

Felipe Neis Araujo

**“Every Man Do His Ting a Little Way Different”:
Poética, Política e Dissenso Entre Rastas em Kingston, Jamaica**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal de Santa Catarina como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social .
Orientadora: Profa. Evelyn Schuler Zea
Co-orientadora: Profa. Vânia Zikán Cardoso

Florianópolis
Abril de 2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Araujo, Felipe Neis

"Every Man Do His Ting a Little Way Different" :
Poética, Política e Dissenso Entre Rastas em
Kingston, Jamaica / Felipe Neis Araujo ;
orientadora, Evelyn Martina Schuler Zea,
coorientadora, Vânia Zikán Cardoso, 2018.
273 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social,
Florianópolis, 2018.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Rastafari. 3.
Kingston - Jamaica. 4. Dissenso e Diferenciação. 5.
Política e Poética. I. Zea, Evelyn Martina Schuler.
II. Cardoso, Vânia Zikán. III. Universidade Federal
de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social. IV. Título.

Universidade Federal De Santa Catarina
Centro De Filosofia E Ciências Humanas
Departamento De Antropologia
Programa De Pós-Graduação Em Antropologia Social

**“Every Man Do His Ting a Little Way Different”:
Poética, Política e Dissenso Entre Rastas em Kingston, Jamaica**

Felipe Neis Araujo

Orientadora: Profa. Dra. Evelyn Schuler Zea

Co-orientadora: Profa. Dra. Vânia Zikán Cardoso

Tese apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social, aprovada pela banca composta pelos seguintes professores:

Profa. Dra. Evelyn Schuler Zea
(Orientadora e Presidente, PPGAS/UFSC)

Profa. Dra. Vânia Zikán Cardoso
(Co-orientadora, PPGAS/UFSC)

Prof. Dr. Carlo Severi
(Avaliador externo, EHESS/Paris)

Profa. Dra. Viviane Vedana
(Avaliadora interna, PPGAS/UFSC)

Prof. Dr. Scott Head
(Avaliador interno, PPGAS/UFSC)

Prof. Dr. Jeremy Deturche
(Suplente interno, PPGAS/UFSC)

Profa. Dra. Luciana Hartmann
(Suplente externa, PPGCEN/UNB)

Para Silvia e Emiliano.
Amor é uma coisa.

*“You have to pay for the shackles and chains
And pay for these washing of the brain
And pay for these guns and cocaine
The sick and the lame
Alright!
That day will come when I shall stand and see
All those wicked man in the fire getting bun
That day will come
When they'll try to escape and there will be
Nowhere to run”*

— Capleton, “That day will come”

*

*“Or, il est bien vrai qu'une discipline dont le but premier,
sinon le seul, est d'analyser et d'interpréter les
différences, s'épargne tous les problème en ne tenant plus
compte que des ressemblances.”*

— Claude Lévi-Strauss, “Histoire et ethnologie”

*

*“For here is the truth: each day contains much more than
its own hours, or minutes, or seconds. In fact, it would be
no exaggeration to say that every day contains all of
history”*

— Kei Miller, “August Town”

*

*“Yeah, man! Him a good good Rasta! But wi is different,
seen? Trod wi a trod thru different paths, yuh
understand?”*

—Bongo Future, falando sobre um outro ancião
Rastafari

*

“If yuh are a big tree wi are a small axe”

—Ditado popular jamaicano

—RESUMO—

Esta tese é uma etnografia dos modos de diferenciação mobilizados por Rastas em Kingston, Jamaica. Não se trata apenas de pensar em como Rastas se diferenciam de não-Rastas, mas também, e especialmente, como Rastas se diferenciam de outros Rastas. O foco está voltado para os modos como diferentes pessoas e coletivos Rastafari em Kingston e seus arredores articulam conceitos e práticas relacionados ao tropo do Retorno à África – ou Repatriação –; como narram e mobilizam histórias sobre o passado e o futuro na Jamaica e na África e como fazem diferentes usos e reflexões sobre os usos da ganja. A abordagem destes temas sob o viés dos modos de diferenciação dialoga com um dos objetivos centrais desta tese: criticar a ideia recorrente na literatura sobre o Rastafari jamaicano que postula a existência de um núcleo comum de crenças ou princípios subjacente às variações pragmáticas. Como conclusões eu afirmo que as partes percebidas por pesquisadores como pertencentes a um núcleo comum – aquilo que se reivindica como raízes africanas, a vontade de Repatriação, a divindade de Haile Selassie I e, certamente, o uso da ganja – são pensadas e mobilizadas de modos diferentes de acordo com as motivações políticas e afetivas de cada pessoa ou coletivo Rastafari. Além disso, eu mobilizo a ideia de que os dissensos semióticos e políticos entre Rastas não são características negativas ou prejudiciais ao Movimento Rastafari. São justamente estes dissensos que lhe dão vida e estimulam diálogos constantes entre o presente, o passado e o futuro, fazendo de seu repertório simbólico não um arquivo estático, mas sim um arquivo generativo que, ao ser acionado, alimenta as dinâmicas reflexivas de transformação do Movimento.

Palavras-chave: Rastafari; Kingston; Diferenciação; Política; Poética; Dissenso.

—ABSTRACT—

This dissertation is an ethnography of the modes of differentiation mobilized by Rastas in Kingston, Jamaica. I am not interested only in how Rastas differentiate from non-Rastas, but also, and especially, in how Rastas differentiate from other Rastas. The focus is on the modes through which different Rastafari individuals and collectives in and around Kingston articulate concepts and practices related to the trope of the Return to Africa – or Repatriation –; how they tell and mobilize stories about the past and the future in Jamaica and Africa and how they make different uses and incur in different reflections on the uses of ganja. The approach to these themes through a perspective which emphasizes the modes of differentiation dialogues with one of the main objectives of this dissertation, which is to mobilize a critique to the recurrent idea present in the literature on the Jamaican Rastafari that postulates the existence of a common core of beliefs or principles underlying its pragmatic variations. As a conclusion, I assert that the parts perceived by researchers as belonging to a common core – what is claimed as African roots, the will for Repatriation, the divinity of Haile Selassie I, and certainly the uses of ganja – are thought of and mobilized in different modes according to the political and affective motivations of each Rastafari person or collective. Furthermore, I mobilize the idea that the semiotic and political dissents between Rastas are not negative or detrimental to the Rastafari Movement. It is precisely these dissents that give life to the Movement and stimulate constant dialogues between the present, the past and the future, making its symbolic repertoire not a static archive, but a generative archive which, when activated, feeds the reflexive dynamics of transformation of the Movement.

Keywords: Rastafari; Kingston; Differentiation; Politics; Poetics; Dissent.

—SUMÁRIO—

Agradecimentos	xiii
Introdução	1
Nota Linguística	9
Capítulo 1 – A Força do Dissenso: Das Propostas da Tese, Seus Caminhos Metodológicos e Teóricos	15
1.1 Dos Diálogos Teóricos e Políticos da Tese, Parte 1: Linguagem, Dissenso, Diferenciação e Antropologia Linguística.....	15
1.2 Dissensos nos Bibliocismos Rastafari.....	26
1.3 Seguindo as Diferenciações Entre Rastas, Parte 1: O Espaço-Problema.....	34
1.4 Seguindo as Diferenciações Entre Rastas, Parte 2: Cultura e o “Fazer Sentido”.....	38
1.5 “When I Talk, I Reason”: Do Papel Central do Diálogo e das Reasonings Nas Livities Rastafari.....	42
1.6 Sobre a Pesquisa: Os Trabalhos de Campo e as Outras Fontes.....	48
1.7 Dos Diálogos Teóricos e Políticos da Tese, Parte 3: Complicando a Tradição Intelectual Caribbeanista.....	63
Capítulo 2 – “Welcome to Jamrock”: Geografia, Cosmografia e História de Kingston, ou; A Situação (Meta)Física e Temporal do Trabalho de Campo	67
2.1 Xaymaca, Jamaica, Jamrock.....	70
2.1.1 “Big Ships Sailing on the Ocean”, ou, “Old Pirates, Yes, They Rob I”.....	70
2.1.2 “They Had Us in Chains, Held Us in Bondage”.....	74
2.1.3 “Blackman Redemption”.....	77
2.2 “In My Father’s House Are Many Mansions”: Coletivos e Ordens Rastafari.....	83

2.3 Intervalo: Sobre os Conceitos de Coletivo e Comunidade	103
2.4 Sedimentos de História e Memória: Fragmentos da Kingston Rastafari.....	105
2.5 “Jah Jah City, Jah Jah Town”.....	122
Capítulo 3 – “Repatriation Still a Must!”.....	131
3.1 “Rasta Nuh Live Pon No Capture Land”.....	139
3.2 Repatriação e Retorno à África: Políticas, Poéticas e Dissenso em torno de um Conceito Nativo.....	159
3.3 “Ethiopia, The Land of Our Fathers”.....	164
3.4 Passados, Presente e Futuros: Reparação, Repatriação, Memória e Política.....	167
3.5 “Wi Not Migrating, Wi a Come Back Home”.....	178
Capítulo 4 – “To Light Up Jah Fire”: Dissensos em Torno da Ganja.....	181
4.1 Fragmentos: Diálogos Sobre a Ganja.....	189
4.2 A Ganja ao Longo das Histórias Rastafari.....	195
4.3 “The Healing of the Nation”.....	203
Considerações Finais.....	217
Referências.....	223
Anexo: Fragmentos da Paisagem Sonora de Kingston.....	245

—LISTA DE IMAGENS—

Mapa 1	xxv
Mapa 2	xxvii
Figura 1	20
Figura 2	24
Figura 3	56
Figura 4	58
Figura 5	92
Figura 6	92
Figura 7	98
Figura 8	106
Figura 9	110
Figura 10	124
Figura 11	126
Figura 12	144
Figura 13	154
Figura 14	186
Figura 15	200
Figura 16	206

Agradecimentos

Muitas pessoas, instituições, situações e lugares marcaram a minha trajetória e contribuíram para a escrita desta etnografia. A nível institucional as contribuições financeiras da CAPES, do Instituto Brasil Plural e do PPGAS/UFSC foram fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa. Mas vamos às pessoas, aos lugares e às situações.

Quero começar os agradecimentos evocando a memória de minha avó materna, dona Nadir. Foi ela quem me ensinou a ler e a escrever; com ela eu adquiri o gosto por caminhar por aí – de caminhar por caminhar, observando as coisas e as pessoas, trilhando caminhos distintos para ir aos lugares de sempre. Muito obrigado por tudo, vó. Esteja em paz. Meu avô materno, seu Antônio, gostava de contar histórias. Histórias de caça, de pescaria, de festas, cachaça e comida. Eu gostava muito das versões dessas histórias. O vó Antônio tinha uma sacola grande, feita de palha, cheia de objetos diversos. Anzóis, linhas, canivetes, cordas e afins eram parte do conteúdo daquela sacola mágica. Ela ficava guardada em um porão na casa onde morávamos. Quase todos os dias eu buscava aquela sacola, levava até o meu avô e lhe pedia que contasse histórias sobre aqueles objetos enquanto ele bebia sua cachaça ou seu conhaque. Ele sempre mudava as versões das histórias e isso me fascinava. Também me fascinava a paciência e a sabedoria daquele homem; assim como me fascinava o seu gosto por jogar canastra e os palavrões que falava. Ele sempre me fazia rir. Obrigado, vó. Esteja em paz.

Meu pai, cujo nome era Belfort, era chamado de Bel por aqueles que lhe amavam. Faleceu muito cedo; eu e meu irmão ainda éramos crianças. Lá se vão vinte anos. O tempo voa. Era um homem que gostava de pessoas, de conversar, de estacionar o seu Santana 1986 nos altos da Rua Felipe Schmidt e caminhar pelas ruas do Centro. Lembro-me que gostava bastante de ler. Lia livros e jornais. Gostava de café e cigarros. Gostava também de jogar baralho com o meu vó Antônio até o dia em que o velho escondeu uma carta na manga e ele flagrou. Para mim, minha mãe e meu irmão isso foi muito engraçado. Pro meu avô também. Pro meu pai foi uma coisa muito séria. É claro que depois de alguns meses eles voltaram a jogar juntos. Mas sempre de mangas

curtas. Vinte anos se passaram desde a sua morte, eu já disse. É raro que se passe um dia sem que eu me lembre do meu pai. Tenho muitas saudades. Saudades que nunca irão passar. Esteja em paz, pai.

Sou feliz por ter comigo a minha mãe, Norma, que aos setenta anos faz pilates, levanta pesos e marombas, lê e relê seus autores preferidos até as duas horas da madrugada diariamente. Depois bebe um café, fuma um cigarro e dorme até as nove ou dez da manhã. Finalmente, depois de tantos anos, aprendeste que tens o direito de acordar sem o despertador. Sem o teu apoio emocional e material, mãe, eu não sei se seria possível chegar até aqui. Possivelmente eu nem teria tentado, ou teria desistido em alguma curva do caminho. Muito obrigado por despertar em mim o gosto pela leitura e por muitos autores. Lembrome das feiras de livros que aconteciam na escola quando eu era criança. Tu sempre te entusiasmavas, ias comigo e com o Magrese escolher títulos, ouvir e ler histórias, discutir enredos e personagens. Que tempo bom. Muito obrigado por sempre acreditar em mim. Muito obrigado por todas as vezes que tu me disseste “calma, a gente vai dar um jeito” ou “fica tranquilo, tu vais achar um modo de contornar isso”. E muito obrigado por me ensinar que o importante é buscar a felicidade, o balanço, a paz. E por tantas outras coisas. Tem aquela canção que diz assim: “Maybe it's me that caused it/ The fighting and the hurting/ In my room crying cause I didn't want to be a burden/ Watch mama open up her arms to hug me/ And I ain't worried bout a damn thing, with unconditional love”. Amor incondicional é uma coisa. Muito amor. Muito, muito amor.

Com meu irmão, Daniel – talvez mais conhecido como Magro ou Magrese – eu compartilhei algumas das fases e momentos mais bonitos da vida. Eu quero que tu saibas que tu sempre foste e sempre serás o meu melhor amigo. Quero que saibas que quando tu não estás por perto eu sempre penso e sinto aquilo: “queria que o meu irmão estivesse aqui”. O período que passamos juntos na Jamaica foi uma coisa linda. Fazia tempo que não tínhamos tanto tempo disponível pra estar ali, um com o outro, trocando ideias, contando aquelas piadas velhas da terceira série, rindo muito. São recordações que guardo com muito carinho e nostalgia, junto com as recordações e sentimentos de tantos outros episódios que vivemos juntos. Se a gente fez algum rolê, Magro! Ha! Tem muitas canções que me fazem pensar em ti, mas a que me vêm à mente agora é essa aqui: “Mas quando o tempo escurece, vêm

os temporais/ E nem blasfêmias, crenças, preces não ajudam mais/ E a gente perde a paz/ Aí eu lembro de você e essa lembrança me agiganta/ Me faz vencer a dor e quando eu caio me levanta/ Me faz conter o tempo e põe o mundo inteiro em minhas mãos”. É nós sempre, Monster!

Até agora eu louvava a minha família de sangue, mas há também aquela família que escolhemos. Amigos. Sem amigos e sem música é muito difícil de viver. Jojo, Klebinho, Gui e Caveira: paz! Hélder, Clayton, Geninho, Mike, Sapo, Peixoto, Paulo Neves: paz! Tiaguinho, Tiago Gentil, Xalalá da Costa, Sr. Amilton Matos: paz! Catarina, Fernando Alemão, Marli: paz! Thiagão e Jéssica: paz! Ao André Cabelo – que sumiu, não sei por qual motivo –: paz, irmão! Tenho muito respeito e carinho por vocês todos; tenho também muitas memórias felizes das nossas curtições, discussões, dissensos e risadas. Vocês moram na minha alma, podem acreditar. Quero cumprimentar em duplicata os jovens que participam do grupo de feirantes e taxistas no whatsapp. Vocês não têm nada melhor pra fazer às cinco e meia da manhã, não? Jesus Cristo! Trabalhar, vamo! Quem é que paga o cigarro de vocês?

No PPGAS eu tive o prazer de me relacionar e aprender com muitas pessoas interessantes. Um salve a todos os meus colegas, especialmente ao Edu, ao Thiago Mota, ao Rafael Rodrigues, ao Pedro Musalem. E também a vocês, meus queridos: Anahi, Lucas, Charles (meu pombo!), Hannah, Diógenes, Carol, Tati, Luciano "900 páginas" Vianna e Diego. Quero também saudar meus colegas do Grupo de Estudos em Oralidade e Performance – sempre sob o risco de esquecer alguém, a quem peço desculpas de antemão: Franco, Ana Paula & Rafa, Patrícia, Rocío, Camila, Nádia, Janaína, Felipe & Marcela. À querida Díjna um beijão – e um beijão também pro David!

Aos meus professores que se tornaram amigos quero registrar a minha admiração, meu respeito e carinho. À Evelyn, que me orientou desde o mestrado – e de quem fui o primeiro aluno de doutorado –, minha eterna gratidão e amizade. Eu não canso de me impressionar com a tua serenidade, com o teu entusiasmo e com o apoio incondicional que me oferecete desde o início da nossa relação. Tu acreditaste em mim quando eu disse que gostaria de fazer campo em Kingston. Tu me incentivaste a perseguir esse sonho. Juntos nós o alcançamos e aqui está o resultado. Todos os eventuais méritos deste trabalho são também teus; tu sabes disso. Agora, devo marcar – é claro – que os erros e falhas são

de minha inteira e exclusiva responsabilidade. Muito obrigado por tudo, Evelyn! Que os nossos caminhos voltem a se cruzar em breve. Quero estender meu carinho também à tua família que me acolheu com muito amor desde o princípio. Alfredo, Lia, Alena: muito amor! Muito amor!

Vânia, querida. Lembro-me de quando me perguntaste, seis anos atrás, com esse sotaque carioquíssimo que é um dos teus muitos charmes: “Se tu queres estudar os Rastafari porque tu não estudas os Rastafari?” E aí eu fui estudar os Rastafari. Teve tantos momentos que tu me sacudiu com uma ou duas questões que eu nem vou parar pra listar. Muito obrigado pelo carinho, pelo apoio, por acreditar. Por aceitar assumir a coorientação desta tese num momento que estavas sobrecarregada de tarefas burocráticas (sic). Tu e a Evelyn têm uma coisa que foi sempre um alento para mim: o sorriso. Os sorrisos de vocês sempre me ajudaram a recarregar as energias, a voltar pros trilhos – ou a procurar novos. Quanto carinho eu tenho por ti! Muito axé!

Scott. Meu amigo e mestre. Sempre com um título, uma referência, um caminho a me sugerir. Sempre entusiasmado com a minha pesquisa. Compartilhamos muitos gostos – os quadrinhos e a música especialmente, não? Compartilhamos muitos momentos de diversão e risadas junto com Vânia, Evelyn, Alfredo e as meninas – o que inclui também a Luísa. Eu mal posso esperar para estar de novo com vocês rindo, bebendo e falando besteira! Um abraço, meu querido. Paz!

Gostaria também de registrar meu carinho e admiração pela professora Jean Langdon. Para mim foi um privilégio ter sido teu aluno, professora. Ler Boas e Malinowski contigo foi uma coisa muito bonita e me impactou muito. Tive também o privilégio de contar com a tua seriedade e com a tua sinceridade em duas bancas de qualificação, algo que impactou meu trabalho de modo muito forte. Muito obrigado por todo o apoio, pelas muitíssimas contribuições e sugestões. E saiba que eu ainda quero comer aquele famoso chili que tu preparas e do qual até hoje eu só ouvi falar (muito bem).

À professora Viviane Vedana, que esteve presente em todas as bancas de avaliação do meu trabalho eu quero também expressar a minha gratidão. Quando eu te falei, após uma das qualificações, que após ler o teu parecer eu entendi melhor o que estava pesquisando eu não estava fazendo piada – embora possa ter soado engraçado. Tu realmente me ajudaste a entender o que eu estava fazendo. E também me abriste os olhos para uma série de detalhes que eu precisava – e

ainda preciso – explorar mais. Quero que saibas que tenho anotados todos os teus comentários; estão arquivados com carinho e são uma importante orientação para dar sequência aos meus estudos. Muito obrigado!

No PPGAS há também outros professores que contribuíram de modos diversos para a minha formação. Muito obrigado José Kelly, Rafael Devos, Gabriel Barbosa, Maria Eugênia e Miriam Hartung. Agradeço também aos outros membros do corpo docente do PPGAS cujos nomes não mencionarei.

Os arquiadores desta tese foram, além de minhas orientadoras – Evelyn e Vânia –, os professores Scott Head, Viviane Vedana e Carlo Severi. Quero agradecer mais uma vez pela seriedade de suas leituras e pelas grandes contribuições que fizeram. Professor Severi: quero lhe agradecer por ter aceitado o convite para participar da banca em meio a tantos contratempos; em meio também a uma série de eventos dos quais o senhor participava não em Floripa, mas em São Paulo. Foi muito gentil da sua parte ter se colocado à disposição para participar do comitê de avaliação. Sua leitura e seus comentários são uma contribuição inestimável. Gostaria também de registrar aqui que a gentileza com a qual recebeu minhas primeiras cartas, onde lhe pedia autorização para traduzir “Seres Transmutantes”, me marcou muito. Lei è stato veramente gentilissimo. La ringrazio ancora.

Gostaria também de agradecer à professora Donna Hope que, como diretora do Institute of Caribbean Studies (vinculado à University of the West Indies) à época do meu trabalho de campo, facilitou a minha entrada na Jamaica. Muito obrigado também por supervisionar a minha pesquisa enquanto estive inna Jamrock e por ter me colocado em contato com tantos interlocutores importantes. Big up yourself, professor! Agradeço também aos professores Nicole Plummer, Jahlani Niaah, Sonjah Stanley-Nyaah e Clinton Hutton. À senhora Althea Gordon-Clennon, que facilitu o meu acesso à biblioteca da UWI: muito obrigado!

Mi also want fi give thanks to di Jamaican Rasta bredrin who have shared dem time and knowledge wid mi, in Kingston and all around Jah-mek-yah. Big up Bongo Trevor! Big up Ras Wolie, who a teach mi seh love is di most important ting. Cah if it nuh feh Jah love Creation would a never come up. Love! Love! Love! Big up Ras Cover! Big up Ras Witter! Big up Future! Big up King David, King C and Ras

Moony! Ras Nabbie Natural – yes, king! Up! Up! Up! Jah David, Jah Eyes, Iyah B, up! Up! Up! Priest Enoch, Priest Trevor, Priest Sheppy: blessed love! Priest Jesse, Priest Shimron, Priest Alex: more blessings and more fyah! I Jah, Jah B, King Kory, Bobo Arthur: keep that fyah burning hot, hot, hot! Judgement! Mi know seh di Rastaman is a Fyahman, suh more fyah and more blessings every time! Di poet a sing seh “no matter how much claw di dragon have dem cannot reach The Emperor”. True, true! Dat day a come when dem affi pay for all of dem bloodclaat lies and downpression.

Quando estive em Kingston algo de muito especial aconteceu na minha vida. Em outubro de 2015, em Half Way Tree, conheci uma italiana por quem logo me encantei. Seu nome é Silvia. Se o que aconteceu comigo logo que tomei conhecimento de sua existência tivesse acontecido com outra pessoa e esta pessoa me contasse eu não sei se conseguiria acreditar. Pois o que aconteceu foi que, num piscar de olhos, eu me apaixonei por esta mulher. Na cabeça, a canção de Ini Kamoze: “I love, I love a girl I see/ Do you wanna wings with me?” Ela tinha – e continua a ter – um sorriso encantador, um humor fantástico, uma vontade incrível de viver e de ser feliz. Decidimos ficar juntos. Ela, armada de sua coragem inesgotável – uma de suas diversas qualidades – fechou seu apartamento em Londres, pediu demissão do emprego, comunicou a família, disse até logo aos amigos e veio viver comigo. Primeiro em Kingston, depois em Floripa. Para que eu pudesse terminar o meu doutorado com mais conforto e menos preocupações. Essa atitude de desprendimento, consideração, confiança, amor e carinho rendeu belos frutos. Em Floripa nos casamos. Logo depois veio a Kali, a gata preta com a qual compartilhamos nossas vidas. Em seguida engravidamos – e esta foi uma fase muito gostosa de nossas vidas. Queríamos muito ter um filho e eis que vem o Emiliano para adicionar ainda mais amor e alegria aos nossos dias. Eu não precisaria dizer, mas quero registrar o quanto tu me inspiras, me fortaleces e me fazes feliz. Eu sou teu fã, Silvia. Muito obrigado por todo o apoio, pela paciência, pela tolerância com as oscilações de humor. Muito obrigado por fazer parte da minha vida. Eu te amo.

Quero registrar também meus agradecimentos e o meu carinho pelos meus sogros, Carla e Enrico, e pelo meu cunhado, Filippo. Vocês me acolheram no seio da família com muito amor e aconchego. Já passamos um bom tempo juntos – sempre bons tempos. Volevo dirvi che

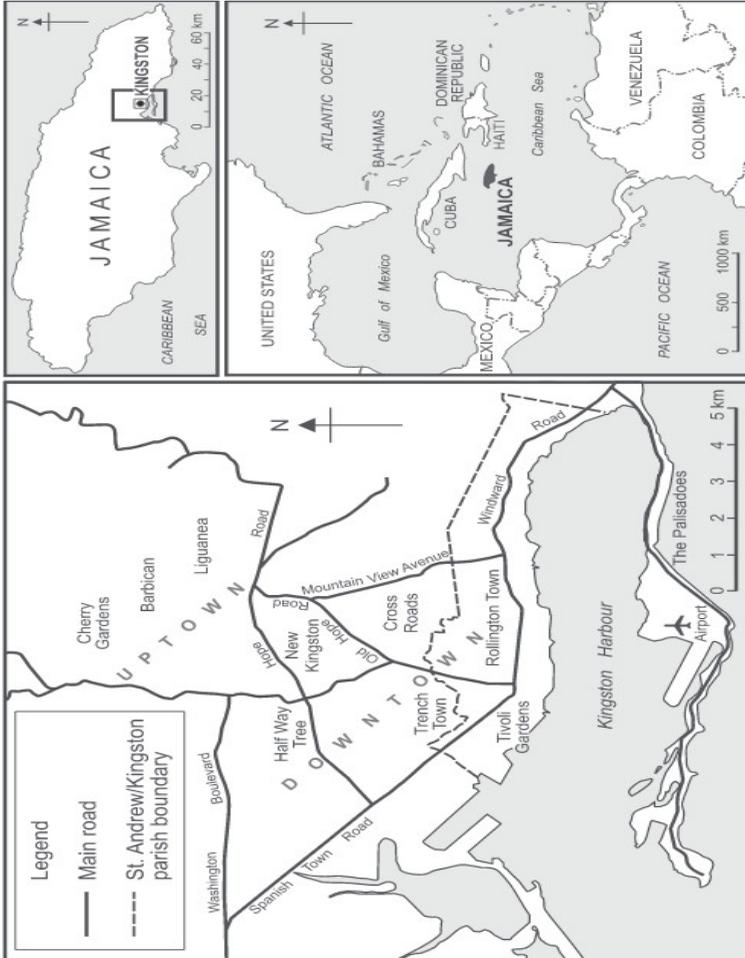
sono molto contento di far parte della vostra famiglia. Ogni volta che stiamo insieme è sempre più bello; mi piace molto stare con voi. Grazie mille di tutto!

Ai, Emiliano! “[S]abes, sabes/ de dónde vienes?/ De un lago con gaviotas/ blancas y hambrientas./ Junto al agua de invierno/ ella y yo levantamos/ una fogata roja/ gastándonos los labios/ de besarnos el alma,/ echando al fuego todo,/ quemándonos la vida./ Así llegaste al mundo”. Quanto eu te amo, Macaco. Tu ainda não sabes ler, mas quando aprenderes podes um dia abrir esta tese e descobrir o quanto o papai é grato por teres exigido, muitas vezes, que ele largasse o computador, os livros e aquela pilha de xerox pra te pegar no colo, rolar no chão contigo, te colocar no carrinho e te levar pra passear. Tu ajudaste o papai a manter aquela quantidade necessária de sanidade. Nós íamos à pracinha do Morro das Pedras em todas as manhãs que estávamos juntos. Íamos ao sacolão comprar as frutas que tu tanto gostas. Com a mamãe íamos à praia e tu te transformavas no bebê à milanesa. Foi uma fase muito linda. Como se pode amar tanto? Eu não quero saber a resposta; só quero amar.

Paz.

Florianópolis – Montale Rangone – Monróvia
abril e maio de 2018

Mapa 2: Jamaica e Kingston



Fonte: Jaffe, 2012b: 186.

—INTRODUÇÃO—

Nesta tese eu abordo uma questão fundamental da vida do Movimento Rastafari em Kingston, Jamaica. Trata-se dos dissensos políticos entre pessoas e coletivos Rastafari ao longo da história. Escrevendo em 2005, John Homiak destacou que

despite the explosion of literature on Rastafari over the past decade or so, there is little published work that orients scholars or potential researchers to the ideological and organizational diversity that co-exists within the contemporary movement. This is significant because Rastafari principles typically exist within a state of dynamic tension. The ubiquitous Rastafari calls for universal "peace-and-love" and their contending exclusivist demands for "truth-and-rights" in the service of social justice for blacks is but the most notable example. The actual workings of these principles in shaping consensual communities of practitioners no doubt has important implications for understanding how the movement has developed (in Jamaica or elsewhere), and how Rastafari identity is shaped, transformed, and reproduced anew in specific sociopolitical contexts. This, in turn, also raises the issue as to what now constitutes a reasonable geographical or temporal frame of analysis for exploring certain aspects of Rastafari as a contemporary socioreligious movement. In

her analysis of the role that symbolic ambiguities have played in the spread of the movement, Carole Yawney (1994: 75-83), a long-time ethnographer of Rastafari, is to my knowledge one of the few scholars to offer systematic insights into these processes and issues (Homiak, 2005: 80).

Nesta etnografia eu quero explorar os dissensos semióticos Rastafari e suas “ambiguidades simbólicas” como mobilizações políticas e índices de sua reflexividade cultural. Através da mobilização de símbolos, narrativas, discursos e imagens pessoas e coletivos criam e recriam significados para suas existência e legitimidade para seus modos de pensar e de existir. Através dos diferentes modos de articular significados e práticas a conceitos eles fazem política: reivindicam direitos; questionam sua condição econômica, política e social; demandam reparações por injustiças sofridas e daí por diante.

Tendo em vista a importância de se refletir sobre os dissensos no Movimento Rastafari jamaicano, minha intervenção tem como objetivo mostrar como eles são forças importantes na vida e nas transformações do Rastafari; como a a prática de e a meditação sobre modos de diferenciação entre Rastas aponta para o caráter fortemente autorreflexivo da cultura Rastafari na Jamaica. Ao longo deste trabalho eu irei refletir com algumas tradições Rastafari desenvolvidas na Jamaica desde a década de 1930 até os dias atuais. Meu objetivo é ver como elas foram e como continuam a ser mobilizadas politicamente e quais sentidos elas criam, questionam, endossam e recriam. Não irei me ater somente nas formas como Rastas mobilizam estas tradições. Também irei me referir a como pesquisadores e autoridades governamentais as traduziram e mobilizaram afim de produzir seus sentidos e efeitos. Pois o que parece importar a respeito do *fazer sentido* são os *efeitos* que estes sentidos também mobilizam.

Embora muitos indivíduos e alguns coletivos Rastafari manifestem a ideia de que todos os Rastas deveriam se reunir através de uma mesma instituição, que deveriam se centralizar, buscando seguir os ensinamentos de Haile Selassie e viver em unidade, cada

qual tem posições diferentes acerca de como este processo de centralização e unificação deve tomar forma. Um ancião Nyabighi me dizia que

Rastaman dem need fi centralize, man. Cah when I n I unite and centralize I n I can put forward our demands for reparation more efficiently, yuh understand? I n I must focus di effort towards reparation and leave the fussing and fighting aside. Yuh see; many a time I n I a fight against each other and Babylon a rejoice in dat cah meanwhile dem can gwaan wid dem nasty agenda , seen?

A heterogeneidade de pensamentos e práticas e os conflitos entre indivíduos e coletivos Rastafari já foi alvo de críticas tanto de importantes lideranças Rastafari (Emmanuel I, Mortimo Planno, High Priest Sheppy, Bongo Trevor Campbell etc.)¹ quanto de intelectuais públicos (Ian Boyne²) e acadêmicos (Barnett, 2005). Para os nativos aquilo que muitos de seus outros-Rastas fazem e dizem não é *a mesma coisa* que eles fazem e dizem. Isto leva a pensar no Movimento Rastafari como um campo de disputas e na importância

- 1 Emmanuel I foi o fundador e líder dos Bobo Shanti, um coletivo Rastafari muito ativo até os dias atuais. Mortimo Planno foi um dos Rastas mais influentes na história do Movimento Rastafari. Ele fazia parte de um coletivo Nyabinghi e reuniu a seu redor um grande número de seguidores. Priest Sheppy, por sua vez, é um dos atuais líderes do coletivo Bobo Shanti. No capítulo 2 eu irei retornar às histórias de coletivos e líderes Rastafari.
- 2 Em 1995 o jornalista jamaicano Ian Boyne publicou um artigo no *Gleaner* criticando os Rastas por conta de sua heterogeneidade teológica e falta de uma “rigorous theology” (Boyne, 1995 apud Nettleford, 1998a: 312). O sociólogo, crítico cultural, coreógrafo e dançarino Rex Nettleford, conterrâneo e íntimo de Boyne – que o chama de “amigo” –, criticou sua posição num texto publicado em 1998. Recentemente Boyne (2016) afirma ter passado a “appreciate Rastafari more as I have read more widely and deeply in philosophy and theology” .

de se atentar para os dissensos entre pessoas e coletivos Rasta. Trata-se de um campo onde poética e política são articuladas para criar legitimidade, fazer sentidos, marcar posições. Por conta disso pensar nos conceitos de tradução é importante: a tradução é sempre processo, é sempre política. Não se pode apreender “os” significados Rastafari tentando “decifrar” os enunciados dos nativos que “melhor comunicam” uma suposta “essência cultural”. Significados, sempre traduzidos a partir de práticas e glosas, são criados e recriados em contextos específicos de enunciação. Como fez notar Bakhtin (1986: 160), “meaning (in the unfinalized context) cannot be peaceful and cozy (one cannot curl up comfortably and die within it)”. Numa reflexão sobre palavras emprestadas, Carlo Severi (2009) aponta para a necessidade da interação e do diálogo para dar vida a um enunciado. Eis o ato de *fazer* sentido. O que é enunciado não carrega, em si, um valor de sentido. O enunciado traz consigo histórias, um emaranhado de linhas juntadas em pontos nodais (Ingold, 2017). Severi reconhece na tradição pragmática da antropologia da fala um movimento que buscou “reinsere a narração de mitos e outras formas de narrativa em gêneros específicos da oralidade e, de modo geral, a lançar uma nova luz sobre o *exercício* dos saberes tradicionais”. Tal movimento permite que o antropólogo vá “além do mero deciframento do discurso” e busque “isolar formas da comunicação social e, portanto, das modalidades de *funcionamento* da tradição” (Severi, 2009: 462, ênfase minha). A questão já não é tanto *o que* significam mitos, gestos, expressões. Na abordagem pragmática é importante investigar *como* eles são *mobilizados* afim de se juntar a outras partes de seus contextos de enunciação, a cadeias citacionais, para *fazer* sentido. Estas outras partes são os outros enunciados, práticas e discursos que lhes fazem objeção; são ainda outros enunciados, práticas e discursos que lhes decompõem e os conecta a outros contextos. São, enfim, os cenários e atores contra e com os quais a tradição cultural é mobilizada politicamente.

Minha tese central é de que os dissensos entre Rastas, com seus estilos e efeitos poéticos e políticos, são aquilo que enseja modos de diferenciação e dá vida ao Movimento Rastafari. Eles não são variações sobre um fundo ou uma base comum. Por isso eu discordo de afirmações como as de Carole Yawney quando fala que

os Rastas compartilham “a core of understandings” e apenas divergem quanto às “implications of these understandings for behavior and action” (Yawney, 1977: 242). Em outras palavras ela diz que os Rastas “agree on the political content of their ideology, but not on its cultural expression” (ibid.: 139). No meu ponto de vista o conteúdo político não está separado da expressão cultural. A expressão cultural não é uma forma de representar um suposto conteúdo ou essência. Ao invés disso, os estilos de expressão cultural – ou a *poética cultural* – articula um conteúdo político ao colocar significados em diálogo. Embora Yawney tenha escrito há pouco mais de quatro décadas, perspectivas como a dela se reproduzem na literatura sobre o Movimento Rastafari (e. g. Chevannes, 1995; Merrit, 2017; Barnett, 2018). Ao longo desta etnografia eu irei dialogar com estas perspectivas e, através de registros etnográficos, tecer uma crítica a elas.

O Movimento Rastafari é altamente dinâmico e estabelece diálogos contínuos com os contextos políticos, históricos e sociológicos nos quais se situa. Entre Rastas, a constante articulação dos acontecimentos do presente com experiências, memórias, desejos e expectativas promove tanto autocríticas quanto críticas dos outros. Nos processos diários de *reasoning* os símbolos são mobilizados para *fazer sentido*; eles não fazem parte de um repertório estático com significados congelados. Isso não quer dizer que a potência tradutória dos símbolos Rastafari permite que sua interpretação seja completamente aberta. Como aponta Cristina Toren (1996: 63); “[m]eanings are variable because they are made by human subjects, but they are never arbitrary because, inevitably, they are made in social relations, and thus always in reference to the meanings that others have made and are making”. Afim de ver como os símbolos Rastafari ganham sentido, portanto, é preciso atentar para seus contextos de acionamento. E é preciso levar em conta que estes símbolos não promovem apenas relações harmoniosas entre experiências e significados. Eles promovem também conflitos. E conflitos ao redor de significados abundam nas experiências Rastafari – como discutido ao longo desta tese. Cada um dos símbolos Rastafari – as cores etíopes; o Retorno à África; a divindade de Selassie I; a negritude e daí por diante – está imbricado

em histórias, em linhas – para usar o conceito de Ingold – diversas. Aqui devo mencionar uma outra conclusão da tese, articulada com a primeira que apresentei acima. A ambiguidade semiótica dos símbolos, discursos e narrativas Rastafari, ao invés de ser um impeditivo para a vida do movimento – como quer, por exemplo, Semaj (2013) – é parte do que lhe dá sobrevivência. E aqui eu concordo com Yawney (1994), para quem os símbolos adquirem vida quando justapostos a outros símbolos, experiências e expectativas. Todas estas articulações são mobilizadas politicamente para alcançar metas e desejos, para disputar e estabelecer significados e autoridade.

Esta tese está dividida em quatro capítulos seguidos por uma seção de considerações finais. No primeiro capítulo eu delinco a problemática desta etnografia. A questão central se refere aos modos de diferenciação entre Rastas e meus argumentos giram em torno da ideia de que as diferenciações não são variações superficiais sobre um fundo comum. Eu afirmo que é importante perceber como diferentes pessoas e coletivos articulam significados particulares a certas práticas, tropos e conceitos, e que estas articulações são parte de um contínuo processo dialógico e reflexivo de fabricação de sentidos para as experiências passadas, atuais e futuras. O capítulo inicia com uma descrição das origens do Movimento Rastafari, em 1930, logo após a coroação de Ras Tafari Makonnen como imperador da Etiópia. O evento tomou proporções gigantescas na Jamaica, onde diversas pessoas articularam a coroação do monarca africano a profecias bíblicas sobre a redenção do povo escolhido de Deus e a políticas pan-africanistas de soberania e auto-determinação dos africanos na África e na diáspora. Aqui eu me movo por distintos estilos de biblicismo – uma vez que a Bíblia tem distintas posições de autoridade entre Rastas – e apresento a prática do *reasoning*, um estilo de diálogo que tem papel fundamental nos modos Rastafari de criar contextualizações e sentido. Neste capítulo eu também apresento um pouco dos caminhos pelos quais eu transitei até dar forma a esta tese, mostrando como as interações com interlocutores específicos em lugares particulares foram cruciais para a reelaboração do problema desta pesquisa. O que quero dizer é que aquilo que eu descrevo nesta tese são posições, histórias e práticas de pessoas que interagem com outras pessoas e contextos, e a partir

destes diálogos mobilizam repertórios culturais para conferir sentido às suas experiências. Eu não trato de um Rastafari geral e abstrato – mesmo porque ele não existe –, mas sim de como pessoas dão vida ao Movimento Rastafari através de suas práticas e ideias.

O segundo capítulo é uma descrição do espaço onde eu realizei trabalho de campo; a capital jamaicana, Kingston, e seus arredores. Ali eu busco introduzir o leitor a diversos sedimentos de história, memória e linguagem sob e sobre os quais o cenário é situado. Eu transito por uma breve história da Jamaica até chegar a Kingston e percorrê-la narrativamente acompanhado de alguns interlocutores que me transportaram a outros tempos e configurações da cidade. Um dos objetivos deste capítulo é mostrar como a toponímia, a ocupação dos espaços e as narrativas vinculadas a elas são partes fundamentais das poéticas do fazer sentido. Os Rastas que habitaram Kingston e outras partes da Jamaica articularam nomenclaturas e histórias bíblicas à paisagem, articulando os eventos e as promessas do livro sagrado aos lugares que habitam, a suas experiências, desejos e expectativas. Estas expectativas, desejos e experiências são também alvo de dissenso e índices de diferenciação entre Rastas, e os faz ter posições e práticas distintas em relação aos lugares, aos nomes e às narrativas que lhes confere sentido. O que eu quero dizer é que assim como em outros aspectos do Movimento Rastafari – tais como as práticas corporais,³

No terceiro capítulo eu passo a explorar as práticas e noções em torno do conceito nativo de *Repatriação*. Uma vez que os Rastas se reconhecem como Africanos levados para o Caribe por conta da escravidão, a questão do pertencimento à África é um tema forte no Movimento. A ideia de que os africanos das diásporas têm o direito de retornar à África é algo que vem sendo articulado desde suas origens. Os modos como estes retornos devem e podem ocorrer, entretanto, estão longe de configurar um consenso. Ao invés disso, as percepções e práticas que orbitam em torno do conceito de *Repatriação* causam desacordos, divisões, acusações. Mas elas geram

3 Sobre as distintas práticas corporais Rastafari ver, por exemplo, Chevannes, 1995c e 1995d; Dickerson, 2004; Araujo, 2014 e Waldstein, 2016.

também vida, pois dão abertura a transformações e novas configurações no Movimento. Neste capítulo eu critico a ideia de que há um núcleo comum de crenças Rastafari explorando justamente modos nativos distintos de mobilizar o tropo da Repatriação desde as origens do Movimento até os dias atuais.

O quarto capítulo é dedicado à descrição de dissensos entretidos por Rastas em torno da ganja, nome popular para a *cannabis* na Jamaica. Diversos usos da erva – econômico, terapêutico, ritual, recreativo – foram e continuam a ser endossados por Rastas ao longo da história. Mas estes usos foram sempre acompanhados por críticas da parte de outros Rastas, e modos particulares de se relacionar com a ganja também configuram índices de diferenciação entre as pessoas e coletivos Rastafari. Quando cheguei em campo, em março de 2015, a legislação referente à erva estava sendo alterada na Jamaica. Um processo de descriminalização e legalização da erva estava em curso, e ele foi um importante objeto de reflexão e posicionamento para diversos atores do Movimento Rastafari. Também longe de configurar um consenso entre Rastas, este processo de legalização da ganja fez com que rivalidades, desconfianças e posições distintas emergissem entre eles.

Na parte dedicada às considerações finais eu irei retomar os principais pontos da tese e oferecer algumas conclusões alcançadas ao longo dos processo etnográfico – processo este que, como sabemos, não se resume à escrita do texto que compõe a tese. Trata-se, isto sim, de um processo constituído por diversas partes dissonantes que envolve os deslocamentos do trabalho de campo, visitas a bibliotecas, transformações dos objetos e objetivos da pesquisa, escritas e reescritas de textos que, agrupados e modelados, configuram esta tese.

É disto que trato nas páginas que seguem. Sigamos, então; “mek wi trod wid di Rastaman dem”. *Selah*.

—NOTA LINGUÍSTICA—

Antes de prosseguir, devo ainda tecer breves considerações sobre a questão da linguagem na Jamaica e nesta etnografia. Devo comentar as transcrições que faço ao longo do texto. O idioma oficial da Jamaica é o Standar Jamaican English. A língua mais falada na ilha caribenha, entretanto, é o patwa. Quando o então presidente dos Estados Unidos Barack Obama visitou Kingston, em abril de 2015, ele ensaiou algumas palavras em patwa. Isto ocorreu na abertura de um discurso proferido na University of The West Indies (UWI). Eu havia ido à UWI para assistir a fala não no auditório onde ela tomou lugar, mas através da televisão. Passei por muitos *Marines* estadunidenses enquanto atravessava o campus para chegar à Rastafari Studies Unity. Lá me reuni com alguns interlocutores a fim de acompanhar seus comentários ao longo da fala de Obama. Sintonizamos um dos canais que televisionava o evento e nos acomodamos nos sofás e cadeiras disponíveis. Logo a transmissão começou e Obama apareceu na tela da pequena televisão de tubo saudando a todos: “Greetings, massive!” (Risadas no auditório). “Wah gwaan, Jamaica? (Aplausos no auditório). Na Rastafari Studies Unity meus interlocutores riam e exclamavam: *bomboclaat!* Obama iniciara seu discurso usando um conceito jamaicano para um coletivo de pessoas, *massive*. Em seguida lhes pergunta como vão, o que se passa com eles, empregando uma expressão do patwa jamaicano: *wah gwaan?*¹

Um de meus interlocutores em Downtown Kingston me disse, enquanto conversávamos sobre a visita do ex-presidente estadunidense alguns dias depois de ela ter ocorrido: “Yuh know, mi like Obama cah him is real, yuh see mi? Him come a Yaad² and him

1 O discurso completo, bem como as rodadas de perguntas e respostas que a ele se seguiram, pode ser consultado online. Ver Obama, 2015.

2 *Yaad* é a versão em patwa para a palavra *yard*. Neste caso a palavra significa Jamaica. Há também uma flexão da palavra que a transforma

know seh wi nah chat no English, so chat him a chat patwa³. Him a respek dat, yuh see mi? Big man ting”. Devo dizer que as opiniões de Rastas sobre Obama variam – e não cabe aqui me deter sobre elas. O que é significativo desta anedota é o fato de o Rasta apontar para o lugar do patwa na sociedade jamaicana e para a ideia de que devemos levar a sério o fato de que eles falam patwa. Buscando respeitar isto, e buscando também envolver o leitor na paisagem sonora da linguagem jamaicana, eu transcrevo em patwa quando ouço em patwa.

Meu método para a transcrição de patwa segue a escrita da língua pela socióloga jamaicana Carolyn Cooper. Ela é uma forte defensora da legitimidade, das sonoridades e da originalidade do patwa. Em seus textos publicados no jornal Jamaican Gleaner ela escreve geralmente em patwa. Quando escreve em inglês não o faz sem proporcionar ao leitor uma versão também em patwa. Além de consultar os textos de Cooper para transcrever eu também pesquisei as seções de comentários do Jamaican Gleaner e do Jamaican Observer para observar como os nativos transcrevem suas falas. Por isso *my* e *me* se tornam *mi*, modo como os falantes de patwa pronunciam e costumam escrever os dois pronomes. O *th* muitas vezes se torna *d*, fazendo com que palavras como *this* ou *that* sejam grafadas e pronunciadas *dis* e *dat*. Em palavras como *thing* ou *nothing* o *h* é geralmente supresso. Assim escrevo *ting* e *nuttin* quando quero sinalizar o uso do patwa.

Uma outra característica da sonoridade do patwa que eu busquei traduzir em meu texto diz respeito ao uso e pronúncia da letra *h*. É comum, realmente muito comum, que palavras como *home* ou *house* sejam pronunciadas com a omissão do fonema informado pela letra *h*. Quando isto acontece eu grafo um apóstrofe no lugar do *h*, como em *'ome* ou *'ouse*. Mas há mais. Em palavras que não levam

num gentílico; *yardie*, que quer dizer *jamaicano*.

- 3 Construções deste tipo são recorrentes na gramática do patwa. “Chat wi a chat” pode ser traduzido como “We speak”, “we will speak” ou “we spoke” e mesmo “we have spoken”. É necessário estar atento às marcações contextuais para entender o tempo da conjugação verbal. Outro tipo de construção comum e semelhante ao primeiro exemplo é “a hurry dem a hurry”, “a worry dem a worry”.

o *h* em sua grafia e que não possuem, no *Standar English*, o fonema traduzido por esta letra quando usada no início, como *is* ou *ice*. Acontece que muitos falantes de patwa adicionam este fonema à palavra, e eu as transcrevo como *h'is* ou *h'ice*.

Devo indicar ao leitor que os usos da linguagem podem ser percebidos como uma questão de pertencimento sociocultural e histórico na Jamaica; questão que se articula com diversas ideologias políticas e relações de poder. Estes usos da linguagem na Jamaica nos remetem à longa história de colonialismo na ilha caribenha, colônia britânica entre 1655 e 1962 e, em paralelo, para a história da luta anti-colonial. Os três séculos de domínio britânico impuseram a língua inglesa como o idioma oficial jamaicano. Há tempos, entretanto, a língua mais falada na ilha caribenha, é o chamado patwa ou Jamaican Creole. O Standard Jamaican English continua a ser a língua das elites. A língua oficial é percebida por algumas autoridades públicas vinculadas ao sistema de educação nacional como uma ferramenta de ascensão social e como porta de entrada para o mercado de trabalho internacional. Num artigo publicado no *Gleaner*, o jornal jamaicano de maior circulação, a educadora Esther Tyson (2013) registrou sua preocupação com o fato de muitos estudantes jamaicanos não terem contato com o Standard Jamaican em seus lares. Tyson mostrou também sua inquietação com o amplo uso do Jamaican Creole nas salas de aula e com a aquiescência dos educadores:

[A]s I go into some classrooms, I hear many teachers conversing with the students in JC freely. On one occasion, a young English teacher at the secondary level was asked why she did not use SJE. Her response was because the students said they would not understand her. In other situations, I have heard primary-school children correcting teachers' use of JC instead of SJE. It seems, then, that we can no longer depend on the teacher to be a standard of how SJE should be spoken. If

homes, therefore, do not provide the environment within which SJE is learnt; if the media cannot be depended on to present models of how to use the language; and if schools cannot provide examples of how the language is to be used, how do we expect our children to be prepared linguistically to compete in the global market? (Tyson, 2013)

Opiniões como a de Esther Tyson não vêm apenas de profissionais da educação. Numa carta publicada mais recentemente também no *Gleaner* um leitor (GLENER, 2014) direcionou críticas à defesa que intelectuais como Carolyn Cooper fazem ao *Jamaican Creole*. O leitor atacava especialmente um artigo que Cooper (2014) publicara em duas variações de *patwa* também no *Gleaner*. Em sua carta ele escreveu que “the country would be best served if Ms. Cooper focused more on trying to have more Jamaicans properly learn and use the English language” (GLENER, 2014).

Há ainda a questão dos conceitos nativos. O leitor deve estar certamente acostumado com trabalhos que trazem em seus apêndices um glossário de termos nativos. Há também diversos dicionários de línguas indígenas, como aquele compilado por Raymond Firth⁴, que servem de companhia às leituras etnográficas. Compilar definições de um idioma é uma tarefa árdua como bem aponta o antropólogo britânico. “To make a dictionary is a task I can strongly recommend to any anthropologist with a taste for humility”, afirma Firth. E continua:

We may ‘speak the language’ with some fluency, but having to face the selection of some thousands of glosses in assigning

4 Deixo ao leitor a referência da obra mas aviso que a ela não tive acesso. Justifico, assim, a inexistência de alusão à obra na seção de referências desta tese e a fuga excepcional do estilo de citação autor-data nesta nota de rodapé. FIRTH, Raymond. 1985. *Tikopia-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.

fairly precise yet succinct ‘meanings’ to vernacular words demands a scrutiny of defining qualities and perception of subtle categories that show up one’s deficiencies in information and understanding (Firth, 1985: 37).

Nesta tese eu não apresento um glossário de termos Rastafari e muito menos ofereço um dicionário de minha autoria como texto suplementar. Ao invés disto, busco esboçar definições de conceitos nativos em notas de rodapé ou ao longo do texto quando eles aparecem pela primeira vez. Dedico também um capítulo inteiro à reflexão sobre um importante conceito nativo Rastafari, aquele de *Repatriação*, o que deve concorrer para reafirmar, com Firth, a dificuldade de definir conceitos de forma dicionarial e, com Jean Langdon (1999), os prejuízos causados pela busca da fixação de significados na prática antropológica. Sempre que posso ofereço referências a textos que exploram os significados dos conceitos Rastafari. Caso o leitor tenha interesse em consultar um breve glossário de conceitos Rastafari ele pode explorar aquele proposto Nathaniel Samuel Murrell, Indigo Bethea, Ennis Edmonds e Anthony MacFarlane nas páginas finais de um famoso *reader* sobre o Movimento (Murrell et alii, 1998).

—CAPÍTULO 1—

A Força do Dissenso:

Das Propostas da Tese, Seus Caminhos Metodológicos e Teóricos

“For the proponents of “cultural critique,” difference is taken as starting point, not as end product. (...) we turn from a project of juxtaposing preexisting differences to one of exploring the construction of differences in historical process.”

— Akhil Gupta e James Ferguson,
“Beyond ‘Culture’: Space, Identity, and the
Politics of Difference”

1.1 Dos Diálogos Teóricos e Políticos da Tese, Parte 1: Linguagem, Dissenso, Diferenciação e Antropologia Linguística

Esta tese é uma etnografia dos modos de diferenciação entre pessoas e coletivos Rastafari na Jamaica, mais especificamente na cidade de Kingston, a capital do país, e seus arredores. No que segue eu abordarei articulações entre linguagem, política, história e tradução cultural no Movimento Rastafari jamaicano. O Rastafari é um movimento político e espiritual que surgiu na Jamaica no início dos anos 1930. A história de suas origens é bem conhecida e tem início com a coroação de Ras Tafari Makonnen como imperador da Etiópia, em novembro de 1930. Ao ser coroado, o Ras – palavra que,

em amárico, a língua falada pela família Makonnen¹, de etnia amara, significa “cabeça” e corresponde também ao título de “príncipe” – adotou um novo nome: Haile Selassie I. O nome escolhido significa, em amárico, “Poder da Trindade” – Pai, Filho e Espírito Santo.

A história da família Makonnen está envolta pela poética bíblica ao menos desde a Idade Média, como afirma Chevannes (1990: 9). A família Makonnen, assim como outras famílias nobres etíopes, reivindicam a descendência de Salomão, o filho de Davi que, como seu pai, foi um dos reis da cidade de Judá de acordo com a tradição mitológica bíblica. Da união de Salomão e Maqueda, a Rainha de Sabá, teria início a monarquia etíope. Chevannes aponta que “[s]elf consciously, therefore, the new Emperor in appropriating as his title 'King of Kings', 'Lord of Lords', 'Conquering Lion of the Tribe of Judah', was reaffirming the ancient roots of Ethiopian civilization and its independent place in Judaeo-Christian traditions” (idem).

Quando a notícia do coroamento de Haile Selassie I chegou à Jamaica, através de cópias importadas da *Time Magazine* e do jornal *The Blackman*, idealizado e dirigido pelo pan-africanista jamaicano Marcus Garvey², diversos profetas começaram a surgir nos arredores de Kingston, reclamando para si o nome de *Ras Tafari* ou *Ras Tafarian*.³ Estes homens proclamavam o monarca africano como a reencarnação do Cristo bíblico. Cristo, na linguagem dos Rastas, era um homem negro e vivo que voltara para redimir o povo escolhido das agruras impostas por seus opressores. Seu povo escolhido, nos diversos pontos de vista Rastafari, é o povo africano,

-
- 1 Há diversas línguas faladas na Etiópia. Segundo o censo de 2007, os quatro idiomas mais falados são o amárico, o oromo, o somali e o tigrinya. Sobre as línguas, etnias e outros detalhes demográficos da Etiópia ver Central Statistical Agency (Ethiopia), 2007.
 - 2 Para uma biografia de Marcus Garvey que articula os esforços anticoloniais à emergência do pan-africanismo veja o trabalho do cientista político jamaicano Rupert Lewis, 1987.
 - 3 Estes pioneiros do Movimento Rastafari aos quais me refiro como profetas foram Leonard Howell, Joseph Hibbert, Archibald Dunkley, Robert Hinds e Ras Napier. Sobre o início do Movimento Rastafari na Jamaica ver Chevannes, 1994 e Barnett, 2018.

dividido e espalhado pelo continente materno e pela diáspora. Este enquadre narrativo que apela às profecias bíblicas e as recontextualiza numa perspectiva pan-africanista foi fortemente influenciado pelas traduções culturais de falas e escritos de Marcus Garvey que os profetas do Rastafari colocaram em circulação.

No artigo publicado em *The Blackman* aos oito dias de novembro de 1930, Garvey exalta o potencial da coroação de Haile Selassie I, um monarca negro e africano, para o desenvolvimento e a emancipação da África, dos africanos e dos descendentes de africanos espalhados pela diáspora. Reproduzo abaixo o artigo em sua totalidade e deixo para comentar a escolha pela longa citação logo em seguida. Segue o artigo assinado por Garvey:

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 splendour, 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 travelled 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 his 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. (citado por Hill, 1990: 442)

Eu escolhi citar o artigo na sua íntegra, assim como o faz Rupert Lewis,

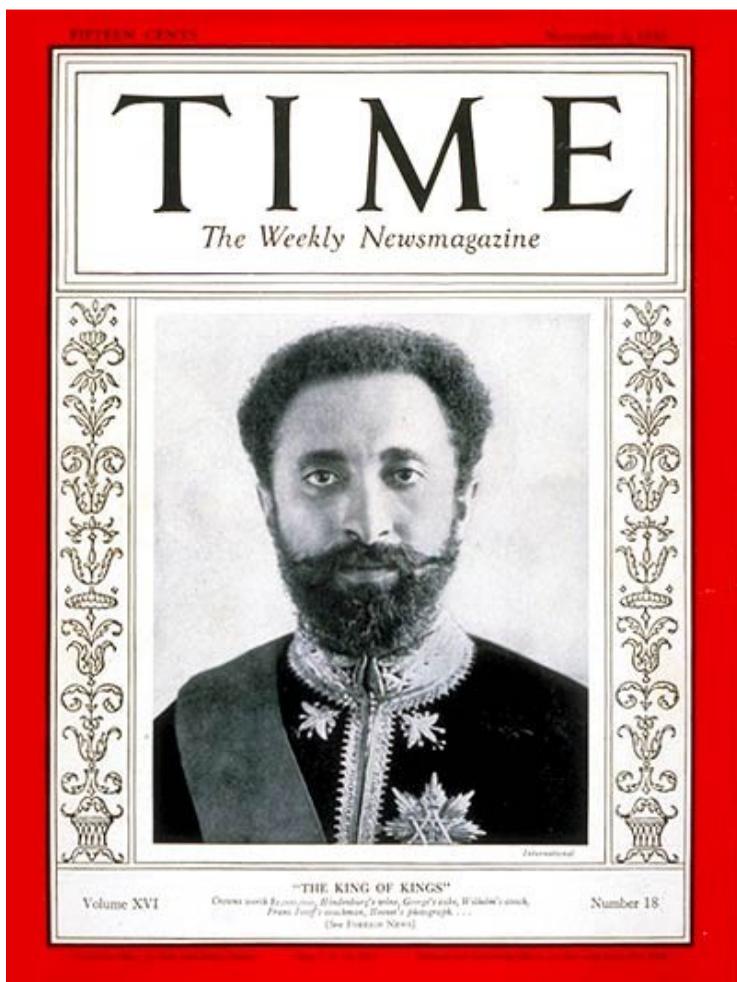
because often commentators refer only to

the last paragraph and stress the religious, prophetic dimension, that of a prince coming out of Egypt and Ethiopia stretching out its hands to God (Psalm 68:31), at the expense of other aspects of Garvey's thinking. But Garvey addressed many issues: the attempts by Europeans to separate Ethiopia from the rest of Africa, European attendance at the coronation and its impact, the coronation as a symbol of black pride, and, most important, Garvey's expression of hope for a reign based on modernity within the framework of Pan-African solidarity. In Garvey's thinking and work, Ethiopianism functioned in accordance with his strong modernizing Pan-African outlook (Lewis, 1998: 146).

Como faz notar Lewis, a força do argumento de Garvey se encontra também em seu teor político: o reconhecimento do reinado africano por parte de governos europeus; o orgulho que uma nação negra inserida na modernidade traria aos negros ao redor do mundo; o possível papel de liderança da Etiópia no mundo; o possível acolhimento etíope aos negros que lá quiserem se instalar a fim de trabalhar para o progresso daquela nação. Não se deve perder de vista, entretanto, o enquadre poético bíblico que articula estas aspirações políticas. Pois é justamente a articulação entre a linguagem bíblica e pan-africanista de Garvey que inspirará as críticas e meditações Rastafari desde os anos 1930.

Ao longo de toda a sua existência o Movimento Rastafari entreteve relações e conflitos tensos com o Estado jamaicano. Isto se deu – e ainda se dá – por conta da “Rastafarians’ early rejection of the authority of the British monarchy (and, later, of the Jamaican nationalist state) and the-

Figura 1



“So great is H.I.M./ Great is the King of all Kings/ Giver of life for black, for white, for red, green and gold/ Ethiopia stands bold” (Iba Mahr – Great is H.I.M). *Na capa do dia três de novembro de 1930 a revista Time publicou uma foto de His Imperial Majesty (H.I.M.) com a legenda “The King of Kings”. Em 1936, em seis de janeiro, a Time voltou a trazer uma imagem de Selassie I em sua capa. Naquela vez não uma foto, mas uma pintura, celebra o monarca etíope como Man of the Year. A primeira capa, vista acima, está disponível em <http://content.time.com/time/covers/0,16641,19301103,00.html> e a segunda, que aqui não reproduzo, pode ser encontrada em <http://content.time.com/time/covers/0,16641,19360106,00.html>. A leitura de meios de comunicação que veiculam assuntos diversos que afetam os africanos e os descendentes de africanos é uma prática bastante importante no Movimento Rastafari. Brother Knowles, um Rastaman de meia idade que hoje é vinculado às Twelve Tribes of Israel – embora já tenha feito parte de outras Ordens Rastafari – me contou que décadas atrás, quando a alfabetização era um privilégio de poucos na Jamaica, os Rastas que sabiam ler possuíam um papel fundamental nos coletivos. Através de leituras em voz alta estes Rastas permitiam que seus correligionários analfabetos tivessem acesso ao mundo das letras. Brother Knowles dizia que em pleno ano de 2015 o analfabetismo ainda condenava muitas pessoas, Rastas e não-Rastas, à ignorância, uma vez que não podiam checar notícias, informações e escritos em geral por sua própria conta.*

ir allegiance to His Imperial Majesty Haile Selassie” (Thomas, 2011: 200) e das implicações políticas desta aliança. Desde as suas origens os Rastas têm “espoused an ethic of black self-determination that inverted the colonial order, advocating for a type of black supremacy” (ibid.: 200-1). Desde o início, como já mencionado acima, as políticas Rastafari são traduzidas através de uma linguagem marcadamente poética utilizada pelos aderentes do Movimento, que, como já mencionado, se valem de narrativas e motivos bíblicos, especialmente aquelas contidas no Antigo Testamento e no livro do Apocalipse, além dos motivos, temas e discursos pan-africanistas de Garvey.

O cativo em terra estrangeira; o retorno prometido pelo criador, *Jah*, à terra destinada a seu povo escolhido; o fogo que irá queimar os ímpios e purificar os escolhidos no Dia do Julgamento, entre outros motivos, são mobilizados de modo recorrente por Rastas a fim de contextualizar historicamente suas experiências, desejos e expectativas. A escolha do nome *Jah*, utilizado por Rastas para se referir ao Deus criador do mundo e de tudo o que nele está contido, é informada pela leitura da Bíblia em sua King James Version. No Salmo de número 68, versículo 4, lê-se: “Sing unto God, sing praises to his name: extol him that rideth upon the heavens by his name JAH, and rejoice before him”.

Antes de prosseguir nos detemos, por um momento, na questão do acionamento da linguagem bíblica por Rastas. Algumas palavras sobre este comportamento verbal Rastafari me permitirão explicar a recorrência da noção de poética ao longo desta tese, bem como o que eu entendo por esta noção. Devemos levar em consideração que cristianismos, diversas versões da Bíblia, além de diversos discursos e práticas a eles ligados circulam há séculos na Jamaica. No próximo capítulo, quando eu introduzir o leitor a uma breve história daquela ilha caribenha, ficará claro que a colonização da Jamaica esteve conectada às histórias das guerras religiosas entre católicos e

protestantes na Europa.

Mas a religião não está ligada apenas à dominação colonial. Ela é também, segundo Chevannes (1995: 1), “the most central institution to the tradition of resistance in Jamaica”. E esta resistência ao colonialismo através da religião toma forma, historicamente, através de “symbolic forms such as language, folk-tales and proverbs”. O uso da linguagem religiosa como forma de crítica social organiza as experiências, expectativas e desejos através de “poetic and rhetorical elements by which what would otherwise be a list of facts is transformed into a story” (White, 1992: 38⁴). A noção de poética que orienta minha leitura dos enunciados Rastafari é inspirada em Jakobson (1960; 1985 [1968]). Meu interesse está voltado para aquilo que o linguista russo chamava de “uso habilidoso” da linguagem. Com Jakobson aprendemos a prestar atenção à *forma* como uma mensagem é composta; como um *modo* de enunciar mobiliza a potência das palavras chamando a atenção dos interlocutores e aumentando sua consciência sobre o que se está enunciando.⁵

Há de se levar em consideração sempre, de um ponto de vista etnográfico, os contextos de enunciação destas formas habilidosas de linguagem; de como elas dialogam com ele e buscam alterá-lo – movimentos de recontextualização. Como antropólogo, “estou interessado principalmente na linguagem em uso, como um equipamento para a vida”, para parafrasear Richard Bauman (2008: 5). No caso do Rastafari, muitos diver-

4 A citação de Hayden White foi escolhida por expressar de modo claro aquilo que entendo como a força da linguagem nos processos de significação Rastafari. White, entretanto, no texto citado, fala da potência da poética e da retórica em relação à produção de narrativas e fatos históricos.

5 Certa vez Roy Wagner (1986: 87) afirmou que a crítica é uma estética e que ambos têm como objetivo aumentar o nível de percepção sobre um determinado tema.

Figura 2



“Our God, the King of Kings” (Bob Marley – Selassie is the Chapel). *Esta é uma das diversas fotos de Haile Selassie I que meus interlocutores compartilharam comigo ao longo de meu trabalho de campo. Note que o imperador vestia um uniforme militar decorado por diversas medalhas, mas sua postura é a de um sacerdote: com as mãos ele faz o símbolo da Trindade, também entendido como o símbolo da Estrela de Davi. Esta é uma posição de mãos constantemente replicada por Rastas. Certa vez, durante um intervalo de um Nyabinghi ocorrido em Trinity Ville, perguntei a alguns anciãos sobre o papel militar de Haile Selassie I. “Di man affi understand seh H.I.M. come to Creation not as di lamb anymore, bredrin. H.I.M. come as di conquerin’ LION!”, disse um deles, colocando ênfase na palavra lion. “H.I.M. come to break downpression, rule equality, wipe away transgression and set di captive free”, continuou o Rasta, citando um trecho de um famoso hino Nyabinghi imortalizado na voz de Bob Marley. “Yes, I!”, emendou um outro ancião, utilizando uma expressão Rastafari recorrente. “His Imperial Majesty is like Melchizedek, a king and a High Priest, a warrior and a spiritual man. Him a fight a war against the wicked man dem”, concluiu. Note a palavra que o Rasta usou para se referir a mim: bredrin. Esta é uma forma bastante usual de como os falantes de patwa pronunciam a palavra brethren. Esta palavra inglesa é a forma arcaica da palavra brothers. O termo é recorrente nos textos bíblicos traduzidos na King James Version. Rastas utilizam essa palavra tanto para o singular quanto para o plural – ou seja; tanto para dizer irmão quanto para dizer irmãos. No plural, entretanto, por vezes ela é acompanhada por dem – brethren/bredrin dem –, seguindo o estilo patwa de utilizar dem em vez de s para marcar o plural. Note também que chamar os homens de bredrin – e as mulheres de sistren, forma também arcaica do inglês para a palavra sisters, que entre Rastas é também utilizada para marcar singular e plural – remete à noção de fraternidade entre os homens por serem todos eles filhos de Jah, o Criador. Ao longo desta tese será possível perceber que alguns Rastas utilizam a forma arcaica de modo mais recorrente., enquanto outros costumam fazer uso maior da palavra patwa bredda [brother].*

so contextos de enunciação se cruzam e se articulam. Eles falam a partir de uma longa história de colonialismo, escravidão e opressão; de uma longa tradição de lutas pelo direito das populações negras na Jamaica, na África e em outras partes da diáspora; de uma longa história de tradições bíblicistas que enquadram as mais diversas experiências numa história universal.

Mas “os Rastas” são pessoas: possuem caminhos e histórias particulares; articulam experiências, memórias, expectativas e desejos de modos particulares; fazem sentido das coisas através de seus modos particulares. Estes modos de fazer sentido, de transformar “listas de fatos em estórias”, de demandar direitos e disseminar críticas, por sua vez, e como já afirmado, se valem de uma série de elementos distintos presentes na Bíblia: o estilo de língua utilizado numa certa tradução; a escolha de uma certa versão do livro sagrado como a correta para basear as leituras; o acionamento recorrente de certas histórias presentes no livro; a escolha, para si, de um nome bíblico; o uso da toponímia bíblica para renomear locais onde se vive ou se frequenta. Alguns destes temas serão explorados ao longo desta tese. Começo pela sessão abaixo, onde incorro numa breve reflexão sobre o papel do dissenso na vida dos blicismos Rastafari.

1.2 Dissensos nos Blicismos Rastafari

A questão do uso da Bíblia entre Rastas é bastante controversa e merece futuras investigações. Sobretudo, em meu ponto de vista, a partir de um olhar voltado para os modos de diferenciação entre pessoas e coletivos através de suas práticas de blicismo⁶. Afirmino isto pois, em campo, me deparei com posições

6 Simon Coleman (2009: 206) define o blicismo como “the wider complex of ideas and practices that surround the Bible”; práticas e ideias que apontam para “the relationship between text and context, orality and literacy, inscription and translation, word and performance,

diversas em relação ao papel deste livro considerado por alguns sagrado, por outros uma falsificação. Certa vez eu estava lendo textos bíblicos com um Rasta idoso numa galeria comercial em Half Way Tree. Líamos o Salmo 119, o mais longo dos Salmos pois, segundo meu interlocutor, King C, nele está contido “everyting a man haffi know 'bout Creation”. Antes de terminar a leitura que eu fazia em voz alta, que seguia acompanhada por interjeições de King C – “Yes, I!”; “True! A true dat!”; “Fire bun!”⁷ –, fui interpelado por um Rasta bastante jovem que, parado na minha frente, com o dedo em riste apontado para a bíblia, perguntou: “A dat a King James Version yuh a read?”

authority and voice, fixity and entextualization”.

- 7 A imagem do fogo como um elemento purificador é muito recorrente nas falas de Rastas. Ela é inspirada nos textos bíblicos, especialmente aquele do Livro do Apocalipse, onde o fogo é associado ao Julgamento Final dos homens pelo Criador, Jah. Deixe-me contar uma anedota referente a esta questão. Numa tarde chuvosa em Kingston eu precisei me abrigar sob uma marquise por conta da chuva torrencial que apenas iniciara. Eu estava acompanhado por um Rasta com quem tinha pouco contato, mas que naquele dia havia encontrado por acaso. Resolveramos caminhar até Allman Town para comer no restaurante de um outro Rasta mas a chuva nos ilhara não muito longe do terminal de ônibus de Half Way Tree. Alguns minutos depois de a forte chuva ter começado a cair a água começou a alagar a rua, em decorrência dos bueiros abarrotados de sacolas plásticas, marmitas de isopôr e garrafas pet. Buscando descontrair eu disse a Ras Neville: “This reminds me of the biblical flood. Is it Judgement Day?” O Rasta sorriu e, olhando a água alcançar o topo do meio-fio, respondeu: “No, brother. Next judgement will be wid fyah”. Entre Rastas as palavras têm o poder do fogo, uma vez que têm o poder de julgar. O Rastaman, quando tem uma militância reconhecida por seus pares no Movimento Rastafari, é chamado também de *Fireman* ou *Fyahman* – sendo que *fyah* é o modo nativo de transcrever a palavra em patwa que se traduz como *fogo/fire*. Quando um Rasta se dirige a outro, ou quando um não-Rasta se dirige a um Rasta, é sinal de respeito chamá-lo de *Fyah*. *Bun*, por sua vez, é o modo como muitos jamaicanos pronunciam e transcrevem, em patwa, o verbo *queimar* (ou, em inglês, *burn*). Para uma reflexão sobre o acionamento deste conceito de *Fire* desde a geração Rastafari de 1970 até o início do século XXI através do reggae ver Cooper, 2004, capítulo 6.

“Yes, that's a KJV”, respondi, fechando o livro e usando um dedo como marcador de página. “A pure fuckery dat! Pure lie! A white battyboy Jesus version dat. Mek mi tell yuh somepn⁸, mi yute: James was a battyboy! Him wicked!”

“What do you mean by 'James was a battyboy'?”

“Battyboy? Yuh nuh know what a battyboy is? Him a bloodclaat gay, man! Him loved fi fuck likkle boy dem inna di batty! Fire bun him!⁹ Yuh a read the work of a wicked man. Is him teaching yuh 'bout di

-
- 8 Em patwa, a palavra *something* pode ser também pronunciada – e grafada – como *somepn*.
- 9 A homossexualidade é percebida como um traço de degeneração que é condenável aos olhos de Jah. Há também algumas práticas sexuais que mesmo ocorrendo entre homens e mulheres são percebidas como nefastas. É o caso do sexo oral performatizado por mulheres em homens e por homens em mulheres. Como aponta Deborah Thomas (2011) – algo que eu também constatei em meu trabalho de campo –, não apenas Rastas, mas também muitos jamaicanos afirmam que o gosto pelo sexo oral não é algo inerente às pessoas africanas e aos descendentes de africanos. A prática do sexo oral é entendida, muitas vezes, como algo trazido da países europeus e dos Estados Unidos – países apontados como culpados por promover uma suposta “agenda gay” ao redor do mundo. A maior censura e a pior reprovação continuam sendo relativas à homossexualidade. Um dos meios onde a homofobia é construída e disseminada na Jamaica é a música. Há uma série de artistas que gravaram – e continuam gravando músicas – que disseminam o medo, o nojo e o ódio em relação às práticas e às pessoas homossexuais. Há uma longa tradição de canções atacando gays e lésbicas que data, ao menos, da década de 1970. Artistas Rastafari contemporâneos como Sizzla, Capleton, Queen Ifrica e Buju Banton vêm se envolvendo em polêmicas por conta de canções que criticam tanto pessoas homossexuais quanto iniciativas para descriminalizar a prática de sensibilidades sexuais e de gêneros distintos. Capleton e Sizzla, por exemplo, vêm enfrentando problemas com vistos para entrar nos Estados Unidos e na Europa desde o início dos anos 2000. Isto vem acontecendo por conta da militância de grupos como o OutRage!, Black Men's Advisory Group – ambas associações britânicas – e o JFLAG (Jamaica Forum for Lesbians, All-sexuals and gays). Juntos eles lançaram uma iniciativa chamada de Stop Murder Music. Estes coletivos vêm monitorando e denunciando letras e performances de

bible?”, perguntou o Rasta, apontando para King C sem lhe dirigir o olhar.

“Hmm. He's been teaching me how to read and interpret the Psalms.”
“Tssssc. Ha! Ha! Him cyan teach yuh nuttin' cah him nah know nuttin'! A dat nuh black man bible, black man bible is the Maccabee version”¹⁰, disse ele, dirigindo o olhar a King C pela primeira vez. Após este comentário ele nos deu as costas e foi embora.

King C agora estava com raiva. Com o cenho franzido e um olhar penetrante ele acompanhava o jovem Rasta caminhando em direção à saída. Eu me sentia constrangido e não soube o que fazer senão abrir novamente a minha Bíblia e dar sequência à leitura em silêncio. Após alguns minutos, enfim, King C me interrompeu. Pousou a mão sobre o texto que eu lia e me interpelou.

“Yo, Philip. Now listen to mi. If a nuh dis man, James, wi nuh know when I n I¹¹ would be able fi read di 'oly text dem. I n I can read and

artistas que estimulam a violência contra homossexuais e, por vezes, glorificam o assassinato destas pessoas. Para uma reflexão sobre a disseminação da homofobia nas letras de canções jamaicanas ver Gutzmore, 2004

10 Abaixo voltarei a ao tópico da Maccabee Bible.

11 Este conceito nativo Rastafari, *I n I*, conecta diversas noções nativas de pessoa. A conceito de *I* evoca tanto o pronome pessoal *eu* quanto uma qualidade divina que o Rasta compartilha com Haile Selassie: *High*. Lembremos que em patwa o fonema representado pela letra *h* não é pronunciado. Isto faz com que a palavra *high* se torne *'igh*. O *I* posicionado ao fim do nome de coroação do imperador etíope Haile Selassie, que indica que ele é o primeiro de seu nome – Haile Selassie I; Haile Selassie The First – é lido pelos Rastas como /ai/, uma vez que ele, como avatar de Jah, pode ser chamada de *The Most 'Igh*. Esta qualidade divina, o *I*, remete também à faculdade da visão. *I* e *eye*, afinal, são palavras homófonas; ambas são pronunciadas como /ai/. Além disso há a questão do *n* que articula os dois *I* no conceito. Este *n* remete tanto à conjunção *and* quanto à preposição *in*. O conceito de *I n I*, portanto, pode ser interpretado como *high and (in) I*, *I and (in) high*, *eye and (in) I*, e serve também tanto como um pronome pessoal singular, para falar de si, quanto para configurar um “nós” Rastafari. Sobre o conceito *I* nas práxis Rastafari, e também para reflexões detalhadas sobre a articulação da fonética e da semiótica na linguagem

meditate pon dis book cah him a mek di effort of translatin' it. Some fool cyan see dat, yuh understand? Dem cyan understand balance. Balance is a ting. Dis yah wicked man, with all him wickedness, received inspiration fi translate di sacred word dem.”¹²

Esta não foi a única crítica fulminante que ouvi em relação à Bíblia em sua King James Version. E a defesa da tradução feita por King C tampouco foi única. Ras Meshaq, um ancião Nyabinghi¹³, me contava que mesmo com todos os possíveis defeitos da tradução,

Rastafari, ver Pollard, 1985 e 2000 [1994]; Jah Bones, 1986 e Homiak, 1987 e 1995 e Araujo, 2014 (especialmente o capítulo 3).

- 12 Para outras reflexões nativas sobre as traduções e também sobre as edições da Bíblia entre Rastas ver Pulis, 1999, 2000 [1994] e 2009. Há ainda uma outra questão sobre as relações entre os textos bíblicos e as poéticas Rastafari que eu gostaria de apontar aqui, embora não vá desenvolvê-la ao longo desta tese. Refiro-me ao emprego do estilo de inglês shakespeariano do início dos seiscentos na tradução da Bíblia patrocinada por Jaime I – a *King James Version*. Sabe-se que as palavras hoje terminadas em *s* ou *es* naquele estilo de inglês eram grafadas com *th*. Assim, palavras como *does* e *reigns* são grafadas como *doth* e *reigneth*. É este o inglês presente na bíblia em sua KJV. Eu percebi que muitos de meus interlocutores, especialmente os mais velhos, acionavam este estilo de inglês antigo quando buscavam chamar ainda mais atenção para a forma de linguagem que empregavam. Acionavam-no, porém, com uma peculiaridade nativa: sem pronunciar o *h*. Eu percebi isto quando escrevia uma carta ditada por um interlocutor. Ele ditou “Rastafari liveth and reigneth for-I-ver more”. Meus ouvidos captaram “Rastafari livet and reinet...”. Eu não entendi; transcrevi “Rastafari lives and reigns for-I-ver more” e mostrei a ele, que me corrigiu, indicando que deveria substituir os *s* por *th*. Webb Keane (1997: 53) faz notar que mudanças nos registros verbais tais como a inclusão de “words and grammatical forms that speakers believe to be archaic”, assim como “changes in phonology, morphology, syntax, prosody, lexicon (...) can frame a stretch of discourse as religious” ou ritual (ibid.: 52). No caso do Rastafari, a fala marcada e a separação entre os enquadres não-ritual e ritual é bastante fluida e, como mencionado acima, merece atenção em futuras pesquisas.
- 13 *Nyabinghi* é um dos coletivos Rastafari, conhecido como Ordem ou Casa Nyabinghi e Theocratic Government of Emperor Haile Selassie I. No capítulo seguinte eu descreverei histórias de formação e

permeada pelas ideologias colonialistas daqueles que traduziram seus textos para os idiomas europeus – palavras dele –, a Bíblia ainda contava a história do povo negro africano desde suas origens, apontando para os caminhos possíveis da salvação. Estávamos sentados na frente de um bar em Downtown Kingston onde ele costumava comprar os sucos naturais que aprecia, além de se reunir com outros Rastas, jovens e anciãos, para discutir temas diversos. Conversar, trocar ideias, é uma de suas paixões. Naquela manhã quente de agosto ele tinha um suco de ibisco semi-congelado em uma das mãos, na outra um cigarro de *ganja*¹⁴, chamado de *spliff* pelos jamaicanos. Ras Meshaq aprecia o sabor e a textura que o *grabba*¹⁵, as folhas de tabaco pouco curadas, adicionam à ganja. Quando eu lhe perguntei sobre o papel da Bíblia em suas meditações, comentando também que ouvira opiniões desfavoráveis de Rastas em relação ao livro, ele deu uma tragada em seu spliff, fixou seus olhos contemplativos nos meus olhos e manteve o silêncio por alguns minutos. Após outra tragada ele começou a me responder:

“Some brethren a seh 'bun di Bible!' Cah di Bible a colonial book! Yuh 'ear some brethren seh dat di Bible is twisted, dat di slave master a gi' wi di Bible and brainwash I n I wid it. And mek mi tell yuh seh dem nuh completly wrong, bredda”, disse o ancião, após o que fez uma pausa para tragar seu spliff e beber um gole de suco. Em seguida, ele continuou: “It is well known that Babylon 'as historically tried fi justify slavery by linking it to di curse of Ham. Dem a seh dat Noah has cursed his son, Ham, and then Ham a generate black people dem who a born cursed. A suh, because of dat, many brethren

funcionamento deste e de outros coletivos Rastafari

- 14 *Ganja* é um dos nomes pelos quais os Rastas e – depois de estes terem cunhado o termo – a população jamaicana em geral chamam as diversas espécies e qualidades de *cannabis*. Há também os nomes particulares para qualidades da erva – como *purple skank* ou *pineapple kush*. Em geral, quando a qualidade da ganja é considerada alta, costuma-se chamá-la de *High Grade*. O quarto capítulo desta tese é dedicado aos distintos usos que os Rastas fazem da ganja, bem como as diferentes concepções que entretêm sobre a erva e os usos que seus outros fazem.
- 15 Há também para o *grabba* nomes distintos que o classificam de acordo com a qualidade, tais como *Red Rose* e *Red Herring*.

a burn di Bible and seh it a full of scheme and mix up and ting. Now, mi tell yuh seh these tings dat many brethren a tink it a Bible scheme a nuh Bible scheme, bredda. It a Babylon scheme fi mix up and jumble up and try fi mek yuh misunderstand it. A dat why it is important seh yuh [aponta o indicador direito para mim] read di Bible and come to your own conclusion. Cah His Majesty seh: read the Bible and find your truth”.

“Selah! Fire burn!”, gritou um jovem Rasta que, sentado no meio-fio, fumava seu spliff e mexia em seu telefone enquanto ouvia o ancião falar.

“Judgement! Jaaaaah! Rastafari!”, gritou um outro ancião Rasta que ouvia a fala de Ras Meshac de dentro do bar. Ras Meshac continuou: “Yes, I! It is in di Bible seh Marcus Garvey a learn 'bout Ethiopia, and Eden, and Zion, and teach di black man dem 'bout it. Him a tell I n I fi look to di East weh a prince shall be crown cah him a learn dat from di Book of Psalms. So when man seh 'burn di Bible!' him a burn Marcus Garvey and His Imperial majesty, yuh understand?”, concluiu o Rasta com um sorriso no rosto.

Eu trouxe estas anedotas para o texto a fim de refletir sobre registros de dissenso entre Rastas e para afirmar, mais uma vez, que as noções e práticas de biblicismo, negritude, africanidade e autodeterminação não são as mesmas entre todas as pessoas e coletivos Rastafari. Não o são agora e não foram no passado. Vernon Carrington, ou Prophet Gad, o Rasta que fundou as Twelve Tribes of Israel em 1968, talvez tenha sido, junto com seus seguidores, um dos maiores entusiastas da Bíblia como fonte suprema de autoridade. Ele tinha como uma de suas filosofias a prática de “read a chapter a day”. Frank Van Dijk (1988: 3) conta que “[i]t takes about three and a half years to finish the Bible in that way and the period of membership is frequently expressed in the number of times the Bible has been read”. Além disso, há uma outra questão importante apontada pelo sociólogo holandês:

The Twelve Tribes accept the Holy Book, from Genesis 1 to Revelation 22, unreservedly and without any restrictions. Preference is given to the Scofield Bible

(1967), but any other version will do as well. That the white man corrupted the Bible when he translated it from the original Amharic, as some Rastas claim, is nonsense according to the Twelve Tribes. Every word of the Book is true and only by studying it over and over again one can come to the wisdom and knowledge of Rastafari. Interpretations are to a large extent left to the individual. The prophet and elder members are there to give the necessary guidance, but, as they say, “every man has to find out [the truth] for himself” (idem).

Cada uma das Ordens ou Mansões que surgiram ao longo dos processos de cismogênese (Bateson, 1936) do Movimento Rastafari endossa estilos de biblicismo peculiares. É importante termos uma noção de quando estes coletivos se formaram e se desmancharam, além de conhecer um pouco sobre os líderes que os formaram e de outros Rastas que acabaram assumindo posições importantes nas Ordens ao longo da história. Eu irei me referir a certos Rastas como Leonard Howell, Archibald Dunkey, David Hinds, Mortimo Planno, Prince (ou King) Emmanuel I e outros em outras partes desta etnografia. No capítulo seguinte eu apresento ao leitor algumas das Ordens Rastafari que existiram ao longo da história do Movimento, bem como seus estilos de biblicismo. Por enquanto basta saber que hoje existem, na Jamaica, diversas Ordens das quais as maiores são a Ordem Nyabinghi, a Ordem Bobo Shanti e as Twelve Tribes of Israel. Trata-se de coletivos que praticam estilos particulares de Rastafari e cujos membros tecem críticas uns aos outros quanto a suas políticas e modos de existência. Ao perceber estes fortes dissensos entre conceitos e práticas enquanto conduzia trabalho de campo em Kingston e seus arredores eu fui transformando a minha pesquisa. Passei a querer seguir os dissensos, cada vez mais convencido de que eles são parte importante da vida do Movimento Rastafari. Como nos ensina Richard Price (2007:

304), é preciso seguir não apenas os consensos, mas também os conflitos, e observar como eles operam na formação de instituições. A seguir eu apresento o modo como procuro seguir os conflitos e dissensos ao longo desta tese.

1.3 Seguindo as Diferenciações Entre Rastas, Parte 1: O Espaço- Problema

A pesquisa que eu havia projetado inicialmente versava sobre os diferentes usos da linguagem por integrantes das três principais Ordens sediadas na Jamaica. Eu havia investido na hipótese da existência de diferentes usos linguísticos entre os participantes destas ordens pois na literatura sobre os Rastafari são constantes as menções sobre as divergências referentes à práxis e à teologia entre elas. Há quem enquadre as diferenças entre as Ordens como uma “diversidade epistemológica” do Movimento Rastafari (Barnett, 2002). Alguns autores chamam a atenção para o que entendem ser a “policefalia” do Movimento e isto parece lhes bastar para explicar as diferenças entre indivíduos e coletivos (e. g. Homiak, 1985: 4; Edmonds, 2003: 67; Barnett, 2018: 40) . Outros pesquisadores, entretanto, tratam a tradicional ausência de centralização do Rastafari por “acefalia” (Chevannes, 1990:137, 1994 e 1995; Hansing, 2006a: e 2006b: 236; Lewis, 2017: 59).

Estas diferenças são muitas vezes descritas como sendo fundamentadas sobre um chão comum: o reconhecimento da divindade de Haile Selassie I e o desejo de retornar à África – duas das características daquilo que alguns pesquisadores entendem como um “sistema de crenças” Rastafari (e. g. Chevannes, 1994, 1995; Warner-Lewis, 1993; MacLeod, 2009). Chevannes (1990: 137), por exemplo, afirma que “There are groups, quasi-groups and individuals, who while *sharing the core beliefs*, nevertheless remain separate and independent” (o grifo é meu). Para Anthony Merrit (2017: 285, eu grifo)

the main tenet of the Rastafarian faith centers around the person of His Imperial Majesty, Haile Selassie I. Selassie is perceived as the living god, or Jehovah personified, by the early architects of the movement, and *this perception remains essentially unchanged for those faithful to core Rastafari principles.*

Katrin Hansing vai ainda mais além ao afirmar que todas as manifestações do Rastafari *ao redor do mundo*, e não apenas na Jamaica, compartilham um fundo em comum. Em suas palavras:

Despite its global heterogeneity and acephalous character, Rastafari's many forms are nevertheless held together by a unifying, common thread. This is its underlying opposition to any form of dominance and oppression. As such a Maori Rasta in New Zealand will most likely identify and express Rastafari differently from a black British Rasta from Brixton or a mullato Rasta from Bahia, Brazil. All will, however, most likely be involved in a common struggle against what they locally perceive as their 'Babylon' (Hansing, 2006: 236-37).

Este movimento em busca de um *background* cultural cristalizado num sistema de crenças não é exclusividade dos estudos sobre o Movimento Rastafari, isto é certo. Há mais de três décadas Edward Schieffelin já apontou para o fato de ser

customary in anthropological analysis to approach the understanding of cultural performances by grasping them within such a context of the larger system of belief[.]

(...) A common approach would be to look for unifying themes and cultural assumptions that underlie the individual versions, but to give an account of this system by reducing it to its common denominators would clearly distort it (Schieffelin 1985: 720).

Esta distorção apontada por Schieffelin diz respeito ao congelamento do repertório simbólico de coletivos – formados por pessoas, discursos, práticas, memórias e antagonismos – a uma estrutura de significação atemporal. Trata-se de uma crítica essencialista da cultura, e este tipo de crítica deve ser também problematizado. Um dos objetivos desta tese é justamente questionar o essencialismo de uma boa parte da literatura sobre o Rastafari; aqueles textos que buscam apresentar a ideia de que as versões discretas dos modos de existência Rastafari são apenas variações superficiais de ideias e práticas universais no Movimento. Seguindo David Scott, entretanto, “this will not entail on my part a reading (...) that merely criticizes it for something like epistemological naïveté or error”. Ao invés disto,

I am concerned with another practice (and politics) of reading, namely, one that seeks to make visible the productive space of the text’s questions – that seeks to make visible the text’s problem-space. The primary concern of this practice of reading is to enable us to gauge not merely whether the text’s answers are adequate to the questions at hand, but whether these questions themselves continue to be questions worth responding to at all. (Scott, 1999: 96)

Do meu ponto de vista, as questões principais dos pesquisadores que buscam apontar para uma suposta unidade ou um conjunto central de crenças que seriam compartilhados por todos aqueles ligados Movimento Rastafari, são: 1) Como identificar o que é

legitimamente Rastafari?; 2) Como mostrar que há uma essência cultural africana presente no Movimento?; 3) Como enquadrar o Movimento Rastafari numa lógica de continuação e transformação cultural caribenha que pressupõe a “transmissão” de supostas características formais das culturas africanas?¹⁶ Houve, é certo, um período em que foi importante se perguntar “O que é o Movimento Rastafari?”, “O que é um Rasta?”, “Quais são as principais características deste Movimento?”, pois estas questões e suas respostas poderiam ajudar na construção e implementação de políticas públicas para os Rastas. Mas este problema-espço compartilhado por cientistas sociais e atores políticos ligados ao governo, onde se exigia respostas matemáticas e diretas para questões, requer que se trate a diferença como uma interferência negativa na caracterização de coletividades. Neste tipo de problema-espço os dissensos devem ser erradicados ou ignorados. Este tipo de abordagem cria a necessidade de se inventar culturas coerentes e homogêneas através de descrições técnicas – monografias, relatórios, dissertações, artigos – que a elas confirmam essência sólida e perene, além de características que destaquem a coerência e a lógicas destas culturas.

Neste problema-espço, descrições que apontassem para a coerência cultural do Movimento Rastafari, descrevendo-o como herdeiro de uma suposta essência cultural africana, poderiam agregar o capital social necessário para promover políticas públicas voltadas à criação e garantia de cumprimento de direitos dos adeptos. Embora o problema-espço habitado por atores políticos ligados ao governo tenha permanecido essencialmente o mesmo, exigindo a reprodução de culturas supostamente cristalizadas a fim de reconhecê-las como legítimas, o problema-espço habitado por antropólogos e cientistas sociais em geral foi transformado com as críticas pós-estruturalistas e pós-modernistas cujo auge se deu na década de 1980.¹⁷ Ali passamos

16 Kevin Yelvington (2001: 249) vai direto ao cerne deste problema quando afirma que, nos estudos caribenhos, “[e]ven when the global spread and popularization of Caribbean religion such as Rastafarianism is discussed, it is (still) sometimes conceived in terms of ‘formal and direct continuities’ from African culture”.

17 Duas obras fundamentais da crítica pós-estruturalista e da crítica pós-

a criticar a vontade de homogeneização e essencialização cultural e começamos e buscar reconceitualizar, mais uma vez, nossas noções de cultura e diferença, bem como os modos como procuramos segui-las. Para que se possa pensar modos de criar e assegurar direitos e reparações para os diversos coletivos Rastafari é preciso que os cientistas sociais aproveitem este problema-espço que se abre à valorização da diferença para questionar os modos de fazer políticas públicas. A antropologia deve contribuir para a criação e manutenção de um espaço onde a política seja pensada como um espaço público através do qual se chega a acordos (segundo Scott, 2000: 297-299) através de diálogos que levem a sério as diferenças entre pessoas e coletivos. Este é um dos objetivos políticos desta tese.

1.4 Seguindo as Diferenciações Entre Rastas, Parte 2: Cultura e o “Fazer Sentido”

Como já afirmado mais de uma vez, ao longo desta tese eu busco articular a ideia de que os repertórios simbólicos Rastafari *fazem* sentidos quando mobilizados para fins específicos e também de *modos específicos*. Por repertórios simbólicos eu entendo as narrativas, iconografia, canções, memórias e outros registros. Acompanho aqui a longa tradição da antropologia linguística que toma as performances verbais como criadoras de contextualizações; como estilos de encenar a cultura e, portanto, como mobilizadoras e geradoras de significados. Trato de tomar estas performances verbais como atos *políticos* e *reflexivos* – e não como supostas representações de sistemas cognitivos e/ou culturais cristalizados e desconectados de experiências no tempo e no espaço. Devo ainda lembrar, com Viveiros de Castro (1986: 222) que “o além de uma sociedade ou cultura não é um espelho imóvel onde o homem se mira tranquilo” – as metafísicas dos coletivos tanto movem suas físicas quanto por elas são movidas.

moderna são os trabalhos de Jacques Derrida , 1976 (1967), no campo da filosofia, e Clifford e Marcus, 1986, no campo da antropologia.

Embora eu já tivesse escrito uma dissertação de mestrado (Araujo, 2014) sobre o Movimento Rastafari jamaicano, me faltava aquilo que Homiak (2005: 84) chama de “ethnographic familiarity with the organizational diversity within Rastafari” para seguir os modos nativos de diferenciação. Minha pesquisa prévia fora baseada em fontes primárias e secundárias, mas eu não havia ido à Jamaica. Eu imaginava que, chegando lá, iria encontrar muitos modos de diferenciação – e reflexões sobre eles – entre os membros de Ordens distintas. Não imaginava, entretanto, que fosse encontrar tantos dissensos e modos de diferenciação *dentro* dos coletivos. Quando cheguei em campo, entretanto, os dissensos e modos de diferenciação começaram a aparecer com mais força do que uma revisão bibliográfica poderia ter me sugerido.

Pessoas e coletivos Rastafari criticavam outros coletivos e pessoas por suas posições atuais e históricas. Surgiam acusações da utilização de narrativas e imagens Rastafari para favorecimento pessoal. Líderes passados e atuais de alguns coletivos eram retratados de forma negativa. Alguns eram acusados de ter se aliado ao governo para lucrar com fama, prestígio e recursos financeiros. Outros eram acusados de não ser um *real Rasta*. Muitas das conversas que traziam à tona dissensos e modos de diferenciação envolviam os temas da reparação pela violência estatal no período do cativo e do pós-abolição, além da questão da Repatriação – o retorno para a África.

Em campo, então, eu não andei atrás de verificações; não confrontei versões afim de extrair alguma espécie de mínimo divisor comum da cultura dos meus interlocutores. O que me interessa é justamente os modos como as diferenciações são fabricadas, como os nativos as concebem. Ou melhor: como as colocam em ação; como as mobilizam – ou ainda, se preferir, como as agenciam. Ao tratar desta questão, é pertinente lembrar uma passagem de Vincent Crapanzano:

In the ethnographic encounter, where the matter at hand is the knowledge of the Other and his reality, there is a very strong compulsion to attribute the negotiated

reality to one's informant. There are, to be sure, all sorts of analytic strategies that have been devised to distinguish between what is specific to an encounter and what is typical, general, or even universal. Such strategies, which include multiple and repetitive questioning in different contexts, the use of several modes of elicitation, the search for pattern, consistency, and redundancy, confirmation in the research of others, the evaluation of informants, and, ultimately, self-reflection and evaluation, must be regarded with a certain skepticism, for they may—and often do—serve as rationalizations for the objectification of the negotiated reality and its attribution to the Other. They frequently presuppose a degree of lucidity that is impossible for any participant within the encounter (Crapanzano, 1980: x).

Nesta tese eu não apresento as falas e ações de meus interlocutores como exemplos de uma suposta racionalidade ou lógica Rastafari. Tampouco sigo dissensos e modos de diferenciação como manifestações superficiais na busca de uma unidade ontológica, epistemológica, teológica, poética e política que serviria de fundo comum aos Rastas kingstonianos. Ao invés disso, trato seguir a cultura no local onde ela pertence: a ação. Na narrativização, nos fazeres, na *livity* cotidiana onde se articulam de modo dialógico elementos diversos de um repertório simbólico vivo. É preciso lembrar, com Roy Wagner (1981 [1975]), que a cultura é um processo constante de invenção e reinvenção.

As invenções culturais – os modos como coisas e significados são fabricados, (re)pensados, atualizados e transformados através de relações dialógicas entre registros culturais – não são como raios caindo de um céu azul. Elas são processadas através de movimentos de descontextualização e recontextualização

(Bauman e Briggs, 1990) operados pelos participantes dos *coletivos discursivos* onde aqueles registros *importam e fazem* sentido. Por *fazer* sentido, aqui, eu quero evocar justamente a noção de que estes sentidos precisam ser feitos – articulados –; eles não estão prontos, finalizados, para serem mobilizados. É no movimento que eles *fazem* significação. Para empregar as palavras de Joel Sherzer (1987: 300): “semantic fields are not absolute givens that are merely reflected in language use. Rather it is language use which creates and develops semantic fields”¹⁸.

Seguindo sempre Bauman e Briggs (1990: 72-78) – além de Goffman (1974) e Bateson (1972 [1955]), é certo – para mobilizar as noções de descontextualização, entextualização e recontextualização, gostaria de convidar o leitor a pensar em um exemplo afim de tornar as afirmações acima mais claras. Pensemos, por exemplo, em como

18 Sobre os movimentos de descontextualização e entextualização veja também o conceito de *iterabilidade* de Jacques Derrida (1982 [1972]). Para o filósofo francês, a potência de um enunciado se encontra na possibilidade que este oferece de ser destacado de contextos de enunciação específicos e ser inserido em outros contextos possíveis de enunciação. A qualidade de iterabilidade dos enunciados reside, portanto, na “possibility of being repeated in the absence not only of its referent, which goes without saying, but of a determined signified or current intention of signification, as of every present intention of communication” (ibid.: 318). Webb Keane (1997: 56), em sua tradução do conceito derrideano, explica que aquilo que “Derrida calls the iterability of language means that because any given utterance must draw on a preexisting linguistic system and thus can never be fully determined by or confined to the specific circumstances in which it is uttered, it is always vulnerable to being taken out of context, being cited rather than used, taken in jest rather than in seriousness, and so forth”. O fato de que a linguagem depende sempre destes processos de descontextualização e entextualização sugere que a dimensão semiótica dos enunciados não é algo estável, mas está em constante movimento e se transforma de acordo com os modos como atores diversos conectam “phonic and semantic threads” (a expressão é de Jacques Derrida, 2002 [1980]: 108, e se refere, por sua vez, aos diversos modos possíveis de significar a expressão “he war”, que James Joyce inscreve em seu *Finnegans Wake*.)

diversos Rastas acionam narrativas bíblicas a fim de chamar a atenção para e conscientizar os jamaicanos sobre as suas condições de vida na ilha caribenha. Um motivo recorrente é o cativo de Deus em terra estrangeira. Nos discursos e narrativas Rastafari, entretanto, o texto bíblico é destacado de seu contexto interacional de origem – o conjunto de textos bíblicos que narra histórias – para dar vida e contar outra história: a dos povos africanos escravizados pelos europeus e levados a força de seus locais de origem para as terras do outro lado do Atlântico.

O processo de entextualização e recontextualização operado através das poéticas bíblicas e pan-africanistas Rastafari borra as fronteiras entre as Américas, o Caribe, o Egito e a Babilônia, assim como traduz a noção de “povo escolhido” como o povo africano na diáspora. Na linguagem Rastafari Egito e Babilônia se transformam na Jamaica; Éden e Sião são sinônimos de África e Etiópia; Davi, Salomão e outros personagens bíblicos são retratados em corpos negros. Estes movimentos de descontextualização, entextualização e recontextualização operam na produção de sentidos e mostram como o discurso é “a rich, intricate, and dynamic expression of, mediator of, and indeed creator and recreator of the language-culture- society-individual nexus” (Sherzer, 1987: 302).

1.5 “When I Talk, I Reason”: Do Papel Central do Diálogo e das Reasonings Nas Livities Rastafari

Há, no Movimento Rastafari, uma práxis conhecida como *reasoning*. O modo como a literatura sobre o Rastafari costuma tratar esta práxis a enquadra na categoria dos rituais. Isto porque as reasonings são partes fundamentais das celebrações litúrgicas Rastafari e, durante elas, a fala dos participantes é notoriamente marcada. Eles evocam versículos e imagens bíblicos; usam a linguagem shakespeariana da King James Version; recitam frases impactantes de Haile Selassie I e Marcus Garvey. Chevannes (1994) definiu as reasonings justamente como rituais onde o destaque se dá

para a performance oral, através da qual os dramas sociais¹⁹ vívidos histórica e cotidianamente pelos Rastas se intensificam. John Homiak (2006) se refere a estes momentos como eventos de fala onde a cultura e a história Rastafari emergem. São momentos nos quais um estilo de linguagem simbólica é mobilizada para *criar* sentidos; onde o presente é poética e politicamente articulado ao passado, e onde o futuro é projetado também com base nessa articulação.

Através das *reasonings*, acontecimentos cotidianos são conectados a eventos bíblicos. Nelas as palavras de Selassie I, traduzidas como profecias, são postas em diálogo com situações experimentadas. A palavra *reasoning*, da forma como é utilizada pela literatura ocidental, costuma se referir a processos cognitivos. Como um conceito nativo Rastafari, entretanto, “a reasoning is not only a thought process, it is also the materialisation of this process in a conversation or a debate. A reasoning is indeed the name given to a conversation through which a Rastafarian makes a point” (Montlouis, 2013: 10). Homiak (1999:96) escreve, inclusive, que “[i]t would be misleading to present reasoning as a disembodied intellectual and ‘bloodless’ activity”; que se trata de uma prática na qual “words and thoughts are impassioned”.

Embora Chevannes e Homiak tenham se referido às *reasonings* como eventos rituais, eu acredito ser necessário colocar em questão a noção do enquadre ritual. É certo que quando se fala em ritual surgem imagens de celebrações ou de momentos marcados por uma estética particular. Esta noção de ritual pode trazer junto de si a ideia de que os momentos rituais são apenas aqueles radicalmente separados do fluxo do cotidiano. Os calendários litúrgicos Rastafari preveem uma série de ocasiões comemorativas onde longos rituais compostos por sermões, diálogos – *reasonings* –, cânticos, música de tambores e percussões ritualizados tomam lugar. Mas as *reasonings* não ocorrem apenas em ocasiões litúrgicas especiais. Dois Rastas conversando fazem uma *reasoning*. E mesmo quando uma pessoa desenvolve um diálogo interno consigo mesma

19 O vocabulário turneriano é fartamente empregado por Barry Chevannes (1994).

ela pode estar incorrendo numa *reasoning*; num processo reflexivo que mobiliza tradições Rastafari e as põe em diálogo com eventos, narrativas e processos diversos a fim de produzir significados. Como apontou um dos interlocutores de John Homiak (1999:90), Ras Timothy Hill, “Is the word mon [sic] use fi explore the earth”. E este processo de explorar a terra – ou *Creation*, um outro conceito nativo que evoca a noção de que a terra é uma criação de Jah – com palavras é um movimento de criar e recriar conhecimentos, memórias e expectativas sobre o presente, o passado e o futuro.

Como apontam os próprios Rastas, a linguagem é um local privilegiado para explorar a experiência no mundo. E é na linguagem falada, nos diálogos orais – onde se destaca a dimensão sonora e gestual da linguagem – que muitos Rastas exploram as articulações entre semântica, fonética, sonoridade e gestualidade. Quando realizou trabalho de campo em Manchester Parish no final dos anos 1980, o antropólogo John Pulis conheceu um ancião Rastafari que lhe alertou para a força e os perigos da linguagem em sua dimensão sonora (Pulis, 1999; 2000 [1994]). Segundo o ancião as palavras têm o poder de fazer as pessoas enxergarem²⁰ as coisas.

Justamente por se tratar de uma cultura autorreconhecida como fundamentada no poder da palavra, as dinâmicas de disputa por significados apontam para processos tradutórios que põem em diálogo e em conflito posições diversas. Um dos exemplos que merece atenção especial é a contextualização dos significados do “retorno para a África”. Enquanto alguns Rastas falam de uma jornada espiritual em busca da cultura e raízes africanas na própria Jamaica, outros falam da necessidade de retornar fisicamente. Enquanto alguns falam da Jamaica como o lugar onde Jah revelou a si e a história da África para os povos negros, outros falam da Jamaica como o Egito, o lugar do cativo físico do povo escolhido de Deus. Isso nos leva a questionar o que Chevannes (1995: 30)

20 Note que *ver* ou *enxergar* são habilidades altamente valorizadas pelos Rastas. Esta visão não se restringe ao mecanismo físico de enxergar, mas também à noção de perceber as coisas além das aparências. Conhecer, sonhar e incorrer em *reasonings* são todas formas de *ver* coisas. Sobre a importância da visão como conceito nativo Rastafari ver Homiak, 1987.

afirma: que a repatriação é um conceito teológico e não político.²¹ A Repatriação, antes de mais nada, é um conceito nativo Rastafari. E como conceito nativo ele não possui um sentido em si, mas uma *história de acionamentos*. Ele depende de ser mobilizado, traduzido em determinados contextos, para determinados fins de contextualização – como nos ensinam os teóricos da etnografia da fala – para *fazer* sentido. E este sentido sempre é político, pois busca se articular com desejos, reivindicações, modos de conhecimento e de existência.

Eu observei diversos reasonings durante meu trabalho de campo. Muitos deles ocorreram em eventos litúrgicos, é certo. Uma vez que estou incorrendo numa descrição teórica do que pode vir a ser um reasoning eu devo transcrever aqui ao menos um fragmento de um deles. Nos próximos capítulos o leitor encontrará outras transcrições e análises de reasonings, mas apresento aqui um trecho de uma reasoning que dialoga com o tema central desta tese, qual seja, os dissensos entre Rastas em Kingston. Esta descrição serve também como ocasião para marcar que esta tese trata de experiências localizadas e práticas mobilizadas por pessoas, e não de um Rastafari abstrato e genérico. Vejamos, então, uma parte deste evento de fala ritualizado Rastafari.

A cena que apresento a seguir tomou lugar em Bobo Hill, nos arredores de Kingston, onde fica a sede da Ordem Bobo Shanti.²² Eu havia passado a noite ali lendo versões distintas da Bíblia com alguns jovens Prophets sob a luz de velas.²³ A energia elétrica do

21 O tropo da *Repatriação* como conceito nativo mobilizado politicamente de formas diversas será retomado no capítulo 3 desta tese.

22 Como já informado acima, no capítulo seguinte eu irei descrever em mais detalhes as histórias e peculiaridades de diversas Ordens Rastafari.

23 A hierarquia dos Bobo Shanti consiste, em ordem ascendente, nos *Prophets, Priests e High Priests*. As mulheres Bobo Shanti não podem assumir cargos hierárquicos, por isso não recebem nenhum destes títulos mesmo que dediquem toda a sua vida à Ordem Bobo Shanti. Elas recebem, entretanto, o título de *Empress*. A proibição de assumir cargos hierárquicos na liturgia Rastafari não é exclusividade dos Bobo Shanti; elas são vetadas de assumir estas posições em todas as Ordens. Isto não impede, entretanto, que algumas mulheres – chamadas também de

campo Bobo Shanti é provida por geradores que, por questão de economia, são desligados algumas horas após o pôr do sol. No dia seguinte, pela manhã, bebemos uma xícara de café e os Prophets se puderam a limpar seus aposentos, costurar e passar roupas. Eu me retirei do local, a fim de não atrapalhar, e me sentei numa cadeira do lado de fora do quarto compartilhado pelos Rastas. Observava eles compenetrados em seus afazeres e lhes disse que toda aquela dedicação à limpeza e ordenação era fascinante para mim, e que eu ainda não vira essa atenção à limpeza entre outros Rastas.²⁴ Um dos Prophets que varria o chão dos aposentos, Prophet Aaron, parou de movimentar sua vassoura e, fitando-me nos olhos, questionou:

“Other Rastas? Who are di 'other Rastas' yuh talkin' 'bout, My Lord?²⁵”

“I'm referring to the brethren who are part of other Mansions, like the Nyabinghi and the brethren of the Twelve Tribes, or those from the Judah Coptic Church.”

“My Lord. Mek mi tell yuh about a time when mi did go a Twelve Tribes meeting.” A esta altura os outros Prophets haviam largado seus afazeres e prestavam atenção à fala de Prophet Aaron. “Mi member seh it was di 23rd of July. 'ow can I remember di day?”

Empresses por Rastas de outras Ordens, ou então de *Queens* – a alcancem posições de destaque e respeito entre Rastas, tal como é o caso de Empress Enid Steele, uma importante voz da Ordem Nyabinghi até seu falecimento em 2015.

24 Eu não tive tempo de explicar o que entendia por atenção à limpeza e ordenação antes de ser interpelado por um dos Prophets, mas tenho aqui a oportunidade de explicar ao menos ao leitor. O que eu queria dizer é que entre os Bobo Shanti há uma atenção maior para as práticas de limpeza e ordenação do ambiente, observadas cotidianamente com atenção. Embora Bobo Hill abrigue apenas casas humildes de madeira cercadas por pátios de terra, pode-se entrar em qualquer uma das habitações e perceber que o chão está sempre bem varrido, encerado, as camas arrumadas, as cozinhas limpas e organizadas. Eu não quis implicar que os Rastas que não fazem parte da Ordem Bobo Shanti não são higiênicos e desorganizados; quis apenas chamar a atenção para a atenção especial que os Bobo dedicam à limpeza.

25 Uma característica da ideologia linguística Bobo Shanti é referir-se aos homens usando a fórmula *My Lord*.

perguntou ele.

“His Imperial Majesty, Emperor Haile Selassie I the First, did born on dat day”, respondeu um dos Prophets. Prophet Aaron prosseguiu:

“Most naturally, My Lord!”

“Emmanuel I! Selassie I! Jaaaaaaah”, gritou um dos Prophetas, ao que os outros responderam em uníssonos:

“Raaaaastafari!”

“My Lord”, prosseguiu Prophet Aaron, “Mi did deh pon dis man yard were dem a celebrate His Imperial Majesty birthday. From di outside mi 'ear music playing. Dem a play dis reggae tune and dat reggae tune and next reggae tune. So mi get inside and mi wait fi di drum session and di drum did deh pon di ground but no one a play di drum dem. Dem a keep on playing reggae tune.”

Os Prophets que acompanhavam a reasoning balançavam a cabeça em sinal negativo. Prophet Aaron continuou:

“My Lord, did di man know seh di only music dat His Imperial Majesty a rock to is Nyabinghi music?²⁶ His Imperial Majesty nuh rock to no reggae or whatsoever. It only Nyabinghi drum and chant Him a rock to. So mi aks 'ow dem want fi celebrate His Imperial Majesty without singing and chanting Nyabinghi?”

“Judgement! Fyah!”, gritou um dos Prophets.

“Fyah bun dem!”, gritou outro.

“True!”, continuou Prophet Aaron. “Dem muss get bun cah dem nuh deal wid righteousness. Dem a consume flesh and bone. Dem a celebrate Emperor Selassie I birthday and for refreshment dem 'ave chicken and goar and fish! Suh dem a chant Rastafari and a deal wid rottin' carcass fi food. Dem wicked!”

“Fyah! Judgement!”, gritou novamente um Prophet.

“Emmanuel I! Selassie I! Jaaaaah!, emendou ainda outro profeta, seguido pelo coro uníssono: “Raaaaaaaastafari!”

“A dat why mi tell yuh, My Lord: beware of false prophets, which come to yuh in sheep's clothing, but inwardly dem a ravening wolves”, disse Prophet Aaron, citando o Evangelho de Mateus (7:15).

26 *Nyabinghi music* aqui significa a tradição musical que envolve o toque de tambores e o canto de hinos. Cada uma das Ordens Rastafari possui suas tradições musicais Nyabinghi particulares com sonoridades notavelmente distintas.

“Cah many false prophets shall rise, and shall deceive many”, emendou um outro Prophet citando também o Evangelho (Mateus 24:11).

Um terceiro Prophet adicionou outra citação dos textos bíblicos à reasoning para se referir aos Rastas das Twelve Tribes, desta vez Jeremias 14:14:

“Jah did seh “prophets prophesy lies in my name: I sent dem not, neither 'ave I commanded dem, neither spake unto dem.” Seguiram-se gritos de louvor “Fyah bun! Holy Emmanuel I! Selassie I! Jaaaaaaah! Raaaastafari!”

Como é possível entrever a partir da cena descrita acima, uma reasoning pode acontecer também num momento não-litúrgico. A recitação de versículos bíblicos, os gritos de louvor e de incentivo ao portador da palavra acionam um enquadre ritualizado da linguagem, borrando as fronteiras entre aqueles que são momentos rituais e não rituais. Ao longo desta tese, através da descrição de outros reasonings e diálogos que observei ou dos quais participei, será possível enxergar que o trânsito entre enquadres ritualizados e não-ritualizados é uma constante na linguagem Rastafari.

1.6 Sobre a Pesquisa: Os Trabalhos de Campo e as Outras Fontes

A descrição que segue tem como objetivo apontar para o fato de que os modos de existência Rastafari etnografados nesta pesquisa são praticados por pessoas que habitam lugares específicos em Kingston e seus arredores, que estabelecem relações com estes lugares, com as outras pessoas que os frequentam e com suas histórias. Esta tese não trata de um Rastafari abstrato. O trabalho de campo físico que a anima foi conduzido entre março e abril de 2015 e, depois, de agosto de 2015 a março de 2016. Durante este período eu morei em Kingston e convivi com muitos Rastas. Interagi com Rastas também em outras partes da Jamaica: em Montego Bay, Ocho Rios, Port Antonio e Negril. A parte mais substancial do trabalho de

campo, entretanto, como já afirmado, se deu em Kingston e seus arredores – Spanish Town, Portmore, Bull Bay e Morant Bay.

Entre Rastas eu participei de atividades cotidianas, de ocasiões festivas, de marchas e passeatas. Observei seus comportamentos, seus corpos e gestos, suas falas, cantos e danças. Me engajei em diálogos e em atividades diversas do dia-a-dia. Aprendi a tocar tambores variados e a cantar hinos. Estas experiências foram sempre registradas em cadernos de campo. Não usei um gravador de voz ou uma câmera para filmar. Não gravei conversas, músicas ou cerimônias. A maior parte das fotos que tirei foram solicitadas por meus interlocutores.²⁷ Desde o início do meu trabalho de campo alguns Rastas deixaram claro que achavam incômodo o meu hábito de querer tirar fotos e tomar nota das coisas em um bloco de anotações. Um deles foi aquele que se tornaria meu principal interlocutor, Brother Glover. Ele foi o meu primeiro interlocutor em campo e através dele conheci a maior parte dos Rastas entre os quais conduzi trabalho de campo.

Numa das primeiras ocasiões em que bombardeei Brother Glover com perguntas e preparei o bloco de papel e a caneta para anotar suas respostas ele franziu o cenho e, balançando a cabeça e a mão em sinal de negativa, me disse: “Yuh nuh need fi take note of each and everyting, man. Put it weh, yuh a go memba dat later”. Após esse e outros episódios eu decidi parar de anotar toda e qualquer coisa de imediato. Quando algo me chamava a atenção em especial e eu tinha receio de que não iria me lembrar com clareza no momento oportuno de registrar por escrito, eu criava uma nota breve em meu telefone. Quando me encontrava sozinho com meu caderno de campo eu então reconstituía aquilo que vira, ouvira e sentira entre meus interlocutores. Isso ocorria muitas vezes em restaurantes de fast

27 Alguns poucos Rastas com quem conversei ou tentei conversar associaram o tipo de trabalho que eu buscava fazer como etnógrafo e as práticas de espionagem utilizadas pelo governo jamaicano e agências estadunidenses como o FBI e a CIA. Barry Chevannes descreve de modo bastante vívido um episódio ocorrido durante um de seus trabalhos de campo entre Rastas em Kingston no qual a tentativa frustrada de seu assistente de fotografar uma *reasoning* rendeu uma série de críticas da parte dos nativos. Ver Chevannes, 1994: 209-29.

food como o Burger King ou Mother's, uma vez que sua presença em Kingston é ubíqua e eles geralmente estão abertos até tarde da noite. Ali eu parava por uma ou duas horas a reconstituir no papel, no telefone ou no computador diálogos, cenas e outros detalhes que julgava importante registrar.

Embora eu tenha me estabelecido numa vizinhança em Uptown Kingston, a maior parte do tempo eu transitava por ruas, *yards* e bares em Downtown Kingston²⁸. Antes de prosseguir deixe-me descrever o que são os yards. É verdade que muitos jamaicanos usam esta palavra como sinônimo de *casa*, assim como usam a palavra *gates*. “Come to mi gates” ou “come to mi yard” pode ser traduzido como “venha à minha casa”. Mas os yards têm também uma outra conotação. Ele remete a um tipo peculiar de habitação desenvolvido em Kingston a partir dos anos 1960. Trata-se dos *tenement yards* ou dos *rent yards*. Os *rent yards* eram terrenos adquiridos a prestação onde o proprietário construía uma única residência. Estas residências eram por vezes divididas em quartos e então alugadas a famílias. Em sua etnografia da vida cotidiana em dois guetos Kingstonianos entre os anos 1970 e 1980, Diane Austin-Broos descreveu um dos *tenement yards* onde conduziu trabalho de campo da seguinte forma:

yards are surrounded by high zinc fences and contains within them a number of rented dwellings constructed of the same material. There are no facilities provided in the yards other than a stand pipe and share toilet. (...) Between two and five households may be situated on a lot, and residents describe their accomodation as a *yard* because they share common facilities and yard space at the back of the lot (Austin-Broos, 2018 [1984]: 42-43; o grifo)

28 Para reflexões acerca das diferenças políticas, culturais, econômicas e históricas entre Downtown e Uptown Kingston ver Robotham, 2003 e Carnegie, 2017.

é da autora).

Dos yards que eu visitei ou frequentei, muitos se assemelhavam à descrição da antropóloga australiana. Em outros havia mais casas e, em muitos casos, estas casas eram divididas em três ou quatro “apartamentos”, vivendo uma família, um casal ou uma pessoa em cada um deles. Alguns yards tinham, ao invés de apenas um cano jorrando água fria, um chuveiro coletivo, por vezes ligado à eletricidade a fim de proporcionar água quente. Em certas ocasiões havia uma máquina coletiva para lavar roupas, mas sempre havia aqueles que possuíam sua própria máquina. No amplo espectro de pobreza que historicamente assombra estes yards há quem possua pouquíssimo ou pouco a mais do que os outros. O comum, entretanto, é que haja casas amontoadas sobre as outras, feitas de madeira e/ou folhas de zinco, com pequenos espaços de uso coletivo e uma grande falta de privacidade. Mas voltemos a Brother Glover e nossas expedições a yards diversos.

Brother Glover me levava para conhecer e conversar com Rastas de diversas idades, todos eles homens que viviam, em sua maioria, em tenement ou rent yards. Todos os meus interlocutores foram pessoas de poucas posses materiais. Muitos estavam desempregados. Entre os idosos, vários já haviam parado de trabalhar. Os que possuíam uma condição financeira menos restritiva residiam em rent yards onde tinham a privacidade de seus aposentos e da vida em meio a menos pessoas. Aqueles em situação econômica mais dura viviam em tenement yards como os descritos acima. Mas eles transitam por yards diversos, é claro, e geralmente se concentram nos yards onde um Rasta ou um coletivo de Rastas são os inquilinos por eles responsáveis.

Alguns dos meus interlocutores mais jovens haviam sido recentemente deportados dos Estados Unidos ou da Inglaterra e haviam encontrado abrigo e consolo nos yards e nos ensinamentos dos anciãos. Todos eles eram ou haviam sido trabalhadores autônomos pela maior parte de suas vidas. Alguns deles, inclusive, nunca tinham trabalhado de modo não-autônomo. Alguns cozinhavam e vendiam marmitas de isopôr em pequenos barracos de madeira. Outros passavam o dia entre comprar sucos, água e

refrigerantes nos comércios de chineses e malásios espalhados ao redor do Saint William Grant Park e revendê-los aos transeuntes. Outros ainda vendiam ganja, faziam jardinagem. Traziam ervas, raízes e frutas do campo; estendiam uma toalha nas calçadas das Cross Roads, de Half Way Tree Road ou Constant Spring Road; dispunham os vegetais em cima dela e passavam a chamar a atenção dos passantes para o seu frescor e suas propriedades medicinais.

Além de transitar por ruas, yards e bares com e em busca de meus interlocutores eu também participei de vários Binghis. Estes eventos, também chamados de Nyabinghis, dão vida ao calendário litúrgico da Ordem homônima. Devo ressaltar, entretanto, que esta etnografia não é pautada pela descrição e análise dos eventos rituais. Minha atenção está voltada mais especificamente para o cotidiano, uma vez que “it is in the everyday that events, signs, stories, are signified by and signify upon things that take place in those moments formally marked as ritual” (Cardoso, 2004: 30).²⁹

Uma parte importante de meu trabalho de campo ocorreu num galpão que servira como oficina de marcenaria, escritório e local de congregação de Rastas. A construção é anexa a uma casa de quatro quartos – lá vivem Bongo Trevor, Ras Wolie e dois homens

29 O poeta e romancista jamaicano Kei Miller (2016: 4), por sua vez, afirma que “each day contains much more than its own hours, or minutes, or seconds. In fact, it would be no exaggeration to say that every day contains all of history”. O livro do qual este excerto foi retirado conta também histórias Rastafari. Miller informa os leitores que “[t]he events of this novel take place in the fictional valley of Augustown – a community that bears an uncanny resemblance to and shares a parallel history with a very real place: August Town, jamaica” (ibid.: ix). A comunidade real de August Town está localizada nas proximidades do campus da University of The West Indies em Mona, Kingston; “on the Hope River, center of the movement of the early twentieth-century charismatic leader Alexander Bedward and site of his famed ‘healing stream’” (Cooper, 2004: 41). Em August Town há uma grande concentração de Rastas Bobo Shanti. No próximo capítulo eu descreverei as histórias e características das principais Ordens Rastafari jamaicanas – a Ordem Nyahbinghi, a Ordem Bobo Shanti e as Twelve Tribes of Israel.

não-Rastas –, uma edícula com quarto e sala – onde vive o jovem Ras Neville – e uma pequena construção onde se encontram um lavabo, de um lado, e um chuveiro do outro. A cozinha, coletiva, ocupa um canto do galpão e se resume a um balcão, um fogão elétrico de duas bocas e alguns utensílios.

Quando eu me encontrava naquele galpão em Downtown Kingston a sensação era a de passear por tempos e espaços múltiplos. O que me cercava eram fotos de Sua Majestade Imperial, Haile Selassie I, emolduradas e penduradas nas paredes; recortes de jornais e revistas também emoldurados e pendurados; um fogão elétrico de duas bocas com as duas penelas sempre em cima dele; uma escrivaninha larga com papéis, livros, canetas e afins. No chão havia muitos tambores. Couro de cabras, ferro e a madeira decorada com as cores da bandeira imperial etíope. Verde, amarelo e vermelho. Figuras importantes nas histórias Rastafari estavam retratadas nas pinturas de um artista também Rastafari. Mortimmer Planno. Marcus Garvey. Sua Majestade Imperial, é claro.

Uma pequena televisão de tubo, com sua tela de quatorze polegadas, estava sempre ligada. Às vezes ela mostrava desenhos animados como Bob Esponja e o som estava mudo. O rádio, também sempre ligado, geralmente sintonizado na estação Irie FM, tocava mais dancehall do que reggae. Os Rastas que habitam o yard costumam ouvir os programas semanais do poeta, músico e crítico social jamaicano Mutabaruka, um Rasta de longa caminhada, transmitidos também pela Irie FM. Às vezes desligávamos o som e aumentávamos o volume da TV para acompanhar trechos do julgamento do Tivoli Gardens Enquiry. Esta investigação é referente à chacina de Tivoli Gardens, em West Kingston, ocorrida em maio de 2010. O episódio ocorreu por conta de uma incursão de soldados jamaicanos e estadunidenses naquela comunidade que visava executar um mandado de busca e apreensão de Christopher “Dudus” Coke, traficante internacional de armas e substâncias ilícitas e líder da Shower Posse. “In May 2010”, cedendo à pressão estadunidense,

the Jamaican Prime Minister Bruce Golding agreed to extradite Christopher ‘Dudus’ Coke to the United States on

drugs and weapons trafficking charges. Dudus was the country's most prominent don and leader of the JLP garrison of Tivoli Gardens. Soon after Golding had signed the extradition request, armed men began to barricade the entrances to Tivoli Gardens in an apparent attempt to prevent Dudus's arrest. Elsewhere in the capital, gunmen kingston attacked police and police stations. In response, Golding declared a state of emergency for Kingston and adjacent areas, and a joint police and military operation forced its way into Tivoli Gardens. In what became known as the Tivoli incursion, the security forces killed over 73 civilians. Dudus was not captured until a month later; he was extradited immediately and is currently serving a 23-year sentence in a US federal prison" (Jaffe, 2015: 126-127).

Jaffe (2011: 70) conta também que “[w]hile formal and informal commentators agree that the enquiry makes great daytime television, it is a “poppy-show,” an entertaining farce that is not likely to bring about any change in politicians’ integrity or accountability”. Nós assistíamos ao julgamento televisionado pois os Rastas que frequentavam o galpão circulavam por Tivoli Gardens e conheciam muitas das pessoas afetadas pelo massacre. Tivoli Gardens, afinal, é uma comunidade vizinha a Downtown Kingston e, além disso, está historicamente articulada ao Movimento Rastafari.³⁰ Há inclusive uma localidade da comunidade que é conhecida como Rasta City.

Até o início dos anos 1960 a área onde hoje fica Tivoli Gardens era chamada de Back o' Wall e lá havia uma das maiores concentrações de Rastas na capital jamaicana. Em 1963, entretanto,

30 No capítulo 2 eu irei falar mais do passado de Tivoli Gardens e seu lugar em memórias e experiências Rastafari.

quando era representante parlamentar de West Kingston, Edward Seaga “transformed Back o’Wall into Tivoli Gardens, a modern multi-storey housing estate bristling with JLP voters” (Clarke, 2006: 211). Os Rastas, assim como os outros moradores de Back o’ Wall, foram expulsos da localidade. Seus barracos foram destruídos por retroescavadeiras e fogo, muitos deles com os poucos pertences dos moradores dentro. Tivoli Gardens logo se transformou num gueto político onde recorrentes episódios de violência vem sendo protagonizados. O massacre de 2010 não foi o primeiro.

Numa das primeiras vezes que assisti uma transmissão do julgamento da chacina de Tivoli Gardens no galpão em Downtown Kingston, entre Rastas, um jovem comentou, com os olhos fixos na tela: “A dat why mi choose Jah Rastafari over crime and evil”. Mais tarde conversávamos e ele disse que havia crescido em meio à pobreza de Tivoli Gardens. Quando alcançou a idade adulta migrou aos Estados Unidos para trabalhar e juntar dinheiro. Lá se envolveu com o tráfico de drogas, tendo sido preso e deportado. “Deh yah pon di Yaad mi a hear King Rasta calling, yuh see mi? A dat a keep mi alive, yuh know weh mi mean? If mi still a badman mi coulda dead now pon di Tivoli gully. Yeah, man!” A TV só era desligada quando tocávamos os tambores. Nestas ocasiões o rádio também era desligado.

Foi naquela garagem que três elders me ensinaram a tocar o repeater. Um, dois. Um, dois – “Play like di 'eartbeat, seen? One, two. One, two. Slow down, man. One, two. One, two”. Quando os tambores soam, os cantos que acompanham as batidas narram histórias de cativo, de dispersão forçada, de lutas e tristezas. Mas contam também histórias de esperança, fazem promessas de um futuro melhor e de redenção. A África, a Etiópia, a Babilônia, Sião, o Egito e a Jamaica são alguns dos cenários que emergem com maior recorrência nestes cânticos. Passado, presente e futuro se conjugam e agem um sobre o outro.

Além das falas e de outros enunciados de meus interlocutores em campo há outras fontes que são articuladas nas análises presentes nesta tese. Eu recorro, por exemplo a notícias de jornal; registros etnográficos presentes em outras etnografias; fontes iconográficas. Algumas das fotografias que registrei ao longo do tra-

Figura 3



“So feel this drumbeat/ as it beats within/ playing a riddim/ resisting against the system” (Bob Marley, “Rastaman Live Up!”). *O tambor grande e antigo, já de cores desbotadas, é chamado de bass, de Thunder Drum ou Pope Smasher. Ele é o único dos tambores Rastafari tocado com uma baqueta. A ponta da baqueta é protegida por um tecido. Na foto há ainda dois tambores chamados de Fundeh. Estes tambores devem seguir o ritmo do coração: um, dois. Um, dois. Um deles fora lixado para que novas camadas de tinta fossem aplicadas. O outro já está decorado com as cores vivas da Etiópia imperial. O tambor ligeiramente menor, sem a pele e fora de sua moldura de ferro, é conhecido como Kete. A história do uso dos tambores entre Rastas também é marcada por dissensos – dissensos tanto entre Rastas quanto entre pesquisadores dedicados a pensar a música Rastafari. Há quem articule a história dos tambores Rastafari àquelas da Kumina, uma tradição religiosa jamaicana que mistura cristianismo e possessão espiritual e faz parte da tradição conhecida como Revival ou Revivalism. O revival envolve cristianismo, possessão espiritual, práticas terapêuticas, tambores, cantos e danças. Chevannes (1995a) traça as origens do revival até o século XVIII, mostrando que esta tradição também passou por momentos distintos ao longo da história. Ao menos desde o início da segunda metade do século XX os cultos de revival se articulam ao redor de pastores que têm em suas casas o local onde se conduz a liturgia. Voltando aos tambores Rastafari entretanto: num primeiro momento eles estiveram ausentes das práticas musicais dos Rastas. Falo dos anos 1950, quando George Eaton Simpson realizou seu trabalho de campo pioneiro em West Kingston. Naquela época, contava o sociólogo (Simpson, 1955a: 146), as práticas musicais Rastafari se concentravam em torno de “singing of Baptist and Methodist hymns (accompanied by handclapping, rattles, tambourines, and rhumba boxes”. Isto pode ter a ver com a associação do uso de tambores ao revivalismo (Simpson, 1985: 287) numa época em que os coletivos Rastafari estavam buscando se diferenciar ao máximo dos revivalistas. Sobre a Kumina ver Brathwaite, 1978; Schuler, 1980: 71-80; Lewin e Bilby, 2012. Sobre o Revival ver, por exemplo, Simpson, 1956; Seaga, 1982; Chevannes, 1995a e Besson, 1995. Sobre a música Rastafari ver Reckord, 1977, 1982 e 1998; Leib e Bilby, 1986; Nagashima, 1984; Brodber, 1987 e Bilby, 2010.*

Figura 4



“Breadfruit in the land of bread” (Mutabaruka). *Bongo Trevor se prepara para fritar fatias de breadfruit após termos assado algumas delas num fogo improvisado no chão. A comensalidade foi uma parte fundamental do meu trabalho de campo. Muitas das histórias que ouvi se deram durante e após a preparação de refeições. A maior parte de meus interlocutores são homens pobres que, infelizmente, não possuem meios de realizar mais de uma, às vezes duas, refeições diárias. Em muitas ocasiões a minha chegada na casa de alguém significava a existência de uma refeição. No yard de Bongo nós juntávamos nossas habilidades e nossos dólares jamaicanos para preparar as refeições. Eu geralmente passava no Coronation Market para adquirir breadfruit, ackee, pimentões, cebolas e alho. Alguns outros Rastas traziam temperos, pimentas, uma panela. Outros só podiam contribuir com seus apetites, elogios e histórias. Nestas circunstâncias, preparar comida e degustá-la é uma atividade central da vida cotidiana em Kingston.*

balho de campo compõem uma narrativa em paralelo ao texto principal da tese. Elas não são pensadas como ilustração do argumento, mas sim como fontes iconográficas com as quais esta etnografia dialoga. Uma outra fonte importante para as reflexões apresentadas nesta tese é a música jamaicana. Anthony Bogues (2010: 80) escreve que “[o]ne cannot examine Jamaican history without any serious discussion of Jamaican popular music, particularly as a subaltern cultural/ political practice”. A música tem um papel de destaque na Jamaica como veículo de fabricação e disseminação de ideologias.

Como forma de comunicação social e cultural, a música foi uma arma importante em muitas das eleições jamaicanas. Dunkley aponta que

[d]uring the 1960s and 1970s, Rastafari's music, reggae, was used by the two main political parties to enhance their campaigns among the poor communities across the island. However, when these same musicians turned their lyrics towards criticising government policies, the parties that once supported their music used their position as the government to declare those songs unacceptable for airplay (2012: 18).

Erna Brodber comentou, em entrevista concedida a Peta Samuel (2015), que nos anos 1960 “the underclass – singers and players are really in every underclass in Jamaica – they were writing some very, very powerful tunes, which were really antigovernment.” Dunkley (2011: 20, n. 31) também aponta para o fato de Michael Manley ter levado o People's National Party (PNP) a “develo[p] close associations with reggae musicians, whose music was highly influenced by Rastafari, and which proved especially useful during the 1972 general elections”. Atualmente há um movimento de retomada do *reggae roots* por diversos jovens cantores e compositores Rastafari como Chronixx, Jesse Royal, Protoje, Jah9, Kabaka Pyramid, Sheldon “Sheppie” Shepherd, Christopher Downer,

Everaldo "Evie" Creary, Christopher "Birdheye" Gordon e Oneil Peart – os últimos cinco formam a banda No-maddz.³¹

Não apenas na Jamaica, mas em outras partes do Caribe anglófono, a música foi um importante meio de fabricação e veiculação de africanidades e etiopianismos.³² Embora alguns de meus interlocutores – especialmente Bobo Shantis – tivessem reservas quanto ao papel do reggae na fabricação e reprodução de ideologias Rastafari, muitos louvavam aquilo que entendem como a

31 Para uma análise de como o reggae roots influenciou as eleições dos anos 1970, ver Anita Waters, 1985. Sobre a força da música como um meio de construção e reprodução de memória, negritude e crítica social na Jamaica, ver Brodber, 1987. Num texto recente, Kezia Page (2017) reflete sobre o *revival* do reggae roots na Jamaica através do trabalho de uma nova geração de cantores, compositores e músicos Rastafari e seu papel na crítica social e no “revival of spiritual and political consciousness” (ibid.: 16). Estes três trabalhos, assim como diversos outros (e. g. White, 1967; Cooper, 2004; Hope, 2009; Hutton, 2010) se detêm na análise das letras de canções. Para reflexões sobre a musicalidade jamaicana ver Nagashima, 1984; Bilby e Leib, 1986; Bilby, 2010; Reckord, 1977, 1982 e 1998; e Lewin, 2000. Devo ainda mencionar que a utilização da música como forma de aproximação entre a elite política e econômica e as classes populares jamaicanas não se restringe às décadas passadas. Durante sua campanha para as eleições gerais de 2016 o atual Primeiro-Ministro, Andrew Holness, publicou uma foto no Twitter e, como legenda, citou um trecho de uma canção bastante popular de Vybz Kartel. O trecho dizia: “A weh yuh get dah new Clarks deh daadi?”. [Where did you get the new Clarks, daddy?] A foto legendada pela canção mostra Holness tocando a ponta de um de seus sapatos da marca britânica Clarks, muito apreciada na ilha. Ver Observer, 18/11/2015.

32 Ver Homiak, 1999:103, onde ele aborda a circulação de temas africanistas entre regiões do Caribe anglófono e da América do Norte através da música. Neste texto o autor também aborda o papel da música Nyabinghi e do reggae na produção e disseminação de ideologias Rastafari na Jamaica, no Caribe anglófono e em outras regiões do globo (ibid.: 104-110). Antes de Homiak, Carole Boyce Davies (1985) já chamara atenção para a África como tema ou motivo dos calypsos compostos e gravados em Trinidad, especialmente aqueles gravados nas décadas de 1930 e 1970. A pesquisadora conta que foram

força positiva deste ritmo. Brother Glover, sempre ponderado, me lembrava constantemente que o reggae tem um poder pedagógico peculiar, pois ele pode entreter ao mesmo tempo em que pode conscientizar e estimular as pessoas a considerar temas e pontos de vista sobre os quais não haviam pensado antes, ou sobre os quais há muito não pensam. “Music a put yuh and keep yuh in a certain state of mind, yuh understand?”, me dizia o Rasta. Por outro lado, ele concordava com aquilo que eu ouvira de alguns Bobo Priests e Prophets: que há artistas que apenas se utilizam das palavras e estilos Rastafari para se promover e lucrar com isso.³³

Antes de encerrar esta reflexão sobre trabalho de campo e fontes devo ainda tecer alguns comentários sobre a forte perspectiva de gênero presente nesta tese. Todos os meus interlocutores, ao longo do trabalho de campo, foram homens. Foram pouquíssimas as palavras que eu troquei com mulheres Rasta durante o período de trabalho de campo. Isto significa que as reflexões aqui apresentadas são referentes aos mundos masculinos do Movimento Rastafari. Há, entretanto, uma literatura voltada às experiências femininas e às relações de gênero no Rastafari Jamaicano que pode ser consultada e contrastada com as minhas descrições.³⁴ Nos espaços frequentados e

os calypsos que mantiveram o tema da Segunda Guerra Ítalo-Etíope (1935-1936), tema este de grande interesse para setores etiopianistas das sociedades afro-caribenhas, em circulação quando os jornais importados da Europa já não noticiavam mais o conflito (ibid.: 71).

33 Sobre a hostilidade de parte dos Bobo Shanti em relação ao reggae ver “Reggay is Death” (S/ d.). Em Bobo Hill eu ouvi muitas críticas a artistas que, segundo eles, se dizem Rastafari mas não o são. Uma das críticas era relacionada ao comportamento sexual desregrado de muitos dos artistas Rastafari. “*Man 'ave plenty a pickney dem wid nuff different woman dem and say him is a Rasta? A nuh Rasta ting dat!*” Uma outra crítica recorrente se dava em relação ao uso da ganja. Diversos Priests e Prophets me diziam que alguns artistas promovem o uso da erva como se ela fosse algo banal, destinada à recreação e à esquiva de atividades sérias. Um jovem de 20 anos de idade afirmava que “*Dem a promote di herbs dem fi folly and skankin' and ting. A suh dem a mash up di struggle fi promote di herbs as a spiritual and medicinal, yuh see mi? Yeah, man! Dem a mash up wi business, yuh see mi?*”

34 E.g.: Rowe, 1980; Austin-Broos, 1987; Lake, 1994 e 1998; Yawney,

habitados por Rastas há uma divisão conspícua entre homens e mulheres. Isso não quer dizer que eles não ocupem, por vezes, os mesmos espaços. Mas durante uma boa parte do tempo os homens se reúnem com os homens e as mulheres com as mulheres. Isto é bastante notável em Bobo Hill. Lá as mulheres só se movimentam à vontade pela comunidade a cada vinte e um dias. Isto por quê precisam observar o tabu da poluição menstrual. Lá as mulheres não entram na cozinha coletiva. Aqueles que lá cozinham são sempre os homens. Em verdade, em Bobo Hill, as mulheres estão sempre de passagem, de resguardo na área feminina ou então em suas casas. Sendo um homem, é claro, eu frequentava os locais ocupados pelos homens. Mas não apenas entre os Bobo Shanti. Entre outros coletivos eu também fui sempre convidado a permanecer entre os homens. Não recebi convites de mulheres Rasta para diálogos ou qualquer outra atividade. Em minhas andanças pelas ruas, yards, praças, parques, bares e outros lugares de Kingston e seus arredores a presença de homens Rasta era sempre conspícua, mas a de mulheres não. Quando sentava numa calçada para conversar com um interlocutor ele era invariavelmente um homem. Quando ia ao yard de um ancião eram sempre homens reunidos. Esta contingência ou imponderável da experiência de campo acabou orientando o recorte de gênero desta etnografia.

1.7 Dos Diálogos Teóricos e Políticos da Tese, Parte 3: Complicando a Tradição Intelectual Caribbeanista

Na abertura de um dos diversos textos que publicou na revista *Small Axe* a antropóloga estadunidense Deborah Thomas

1994a; Tafari-Ama, 1998; Julien, 2003 e Christense, 2014. Note que a autoria destes trabalhos é feminina. Para uma reflexão sobre as implicações de gênero e corpo femininos no trabalho de campo entre Rastas veja Montlouis, 2013. Ela aponta para questões cotidianas – estar “in the right phase of my menstrual cycle” ou “not [being] able to enter the [Bobo Shanti] commune because I wore trousers” (ibid.:53) – como desafios para a realização de seu trabalho de campo.

reflete sobre a agenda dos estudos caribeanistas. Sua reflexão é a seguinte:

One of the agendas of Caribbean studies has been to create archives—or, more accurately, counterarchives—in order to make claims about the modern world and the significance of the region to the global processes that have shaped it over the past five centuries. Scholars have been inspired by historical, literary, and ethnographic evidence to generate arguments about the region’s centrality to the development of mercantile, and later industrial, capitalism; to a system of racialised labour management and contemporary class and cultural stratifications; to ideologies and practices linking gendered and racialised subjectivities to patterns of state formation and imperialism; to the development of “new” and creatively creolized social and expressive cultural practices; to revolutions and modern social movements; and to contemporary processes of transnationalism (Thomas, 2013: 27).

Esta afirmação dialoga de forma bastante consistente com a plataforma na qual está veiculada. A revista *Small Axe* surgiu a partir do desejo de David Scott de levar adiante projetos intelectuais anteriores de reflexão sobre o Caribe. O antropólogo jamaicano imagina “The Small Axe Project” como um

inheritor—from such ancestors as New World Quarterly and Savacou—of the task of making and remaking Caribbean studies, and of doing so in a way that is attentive to the problem of location in its various

instantiations: conceptual, institutional, geopolitical, generational, disciplinary. Small Axe is committed to the question of Caribbean studies and to questioning Caribbean studies, its assumptions, its omissions, and its affiliations. This is because, as we are never-not repeating, this is the only way to extend and complicate the intellectual tradition in whose name we speak (Scott, 2013: 7).

Minha tese busca dialogar com esta tradição intelectual caribenha e sobre o Caribe. Através do que segue eu gostaria de complicar a ideia corrente na literatura de que a divindade de Haile Selassie I e o tropo da Repatriação são características universais no Movimento Rastafari. Quero mostrar que as variações destas características entre as pessoas e coletivos Rastafari não são manifestações superficiais de uma estrutura cognitiva, um sistema de crenças ou uma visão de mundo em comum. Quero também explorar os distintos usos e ideias sobre a ganja entre os Rastas, mostrando também as nuances particulares do uso da erva que tem uma presença universal e muito importante no Movimento Rastafari. Sigamos, então, os dissensos entre Rastas, mas antes comecemos pelos cenários onde o trabalho de campo tomou lugar.

— CAPÍTULO 2 —

“Welcome to Jamrock”:

Geografia, Cosmografia e História de Kingston, ou;

A Situação (Meta)Física e Temporal do Trabalho de Campo

*“Welcome to Jamdung!
Poor people a dead at random
Political violence cyaan done
(...)
Now The King of Kings a call
Old man to pickney
So wave unnu hand if yuh wid mi”*

— Damian Marley, “Welcome to Jamrock”

Neste capítulo eu tentarei situar o leitor no espaço físico onde realizei meu trabalho de campo, expandindo as descrições que trouxe no capítulo anterior. Quero chamar a atenção para os processos de fabricação dos lugares e das histórias da Kingston que eu vivi junto de meus interlocutores. Busco destacar um ponto: os lugares físicos da Kingston Rastafari são construídos sobre diversas camadas semânticas e políticas. As nomeações e narrativizações destes lugares são partes fundamentais de um processo metapragmático: elas *realizam* aquilo que as palavras criam. Com isto eu quero apontar, lembrando de Austin (1962), para o poder ilocucionário das palavras: elas não apenas descrevem coisas e contextos, mas também os criam. Ao renomear um lugar de Kingston com um nome bíblico, por exemplo, os Rastas transformam a sua experiência numa experiência bíblica, assim como inscrevem na

Bíblia a sua experiência. Detenhamo-nos por um momento nesta questão da nomeação paralela.

Benedict Anderson (2002 [1983]) e Charles Carnegie (2017) refletem sobre a nomeação de cidades com nomes idênticos, acrescidas do indicador *New*, como índices de uma sensação de se viver vidas e locais paralelos proporcionada pelas tecnologias da época das grandes navegações. É claro que os autores se referem à nomeação de cidades do chamado Novo Mundo com nomes de cidades do Velho Mundo – nomes tais como New Amsterdam, New York ou Nieuw Zeeland. No caso dos Rastas, entretanto, este movimento de nomeação paralela, que geralmente apela à toponímia bíblica sem lançar mão do indicador *New*, realiza não uma noção de viver uma realidade paralela à outra, mas enquadra a realidade experimentada como uma realização *daquilo que os textos sagrados descrevem*.

Recitar nomes de lugares é uma forma de evocar histórias e memórias a eles vinculados. É também um modo de articular estas histórias e memórias à experiência do presente e às expectativas de futuro. Acima eu me referi ao poder ilocucionário das palavras e as defini como operadoras de processos metapragmáticos. Quando afirmo isto, levo em conta as considerações de Webb Keane (1997: 51) sobre uma das funções que a recitação de textos sagrados pode assumir: “[r]ather than being construed as accounts of actions that were carried in the past, the words are taken as reports on and directives for the action they themselves carry out in the moment of speaking”. Há uma diferença grande entre a recitação de textos sagrados e a nomeação de lugares, mas há também paralelos. O paralelo que importa aqui é justamente o *poder* da palavra; sua força criadora de contextualização que transforma um nome numa experiência. Chamar a Jamaica de Babilônia ou Egito, por exemplo, é algo que remete à experiência da escravidão e instiga uma reflexão sobre as condições atuais de vida do povo negro naquela ilha caribenha. Por outro lado, a nomeação de Etiópia como Sião inscreve a possibilidade da redenção para o povo escolhido que vem sofrendo as agruras do cativo em terra estrangeira. Aqui a toponímia geo e cosmográfica, como afirmado acima, transforma as narrativas bíblicas em experiência vivida.

Esta questão das toponímias Rastafari da Jamaica e, especialmente, de Kingston, surge neste texto porque emergiu nas diversas interações que tive com meus interlocutores ao longo de meu trabalho de campo. Mas não são apenas os nomes de lugares, esta toponímia de apelo bíblico, que inscrevem as experiências e as memórias Rastafari na paisagem da capital jamaicana. A decoração de muros, portões, paredes e grades com as cores da Etiópia imperial; com imagens de Haile Selassie e Marcus Garvey; com palavras de ordem Rastafari também concorre para a fabricação da Kingston Rasta. E há também, é claro, os corpos Rastafari que transitam pela cidade e seus arredores. Alguns deles se vestem como o imperador, em uniformes militares de cor cáqui decorados por medalhas de uma guerra santa travada contra os pagãos no dia a dia. Estas medalhas trazem o rosto do imperador; outras vezes trazem o rosto de Garvey. Também assumem a forma da letra R – letra que dá início às palavras *Rastafari*, *Redemption*, *Reparation*, *Repatriation* – decorada com as cores verde, vermelha e amarela. Outras, por sua vez, têm o formato do continente africano e frases ditas por ou atribuídas a Selassie, Garvey e outros profetas – muitas delas, é certo, são frases bíblicas. Outros Rastas decoram seus corpos com vestimentas nas cores etíopes, sejam elas túnicas ou camisetas, calças ou robes, turbantes ou toucas de lã. Símbolos como o Leão de Judá e a cruz egípcia *ankh* também são populares na fabricação de corpos Rastafari. O leitor tomará conhecimento disto também através das fontes iconográficas que apresento ao longo do capítulo, que são algumas das fotografias que fiz ao longo do trabalho de campo.

Mas antes de apresentar mais de minhas andanças e diálogos com meus interlocutores pelas ruas de Kingston e de dar sequência à reflexão sobre toponímia, devo introduzir o leitor a uma breve história da Jamaica e da cidade de Kingston. Devo, porém, assinalar que não há pretensão alguma de apresentar uma história exaustiva da ilha caribenha. A historiografia que versa sobre a Jamaica desde o século XV até hoje é bastante ampla e cobre muitos eventos específicos e importantes da história do país que aqui, em minha narrativa, não serão tratados de modo extenso e aprofundado. Falo, por exemplo, das *Maroon Wars* do século XVIII, quando escravos fugidos – os chamados *maroons* – enfrentaram as forças coloniais

britânicas em duas ocasiões. Também não descorrerei longamente sobre a rebelião dos escravos Akan – ou *Coromantee* –, ocorrida em 1760, ou sobre o levante liderado pelo escravo que foi também um diácono batista, chamado Samuel Sharpe, hoje herói nacional jamaicano, em 1831. E também não irei me estender sobre o levante de Morant Bay liderado pelo pregador Paul Bogle – hoje também um herói nacional jamaicano – em 1865, ou sobre o levante grevista de 1938. É importante, contudo, que o leitor tenha uma noção geral dos processos históricos ocorridos na Jamaica a fim de melhor compreender a emergência do Movimento Rastafari e seus diálogos políticos com estes processos. A escravidão e o colonialismo, afinal, são dois temas amplamente presentes na memória e nas práticas sociais das diversas pessoas e coletivos Rastafari, e as lutas por reparações têm como foco o impacto estrutural – o legado da pobreza, do racismo e do estigma – da instituição escravista imposta pelos colonizadores britânicos.

Após esta breve incursão na história jamaicana eu me volto à história contemporânea de Kingston, articulando a literatura sobre o tema às narrativas de meus interlocutores sobre suas memórias e experiências da cidade – e é ali que o tema da toponímia emerge. Começamos, então, com uma breve retomada da história da ilha caribenha.

2.1 Xaymaca, Jamaica, Jamrock

2.1.1 “Big Ships Sailing on the Ocean”, ou, “Old Pirates, Yes, They Rob I”

*“You teach the youths about Christopher Columbus
And you said he was a very great man
You teach the youth about Marco Polo
And you said he was a very great man
You teach the youths about the Pirate Hawkins
And you said he was a very great man*

*You teach the youths about Pirate Morgan
And you said he was a very great man
(...)
All these great men were doing
Robbing, raping, kidnapping, and killing
So-called great men were doing
Robbing, raping, kidnapping, and killing”*

—Peter Tosh, “Christopher Columbus”

Quando Cristóvão Colombo se lançou às suas navegações caribenhas, em 1494, após alguns meses ele alcançou a costa norte de uma ilha à qual os nativos chamavam de Xaymaca. Estes nativos, geralmente chamados de Arawak ou Taíno¹, não viveram por muito tempo depois da conquista espanhola. Todos foram dizimados nos primeiros cento e cinquenta anos de colonização, embora pareçam ter sido numerosos no final do século XV, quando viviam em suas pequenas aldeias² (Gardner, 2005 [1873]: 2).

- 1 Para uma reflexão em torno da problemática da nomenclatura dos habitantes da Jamaica à época da Conquista Espanhola ver Allsworth-Jones, 2008: 42-45. A posição do arqueólogo é clara: diante das controvérsias linguísticas, históricas e sociológicas que envolvem a nomenclatura destes indígenas “if we refer to these people as Pre-Columbians we will be on safer ground” (ibid.: 2).
- 2 O frei dominicano Bartolomé de las Casas apontou Francisco de Garay, que governou a Jamaica entre 1514 e 1523, como o grande responsável pela dizimação da população indígena da ilha. Em seu *Memorial de Remédios Para las Indias* ele escreveu: “En Jamaica es asimismo nesçesario que vuestra reverendísima señoría mande deshacer una compañía que tiene hecha Su Alteza con uno que allí fué, que se llama Francisco de Garay, la cual es en gran diminución de los indios; porque no podrá ser sino que por aprovechar o dejar de aprovechar a Su Alteza, ha de aprovechar así, y no puede ser sin matar muchos indios, especialmente que dicen que lleva licencia para sacallos de la dicha isla y traellos a la de Cuba a coger oro, y luego son muertos desta y de otras maneras que de allí susçederán” (Las Casas, 1995 [1516]: 29. Note que o espanhol escrito por Las Casas difere, em sua ortografia, do espanhol atual. Optei por transcrever o trecho do texto referenciado sem adicionar “sic” após as palavras grafadas de modo diverso).

Após conquistar a pequena ilha caribenha Colombo voltou à Europa, tornando a ela apenas no ano de 1503 para deixá-la novamente em 1504. Mas foi apenas em 1509 que os primeiros colonizadores foram enviados à ilha sob o governo de Juan de Esquivel. O conquistador espanhol, que havia navegado com Colombo em uma de suas expedições, estabeleceu-se na Costa Norte da ilha, próximo ao que hoje é Saint Ann's Bay. Ali fundou a primeira vila colonial batizada com o nome de Sevilla la Nueva (ibid.: 7-9) – dando início ao processo de estabelecer paralelos entre o Novo Mundo e o Velho³ (Anderson, 2002 [1983]; Carnegie, 2017). O nome nativo da ilha parece ter sido logo transformado pelos colonizadores espanhóis no nome Jamaica. Em 1511 o historiador italiano Pietro Martire d'Anghiera, descrevendo a conquista caribenha, usa já o nome Jamaica para se referir à colônia (Martyr, 1912 [1511]).

Após duas décadas de presença espanhola na Jamaica, a maior concentração de colonizadores se encontrava agora a sudeste da ilha, na cidade de Santiago de la Vega – ou Santo Jago de la Vega. Esta cidade serviu como capital da Jamaica por mais de três séculos, de 1534 a 1872⁴. Kingston foi fundada apenas em 1692, quando os sobreviventes de um terremoto ocorrido naquele ano deixaram Port Royal – uma pequena cidade ainda existente – e se estabeleceram na região que veio a se tornar uma importante cidade. Mas Kingston foi elevada a capital jamaicana apenas no ano de 1872. Por enquanto voltemos, entretanto, ao século XVII.

A Espanha havia dominado a Jamaica por pouco mais de 160 anos quando Oliver Cromwell, então portador do título de *Lord Protector of the Commonwealth of England, Scotland and Ireland*, passou a questionar a legitimidade das colônias espanholas localizadas ao outro lado do Atlântico. Cromwell atribuiu o domínio espanhol ultramarino à “pretence of the pope’s donation” e também como “certain ridiculous gift of the pope” (citado por Pestana, 2017:

3 A herança toponímica da colonização espanhola ainda sobrevive em nomes de cidades e acidentes geográficos como Ocho Rios, Port Antonio, Port Maria, Rio Grande, Santa Cruz etc.

4 Não se sabe ao certo quem foi o fundador de Santiago de la Vega.

9, 266).⁵ Em 1654 uma esquadra de navios ingleses se lançou ao Caribe com o objetivo de capturar as colônias espanholas da região. Em maio de 1655 os britânicos entraram em Santo Jago de la Vega e a tomaram. Duas batalhas entre os colonizadores europeus tomaram lugar poucos anos depois, ambas na região norte da ilha. Em 1657 ocorreu a Batalha de Ocho Rios. Já em 1658 ocorreu a Batalha de Rio Nuevo. A Espanha saiu derrotada de ambos os conflitos.

Pestana (2017: 198-207) conta que após a batalha em Rio Nuevo os ingleses ainda precisaram de alguns anos para expulsar totalmente os espanhóis que viviam na ilha. Para isto precisaram negociar o apoio de ex-escravos dos espanhóis que habitavam em comunidades independentes. As guerras entre ingleses e espanhóis só tiveram fim, entretanto, após quinze anos da invasão britânica, quando foi assinado o Tratado de Madri, em 1670. Entre os finais do século XVII e a década de 1760 os colonizadores britânicos ocuparam a ilha com plantações de culturas diversas e passaram a se dedicar ao tráfico de escravos entre a África e as Américas. A Jamaica se tornou um centro de distribuição de onde as pessoas escravizadas na África e trazidas para a ilha eram revendidas para locais diversos do lado de cá do Atlântico.

5 Lembremos que o contexto no qual Cromwell faz tais afirmações é aquele da Reforma Protestante, período que se estendeu do início do século XVI, com a publicação das Noventa e Cinco Teses de Martinho Lutero, em 1517, até o final da primeira metade do século XVII, com a celebração dos Tratados de Münster e Osnabruque em 1648; episódio conhecido como a Paz de Vestfália. Winston Churchill (1956: 291-292), no segundo volume de sua *History of the English Speaking People*, afirma que uma das diversas crueldades cometidas por Cromwell contra os irlandeses – fatos e eventos que o estadista britânico apontou como cicatrizes nas relações entre a Inglaterra e a Irlanda – foi justamente a “virtual proscription of the Catholic religion” (ibid.: 292). Para uma reflexão das articulações entre os sentimentos antiespanhóis e o anticatolicismo na era de Cromwell ver Hill, 1972 (1970).

2.1.2 “They Had Us in Chains, Held Us in Bondage”

*Slave master comes around
And spank I with his whip, the whip
But if I don't get my desire
Then I'll set the plantations in fire
My temperature is getting much higher
Got to get what I require*

—Gregory Isaacs, “Slave Master”

A partir da década de 1760 os britânicos passaram a capitalizar a produção de cana-de-açúcar e a exportação de seu produto final, o açúcar, numa escala massiva (Dunn, 2014), valendo-se da prevalência dos climas tropical e semiárido presentes na ilha, além, é claro, do gigantesco número de escravos empregados como mão de obra⁶. Durante este período “The rising demand for labor sustained the trade in enslaved Africans, and a high mortality coupled with low fertility rate meant that more imported Africans were needed to offset the shortages that existed” (Reid, 2016: 162-163).

A abolição do tráfico intercontinental britânico veio apenas em 1807, e a emancipação dos escravos na Jamaica tomou lugar no ano de 1838. Ao menos desde o século XVIII, entretanto, os colonizadores precisaram lidar com a insurreição de homens e mulheres escravizados que fugiam, ateavam fogo às plantações, demandavam a liberdade e, em certos momentos, organizados, questionavam a legitimidade do domínio britânico e da instituição escravista. O sociólogo jamaicano Orlando Patterson afirma que “during the more than 180 years of its existence as a slave society”, isto é, do fim da década de 1650 até a emancipação dos escravos, em 1838,

6 Para se ter uma noção da massiva presença africana na ilha caribenha à época levemos em consideração o que conta o historiador Richard Dunn (2014: 4): “[i]n 1750 Jamaica blacks outnumbered whites by ten to one”.

hardly a decade went by without a serious, large scale revolt threatening the entire system. Between these larger efforts were numerous minor skirmishes, endless plots, individual acts of violence against the master and other forms of resistance, all of which constantly pressed upon the white ruling class the fact that the system was a very precarious one, held together entirely by the exercise, or threat, of brute force (Patterson, 1970: 289).

Os levantes contra o colonialismo britânico, entretanto, não tiveram fim com a emancipação dos escravos. Se no século XVIII os colonizadores haviam enfrentado duas guerras contra os escravos fugidos e um outro levante de escravos e, na primeira metade do século XIX já haviam experimentado a resistência dos cativos liderados pelo diácono batista Sam Sharpe às vésperas da emancipação, em 1865 eles precisaram combater o levante comandado por Paul Bogle, também diácono batista. A insurreição liderada por Bogle foi motivada pelas condições políticas e socioeconômicas aos quais os descendentes de africanos eram submetidos na Jamaica. Reduzidos, em sua maioria, à pobreza, pertencentes a uma classe de trabalhadores rurais desprovidos de direitos eleitorais e sujeitos aos abusos e violências físicas semelhantes aos do tempo do cativo, os insurretos de Morant Bay viram no julgamento de um camponês por conta da ocupação ilegal de uma propriedade privada na região a gota d'água.

Barry Chevannes conta que num sábado,

October 7, 1865, the case of a peasant accused of squatting was being heard at the petty sessions court at Morant Bay, the capital of St. Thomas-in-the-East. As the outcome of the case would have direct bearing on their own fate, a large number of residents from Stony Gut, led by one

Paul Bogle, turned up in court. Before the case was called up, one Geoghehan was tried, found guilty of assault, and ordered by the court to pay a fine and costs. Whereupon, the Stony Gut crowd countermanded him to pay the fine but not the costs, and a riot broke out (Chevaannes, 1994: 12).

Alguns dias depois oito soldados foram enviados a Stony Gut para executar um mandado de prisão expedido contra Paul Bogle. Os oficiais foram espancados e mandados de volta para Morant Bay, de onde haviam sido destacados, com a mensagem de que Bogle marcharia junto de seus sacristães a Morant Bay no dia seguinte. Como prometido, Paul Bogle liderou uma das marchas de Stony Gut até o tribunal de Morant Bay. Seu irmão, Moses, marchou como líder de um segundo destacamento que alcançou o tribunal primeiro e o incendiou. Quando Paul enfim chegou ao local, o governador de Morant Bay – que, à época, portava o título de Custos –, além de vários correligionários, já estava morto. Duas semanas após estes eventos Paul Bogle foi capturado e enforcado. A memória de Paul Bogle e o impacto de suas ações para a história dos descendentes de africanos continua viva ja Jamaica.⁷ Bogle foi

7 Paul Bogle foi tema de romances, peças de teatro e canções no século XX. Bob Marley, em “So much things to say”, composição de 1977, cantou: “I’ll never forget no way/ They turned their backs on Paul Bogle/ So don’t you forget, no, youth/ Who you are and where you stand in the struggle”. No mesmo ano de 1977 o grupo Jamaicano Third World, também formado por Rastas, lançou a canção intitulada “1865 (96° in the shade)”. A composição também é dedicada a Paul Bogle e o retrata como um mártir para os descendentes de africanos na Jamaica: “You caught me on the loose/ Fighting to be free/ Now you show me a noose/ On the cotton tree/ Entertainment for you/ Martyrdom for me/ (...) Some may suffer and some may burn/ But I know that one day my people will learn/ As sure as the sun shines, way up in the sky/ Today I stand here a victim, the truth is I’ll never die”. Mais recentemente, em 2005, o cantor e compositor Rastafari Abdel Wright lançou a canção

nomeado herói nacional da Jamaica em 1969 e há décadas pessoas se reúnem aos onze de outubro para marchar de Stony Gut a Morant Bay, repetindo os passos e as reivindicações políticas de Paul Bogle. Entre estas pessoas se encontram muitos Rastas como pude constatar ao participar da marcha que marcou o sesquicentenário do levante em 2015.

2.1.3 “Blackman Redemption”

*“Get up, stand up!
Stand up for your rights!
Get up, stand up!
Don't give up the fight!”*

—Bob Marley s Peter Tosh,
“Get Up, Stand Up”

No final do século XIX e início do século XX a população jamaicana descendente de escravos vivia em contextos políticos e econômicos análogos ao período do cativo. Muitos homens e mulheres deixaram o campo durante aquele período e foram buscar estabilidade financeira em diversos países do Caribe, da Europa e das Américas (Chevannes, 1994; Montlouis, 2013). O início das obras do Canal do Panamá, por exemplo, no princípio dos anos 1880, foi um evento que atraiu muitos jamaicanos. Além da migração para outros países, boa parte da população da Jamaica buscava, naquele período, a melhoria da vida transferindo-se para a capital do país, Kingston. Colin Clarke conta que

The population of the parish of Kingston expanded from about 35,000 in 1828 to 62,700 in 1921. Yet the city's growth

intitulada “Paul Bogle”, também louvando a memória do diácono revolucionário.

during this period was most uneven. The post-emancipation period of slow growth continued until 1850 when the cholera epidemic and subsequent emigration of workers to Panama caused a rapid decline. Between 1860 and 1920 heavy city ward migration, created by the lack of land for peasant expansion, focused first on Kingston, then on the adjacent sections of St Andrew. Indeed, St Andrew's rate of increase from 14,500 inhabitants in 1836 to 54,600 in 1921 was much higher than Kingston's (Clarke, 2006: 15)

The Corporation of Kingston was reinstated in 1885, but by 1921, when the combined population of Kingston and the adjacent parish of St Andrew reached 117,000, the expansion of the city and its suburbs had outrun the organizational capacity of the local authorities. In 1923, therefore, the functions of Mayor and Corporation of Kingston, the Kingston General Commissioners and the St Andrew Parochial Board were amalgamated and placed under the direction of the Kingston and St. Andrew Corporation (ibid.: 13).

Uma boa parte destes jamaicanos que migrava para a capital nesta época acabava se estabelecendo nos crescentes guetos de West Kingston e daqueles que se espalhavam pela parte adjacente de Saint Andrew (Chevannes, 1994: 16). Nestas regiões as condições de vida eram precárias, sem acesso nem mesmo à infraestrutura básica de higiene e saúde como banheiros, água potável ou esgotos (Clarke, 2006). Enquanto isto, a minoria branca e a ascendente elite mulata que, juntas, compunham – e continuam a compor – apenas uma pequena parcela da população desfrutava de condições de vida muito

melhores, tendo acesso à educação formal, posições políticas e sociais de prestígio e a prerrogativa de habitar as partes de Kingston e do resto da ilha melhor supridas de infraestrutura.

Neste contexto onde a cor da pele e os poderes político e econômico estão configurados de tal forma surge Marcus Garvey com sua retórica inflamada pela imagética bíblica batista. Garvey nasceu no Norte da Jamaica em 1887, em Saint Anns Bay. Assim como muitos jamaicanos que lhe foram contemporâneos, durante sua juventude Garvey viajou pelo Caribe e pelos Estados Unidos em busca de emprego. Entre 1910 e 1912

Garvey worked both in Costa Rica and in Panama, where he had the opportunity to witness and experience a continuity of the racist ideology that was ambient in Jamaica: a white hegemony dictates the reality of a black majority. In order to counteract the effects of this system of value, he founded, in 1914, the Universal Negro Improvement Association (UNIA). (...) With the help of his wives (he married them successively) Amy Ashwood and Amy Jacques, Garvey was able to create space and means for people of African descent in Diaspora to voice their concerns, identify their problems and find pragmatic ways to address them. For instance, in 1918, the association started the publication of a periodical, the Negro World, promoting African-Diasporic aesthetic, culture, values and entrepreneurship (Montlouis, 2013: 21).

Ao longo de sua vida Garvey fundou e publicou diversos jornais onde divulgou aquilo que considerava ser de interesse dos negros ao redor do mundo. Na Jamaica sua influência foi bastante forte entre as classes trabalhadoras e despossuídas. Sua mensagem de

redenção do povo negro influenciou movimentos sociais nos Estados Unidos e em sua terra natal – me refiro, nos Estados Unidos, à Nation of Islam e, na Jamaica, ao Movimento Rastafari.⁸ Garvey continuou publicando jornais, discursando e lutando em favor do direito das populações negras até o final de seus dias. Faleceu em Londres no ano de 1940.

O avanço do século XX não trouxe grandes melhorias para a população negra jamaicana, que continuava a sofrer com o legado político e econômico do colonialismo e da escravidão. A maioria da população afro-descendente continuava enfrentando o desemprego, a pobreza e relações trabalhistas abusivas além de ser excluída dos processos eleitorais. O voto universal só foi conquistado na Jamaica em 1944, ano das primeiras eleições gerais na ilha caribenha. Antes de 1944, o processo de eleição do governo Jamaicano seguia um padrão implantado no século XVII, quando a Grã-Bretanha estabeleceu o domínio sobre a colônia. O Governador Geral era eleito pelo monarca britânico e era sempre um cidadão inglês. Ele presidia um Conselho Legislativo que consistia em um representante de cada parish jamaicana, formando um total de quatorze membros. Para se candidatar ao Conselho Legislativo era preciso ser homem e obedecer a certos critérios econômicos. No início do século XX, os candidatos precisavam ter

one or more of the following qualifications: 1) an annual income from land of £150; 2) an annual income from land or business of £200; 3) an annual income of £300 from free hold office or business, or 4) payment of taxes or export duty amounting to £10 annually (Phelps, 1960: 420).

8 Além da valorização da África e da imagética bíblica referente à Etiópia, recorrentes na linguagem de Garvey, algo que influenciou profundamente o Movimento Rastafari foi o estabelecimento de uma linha de navios, a Black Star Line, com o objetivo de transportar os negros espalhados pela diáspora de volta à África. Para uma história detalhada da Black Star Line de Garvey ver Stein, 1986, especialmente o capítulo 5.

A população votante também era discriminada de acordo com padrões econômicos e de gênero: só os homens maiores de vinte e um anos que haviam pago taxas sobre propriedade privada desde o dia primeiro de abril a preceder as eleições, ou que estivessem “receiving wages or salary amounting to £50 annually, or paid a rental of £10 a year and had an income from business or a profession of £50 a year” poderiam votar (ibid.). Em 1911 “there were 27,257 registered voters out of a population of 831.383, or one voter for approximately every 30 persons” (ibid.). Foi só no ano de 1925 que o voto foi estendido às mulheres que obedecessem também a critérios econômicos específicos. Nas eleições de 1930 havia 61.621 eleitores, ou seja, 5.25% da população (Buddan, 2004: 139). Em 1944, o ano em que o sufrágio universal foi conquistado, 663.069 jamaicanos – mais de 50% da população de 1.237.000 habitantes – obteve o direito ao voto (ibid.). Naquele ano foram contabilizados 349.127 votos (Phelps, 1960: 420).

O sufrágio universal foi conquistado, na Jamaica, como consequência das revoltas trabalhistas do final dos anos 1930. Tanto na Jamaica quanto em outras partes do Caribe Britânico, uma série greves e sabotagens ocorreu 1934 e 1939. Na Jamaica as revoltas aconteceram nos meses de maio e junho de 1938.⁹ Trabalhadores rurais colocavam fogo nas plantações. Trabalhadores do transporte

9 Em 1938 foi também fundado o People's National Party (PNP), cujo idealizador foi Osmond Theodore Fairclough. Em 1943 foi fundado o Jamaican Labour Party (JLP), partido idealizado por Alexander Bustamante. Desde 1944, quando o JLP ganhou vinte e dois dos trinta e dois assentos que existiam no parlamento, estes dois partidos vêm se alternando no poder enquanto partidos menores se formam e se dissolvem. O primeiro partido político jamaicano fundado no século XX, entretanto, antecedeu a fundação do PNP em nove anos. Trata-se do People's Political Party (PPP), fundado por Marcus Garvey em 1929. No manifesto original do partido constavam tópicos radicais para o período, tais como a instituição da jornada de trabalho de oito horas, a instituição do salário mínimo, a reforma agrária e uma maior autonomia para decisões políticas em relação à Coroa britânica. O partido é ativo até hoje sob o nome de Marcus Garvey People's Political Party.

público paravam seus veículos e bloqueavam as ruas. Operários de diversos setores cruzavam os braços ao redor de toda a ilha. Estas ações tinham como objetivo questionar as relações trabalhistas e econômicas e reivindicar a implementação de direitos para os trabalhadores (Post, 1978).

As lutas por direitos deste período, as primeiras décadas do século XX, foram fortemente influenciadas pela questão racial. O surgimento de líderes políticos e espirituais como Marcus Garvey, com suas ideias pan-africanistas, assim como a disseminação do etiopianismo e da valorização da negritude nas igrejas batistas, levou a Jamaica a experimentar um novo contexto de luta anti-colonial. (Devo destacar que a presença de membros da UNIA e de Rastas entre os grevistas e agitadores foi ubíqua [Post, 1978]). Um evento que repercutiu de maneira forte na Jamaica, assim como em outras partes do Caribe Anglófono e dos Estados Unidos onde havia forte presença de afrodescendentes, foi a Segunda Guerra Ítalo-Etiópe, que ocorreu entre 1935 e 1939. Durante este período tropas comandadas por Benito Mussolini enfrentaram os exércitos de Haile Selassie I. No segundo ano da guerra Haile Selassie I exilou-se em Bath, na Inglaterra, retornando a Adis Abeba apenas em 1941. Durante o exílio Selassie Recebeu o apoio moral e financeiro de diversas comunidades negras da diáspora que passaram a enquadrar a guerra como uma batalha entre a Europa e a África; entre o colonizador branco e o colonizado negro. Como forma de agregar as ações pró-Etiópia, Haile Selassie I enviou um emissário a Nova Iorque, em 1937, a fim de fundar a instituição chamada Ethiopia World Federation. A instituição passou a promover eventos a fim de disseminar a história e a cultura etíopes e levantar fundos para os esforços de guerra. Em 1939, dois anos após a sua fundação nos Estados Unidos, o primeiro ramo da Ethiopia World Federation foi estabelecido em Kingston, na Jamaica, por Paul Earlington, antigo militante da UNIA de Marcus Garvey. Após alguns anos as histórias da Ethiopia World Federation e do Movimento Rastafari em Kingston passaram a se entrelaçar, com diversos Rastas passando a frequentar as sedes da instituição. Em 1968, inclusive, um dos ramos kingstonianos se transformou em uma Ordem Rastafari – assunto ao

qual retornarei mais adiante.¹⁰

Agora que já temos um breve panorama histórico do processo de constituição da Jamaica podemos voltar a refletir sobre os processos de vir-a-ser dos coletivos Rastafari jamaicanos. Na seção que vem a seguir, então, eu desloco o foco da macro-história da Jamaica para descrever as origens e desdobramentos do Movimento Rastafari. A história da ilha caribenha, entretanto, não irá desaparecer da narrativa. O que acontece é que a partir daqui as histórias do Movimento Rastafari estarão intimamente articuladas às histórias da Jamaica e de Kingston.

2.2 “In My Father’s House Are Many Mansions”: Coletivos e Ordens Rastafari

Desde os anos 1930 coletivos que hoje são chamados de Ordens, Casas ou Mansões Rastafari, vêm se formando, se dissolvendo e se remodelando na Jamaica. No ano em que o sociólogo estadunidense George Eaton Simpson realizou seu trabalho de campo pioneiro em West Kingston havia já mais de uma dezena de coletivos Rastafari apenas naquela área. Em suas palavras:

In 1953, there were at least a dozen Ras Tafari groups operating in West Kingston, with memberships ranging from approximately twenty to one hundred and fifty or more. Among these groups were: United Afro-West Indian Federation, United Ethiopian Body, Ethiopian Youth Cosmic Faith, Ethiopian Coptic League, and the African Cultural League. (Simpson, 1955a: 133)

Simpson realizou seu trabalho de campo num período em que as

10 Para uma história da Ethiopia World Federation ver Bonacci, 2013.

Ordens da primeira época do Movimento Rastafari¹¹ estavam se desmanchando, enquanto duas das Ordens da segunda época, a Ordem Nyahbinghi e a Ethiopia Africa Black International Congress (EABIC, também conhecida como Ordem Bobo Shanti), estavam sendo formadas. As Twelve Tribes of Israel, também associada à segunda época do Movimento, foi fundada quinze anos depois de Simpson ter realizado seu campo, sendo estabelecida em 1968. Eu voltarei aos processos de formação destas três Ordens um pouco mais adiante. Por enquanto devo tratar dos coletivos Rastafari que se formaram na primeira época do Movimento.

O primeiro deles foi fundado por Leonard Howell,

11 A divisão da história do movimento Rastafari em cinco épocas é desenvolvida pelo Rastafari e sociólogo Jamaicano Michael Barnett, que leciona na University of the West Indies em Kingston, Jamaica. Ele sugere uma divisão da seguinte forma: “I conceive of the first epoch of Rastafari history as stretching from 1930 to 1948 and as characterized by the first generation of Rastafari leaders, who were in large part inspired to announce the arrival of a Black God by the royal coronation of Ras Tafari as HIM Haile Selassie I on November 2, 1930. The second epoch I conceive to stretch from 1948 to 1968 and to be characterized by a second generation of leaders of the movement. This second generation of Rastafari leaders led to the establishment of the major mansions of Rastafari, as well as the wearing of dreadlocks that have now become the signature feature of the movement. The third epoch stretches from 1968 to 1981, and is characterized by the movement's firmly established symbiotic relationship with reggae music. (...) The fourth epoch stretches from 1981 to 2007 and is characterized by Rastafari's waning influence on reggae music as a whole, as well as the death of its key second-generation leaders, which forced the movement to confront a potential existential crisis. The fifth epoch, which starts on September 2007, marks an entry into a new millennium, based on the Ethiopian calendar, and is characterized by a necessary reconfiguration of the major mansions; they are now headed up and directed by councils, as opposed to being solely guided by charismatic leaders” (Barnett, 2018: 23). Para uma temporalização diferente do Movimento Rastafari, proposta vinte e três anos antes desta sugerida por Barnett, ver Chevannes, 1995a: 11-15.

possivelmente o primeiro Rastafari.¹² Howell começou a pregar sobre a coroação de Haile Selassie I e a iminente emancipação do homem negro nos idos de 1932 em Trinity Ville, parish de Saint Thomas, a cerca de sessenta quilômetros de Kingston. Um dos alvos das críticas de Howell, que articulava imagens de redenção bíblicas àquelas presentes nos escritos e falas de Marcus Garvey, era o colonialismo britânico. Junto de um de seus associados, Robert Hinds, ele chegou a ser julgado e preso por sedição em 1934. Seu crime fora criticar o governo. Howell foi condenado a dois anos de prisão sob trabalho forçado, enquanto Hinds foi condenado a um ano. Enquanto estava preso, Howell publicou um livro, intitulado *The Promised Key*, em 1935. Ali ele elaborava suas profecias sobre a redenção do povo negro e o fim do domínio colonial europeu. O livro, que condenava a “white supremacy” e advogava a “Black Supremacy”, chamou a atenção das autoridades, que o sentenciaram a cumprir uma pena num manicômio em 1938 (Dunkley, 2012). O Rasta foi duramente perseguido tanto pelo governo colonial quanto pelos nacionalistas jamaicanos como William Bustamante, uma vez que seu estilo de nacionalismo pregava uma aliança política à Etiópia e advogava a valorização da herança africana entre o povo negro (ibid.).

Em 1940 Howell comprou um pedaço de terra na parish de Saint Catherine, também vizinha a Kingston, onde estabeleceu uma comunidade chamada de Pinnacle. Nesta comunidade ele se estabeleceu como uma importante liderança política e religiosa. Ali a vida era autossustentável; plantava-se e criava-se tudo o que se consumia. Além disso, a economia do local era complementada pelo cultivo da ganja. Chevannes (1994: 122, grifo no original) afirma que Howell parece ter sido “the first *ganja farmer*, as opposed to the small cultivator”, e que chegou a produzir ganja “on a sufficient large scale to meet its growing demand in Kingston”. Por conta da grande produção de ganja, a comunidade de Pinnacle foi invadida diversas vezes pela polícia desde o início dos anos 1950. Howell e seus seguidores foram presos diversas vezes em função do

12 Há alguns trabalhos importantes sobre Leonard Howell e a comunidade que ele fundou em Pinnacle: ver Hill, 1983 e 2001; Dunkley, 2012 e 2013 e também a coletânea organizada por Clinton Hutton et al. (2015).

Dangerous Drugs Act estabelecido pelo governo jamaicano em 1948, onde as penas por cultivo e posse de ganja foram endurecidas.¹³ Howell foi condenado a cumprir mais um ano de pena numa instituição manicomial em 1960, após o que passou a ter uma atuação mais reservada. Ele veio a falecer em 1981 em New Kingston.

Além de Howell, que teve um notório papel de destaque na primeira época do Movimento Rastafari, há também outros personagens que tiveram papéis importante ao reunir congregações a seu redor. Um deles foi Joseph Hibbert, que costumava impressionar seus seguidores com sua erudição bíblica e seu conhecimento do livro dos Macabeus (Chevannes, 1994). Archibald Dunkley foi outro líder da primeira época que possuía uma versão da Maccabee Bible e pregava que nela estava escrita a verdade do homem negro, enquanto a versão convencional da Bíblia era a versão do homem branco (ibid. 117). E houve também Robert Hinds que, após separar o seu caminho daquele trilhado por Howell, fundou a King of Kings Mission. Este coletivo foi estabelecido em Downtown Kingston, em 1935, e Hinds o liderou até o seu fim, em meados dos anos 1940.¹⁴

Quando os coletivos da primeira época do Movimento Rastafari estavam se dissolvendo – à exceção da comunidade de Howell em Pinnacle –, no final da década de 1940, os coletivos da segunda época começaram a tomar forma. A começar pela Youth Black Faith, formada em 1949 por alguns jovens Rastas, entre eles Bongo Wato, também conhecido como Ras Boanerges. A Youth of Black Faith foi fundada numa localidade de West Kingston chamada Trench Town, local que existe até os dias atuais. Foi num yard de Ninth Street que Bongo Wato se juntou a dois outros Rastas, Brother Taf e Pete, e passou a disseminar suas ideias e práticas sobre o Rastafari (Chevannes, 1994: 152-153). Além de um local de congregação, o quartel-general da Youth of Black Faith em Trench Town tinha no comércio e no uso da ganja duas atividades importantes (ibid.: 153).

13 Voltarei ao tema da ganja e da legislação em torno dela numa perspectiva histórica no quarto capítulo desta tese.

14 Sobre Hinds ver Chevannes, 1994: 126-143.

Juntos, Bongo Wato, Brother Taf e Brother Pete deram início a um período de reformas no Movimento Rastafari, advogando uma vivência mais pautada pelo biblicismo e mais distanciada das tradições religiosas conhecidas como *revivalism*, tradições estas das quais acusavam os Rastas da primeira geração de serem muito próximos (ibid.: 154-155). O revival envolve cristianismo, possessão espiritual, práticas terapêuticas, tambores, cantos e danças.¹⁵ É importante notar que todos os primeiros líderes Rastafari tinham, em algum ponto de suas vidas, participado de coletivos de revival. Alguns Rastas da segunda geração, portanto, iniciaram esta cruzada contra aquilo que percebiam como a influência do revival no Rastafari, buscando diferenciar o Movimento daquela tradição. E não foi apenas a influência do *revivalism* que Ras Boanerges e seus correligionários procuraram extirpar. Michael Barnett aponta que a Youth Black Faith

sought to revolutionize the Rastafari movement of the time by orienting it away from Joseph Hibbert's Masonic persuasion, Leonard Howell's Kumina and cosmological leanings, Archibald Dunkley's somewhat Orthodox Christian slant, and Robert Hind's Revivalist practices (Barnett, 2018: 32).

Simpson descreve as relações entre Rastas e revivalistas de West Kingston naquele período, o início da segunda época do Movimento Rastafari, como tensas. Lembremo-nos que ele realizou trabalho de campo naquela área em 1953. Eis o seu relato sobre a situação:

-
- 15 Sobre o Revival ver, por exemplo, Simpson, 1956; Seaga, 1982; Chevannes, 1995a e Besson, 1995. Chevannes (1995a) traça as origens do revival até o século XVIII, mostrando que esta tradição também passou por momentos distintos ao longo da história. Ao menos desde o início da segunda metade do século XX os cultos de revival se articulam ao redor de pastores que têm em suas casas o local onde se conduz a liturgia.

Revivalists and Ras Tafarians are bitter enemies and often enter into acrimonious disputes. Ras Tafari members call Revivalist leaders 'racketeers' and regard their followers as 'backward'. One Revivalist leader was especially vehement in his denunciation of Ras Tafarians. He reported that during a week-night service in June, 1953, five Ras Tafari members (three men and two women) came to his church and denounced him, saying that the worship of Christ is a false religion. They told his followers that Haile Selassie is God and that he should cease misleading the people. According to this informant, Ras Tafarians are thieves and rapists who fear no one. His point of view is: "This is a crown-ruled land; Negroes are subordinate and Haile Selassie can't do anything for us" (Simpson, 1955a: 145).

Esta descrição de Simpson sobre as relações entre Rastas e Revivalistas em West Kingston no início dos anos 1950 não deve, entretanto, ser generalizada. Clinton Hutton (2015) ouviu de um de seus interlocutores que a Revivalist Church da qual ele fazia parte na parish de Saint Catherine havia declarado que Haile Selassie era Deus logo após sua coroação em 1930. Curiosamente, esta declaração de que o imperador etíope era o próprio Criador encarnado é algo que ao menos aquela igreja revivalista citada pelo interlocutor de Hutton tem em comum com os Rastas que fundaram a Youth of Black Faith. Pois os líderes da primeira geração costumavam se referir a Selassie I como o Cristo reencarnado, mas Ras Boanerges e seus correligionários passaram a declarar que o imperador é "the God in flesh, by declaring him the entire Trinity (...) embodied in one (Barnett, 2018: 54).

Uma outra característica da Youth Black Faith foi o

aprofundamento do biblicismo. Bongo Wato escolheu para si um nome bíblico: Boanerges. Este é o sobrenome que Jesus Cristo atribuiu a dois de seus discípulos, os irmãos João e Jaime, e que significa “Os Filhos do Trovão” de acordo com o texto bíblico (Marcos 3:17). Eles passaram a se orientar pelo livro dos Levíticos para orientar suas práticas corporais e seus modos de vida. De uma ala mais radical do coletivo, liderada por Ras Boanerges, surgiu a instituição do cultivo dos dreadlocks, os cabelos crescidos livremente a formar tranças, e das barbas como práticas corporais mandatórias para os homens. Esta decisão fora informada pelos versículos bíblicos que instituem o voto de nazireado, onde aquele que o assume, entre outros preceitos, não deve mais cortar os pelos do rosto e os cabelos da cabeça. Nem todos os membros do coletivo decidiram aderir à imposição, o que gerou uma divisão. Surgiram a House of Dreadlocks e a House of Combsomes, sendo que a segunda deixou de existir enquanto a primeira se transformou na House of Nyahbinghi, ativa até os dias atuais.

Desde a sua fundação a Youth Black Faith estava estruturada através de uma hierarquia que previsa os papéis de líder, capelão e secretários. Quando a House of Dreadlocks foi formada, os cargos passaram a ser o de presidente e escrivão. O presidente era responsável pela convocação das reuniões e condução da liturgia, enquanto o escrivão estava encarregado de todas as tarefas que exigiam letramento, tais como a leitura de livros, revistas e panfletos além da escrita de cartas, cartazes e textos em geral. Logo o serviço semanal às quartas-feiras foi institucionalizado, mas o presidente poderia chamar outros encontros oficiais anunciando-os de antemão. Hoje a Ordem Nyahbinghi que, como afirmado anteriormente, surgiu de desdobramentos da Youth of Black Faith, possui uma estrutura diferente. A sede em Trench Town não existe mais. Há uma Casa Nyahbinghi, o quartel-general da Ordem, em Scots Pass, na parish de Clarendon, vizinha a Kingston – a oeste da capital. Uma outra Casa Nyahbinghi, também próxima a Kingston, está sediada em Stony Gut, parish de Saint Thomas, ao leste da capital, região Sudeste da Jamaica. Há também uma Casa Nyahbinghi em Montego Bay, a segunda maior cidade jamaicana, localizada na parish de Saint James, parte Noroeste da ilha. Há ainda uma outra Casa Nyahbinghi

em Montego Bay, na parish de Hanover, parish esta que também está localizada no Noroeste da Jamaica.

As reuniões da Ordem Nyahbinghi hoje tomam lugar no primeiro e no terceiro domingos de cada mês. Caso haja a necessidade de discutir algum assunto que requeira maior engajamento as reuniões podem ocorrer em todos os domingos do mês. A Ordem é presidida por um conselho de *anciãos*¹⁶, além de uma série de outras divisões administrativas: *Priesthood*, *Administrative Committee*, *Ilect Of Records*, *Ilect Of Treasury*, *Sisters Committee*, *Youth Committee*, *Disciplinary Committee*, *Work Committee* e *Welcome Committee*. Os nomes das comissões revelam suas funções dentro da Ordem, mas as funções de ao menos dois deles devem ser explicadas. Primeiro, o *Ilect of Records*. Esta comissão tem o dever de tratar de todas as correspondências destinadas à e enviadas pela Ordem. Segundo, a *Welcome Committee*. Este comitê tem a responsabilidade de ciceronear os Rastas e os não-Rastas que comparecem a seus primeiros Binghis ou Nyahbinghis. Trata-se de ocasiões de celebração do calendário litúrgico da Ordem. Estes eventos festivos e ritualizados podem durar desde uma noite até vinte e um dias – dependendo da disponibilidade de tempo e recursos do coletivo.

Assim como os serviços semanais ou quinzenais, os Binghis ocorrem nos tabernáculos, estruturas físicas onde a liturgia é conduzida. Além do tabernáculo, nas dependências físicas das Casas Nyabinghi há o Lion Quarters, para abrigo, descanso e privacidade dos homens; o Lioness Quarters, que exerce a mesma função para as mulheres; uma cozinha comunitária – onde apenas os homens cozinham, para evitar que mulheres menstruadas se aproximem do alimento arriscando assim contaminá-lo – e banheiros masculino e feminino.

A segunda Ordem originada durante a segunda geração do

16 É a partir da segunda geração do Movimento Rastafari que o papel dos anciãos como repositórios vivos de sabedoria e visionarismo emerge com mais força. O conceito nativo utilizado por Rastas das mais diversas ordens para se referir a seus anciãos é *elder*. Sobre o papel de destaque dos anciãos no Movimento Rastafari ver Homiak, 1985.

Movimento Rastafari foi a Ethiopia Africa Black International Congress. A sede do coletivo que também é conhecido como Ordem Bobo Shanti está hoje localizada nos arredores de Kingston, numa montanha localizada na vila de Bull Bay. O fundador desta ordem foi Charles Edwards, mais conhecido como Prince ou King Emmanuel I. O coletivo foi fundado em Spanish Town Road, West Kingston, no primeiro dia de março de 1958. Eles vivem separados da sociedade leiga como instruído o Livro dos Levíticos. Observam o sabá. Mantêm seu tabernáculo ativo com sessões de culto e louvor. Comem alimentos estritamente *I-tal*¹⁷. Dedicam-se a manter viva a memória do cativo dos africanos em terra estrangeira. Têm o retorno à África, entendido como Repatriação física, como o objetivo maior.

Depois de uma convenção Rastafari convocada por Emmanuel I em 1958 ele e seus seguidores passaram a se isolar cada vez mais da sociedade jamaicana, até que, em 1972, começaram a erguer Jerusalém numa montanha a cerca de quinze quilômetros de Kingston. Esta *Island wide convention* foi convocada por Prince Emmanuel I. O evento tomou lugar em Ackee Walk, em West Kingston, onde à época havia uma grande concentração de Rastas. Este episódio, conhecido também como *Grounation*, durou vinte e um dias e foi amplamente noticiado pela mídia jamaicana. Van Dijk (1995: 83) conta que

[t]owards the end of the convention, Prince [King Emmanuel] sent a telegram to Queen Elizabeth II. Referring to biblical chronology, he bluntly stated: 'We the desc-

17 *I-tal* é um conceito nativo Rastafari que dialoga com e transforma a palavra *vital*. Como é possível perceber, a sílaba *vi* é substituída pelo conceito *I* para remeter à noção de que deriva de Jah. As regras da alimentação *I-tal* dão prioridade aos alimentos vivos e não processados; são considerados bons os alimentos que vêm diretamente do solo sem passar por processos químicos ou industriais. Todos os tipos de carne são excluídos da alimentação *I-tal*, e há ainda aqueles praticantes deste estilo de nutrição que incluem também o álcool e o tabaco entre os produtos interditados. Para outras reflexões sobre o *I-tal* ver Homiak, 1995; Jaffe, 2010 e Araujo, 2014.

Figura 5



Figura 6



“(...) give I strength to carry on/ Emmanuel watch over me!” (Lutan Fyah – Watch Over). A primeira foto mostra o portão de acesso para pedestres da EABIC em Bobo Hill. Foi feita em 2015, na primeira ocasião em que lá estive. Note, na placa que leva o nome do coletivo, a pintura que retrata Emmanuel I. Abaixo, no portão, estão retratados o imperador Haile Selassie I e a imperatriz Menen. A decoração é também complementada com as cores da Etiópia imperial que tingem a cerca de madeira. Na foto abaixo, capturada também em 2015, é possível ver a Jerusalem World Conference Hall of Repatriation and Justice. Este prédio que, como todas as estruturas em Bobo Hill, à exceção dos banheiros coletivos, era construído de madeira e decorado com as cores vermelho, amarelo e verde, servia como local de realização das atividades litúrgicas uma vez que o tabernáculo de alvenaria está sendo construído. O prédio também abrigava uma biblioteca e servia como sala de conferências. Ali os anciãos costumavam também se reunir para suas reasonings semanais. No início de outubro de 2017 um homem que vive nas proximidades de Bobo Hill invadiu a comunidade reclamando que uma de suas cabras havia sumido. Minutos depois ele encontrou o animal morto dentro no terreno dos Bobo Shanti e iniciou uma discussão com Priests e Empreses que estavam próximos do portão de pedestres. O homem então deixou Bobo Hill e, em seguida, voltou armado e na companhia de outros homens que também portavam armas. Ele ateou fogo ao portão de pedestres e as chamas se espalharam à Guard House que se localizava atrás dele. Ela foi reduzida a cinzas. O homem seguiu ateando fogo em outras partes do local. Ele incendiou a Jerusalem World Conference Hall of Repatriation and Justice, reduzindo-a também a cinzas. O prejuízo dos Bobo Shanti não se reuniu à perda das estruturas prediais. Dentro da sala de conferências havia três computadores, uma caixa de som, bíblias e livros diversos. Os principais jornais em circulação na Jamaica, o Gleaner e o Observer, não noticiaram o incêndio em Bobo Hill; mencionaram o assunto apenas semanas depois. O único jornal de grande circulação a noticiar o ocorrido – mas apenas uma semana após o incidente – foi o Star (11/10/2017). Os incêndios e os danos por eles causados são uma constante na história dos Bobo Shanti. Muitas das antigas sedes da Ordem fundada por Prince Emmanuel foram incendiadas por policiais ou criminosos ligados a partidos políticos, a começar pela primeira sede em Spanish Town Road, West Kingston, incendiada em 1958.

endants of Ancient Ethiopia call upon you for our repatriation for this is the 58th year. Emergency answer.' At Buckingham Palace, an annoyed secretary dispatched a copy to the Colonial Office and in the accompanying memo equally brusquely demanded information: "Who are these?!" The Colonial Office briefly explained what it knew about the Rastafarians and Her Majesty's Private Secretary requested to inform Prince about the proper procedures with regard to addressing the Queen.¹⁸

Desde a fundação da Ordem Bobo Shanti, Emmanuel e seus seguidores vêm se engajando na luta pela Repatriação coletiva como o único modo de reparação pelos crimes dos períodos da escravidão e do pós-emancipação. Certa vez, em Bobo Hill, perguntei a um High Priest se não há outros modos de alcançar o Retorno à África. Falei das perspectivas de outros coletivos e outras pessoas Rastafari com concepções distintas sobre o que pode ser a Repatriação. Ele me responde que foi King Emmanuel quem lhes havia ensinado este modo de viver. Me ensinou que os Rastas de verdade se retiram do Egito e vivem ali, em Jerusalém, trabalhando física e espiritualmente para retornar à Etiópia. Segundo o High Priest, muitos daqueles que usam as palavras e práticas Rastafari – como o uso da ganja, de dreadlocks, de comida I-tal – o fazem para se promover e lucrar pessoalmente. O único modo correto de aceder ao criador e andar em seu caminho, me diz ele, é seguindo os ensinamentos legados por King Emmanuel I. E este caminho conecta a vivência em Bobo Hill ao Retorno à África. Ele ainda acrescentou: “Emmanuel I a seh: 'I am the way, the truth, and the life: no man cometh unto the Father, but by me.’¹⁹ Yuh cyaan reach di father if yuh doan follow di son. A dat

18 Sobre a convenção de Emmanuel I ver ainda Homiak, 1985 e Montlouis, 2013: 74-76.

19 Note que o High Priest está aqui citando o texto de João 14:6 e atribuindo a autoria a Emmanuel I: “Emmanuel I a seh”.

why wi nah get along wid dem, yuh hear?” *Dem* aqui se refere a outros coletivos e pessoas Rastafari que não vivem em Bobo Hill. Para aquele High Priest, assim como para outros High Priests, Priests e Prophets com os quais convivi, seguir Haile Selassie I é uma mobilização cotidiana que se dá através da prática dos ensinamentos de Emmanuel I e requer separação dos não-Rastas. Em seus pontos de vista não há uma outra forma justa ou correta de ser Rastafari.²⁰

Assim como Ras Boanerges, o fundador da Ordem Nyahbinghi, Emmanuel escolheu para si um nome bíblico, cujo significado é Deus Conosco. O nome fora inspirado no Evangelho de Mateus (capítulo 1, versículo 23): “Behold, a virgin shall be with child, and sh-all bring forth a son, and they shall call his name Emmanuel, which being interpreted is, God with us”. De fato, King Emmanuel I possui, na cosmologia Bobo Shanti, o papel do messias bíblico gerado pela virgem. Ele é considerado uma parte da Santíssima Trindade, junto de Marcus Garvey e de Haile Selassie I. Garvey é o profeta, Emmanuel o Cristo Negro reencarnado e Selassie I é Deus em seu caráter de rei.²¹

Uma longa história de violência estatal obrigou Emmanuel e seus seguidores a peregrinar por diversos locais de Kingston antes de se estabelecerem em Bull Bay. Em suas peregrinações, os Bobo Shanti foram estabelecendo diálogos entre suas experiências, localidades de Kingston e narrativas sagradas, conferindo uma toponímia bíblica a certos lugares da paisagem kingstoniana. “Ackee Walk was Nazareth, where Jesus comes from”, pois foi ali que Emmanuel se anunciou e foi anunciado como o Cristo reencarnado;

Harris street was Galilee, where Jesus went

20 Ouvi também uma série de críticas a pessoas anônimas e artistas que vivem em Bobo Hill como Prophets durante algum tempo, ganham a permissão de usar o turbante característico dos Bobo Shanti e, logo em seguida, deixam a comunidade.

21 Emmanuel I não foi o primeiro líder Rastafari a assumir o lugar de Cristo Negro reencarnado. Antes dele Howell já o fizera (Hill, 1983). Um outro líder Rastafari da segunda geração, contemporâneo e conhecido de Emmanuel I, também proclamou a si e foi tomado por seus seguidores como o Cristo Reencarnado (Chevannes, 1976: 267).

after leaving his native home; Eight Street, Capernaum; and Ninth Street, Bethlehem, for it was there that Jesus, Queen Rachel's son, was born. The settlement in Bull Bay they named Mount Temon, where God is supposed to have come from, according to a passage from Genesis (Chevannes, 1994: 174).

Quando estive entre eles escutei dos mais velhos as histórias de peregrinação de Emmanuel e seus seguidores. Os nomes dos locais importantes para suas histórias eram sempre comentados e acompanhados pelas narrativas bíblicas que os inspiraram. Hoje os Bobo Shanti chamam Bobo Hill de Jerusalém.

O reconhecimento de Emmanuel I como a reencarnação de Cristo é um grande dissenso entre os Bobo Shanti e os Rastas da Ordem Nyabinghi que, por sua vez, reconhecem Marcus Garvey como um profeta mas não lhe inscrevem na Trindade Sagrada. Eles enxergam em Selassie I a totalidade da Trindade. Certa vez eu discutia esta questão com um ancião Nyabinghi. Estávamos em seu escritório, que ocupava um dos três cômodos de sua residência em Downtown Kingston, junto de um outro Rasta mais jovem. Estávamos cercados por livros diversos. Nas prateleira que circundavam o local de estudos do ancião havia cópias de obras de Frantz Fanon, versões diversas da Bíblia, literatura sobre a história da África, tratados de astrologia, hagiografias de deuses egípcios e daí por diante.

Eu havia notado o seu interesse na história do Movimento Rastafari, em especial no período de fundação dos primeiros coletivos nos anos 1930. Eu logo quis direcionar a conversa para as diferenças entre as Ordens atuais e lhe contei que havia visitado Bobo Hill. “They have a very strong liturgical life; they get up to pray at 6 a.m. with the blow of the horn announcing the Roll Call. Their days gravitate around praying and singing and cleaning and preparing for Repatriation. Some of them have even told me that the men who really want Repatriation should all gather in Bobo Hill – or Jerusalem as they call it”, disse eu.

“There are many trods to Repatriation, bredrin. Te Bobo Shanti dem have their ways and their livity, and other bredrin have dem ways and livity, yuh h'understand? And there are not h'only dem and Nyabinghi. There are many different Mansions of Rastafari, yuh 'ear?”, respondeu o ancião.

“I am getting acquainted with that, Fyah. What I still can't understand is this stance of some Bobo brethren who say that those who do not separate totally from the Jamaican society and settle in Bobo Hill are not really willing to Repatriate”, explicou.

“Well, it is well known historically that there is diversity in christianism and Rastafari. So di Bobo Shanti dem a worship Emmanuel and dem a seh dis and dat him is Jesus. But dat a BLASPHEMY!”, exclamou o ancião, gritando a última palavra e arregalando os olhos que tinha fixos em mim.

“Yes, I! It a bloodclaat blasphemy!”, emendou o outro Rasta que acompanhava a explanação do ancião.

“How can a man who die in a hut and dem affi call di police fi tek care of di body be Jesus? Dem a create an illusion, a dat mi seh! Dem a create and illusion fi demself and dem a believe in dat illusion! It a cultism!”, continuou o ancião.

“Is Bobo Shanti a cult?”, perguntei.

“Yes, man! It a cult! A cult! Dem a cultists! It all started back in Spanish Town Road when dem a start worship Emmanuel”, explicou o Rasta, referindo-se à fundação da Ordem Bobo Shanti em West Kingston. E continuou: “So mek mi tell yuh someting: dat Emmanuel business a nuh real. Only Selassie is real. Babylon a claim H.I.M. dead but no one been to his funeral. There was no funeral, brethren. No man can claim him a see Selassie body. Him just lef' Creation. A dat a di true Power of di Trinity, yuh understand?”

Mas não são apenas os Nyabinghi que estão em desacordo quanto à concepção da Trindade Sagrada e do que pode ser a Repatriação. As Ordens Nyabinghi e Bobo Shanti são bastante diversas entre si, mas na segunda época do Movimento Rastafari também foi fundada uma outra Ordem Rastafari, chamada Twelve Tribes of Israel, Ordem esta que se distingue das duas outras principais Ordens do Movimento Rastafari. Anteriormente vimos que

Figura 7



“It gonna be fire! Fire! Nyahbinghi fire!” (Hino Nyahbinghi). Em 2016 fiz esta foto na entrada do acesso a uma das Casas Nyahbinghi sediadas nos arredores de Kingston. Na placa que anuncia a presença da Theocracy Reign Ivine Order of the Nyabinghi estão retratados o imperador Haile Selassie e a imperatriz Menen. Diversos títulos de Selassie emolduram o casal real e, abaixo dele, lê-se as seguintes inscrições “Death to the black and white oppressor”, “Repatriation is a must” e “Africa is for the Africans!” Ao lado uma placa com o fundo nas cores da bandeira imperial etíope anunciava um concerto do cantor e compositor Rastafari Bunny Wailer. Esta sede da Ordem Nyabinghi está localizada a alguns quilômetros do centro urbano mais próximo. Ali há roças nas quais os Rastas que ali habitam cultivam boa parte dos alimentos que consomem. Há também hortas de plantas medicinais cultivadas por aqueles que tem um saber reconhecido de seu trato. O rio que margeia todo o terreno desta Casa Nyahbinghi fornece água potável para o consumo, para a irrigação das roças e hortas e para a higiene. Alguns dos Rastas que ali vivem se afastam do local com pouca frequência. Estes geralmente são os anciãos. Os que costumam se movimentar entre este local, o centro urbano mais próximo e Kingston são geralmente jovens que se dedicam a atividades comerciais.

ela fora fundada Vernon Carrington em 1968. Assim como os líderes fundadores das Ordens Bobo Shanti e Nyabinghi, Vernon Carrington escolheu para si um nome bíblico: Prophet Gad. Antes de fundar as Twelve Tribes of Israel, Gad já explorava a teologia bíblica e a articulava ao pan-africanismo. Ele desenvolveu uma filosofia que conecta cada pessoa a uma das Tribos Perdidas de Israel de acordo com seu mês de nascimento.²²

Ao reunir ao redor de si um pequeno seguimento, Gad registrou seu coletivo como um ramo da Ethiopia World Federation, fundando o Local 15 da instituição. Alguns anos depois, em meados dos anos 1970, ele se desvinculou daquela instituição para fundar outra com suas próprias regras e estrutura, criando assim as Twelve Tribes of Israel. Quando realizou trabalho de campo em Kingston nos anos 1970 o padre Joseph Owens enxergou no coletivo liderado por Gad aquele “most insistent upon pursuing repatriation”, aquele “most actively taking steps towards it” (Owens, 1976: 241). De fato, diferente dos Bobo Shanti, por exemplo, os membros das Twelve Tribes of Israel não aguardam pela Repatriação coletiva organizada a ser organizada pelos governos previamente envolvidos no tráfico de escravos. Desde o início dos anos 1970 os membros das Twelve Tribes vêm articulando diversas formas de enviar indivíduos para a Etiópia. O primeiro deles foi Eric Smith, que alcançou a Terra Prometida em 1972 (Bonacci, 2016). Após Smith, muitos outros membros da Twelve Tribes foram enviados à Etiópia, inclusive uma delegação contendo trinta membros do quadro executivo em dezembro de 1976, a fim de investigar a situação do país após o golpe militar que retirou Selassie I do Poder em 1974 (Van Dijk, 1988).

Desde a sua fundação as Twelve Tribes funcionou através da seguinte estrutura: o líder do coletivo, até sua morte em 2005, era Prophet Gad. Abaixo dele havia um quadro de conselheiros formado

22 Junto a esta associação vai também uma rica simbologia que a conecta ao uso de certas cores, à preeminência de certas partes do corpo, aos signos zodiacais e aos meses hebreus. Para mais detalhes sobre a teologia e a simbologia das Twelve Tribes of Israel ver Van Dijk, 1988 e Bonacci, 2016.

por doze homens e treze mulheres. (Apesar disto, os homens sempre tiveram maior poder dentro das Twelve Tribes.) Os membros do conselho tinham a função de deliberar sobre diversos temas pertinentes à organização e sugerir estratégias e ações a Gad, que tinha a palavra final sobre as decisões. A morte de Gad, em 2005, “opened the door to power struggles as individuals made contending claims to succeed the founder” (Bonacci, 2016: 22). Hoje o Quartel General das Twelve Tribes of Israel está localizado na Hope Road, em Kingston – em Saint Andrew, mais precisamente –, mas há diversos ramos do coletivo espalhados por outras partes do mundo.

Atualmente há uma divisão nas Twelve Tribes of Israel, um dissenso, que aponta para as distintas concepções sobre a divindade de Haile Selassie I. Monique Bedasse conta que certos atores do coletivo sustentam que

Haile Selassie is the final Christ, who represents the second advent of Christ and, on the other hand, those who see Haile Selassie as one who embodies the spirit of Jesus Christ and is the representative of Christ's throne on earth but not the second advent of Christ. For the former, Haile Selassie is seen as the living God, the final Christ of which the bible speaks. The latter maintains that while Haile Selassie and Christ represent the same spirit, they are not of the same flesh (Bedasse, 2010: 964).²³

São registros como este que me fazem questionar a noção tão disseminada na literatura sobre o Movimento Rastafari de que o reconhecimento da divindade de Selassie I é uma característica universal do Movimento Rastafari. Pois se entre si as diversas

23 Este dissenso emergiu quando Prophet Gad declarou publicamente, numa entrevista de rádio, sua mudança de perspectiva em relação à qualidade do papel divino de Haile Selassie, como indiquei no primeiro capítulo.

Ordens têm concepções distintas sobre a qualidade e o lugar desta divindade, e se mesmo dentro das Ordens há dissensos sobre esta questão, é preciso levá-las. Por isto, no próximo capítulo eu irei refletir sobre a questão da Repatriação, um conceito nativo Rastafari significado de formas diversas e que também é apontado pela literatura como uma noção universal no Movimento. Mas, por enquanto, voltemos às Ordens.

Embora as Casas Bobo Shanti, Nyabinghi e as Twelve Tribes of Israel sejam as mais proeminentes em Kingston e nas outras partes da Jamaica²⁴, existem diversas outras Ordens em atividade, tais como a House of Dread, Ethiopian Zion Coptic Church, a Church of His Imperial Majesty e certos Chapters da Ethiopia World Federation. A existência de diversas Ordens é algo que também divide os Rastas. Alguns de meus interlocutores demonstraram uma grande tolerância com o fato de existirem várias Ordens. “In di end wi a fight di same struggle, wi just doan agree on a few details”, me contou um jovem Rasta em Downtown Kingston. Ele dizia não pertencer a nenhum coletivo formal, mas se considera um Nyahbinghi. Para ele, ser um Nyahbinghi “means to fight down di whiteman and di blackman and di chineyman oppression. Yeah, man! A each and every kind of oppression from each and every man I n I a fight 'gainst! A dat a Nyahbinghi style!” Outros Rastas, como Priest Menelik, um High Priest ancião Bobo Shanti, enxerga nisso um grande problema. “Rasta dem split. Nowadays in Jamaica yuh 'ave over twenty Rasta Mansions. No man agree wid di other man, many a dem disrespect Emmanuel I. A dat mek it tuffer fi wi as Rasta, cah wi cyaan channel our efforts towards Repatriation, which is what I n I a del wid. Strictly Repatriation wi a deal wid”.

Se de um ponto de vista (aqui, nativo,) as diferenças e os dissensos são prejudiciais para o Movimento Rastafari, de um outro eles podem ser tomados como produtivos, como fontes de potência e

24 Todas as três Ordens possuem também filiais em locais diversos dos continentes americanos, da Europa e da África. A Ordem Bobo Shanti possui, inclusive, uma filial brasileira. Ela está sediada na cidade de Jarinú, no estado de São Paulo, a cerca de setenta e cinco quilômetros da capital.

auto-reflexão. A seguir eu reflito sobre os conceitos de coletivo e de comunidade e esboço uma reflexão sobre como os dissensos podem ser positivos para suas constituições e para a vida do Movimento Rastafari.

2.3 Intervalo: Sobre o Conceito de *Coletivo e Comunidade*

Antes de prosseguir eu devo esclarecer o motivo de eu preferir lançar mão da noção de *coletivos* ao invés daquela de *comunidades* ao longo desta tese. Como já mencionei acima, nesta etnografia eu não postulo e também não procuro a existência de um suposto fundo cultural comum a todas as faces e vozes do Movimento Rastafari. Antes disso – repito novamente –, o que me interessa são os modos de diferenciação entre as pessoas e coletivos Rastafari por eles mobilizados. Afim de realçar esta ideia, eu desvio de noções que remetam a noções de homogeneidade, padronização, unidade e afins. *Comunidade*, conceito relacionado ao radical *comum*, é uma destas noções.

Mas a palavra *coletivo*, por si só, não evoca uma noção de diferença. Mais uma vez; ela precisa ser mobilizada em certas direções para *fazer* um sentido diferente e me ajudar a traduzir uma noção de diferenciação. Pois se pensarmos no modo como Émile Durkheim (1984 [1893]; 1995 [1912]) – ou mesmo Talcott Parsons (1991 [1951]) – mobilizou este conceito iremos nos aproximar de uma noção de coletivo/*comunidade* fundada e mantida sobre padrões de comportamento, discursos e papéis sociais pré-definidos. Estas estruturas seriam, então, reificadas e reproduzidas através dos rituais, cuja função seria a de apelar para a *consciência coletiva* – ou seja, o sentimento de *comunidade* – dos indivíduos participantes de um *coletivo* social.²⁵

25 Sabemos que as noções de *sociedade*, *social*, *grupo social* – noções caras às disciplinas de antropologia ao longo de suas histórias – podem também ser bastante problemáticas, especialmente quando se busca estender estes conceitos aos modos de existência de nativos que pensam

Ao longo desta tese eu continuarei mobilizando a palavra *coletivo* para conceitualizar conjuntos de pessoas que têm experiências, memórias, narrativas, expectativas, desejos e necessidades peculiares e não necessariamente homogêneas. Pessoas cujas histórias particulares as fazem imaginar e viver as coletividades com as quais se relacionam de modos singulares. Há muita diversidade nos coletivos e através desta noção podemos também habilitar um outro conceito de comunidade. Neste outro conceito “conflict, dispute, argument, contestation (...) are seen as constitutive rather than dispensable to a common life” (Scott, 2000: 298). Esta noção de vida em comum, por sua vez, aponta para o tempo e o espaço que compartilhamos, embora sobre eles tenhamos demandas e expectativas distintas. Este é o modo como busco articular as noções de *diferença* e *coletivo* para pensar os dissensos entre Rastas nesta etnografia.

A questão dos dissensos e diferenças internas nos coletivos é uma parte importante de suas vidas. Monique Bedasse (2008) nos apresenta uma face deste problema entre membros das Twelve Tribes of Israel. Em 1997 o fundador das Twelve Tribes, Prophet Gad, concedeu uma entrevista onde revelou ter mudado seu entendimento sobre Haile Selassie I. Desde sua fundação, a teologia das Twelve Tribes of Israel atribuía a Haile Selassie I o papel divino de reencarnação de Jesus Cristo. Vindo antes como o Cordeiro de Deus, o Cristo negro agora assumira a forma de Leão Conquistador da Tribo de Judá. Agora, vinte e nove anos após a fundação, Prophet Gad afirma que Selassie I não é a reencarnação de Jesus. Cristo, segundo ele, voltaria ao mundo como um homem e não como um bebê.

Esta revelação causou furor e descontentamento em muitos membros das Twelve Tribes – alguns chegaram inclusive a se desvincular da Ordem. Outros admitem que fora politicamente importante, décadas atrás, vincular a imagem do Criador a um

e vivem estilos relacionais através de outros conceitos e experiências. Sobre este problema ver Wagner, 1974; e o debate entre Marilyn Strathern, John Peel, Cristina Toren e Jonathan Spencer em Ingold, 1996: 47-80.

homem negro vivo, mas que seguir disseminando a ideia de que Selassie e Jesus Cristo são o mesmo corpo “would contradict a lot of the scripture” (ibid.: 968). Além disso, nos conta um outro membro da Ordem, hoje em dia é possível perceber que uma “solution to man's problem (...) has to be something that transcends color because the problem encompasses not just black people but people of all races” (ibid.: 969).

Mais uma vez é possível vislumbrar o caráter auto-reflexivo da cultura Rastafari, além de ser possível entrever como o dissenso é também um motor de criatividade no Movimento. Esta fratura recente nas Twelve Tribes of Israel, responsável pelo desengajamento de tantos membros, mas responsável também pelo reforço do engajamento de outros, é apenas uma entre as várias fraturas generativas ocorridas ao longo da história do Movimento Rastafari. Sabemos que a casa Nyabinghi se originou por conta de dissensos entre membros da Youth Black Faith. Os Bobo Shanti surgiram por conta das diferenças entre Emmanuel I, que queria se separar fisicamente da sociedade jamaicana, e seus pares que não viam essa necessidade. As Twelve Tribes surgiram por conta do dissenso entre Prophet Gad e seus pares no local 15 da Ethiopia World Federation. Ao invés de minarem a força do Movimento, os dissensos agem na sua proliferação e multiplicação; eles geram vida aos coletivos. Voltemos agora aos cenários onde estes dissensos entre pessoas e coletivos são articulados, cenários estes que foram palco de meu trabalho de campo.

2.4 Sedimentos de História e Memória: Fragmentos da Kingston Rastafari

“Wi troddin' pon Back o'Wall, man”, me disse Ras Cover enquanto avançávamos pelas ruas de Tivoli Gardens. Eu lhe perguntei desde quando ele costumava visitar aquela região da cidade. “Since mi was a yute, man. Haha! Long time gone, yuh know?”, ele me respondeu sem afrouxar o passo. Eu contemplava, a-

Figura 8



“All my life and all my days/ The joy of my heart/ Is to give Rastafari praise” (Chezidek – All my life”). *Esta é uma foto que fiz em 2016, quando fui a um Binghi numa localidade próxima a Kingston. Ao fundo se vê o tabernáculo, com seu telhado de palha, em meio à vegetação da área que fica afastada do meio urbano. No caminho entre a cozinha e o tabernáculo eu pedi a um ancião que me acompanhava para me falar sobre a estrutura do local de celebração da liturgia. Ele me explicou o seguinte: o tabernáculo deve ser sustentado por doze pilares externos que representam, ao mesmo tempo, os doze patriarcas, os doze portões da Nova Jerusalém, as doze tribos de Israel e os doze apóstolos de Jesus Cristo. No centro do tabernáculo deve haver também um pilar, mais alto e robusto do que todos os outros, representando Haile Selassie I. Ao redor deste pilar maior deve haver outros seis pilares. Junto com o pilar central eles representam os Sete Selos descritos no Livro do Apocalipse. Ao redor do pilar central deve ficar o altar, estrutura coberta com tecidos das cores verde, vermelho e amarelo sobre a qual são dispostas imagens de Haile Selassie I, livros com os discursos do imperador e uma Bíblia. O tabernáculo pode ser feito de madeira ou alvenaria, contanto que respeite esta estrutura. Dentro do tabernáculo que aparece na foto acima havia também retratos de Haile Selassie e da imperatriz Menen adornando as paredes, além de pinturas com o tema do Leão de Judá segurando uma bandeira da Etiópia imperial. O calendário litúrgico da Ordem Nyahbinghi consiste nas seguintes datas: no dia sete de janeiro se comemora a Natividade Etíope. Em vinte e um de abril se celebra a visita que Haile Selassie I fez a Kingston em 1966. No dia 25 de maio o Binghi é dedicado ao All African Liberation Day. Aos vinte e três de julho a comemoração é dedicada ao nascimento de Haile Selassie I. O Enkutatash, primeiro dia do Ano Novo Etíope, é comemorado aos onze de setembro. Em dois de novembro é a vez de celebrar a Coroação de Haile Selassie I e de sua esposa, a imperatriz Menen Asfaw. As outras Ordens Rastafari também comemoram estas datas, mas cada qual tem as suas peculiaridades.*

lém do local, o caminhar daquele septuagenário. Quantas camadas de história ele enxergava ali com seu olhar? Quais as experiências rememoradas ao andar por ruas que já não existem mais? Lá ia ele apontando para os locais e me contando onde viveram bons e velhos Rastas; onde tocavam tambor e faziam comida; onde ele e outros dreadlocks haviam sido brutalizados por policiais da Jamaica Constabulary Force e por soldados da Jamaica Defence Force. Seus enunciados não se restringiam à fala; à nomeação de uma pessoa ou à narrativa de estórias. Ao caminhar ele enunciava também o passado e o presente daquele local. Caminhar, como aponta de Certeau (1984 [1980]), é um modo de *realizar* espacialmente um lugar.

Ras Cover costuma andar apoiado em seu bastão decorado com as cores da Etiópia Imperial. Não precisava dele para apoio; conservava uma saúde excelente. O adereço, entretanto, compõe a sua figura de profeta; dá a impressão de que ele saiu de um antigo filme bíblico. Ras Cover, entretanto, é um profeta bíblico negro. Ostenta dreadlocks de fios quase que totalmente grisalhos, geralmente arrumados em forma de um turbante, presos no alto da cabeça. As barbas, também emaranhadas em forma de dreadlocks, emolduram um rosto fino e de expressão severa. Quando não veste sua túnica verde, vermelha e amarela, Ras Cover usa calças compridas e camisa de mangas longas abotoada. Naquele dia ele vestia sua túnica.

“Have you ever lived around here?”

“No, man. Mi never live deh yah suh.”

“Where did you live before settling in Portmore?”

“Well, mi 'ave lived in many different places. Mi born inna Trinity Ville. Yuh know where Trinity Ville is?”

“I have no idea.”

“It inna St. Thomas Parish, not far from Yallahs. Then mi a move a Morant Bay. Yallahs. Port Morant. And then many different place down inna Portmore mi a live.”

Na maior parte dos dias Ras Cover pega um Coaster Bus²⁶ e vai a Kingston. Sua rede principal de amigos, conhecidos e

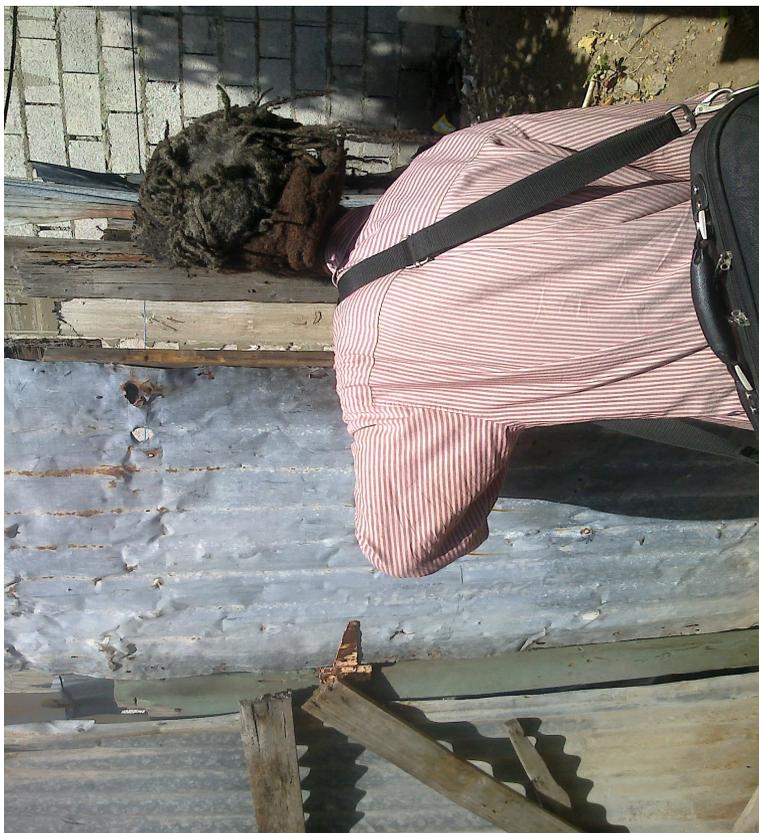
26 Um mini-ônibus; meio de transporte muito popular em todas as partes da Jamaica.

interlocutores se movimentam, como ele, entre Kingston e seus arredores; uma área que se estende de Spanish Town e Portmore a Port Morant. Tive a oportunidade de transitar por boa parte dos locais que ele transita em sua companhia. Andávamos muito a pé. Costumávamos embarcar num ônibus ou num táxi de rota fixa apenas quando nos deslocávamos por grandes distâncias, como de Downtown a Papine ou de Slipe Pen Road a Half Way Tree. Ao redor da Jamaica há táxis que fazem rotas fixas intra e intermunicipais a preços tabelados. A tarifa para os trajetos mais curtos custavam, entre 2015 e 2016, JM\$100.²⁷ Estes veículos são facilmente identificáveis. Se estão em movimento, basta prestar atenção no motorista – geralmente “a man with dollar bills between his fingers shouting”, como bem descreve Marlon James (2014: 115). Os gritos informam as localidades para onde ele se dirige. Se estão estacionados aguardando clientes os motoristas geralmente contam com a ajuda de um condutor de passageiros que também grita as localidades de destino. Quando o carro está cheio, com cerca de cinco passageiros no banco traseiro, um no banco frontal e ainda outro no porta-malas, o condutor fecha as portas do carro e permanece no local enquanto o motorista transporta os clientes até seus destinos.

Ao longo de nossas itinerâncias ele me apresentou a muitos outros Rastas; homens jovens, maduros e idosos. Aos mais anciãos eu fazia perguntas sobre locais importantes para a história do Movimento Rastafari em Kingston e seus arredores. Muitos lugares icônicos da história do Movimento Rastafari em Kingston estão soterrados sob camadas de tempo, cimento e intervenções estatais. Em verdade não apenas na Capital, mas também em Saint Andrew – município conurbado com Kingston. Colin Clarke (2006: 33) afirma que no início dos anos 1960 o Movimento Rastafari estava circunscrito a duas áreas de Kingston: “the fringe of the tenements and the periphery of the city, and the heaviest concentrations were found on the foreshore [Road] in West Kingston, at Back o’Wall and in Trench Town”. Estas áreas que historicamente concentraram gran-

27 Durante o período que estive em campo, entre 2015 e 2016, a taxa de câmbio do dólar jamaicano variou entre JM\$115 e JM\$120 para US\$1. Atualmente a taxa é de JM\$127,5 para cada US\$1.

Figura 9



“Now we a living inna zinc fence jungle/ A weh di yute dem have gun in a bungle” (Anthony B e Luciano - Zinc Fence Jungle). *Ras Cover abre o portão de um yard em Downtown Kingston. Note as marcas dos tiros de fuzil no portão de zinco. Muitas das áreas onde Rastas vivem são regiões muito pobres que possuem longos históricos de intervenções militares e policiais. Há muitas narrativas sobre conflitos entre as forças do estado e os grupos criminosos locais; assim como há narrativas de como o caminho do Rastafari salvou e pode salvar diversas vidas ao desviar os jovens da criminalidade. Esta foto foi tirada a pedido do Rastaman. Foi ele quem recomendou que eu capturasse a marca do tiro de fuzil na folha de zinco. Estávamos à caminho da Jamaica Chamber of Commerce, onde Ras Cover havia marcado uma reunião com algumas pessoas vinculadas ao governo. Seu intuito era captar recursos para iniciar um projeto de ensino de história, esportes e culinária para jovens carentes de uma comunidade vizinha a Downtown Kingston. “Mek sure yuh capture di bullet 'ole. Wi affi show dem dat. Wi affi tell dem seh insted of using weapons of violence fi change reality wi a use knowledge and culture”, explicou o Rasta. Ras Cover ainda não conseguiu levantar os recursos necessários para implementar seu projeto, mas desânimo e desistência não fazem parte de seu estilo de vida. Do alto de seus setenta e um anos, o ancião busca trabalhar em prol de seus projetos voltados à melhoria da vida de jovens habitantes dos guetos kingstonianos todos os dias. Em suas palavras: “Yuh see, Philip; di people dem who work fi mek di world a bad place nuh tek nuh day off. A dat why I n I cyaan rest or tek a day off from I n I duties”.*

de número de Rastas em West Kingston foram completamente destruídas e remodeladas pelo Estado.²⁸

Foi nesta área da capital jamaicana que os primeiros trabalhos de campo entre Rastas foram conduzidos. Com financiamento da American Philosophical Society o sociólogo estadunidense George Eaton Simpson realizou pesquisas entre Rastas de West Kingston em 1953. Este trabalho de campo deu origem a dois artigos pioneiros sobre o Movimento Rastafari na capital jamaicana, ambos publicados em 1955 (Simpson, 1955a; 1955b). Em 1960 foi a vez de Roy Augier, Marcus Garfield Smith e Rex Nettleford – um historiador, um antropólogo e um sociólogo, dançarino e coreógrafo, todos jamaicanos e ligados à University of The West Indies (UWI) – realizarem suas pesquisas de campo na região. (Devo notar, entretanto, que M. G. Smith realizou trabalho de campo em Wareika Hills, também em Kingston, mas não na parte Oeste). O relatório resultante desta pesquisa deveria informar políticas públicas direcionadas às expectativas e desejos dos Rastas que habitavam Kingston. Três anos após sua publicação o governo jamaicano demoliu as áreas mais densamente populadas por Rastas.²⁹

28 Estas regiões foram transformadas em projetos de moradia popular vinculados ao clientelismo partidário e associados à escalada da violência na capital jamaicana, aos moldes da transformação de Back o'Wall em Tivoli Gardens. Para uma história das transformações políticas e geográficas de Kingston ver, por exemplo, Clarke, 2006 e Carnegie, 2017.

29 Retornarei aos trabalhos de Simpson, ao relatório dos acadêmicos da UWI e à violência do estado jamaicano contra Rastas no capítulo 3, onde discuto o tropo da Repatriação. Por enquanto gostaria de frisar algo já assinalado por Jan van Dijk (1995). Os anos que antecederam a Independência jamaicana do Reino Unido foram palco de uma escalada da violência estatal contra os Rastas. Um dos motivos do aumento da repressão, aponta Thomas (2011), foi a forte crítica Rastafari ao projeto nacionalista que estava sendo construído. Devo acrescentar, entretanto, que os anos após a Independência – e tomemos como emblemático o ano de 1963 – também foram de constantes violências físicas e simbólicas dirigidas a diversas pessoas e coletivos Rastafari. Sobre a relação entre pesquisadores, a University of The West Indies, o Estado e Rastafaris após a independência na Jamaica ver a entrevista de David

Em 1963 os buldôzeres e os braços dos trabalhadores do Public Works Department, sob ordem do então representante parlamentar de West Kingston, Edward Seaga, colocaram Back o'Wall abaixo.³⁰ Em seu lugar foram construídos prédios de apartamento e casas populares que passariam a ser habitadas por apoiadores do Jamaican Labour Party. A área foi então rebatizada com o nome de Tivoli Gardens. Uma importante voz do Movimento Rastafari em Kingston, Ras I-rice I-ons, contou a John Homiak (1995: 170) que “‘Egypt’ [Back o’Wall] was a serious a gadding dem time. Yuh see, Egypt was like a court where reasoning and chanting is ‘round the clock’”. Note o nome com o qual o Rasta se refere a Back o'Wall: Egypt, o lugar onde o povo escolhido de Jeová viveu em miséria durante o primeiro cativo descrito na mitologia hebraica.

Ras cover me apresentou a alguns anciãos que viveram em Back o'Wall até o início dos anos 1960. Um deles se tornou um amigo e um importante interlocutor da pesquisa que deu origem a esta tese. Trata-se de Bongo Trevor, ou Ras Gabre Selassie – como prefere ser chamado³¹. Bongo sofreu a violência do Estado

Scott (2006) com Rex Nettleford.

30 Cabe notar que no mesmo ano da demolição de Back o'Wall, 1963, o estado jamaicano também se mobilizou contra a comunidade Rastafari de Coral Gardens, em Montego Bay, no Noroeste da ilha (Thomas, 2011).

31 Um capítulo que trata de toponímia e história não deve deixar em silêncio o por que da preferência de uma pessoa por um nome. Ainda mais quando este nome pessoal se refere a lugares físicos e simbólicos. Ras Gabre Selassie foi batizado como Trevor Campbell em seus primeiros dias de vida. Este nome, entretanto, lhe foi dado por um sacerdote católico perante a sociedade jamaicana. Quando a Ethiopia Orthodox Church chegou a Kingston, Bongo Trevor e muitos outros Rastas decidiram se dirigir ao Abuna, o mais alto sacerdote da hierarquia da igreja, afim de serem batizados na igreja que Haile Selassie I seguia. Ao serem batizados eles ganharam outros nomes, desta vez nomes etíopes. O processo de adoção destes nomes fazia parte daquilo que Bongo entende como um conjunto de atos em prol de um patriotismo etíope. “Suh Trevor Campbell a mi Babylon name, yuh understand? Hmm. Mi Ethiopian name a Gabre Selassie”.

jamaicano; foi uma das muitas pessoas que junto de suas famílias foram expulsas da área onde Back o'Wall um dia existiu. Ele narrou aquela história de expulsão mais de uma vez. Hoje ele já não vive em West Kingston, mas em outro dos garrisons que se espalham pelas ruas e becos de Downtown Kingston. Suas histórias e memórias sobre a destruição de Back o'Wall se entrelaçam com sua trajetória de vida:

“Dem a burn people dem tatu and dem a bulldoze di place. Dem a set mi tatu a fyah too. Mi babymother was pregnant of Walata. Yuh memba Walatta?”³²

“Yes, I do remember her. She's your eldest daughter.”

“Yes, man. She a fi mi eldest dawta. Mi babymother was pregnant of Walata when dem a set wi tatu a fyah. Wi 'ave lost everyting. And wi had fi move inna room down deh so [apontando para a direção do início da rua] inna ms. Chin board'ouse cah wi cyaan aford fi rent a yard, yuh understand?”

“Tough times.”

“Yes, man! A tuff-tuff time!”

“So where have the Rastas who used to live in Back o'Wall moved to?”

“Many a dem a move inna di countryside, some bredren a move fi other parts of town. Some a dem a brutalized and dead.” Ao ziguezaguear por ruas, esquinas, becos e prédios de Tivoli Gardens com Ras Cover, bem como ao ouvir as narrativas dele e de outros anciãos sobre eventos e processos passados, eu vivi um outro tempo e um outro lugar. Aquele espaço que hoje dá lugar ao garrison político um dia deu lugar a um enclave Rastafari. Este outro lugar, Back o'Wall, assombra Tivoli Gardens através de sua presença memorializada. Sua sobrevida se prolonga, por exemplo, num gesto

32 Mais uma vez o nome escolhido é etíope: a palavra walatta significa “filha” em amárico, a língua falada pelo imperador Haile Selassie I, e é usada como um nome composto feminino para indicar a filiação. Wallata Petros, por exemplo, uma santa da Igreja Ortodoxa Etíope, tinha este nome pois era “Filha de Pedro”. Mas a escolha do nome Walatta por Bongo evocam também a história do trono etíope: o nome de batismo da imperatriz Menen Asfaw, esposa de Haile Selassie I, era Walatta Giyorgis.

de apontar de dedo de Ras Cover que chama a minha atenção. O indicador em riste é acompanhado primeiro por silêncio e um olhar fixo do ancião. Em seguida, as palavras do Rasta trazem Back 'o Wall de volta à vida:

“Coo deh. Ova deh so Ras Trent a live wid him queen and him pickney dem. Him madda a live next door.”

“Was she a Rasta too?”

“Yeah, man.”

Em 1966, após um mês de intensos conflitos entre os habitantes de West Kingston, a polícia e a Força Nacional, foi a vez de destruir as habitações populares em Foreshore Road e algumas áreas adjacentes, onde haviam também outros enclaves Rastafari. Cerca de oitocentos barracos foram destruídos e os ocupantes do perímetro foram expulsos (Lacey, 1977: 90). Dois anos antes, em 1964, a petroleira estadunidense Exxon havia comprado um grande terreno na região e uma refinaria foi construída no local. A refinaria operou sob o comando da Esso até 1982, quando foi vendida para o governo jamaicano e convertida numa empresa pública sob o nome de Petrojam. Atualmente a refinaria continua em operação.

Ras Sam Brown, um dos principais personagens da história do Movimento Rastafari em Kingston, era um dos moradores de Foreshore Road quando as habitações foram destruídas. O Rasta – que havia concorrido as eleições de 1961 para Representante do Parlamento por West Kingston, sendo derrotado – exerceu fascínio sobre alguns acadêmicos nos anos 1960 e 1970, especialmente sobre Leonard Barrett, Colin Clarke e Rex Nettleford.

O livro clássico de Leonard Barrett (1997 [1977]), *The Rastafarians*, é baseado em grande parte nas entrevistas que o sociólogo conduziu com Ras Sam Brown em 1968. Numa resenha da edição revisada de *The Rastafarians*, publicada em 1988, Chevannes (1992) destaca o papel central de Sam Brown para o argumento de Barrett. Para Chevannes, o fato de a edição revisada se basear em trabalho de campo realizado mais de vinte anos antes – o livro original é fruto da tese de doutorado de Barrett, defendida em 1968 – confere ao livro um sabor de volta no tempo – um eufemismo para “anacronismo”? As palavras de Chevannes (1992: 243) são as seguintes: “[t]he revised edition also suffers from a kind of time

warp: an excessive reliance on the author's earlier source, namely Sam Brown”. Sam Brown exerceu fascínio no geógrafo britânico Colin Clarke (2016), que recentemente publicou seus diários de campo, frutos de dois períodos de pesquisa na capital jamaicana; um em 1961 e o outro em 1968. Para Clarke o Rasta era um Marxista “and violence was certainly being contemplated as a tool by Sam Brown” (ibid.: 18) em sua cruzada político-teológica contra a Babilônia. A experiência de Clarke entre Sam Brown e outros personagens da política negra radical em Kingston fez com que ele procurasse o Colonial Office para relatar o que havia ouvido e presenciado entre eles (ibid.: 13-15).³³

Voltemos, entretanto, às transformações físicas em West Kingston. Hoje Foreshore Road se chama Marcus Garvey Drive e é uma importante via que conecta Downtown e West Kingston à cidade vizinha de Portmore. Após a destruição e a expulsão de Back o'Wall e Foreshore Road, alguns dos Rastas que permaneceram na capital foram se alocando em zonas que circundam Downtown. A ocupação Rastafari em Downtown é mais recente e acompanha o processo de abandono das elites sociais e financeiras daquela região de Kingston. Isto se deu ao longo dos anos 1970, quando a elite começou a se mover em direção à recém-fundada área de New Kingston. Colin Clarke aponta que New Kingston, inaugurada nos anos 1960,

during the 1970s it gradually acquired a variety of government and private offices, banks, travel agents, hotels, and a few high-quality shops and restaurants. New Kingston, with its car-parking facilities, was soon regarded as a secure place by the middle class, and rapidly acquired many of

33 Para uma crítica à posição política e às interpretações por vezes exageradas ou questionáveis de Clarke ver Gray, 2017. Rex Nettleford entrevistou Sam Brown no início dos anos 1960 e algumas suas impressões podem ser acessadas na entrevista que ele concedeu a David Scott (2006).

the high-rise characteristics of the central business district (2006: 57).³⁴

A região de Downtown Kingston– hoje reduto de guetos políticos, econômicos e raciais –, havia sido projetada para o comércio, o negócio e a distinção antes de New Kingston ganhar forma e fama. Eu digo distinção pois lá foram alocados o Urban Development Corporation, em 1968; a Jamaica Stock Exchange em 1969; a National Gallery of Jamaica, em 1974. O Institute of Jamaica, fundado por Sir Anthony Musgrave, então Governador da Jamaica, em 1879, está localizado desde então em Downtown Kingston e promove as artes, ciências e a literatura. Também em Downtown Kingston, na North Parade, o Ward Theatre é, desde sua fundação, em 1912, o principal palco da capital jamaicana. Foi neste estabelecimento, em 1938, que Alexander Bustamante apresentou ao público o Jamaican Labour Party; partido que fundara naquele mesmo ano.

Numa passagem de *A brief history of seven killings* Marlon James (2014) retrata a experiência de um jovem negro e pobre ao transitar pelas ruas de Downtown Kingston na segunda metade da década de 1970. A cena ocorre em 1976 e Bam-Bam, um jovem de quinze anos, reflete sobre a opulência de uma das ruas mais movimentadas de Downtown Kingston, King Street:

you follow a man in a suit down King Street, where poor people never go and watch him throw away a sandwich, chicken, you smell it and wonder how people can be so rich that they use chicken for just to put between so-so bread, and you pass the garbage and see it, still in the foil, and still fresh, not brown with the other garbage and no fly on it yet and you think

34 Para uma reflexão ainda mais recente sobre o processo de vir-a-ser de New Kingston veja o texto do antropólogo jamaicano Charles Carnegie, 2017.

maybe, and you think yes and you think you have to, just to see what chicken taste like with no bone” (James, 2014: 9-10).

Através deste personagem James também reflete sobre outros dois pontos importantes. Um deles é o fato de Downtown Kingston ser considerado *uptown* no passado. O outro diz respeito à ocupação daquele espaço, daquela área da capital, por certos tipos de pessoas e corpos. Primeiro Bam-Bam diz que King Street é uma rua “where poor people never go” (ibid.: 10). Em seguida ele reflete sobre a violência policial direcionada aos corpos negros e pobres que se aventuravam a caminhar por Downtown em meio à população “decente”:

boy like me can't walk downtown for long before we get pounce on by Babylon. Police only have to see that me don't have no shoes before he say what the bloodcloth you nasty naiggers [sic] doing 'round decent people, and give me two choices. Run and he give chase into one of the lanes that cut through the city so that he can shoot me in the private. Plenty shots in the magazine so at least one bullet must hit. Or stand down and get beat up right in front of decent people, him swinging the baton and knocking out my side teeth and cracking my temple so that I can never hear good out of that ear again and saying let that be a lesson to never take you dutty [sic], stinking, ghetto self uptown again (idem).

Ao questionar meus interlocutores sobre suas experiências de deslocamento e itinerância pela capital jamaicana e seus arredores, muitas narrativas de abusos por parte do estado e da sociedade civil emergiram. E devo também dizer que a violência contra pessoas e coletivos Rastafari é um dos temas que pululam na literatura sobre o

movimento. Roger Mais (2006 [1954]) e Jan Van Dijk (1995), entre outros,³⁵ descrevem sobre os abusos sofridos por Rastas nas primeiras décadas de existência do movimento. Joseph Owens (1976) também denunciou a violência sofrida por seus interlocutores Rastafari na década de 1970. *Dread*, obra de Owens, (idem) traz já em sua abertura uma descrição de perseguição contra dreadlocks. Recentemente, entretanto, este quadro se transformou. Ainda se encontra, é certo, pessoas que desaprovam e rejeitam as *livities* Rastafari e suas filosofias. Boa parte da população, porém, reconhece o valor das experiências e lutas Rastafari em prol da construção de uma sociedade mais justa, uma sociedade que respeita os direitos das pessoas e coletivos. As experiências históricas Rastafari são valorizadas como processos de luta por cidadania e pela valorização da negritude e da africanidade.

Em nossas andanças por Downtown Kingston e outras áreas da capital muitas pessoas saudavam Ras Cover. Uma boa parte destas pessoas não o conhecia. “Up! Up! Up, Lion!” “Big up yuhself, Rastaman!” “Respect, binghiman!” O ancião recebia estas saudações de modo impassível. Algumas vezes não tomava conhecimento. Em outras, levantava seu cajado e proferia um “Highly I!” ou um “Yeah, man. More fyah!”. Cenas de pessoas de idades diversas saudando Rastas na rua contrastam com os episódios de violência física e verbal descritos na literatura sobre o Movimento Rastafari. Demonstrações públicas de respeito e apreciação da parte de não-Rastas direcionadas a Rastas em situações cotidianas, contingenciais, mostram como a opinião de muitas pessoas em relação aos Rastas se transformou ao longo do tempo. Esta transformação se tornou objeto de reasoning com Ras Cover e outros de meus interlocutores.³⁶

35 Ver, por exemplo, Nettleford, 1998 (1970); Chevannes, 1994; Homiak, 1995 e Thomas, 2011.

36 Isto não significa, entretanto, que a violência do passado esteja apagada das vidas e memórias Rastafari. Muitos de meus interlocutores afirmavam, por exemplo, que os anos passados na prisão por conta de porte ou comércio de ganja têm impacto em suas vidas até os dias atuais. Muitos destes homens que foram presos por conta da legislação que proibia a ganja o foram por conta de denúncia de vizinhos ou pessoas que, em algum momento, os flagraram lidando com a erva e os

Mas Ras Cover não foi o primeiro e nem o único Rasta que eu presenciei sendo saudado em público por não-Rastas. A primeira vez que presenciei um ato deste tipo foi quando acompanhava Ras Wolie Yesus, um dreadlock octogenário, numa caminhada por Orange Street – também em Downtown Kingston, logo em meus primeiros dias de campo. Havíamos nos encontrado na parada de ônibus que circunda o William Grants Park. Ele chegara num ônibus da JUTC, numa linha que liga Portmore – onde vive um de seus filhos que ele fora visitar – à capital. Por telefone havíamos combinado de assar breadfruits e cozinhar ackee com tofu no yard de

denunciaram a polícia. Na prisão muitos deles tiveram seus dreads e barbas raspados, sofreram tortura física e psicológica, ameaças de morte. Alguns Rastas me contavam que os agentes carcerários, sabendo que eles seguiam a dieta I-tal, disponibilizavam apenas comida com carne e sal. Muitas vezes estes agentes do Estado disponibilizavam apenas carne suína – altamente apreciada na Jamaica, porém interdita pelas regras do I-tal com ênfase especial, assim como na restrição bíblica presente no Livro dos Levíticos. Ras Natty I, que cumpriu dois anos de pena pela posse de ganja entre 2012 e 2014, me contou: “Babylon a try fi break yuh physically, morally and spirituali, bredrin. Dem a feed yuh pork when dem know seh yuh a vegetarian. Dem a put yuh in a cell wid fifteen other bredrin suh dat yuh can only stand, cah dem want fi 'ear yuh beg fi lie dung. Suh yuh feet dem a get swollen and hurt, hurt, hurt. Dem a terrorist mi seh!”. Muitos destes homens também eram, à época de suas prisões, os únicos provedores de suas famílias. Suas prisões comprometeu ainda mais a situação financeira já precária de seus domicílios. Quando Bongo Trevor cumpriu pena por porte de ganja, por exemplo, seus filhos eram todos crianças pequenas e quem tomava conta deles era sua esposa. Ele sustentava seu domicílio economicamente realizando trabalhos de carpintaria. Sua primeira prisão, em 1972, levou à falência a oficina que havia montado com muito esforço poucos anos após ser expulso de Back o'Wall pelo governo. São memórias que, quando avivadas pela narração, fazem os sorrisos sumirem dos rostos destes Rastaman. Os cenhos se franzem, as palavras endurecem, os gestos se tornam ríspidos. A dor se faz presente. Devo ainda acrescentar que se hoje há simpatia de muitas pessoas não-Rastas pelos Rastas e seu Movimento, há também aqueles cristãos e muçulmanos que continuam a tratar o Rastafari como uma blasfêmia e um culto de fanáticos cujas premissas teológicas são ilógicas.

Bongo Trevor.

Ras Wolie Havia aceitado me mostrar algumas das localidades de Downtown importantes para ele antes de nos dirigirmos ao yard de Bongo. Da Parade fomos até King Street e entramos numa rua transversal. Ele trabalhara numa marcenaria localizada naquela rua na década de 1960 antes de se tornar um marceneiro autônomo. Apesar de onstentar dreadlocks e uma barba comprida já naquela época, ele transitava por aquela parte da cidade sem medo. Paramos em frente ao seu antigo endereço de trabalho, do lado oposto da rua, encostados na parede de uma venda. A marquise nos protegia do sol. Enquanto Ras Wolie fazia um spliff para si eu entrei no comércio para comprar bebidas geladas. Voltei com refrigerantes, entreguei um a Ras Wolie e continuamos a conversar sobre assuntos diversos. Eu lhe perguntei, então, se no passado ele se sentia inseguro ao deslocar-se por aquelas ruas. O Rasta franziu o cenho e balançou suavemente a cabeça em sinal de negativa enquanto bebia um gole de sua Schweppes sabor pomelo. “No, man”, ele respondeu. Seus olhos fitaram os meus por alguns segundos antes de ele dar uma tragada no spliff que fumava e continuar a responder:

“Mi neva 'fraid fi trod pon dese streets. Cah His Imperial Majesty a walk wid I, yuh 'ear? Mi know seh dem a brutalize Rastaman dem all around town and Downtown a nuh different. Suh when walk mi a walk pon dis yah part a town mi a keep Selassie I pon mi mind and 'eart and Babylon dem cyaan touch mi, yuh undastand? Cah mi walk wid His Majesty. Yeah, man! A nuh bloodclaat Babylon cyaan touch mi!”

Quando Ras Wolie terminou de fumar nós seguimos com a caminhada. Ele continuou apontando para diversos lados, rememorando histórias e pessoas. Quando descemos Orange Street ele me mostrou o local onde ficava o antigo estúdio de Augustus Pablo e outros lugares que hoje existem apenas na memória. Seus indicadores apontavam becos, ruas, esquinas, calçadas e prédios onde Rastas se encontravam para incorrer em *reasonings* e fumar ganja – apesar da repressão policial e da vigilância da sociedade civil. Ainda em Orange Street paramos em frente a um outro

comércio de retalhos administrado por um casal birmanês.³⁷ Ras Wolie começou a narrar a história de uma batida policial contra Rastas que ali se reuniam muitas décadas atrás. Com uma das mãos ele segurava um pouco de ganja. Com a outra ele alternava entre dixavar a erva e apontar os locais onde ficavam os Rastas e também de onde chegara a viatura quarenta e tantos anos antes. No meio de sua descrição alguém o interpelou:

“Yo, Lion! Big up yuhself, seen? Keep dat fyah burning, man! Up! Up everytime, king!”

A saudação veio de um rapaz bastante jovem que, acompanhado por outros, bebia rum com energético e fumava ganja em frente a um wholesale do outro lado da rua. Ras Wolie tinha um de seus braços esticados e com o indicador apontava para o sul e para acontecimentos passados. Ao ouvir a saudação, sem recolher o braço, voltou sua cabeça para o jovem e respondeu “Love! Love! Love, mi yute!”, dando então sequência às suas descrições.

2.5 “Jah Jah City, Jah Jah Town”

Ao se deslocarem, fixarem e refletirem sobre a cidade de Kingston diversas pessoas e coletivos Rastafari alteraram não apenas a geografia, a demografia e a sociologia da capital jamaicana. Rastas alteraram também a percepção histórica, poética e política da cidade. Um dos modos como os Rastas alteram e enquadram a experiência kingstoniana é através da toponímia. As descrições toponímicas Rastafari, com seus nomes e evocações de narrativas e locais bíblicos, atuam no entrelaçamento entre memórias, poética e política da experiência negra em Kingston. Como aponta Keith Basso (1988:

37 Muitos dos pequenos comércios, chamados *wholesale*, são propriedade de chineses e birmaneses. Os orientais são geralmente referidos como Ms. Chin e Mr. Chin, independente de sua nacionalidade. Muitos deles, especialmente chineses, começaram a chegar à Jamaica como *indentured servants* logo após a abolição legal da escravatura no ano de 1838. Sobre os *indentured servants* ver Schuler, 1980.

101), quando as pessoas falam de paisagens e lugares, “whenever they name it, or classify it, or evaluate it, or move to tell stories about it – they unthinkingly represent it in ways that are compatible with shared understandings of how, in the fullest sense, they know themselves to occupy it”. Os processos de nomeação de lugares e as histórias vinculadas a estes nomes possuem uma força ilocucionária. Aqui eu retorno à noção de Austin (1962): as palavras que articulam toponímias não apenas descrevem lugares, elas também os criam em paralelo à descrição. Modos de nomear países, cidades e lugares em geral e os nomes atribuídos contam também histórias. Modos de nomear e nomes são modos de criar relações e de refletir sobre elas. Segundo Keith Basso,

Landscapes are available in symbolic terms as well, and so, chiefly through the manifold agencies of speech, they can be "detached" from their fixed spatial moorings and transformed into instruments of thought and vehicles of purposive behavior. Thus transformed, landscapes and places that fill them become tools for the imagination (Basso, 1988: 102)

Ao se deslocar pelas paisagens aprende-se a “to think and act 'with' them as well as about and upon them, and to weave them with spoken words into the very foundations of social life” (ibid.). No caso do Movimento Rastafari, a utilização de nomes bíblicos para a nomeação de lugares na Jamaica conecta a experiência dos Rastas às narrativas do livro sagrado. Ali emergem os temas do cativo em terra estrangeira, da luta do povo escolhido para retornar à Terra Prometida, do pertencimento à África. Estes temas, por sua vez, são mobilizados para pensar passados, presente e futuro; articulam memórias, expectativas e necessidades.

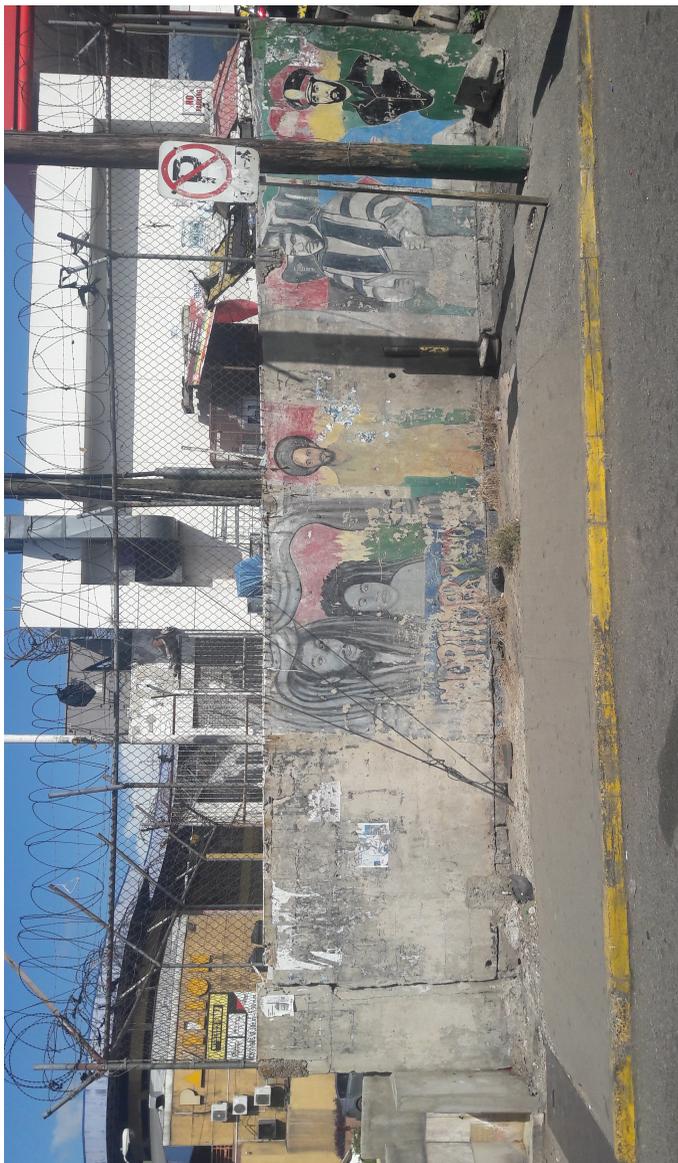
Mas há também dissensos no Movimento Rastafari em relação às toponímias kingstonianas e jamaicanas. Um caso que eu gostaria de descrever diz respeito a duas posições bastante distintas, uma entretida por Rastas de diversas ordens e uma outra entretida por Bobo Shantis que vivem em Bull Bay. A primeira posição é base-

Figura 10



“Original man he was black, he was black/ He was an African Carbon” (Midnite – Propaganda). *Esta foto foi feita por Akemi Suzuki (R.I.P.) em 2016, nas imediações de August Town. Embora os Bobo Shanti tenham uma sede em Bobo Hill com pequenas habitações para aqueles que queiram viver isolados da sociedade ao redor, nem todos aqueles que professam a fé em Emmanuel I vivem ali em Bobo Hill. Há uma grande circulação de Bobo Shantis entre Kingston, seus arredores e Bobo Hill. Não são apenas os Prophets e Priests que saem de Bobo Hill em direção à capital para tratar de seus negócios (venda de vassouras, remédios, tônicos etc.); há também um grande fluxo de Bobo Shantis que vivem em Kingston e adjacências e frequenta os serviços litúrgicos em Bobo Hill, além daqueles que vão até lá para buscar os conselhos dos anciãos, ou para colocar suas habilidades à disposição do coletivo. Há Bobo Shantis versados que ganham suas vidas como eletricitas, carpinteiros, encanadores, professores de línguas, advogados e muitas outras profissões. Todas estas habilidades são valorizadas em Bobo Hill e o trabalho coletivo para manter o funcionamento da comunidade é louvado pelos anciãos. Priest Trevor me disse mais de uma vez: “If yuh know someone who works as a lawyer, as an enginners, as a dentist and yuh know that he is willing to donate his time and knowledge fi strengthen di cause of Repatriation, bring in deh yah. We need people, My Lord. We need people”.*

Figura 11



“And then I wonder what grafitti a say/ Inna di hieroglyphic of the modern days” (Midnite – Hieroglyphics). *Esta fotografia, feita por mim em 2016, mostra um mural com algumas figuras seminais do Movimento Rastafari. O muro está localizado numa região altamente movimentada de Kingston por conta do comércio e dos diversos serviços públicos e privados ali disponíveis. A figura mais à esquerda é Mortimo Planno, cujo nome também está escrito abaixo da pintura. A última figura à direita é o Imperador Haile Selassie I, retratado dentro do mapa do continente africano. A África, por sua vez, está marcada pelas cores da Etiópia Imperial – Vermelho, amarelo e verde. Ao lado de Selassie está Marcus Mosiah Garvey, retratado sobre um fundo em vermelho, negro e verde; as cores da UNIA. Infelizmente desconheço as pessoas retratadas entre Planno e Garvey, também sobrepostas a um fundo nas cores da Etiópia Imperial, e não encontrei alguém que pudesse esclarecer de quem se trata. Selassie I e Garvey são personagens recorrentes nas composições visuais e orais Rastafari. Em 1976 o cantor e compositor Rastafari Winston Rodney, mais conhecido como Burning Spear, lançou seu quarto álbum de estúdio. O trabalho recebeu o nome de Garvey's Ghost. Marcus Garvey, o jamaicano que influenciou o mundo negro com seu movimento pan-africanista ancorado na United Negro Improvement Association, havia falecido trinta e seis anos antes. Suas ideias, entretanto, especialmente a do Retorno à África e a da valorização da negritude, continuavam vivas. Primeiro surgiram os garveyites. Em seguida, na década de 1930, surgiram os Rastas, elevando a figura de Garvey à posição de profeta que anunciara o tempo da redenção do povo negro. Este homem, por seus feitos e suas palavras, traduzidos pelas poéticas bíblicas Rastafari, tornou-se João Batista; a ele foi atribuída a revelação da coroação de Haile Selassie I e de sua esposa, a imperatriz Menen. Garvey continua vivo através da linguagem dos Rastas que evocam o herói pan-africanista em seus serviços litúrgicos, em suas falas cotidianas, na decoração de seus corpos. Em 1976 fazia também um ano da morte de Haile Selassie I. Morte esta que nenhuma das Ordens Rastafari reconhece. O corpo do último imperador etíope, afinal, nunca foi exposto ao público. Nenhum funeral tomou lugar em momento algum. Em Kingston, assim como Garvey, Selassie I vive e é um ator importante na memória Rastafari. Esta memória, ou, se quisermos, esta sobriedade, se manifesta através de diversos canais, tais como o álbum de Burning Spear citado acima, a decoração de lugares e a toponímia.*

ada na noção de que a Jamaica não é um lugar inerentemente ruim. A associação da Jamaica com a Babilônia, terra de cativo, não teria em essência uma relação física com o local. A relação residiria, sim, nos modelos políticos, sociais e econômicos – leia-se: a escravidão e o racismo – aos quais o povo negro foi submetido naquele local. Esta ideia foi lapidada através de décadas de reasoning, é certo, e indica que o nome *Jamaica* está profeticamente articulado ao nome, à vontade e ao poder eterno do Criador, Jah: *Jah-mek-yah*. Nesta perspectiva, *Jah Make Here*, a experiência do povo negro na Jamaica é conectada aos desígnios do criador. Durante o trabalho de campo eu ouvi diversos interlocutores comentando que é possível viver de modo africano na Jamaica; que é possível ser um etíope-jamaicano; que o Movimento Rastafari ganhou corpo e força na ilha caribenha pois Jah desejou que a revolução de seu povo escolhido tivesse início ali.

Uma posição diferente desta é entretida por aqueles Bobo Shantis de Bull Bay. Certa vez eu levantei este assunto relativo à interpretação do nome Jamaica como *Jah-mek-yah* entre eles. Estávamos em uma habitação onde vive um High Priest e, juntos, três jovens Priests preparavam uma refeição vespertina enquanto dois High Priests já anciãos separavam e catalogavam folhas e raízes medicinais. Um Priest ainda jovem iniciou sua objeção:

“My Lord! It is most naturally dat Jah created everyting, including dis yah likkle island dem a call Jamaica. Dis island, however, is not di place weh wi belong. Wi belong in Ethiopia, Africa, and dat is why I n I a deal strictly wid Repatriation, yuh 'ear?”

“My Lord! I understand that. And at the same time I hear from seriously zealous Rasta brethren that you can live as an African in Jamaica and Repatriate yourself spiritually”, respondi. Um dos High Priest, bastante idoso, abriu um sorriso e parou momentaneamente a anotação que fazia sobre as folhas e raízes em seu caderno. Seu turbante negro protegia um volume enorme de dreadlocks, ícones de sua longa caminhada no Movimento Rastafari.

“My Lord”, iniciou o ancião, “mek mi tell yuh a story. When di people from Israel was brought to Egypt, some a dem a start imitate di Egyptian dem in their habits. Dem a drink like di Egyptian dem. Dem a eat like di Egyptian dem. Dem a get used to life in Egypt and

dem a start fi like dem wicked ways. So dem a become like di Egypt dem. And dat is why wi nuh mix wid dem, yuh understand?”

“My Lord!”, respondi eu. “I had not thought from that angle.”

“My Lord! If dem really wanted Repatriation dem would a come and separate from Egypt and live deh yah pon Jerusalem until the time of Repatriation come”, completou o High Priest.

Com esta reflexão sobre um dissenso que articula toponímia e o Retorno à África eu encerro este capítulo. Aqui eu encontro uma conexão com o próximo capítulo, onde trato do conceito e das práticas de Repatriação. Continuarei seguindo dissensos, uma vez que tanto entre Rastas quanto entre pesquisadores as noções e práticas de Repatriação são entendidas de modos diversos.

—CAPÍTULO 3—

“Repatriation Still a Must!”

*Africa we want to go
Repatriation is at hand
I and I know
Where the black man stands
To the West Coast of Africa
East, North and South
Repatriation is a must*

—The Congos, “Open up the gate”

*

*“This is the Africa we must return to –
but 'by another route': what Africa has
become in the New World, what we have
made of 'Africa': 'Africa' – as we re-tell
it through politics, memory and desire.”*

—Stuart Hall, “Cultural Identity and
Diaspora”

*

*“I know it is a must
For us to make it home
Through dem yah gnashing of teeth”*

—Sizzla Kalonji, “Guide Over Us”

No período em que vivi na Jamaica a discussão sobre as reparações pela violência da escravidão era um assunto muito comentado. Muitos dos Rastas com quem convivi eram bastante

idosos e lembravam de outros diálogos e conflitos em torno do tema da reparação. Outros mais jovens, que haviam se inteirado destas histórias e memórias escutando os mais velhos, ouvindo canções e lendo, também chamavam a minha atenção para a longa história de luta em torno de direitos, cidadania e reparação. No período escravista e no pós-abolição vários setores da população jamaicana sofreram exclusão e violência da parte do Estado. O que Chevannes (1999: 8) afirmou duas décadas atrás poderia ter sido afirmado hoje: os jamaicanos “are still uneasy about references to slavery”. Desde a década de 1930 os Rastafari vêm sendo um alvo recorrente da brutalidade estatal por conta de seus posicionamentos acerca das noções de cidadania, direito e reparação – e por manter memórias da africanidade e das brutalidades do cativo e do período pós-emancipação vivas. Embora histórias e conceitos de reparação, cidadania e Repatriação sejam acionados de forma recorrente por Rastas, os modos como eles os significam são distintos. Ao me engajar em diálogos com diversos interlocutores eu percebi que posições sobre como eles devem ser administrados variavam de pessoa a pessoa e de coletivo a coletivo – tanto no passado quanto no presente.

Num dos capítulos de *Exceptional Violence* Deborah Thomas (2011), mobilizando a noção de reparação como um enquadre analítico para a história, analisa o movimento por reparações operado por um coletivo Rastafari de Montego Bay, Noroeste da Jamaica. Na Sexta-Feira Santa do ano de 1963 um episódio de animosidade entre um homem barbado¹, cidadãos e policiais da região de Coral Gardens levou ao massacre e à perseguição de Rastas não apenas naquele dia como também durante muitos anos (ibid.; Thomas, Jackson Jr. e Wedderburn, 2011). Como modo de reparação os Rastas de Coral Gardens exigem não apenas compensação financeira para as vítimas do massacre e seus dependentes. Eles também exigem um pedido de desculpas oficial da parte do Estado jamaicano, o que compele o governo a revisitar o passado, a história, e reconhecer o uso de violência contra os cidadãos como uma parte fundacional de seu vir-

1 Desde os anos 1950, ao menos, a imagem dos Rastas está ligada ao termo *beardmen*. Ver, e. g., Mais, 1954; Chevannes, 1994.

a-ser.

Recentemente o atual primeiro-ministro, Andrew Holness, pediu perdão aos Rastas de Coral Gardens. O ato de Holness é carregado de um forte conteúdo simbólico. É importante notar que ele pertence ao mesmo partido de Sir Alexander Bustamante, primeiro-ministro que governava a Jamaica no período em que o massacre de Coral Gardens ocorreu. Bustamante foi, inclusive, fundador do Jamaica Labour Party. Numa fala dirigida ao Parlamento da Jamaica Holness disse estar feliz por

have finally reached the point where we can discuss concrete and tangible actions, which ease some of the heavy burdens that survivors and the community had faced. Today, without equivocation, we apologise for what occurred in Coral Gardens. We express regret and sorrow for this chapter in our national life that was characterised by brutality, injustice and repression. (It) was wrong and should never be repeated (Gleaner, 05/04/2017)

Holness anunciou também a criação de um fundo de segurança para as vítimas do massacre e seus familiares.² Além disso, o primeiro-ministro anunciou também que “[s]ix lots at Pinnacle will become designated protected heritage sites, which will also include a Rastafari Village” (ibid.). Trata-se de um movimento que também é investido de forte carga simbólica, uma vez que Pinnacle, em St.

2 O pedido de perdão foi feito numa sessão do Parlamento jamaicano. Para diversos membros da comunidade de Coral Gardens tanto o pedido de perdão quanto o valor do fundo de segurança e o modo de administrá-lo são inadequados a suas expectativas e necessidades de reparação. No dia 13 de maio de 2017 o canal jamaicano TVJ exibiu uma reportagem onde membros da comunidade criticam a atitude do governo. Esta reportagem está disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=mOENCmbBjgw>. Acessado em 13 de maio de 2017.

Catherine Parish, é o local onde foi fundada a primeira comunidade Rastafari, liderada por Leonard Percival Howell (Hill, 1983; Chevannes, 1994; Dunkley, 2012 e 2013). Durante 18 anos, entre 1940 e 1958 os moradores de Pinnacle experimentaram a repressão policial. Três incursões policiais – em 1941, 1954 e 1958 – se destacaram ao longo desta história. A maior das incursões e a mais violenta, em 1954, que culminou na condenação de 140 pessoas, incluindo Howell, aconteceu sob o governo de Bustamante como *Chief Minister* da Jamaica.³

Conversando com meus interlocutores eu fiquei sabendo de muitos outros episódios de violência estatal contra coletivos e indivíduos Rastafari.⁴ Comunidades e casas queimadas. Pessoas presas. Violência física. Alguns destes Rastas esperam e lutam por alguma espécie de reparação que lhes permita finalmente desfrutar de alguma estabilidade material e financeira na Jamaica. Vários outros, entretanto, vêem na ideia de permanecer na Jamaica algo repugnante. Sua vontade é de retornar fisicamente à África. Eles não buscam nada em termos de reparação além da volta para o lugar que consideram sua terra natal.

Nas memórias e práticas vinculadas à luta pela reparação há espaço para muitos conflitos e acusações entre indivíduos e coletivos Rastafari. Longe de conformarem memória e práticas comuns e homogêneas, estas narrativas se constituem em modos de atores sociais “continually and critically evaluate, mobilize, and negotiate the options that are available to them in order to create social worlds and forms of belonging that make sense to them, given their context” (Thomas, 2014: 198).

3 Dunkley (2012) mostra como Bustamante vinha perseguindo Howell desde ao menos 1939.

4 Muitos dos casos de violência policial e estatal pelos quais passaram Rastas que conheci estão ligados à posse de ganja – diversas vezes, segundo alguns, forjada pelos agentes da lei. Uma boa parte deles cumpriu pena por conta do comércio ilícito de ganja na Jamaica, no Canadá, nos Estados Unidos, na Alemanha e na Inglaterra. No capítulo 4, voltado aos dissensos Rastafari em relação à ganja, eu abordo, entre outras questões, a mobilização da legislação relativa à posse e ao uso da ganja na Jamaica para legitimar a violência estatal contra os Rastas.

Neste capítulo eu discuto os conceitos e práticas Rastafari de *Repatriação* e *Retorno à África* e proponho uma abordagem para este tropo que difere daquela postulada por Barry Chevannes (1995b) há mais de duas décadas. Num texto seminal sobre o Movimento Rastafari o antropólogo jamaicano afirma que “Repatriation is a theological, not a political concept” (ibid.: 30). Do meu ponto de vista, a noção de Repatriação articula conceitos e práticas políticos e teológicos. Através desta noção distintos coletivos e pessoas Rastafari mantêm viva a memória social da escravidão, forçando o Estado jamaicano a reconhecer o papel da violência na sua formação. A memória da violência também é mantida viva, através das noções de Repatriação, por evocar o questionamento sobre pertencimento e cidadania. Ao se reconhecerem como africanos, súditos de um monarca etíope, estão questionando a soberania do governo colonial britânico e, posteriormente, do governo pós-colonial nacionalista jamaicano. Quando Rastas exigem ser transportados de volta à África, quando exigem que a África seja trazida até a Jamaica – na forma do ensino de história da África e da diáspora nas escolas, por exemplo –, quando se articulam para comprar passagens para o continente africano, estão articulando o conceito de Repatriação a noções e reivindicações de direitos. Logo, afirmo que o conceito e as práticas de Repatriação são políticos. Mas devemos atentar também para a linguagem através da qual estes conceitos e práticas são traduzidos. É uma linguagem, como já mencionado anteriormente, que se vale de imagens, motivos e narrativas bíblicas. A aquisição de um bilhete aéreo ou marítimo para Adis Abeba, Lagos ou Accra é vinculado à promessa bíblica da redenção e do retorno à Terra Prometida. Sião pode ser alcançada através de um voo da Ethiopian Airlines ou de um navio que aportará na Costa Centro-Occidental Africana. As autoridades estatais jamaicanas e britânicas são descritas como o faraó egípcio ou como o rei babilônico Nabucodonosor, tiranos que mantêm o povo escolhido de Deus no cativeiro em terra estrangeira. Não se pode negar, portanto, que os conceitos e práticas de Repatriação sejam vinculados a uma teologia. Abordarei a noção de Repatriação como um conceito nativo. O modo de entender como este conceito é mobilizado e articulado a práticas a fim de criar significados é prestando atenção a como os Rastas a

mobilizam.

Quero também refletir, neste capítulo, sobre a noção de *core beliefs – crenças fundamentais*. O motivo de eu discutir esta noção aqui é o fato de que ela é acionada de modo recorrente na literatura sobre o Rastafari para postular aspectos universais da cultura. Esta categoria de crenças fundamentais também se articula à noção de *sistemas de crença*. O acionamento destas categorias postula que conceitos e práticas como a Repatriação são, em sua essência, comum a todos os Rastas e que, embora variem superficialmente, possuem um significado universal no Movimento. Sobre esta noção antropológica de crenças *em comum* supostamente compartilhadas por Rastas, há uma afirmação de Carole Yawney que me parece exemplar exatamente por ser replicada em diversos momentos da literatura sobre o Movimento Rastafari. Ela afirma que há um “core of understandings (upon which Rastas share), and the implication of this understandings (upon which the Rastas do not agree so readily)”. Yawney sugere ainda que “although a similar analysis of their colonial situation is shared by the Brethren, the form that their liberation shall take is not” (Yawney, 1977: 242).

Este argumento, embora antigo, ainda sobrevive na literatura sobre o Rastafari. Quase duas décadas após Yawney, Chevannes (1995b: 31) afirmou que coletivos e indivíduos Rasta, “while sharing the core beliefs, nevertheless remain separate and independent”. Para ele o Movimento Rastafari consiste, essencialmente, num sistema de crenças, um estado de consciência ou uma “unifying worldview” (ibid.: 39). A Repatriação, segundo o antropólogo jamaicano, é parte desse sistema de crenças: “The Rastafari, ever since the movement's rise in the early 1930s have held the belief that they and all Africans in the diaspora are (...) destined to be delivered out of captivity by a return to “Zion”, that is, Africa”, o que, em sua percepção, torna a Repatriação “one of the cornerstones of the Rastafari belief” (Chevannes, 1994: 1). Mais recentemente, Michael Barnett (2018: 63-64) afirmou que “Repatriation is [a] central and pivotal aspect of the Rastafari belief system”, o que faz com que “Rastafarian members strive to repatriate to the continent en masse”. Afirmações deste tipo sugerem que há uma noção de Repatriação universal entre Rastas, e que a prática de Repatriação consiste apenas em se deslocar

fisicamente até um território africano.

Quando se vive entre Rastas em Kingston, entretanto, é possível perceber que os conceitos e práticas relacionados ao Retorno à África são distintos. Não há consenso sobre a necessidade de Repatriação física. Do meu ponto de vista, isto se dá por conta da valorização da independência e da não-centralização do Movimento – características que, como já mencionado, são traduzidas na literatura do Rastafari como a “acefalia” ou “policefalia”. Mas aquilo que Chevannes (1994) reconheceu como uma organização “acephalous” e Homiak (1985) como “polycephalous”, por exemplo, a mim se apresenta como um índice do caráter fortemente político do Movimento. Tanto as fontes do antropólogo jamaicano quanto as do estadunidense apontam para a forte dinâmica de transformação existente no Rastafari, que se articula inclusive através de críticas em relações a líderes e seus modos de articular políticas. Sendo as *reasonings* uma prática fundamental para a existência do Rastafari, são constantes os movimentos de repetição, questionamento e diferenciação que constituem a práxis auto-reflexiva do Movimento. O modo como cada pessoa e coletivo mobiliza os símbolos do repertório Rastafari aciona conotações políticas diversas. Estes modos de recorrer ao repertório cultural de maneira crítica, traduzindo-o num processo contínuo de interação com seus pares e seus outros, articulam poética e política. Como já apontou Talal Asad (1986), todos os atos de tradução são políticos; traduzir é também uma forma de buscar exercer poder. E entre Rastas, traduzir o que são políticas, práticas e noções justas de Repatriação é também um exercício de poder. Através destas práticas e conceitos se atrai ou repele correligionários; se pode abrir ou fechar canais de comunicação com atores sociais – e, portanto, políticos – que podem contribuir para a implementação de direitos e a realização de desejos.

Há coletivos como os Bobo Shanti que demandam do Estado Jamaicano e do Reino Unido os arranjos necessários para o retorno em massa dos africanos na diáspora. Há o coletivo das Twelve Tribes of Israel cujos membros, cansados de esperar pela reparação dos colonizadores, vêm empreendendo estratégias individuais de retorno físico à África, bem como têm trabalhado pela Repatriação de pequenos grupos de membros do coletivo desde o final dos anos

1960. Há também aqueles que pensam na Repatriação como um processo espiritual e intelectual de aproximação à África. Para alguns dos Rastas que tratam a Repatriação deste modo ela pode ser alcançada através do aprendizado de línguas, história e cultura africanas. Isto é o que ouvi de um interlocutor : “Yuh can eat African, dress African, behave African deh yah pon Jamaica, yuh know? Dem a try fi tek Africa out of yuh, but mi tell yuh seh yuh affi search fi Africa inna di depths of yuhself, yuh understand?”

Valendo-me de uma investigação sobre os dissensos relativos à Repatriação entre Rastas eu pergunto: é necessário afirmar a existência de noções e práticas universais entre as pessoas e coletivos Rastafari? Não seria este procedimento uma espécie de vício teórico-metodológico que orienta as nossas invenções etnográficas sobre como abordar o problema da diversidade? No que segue eu busco mostrar que embora os diversos coletivos e pessoas Rastafari na Jamaica acionem de modo recorrente o termo *Repatriação* seus modos de traduzir este termo num conceito articulado a práticas são distintos e operam também como modos de diferenciação entre eles. Ressaltar a existência de dissensos e diferenciações articulados em torno deste tropo, o Retorno para a África, é também uma forma de questionar a existência de um núcleo de crenças universal e comum a todos os Rastas.

Quando se pensa com os conceitos e práticas mobilizados por Rastas é preciso levar em consideração suas dinâmicas de transformação de símbolos e seu gosto para marcar diferenças. Seja através de práticas corporais, seja através de narrativas, Rastas costumam marcar as diferenças entre si e seus Outros. As imagens e os motivos que fazem parte de seu repertório discursivo foram e continuam a ser mobilizados de modos distintos em diferentes períodos e contextos. A ideia da Repatriação é uma entre estas imagens e motivos manipulados de modos diversos. O que pode significar *retornar à África*? Como se pode superar a escravidão e alcançar a *redenção*? Porque muitos Rastas não se estabelecem no território etíope quando alcançam as condições materiais para tanto?

No que segue eu analiso conceitos e práticas Rastafari de Repatriação, o retorno à África. Repare que eu aciono o plural *conceitos* para refletir sobre esta questão. Isto se deve ao fato de que

existem modos nativos diversos de traduzir o que pode e o que deve ser a Repatriação. Chevannes observou que “none of the repatriation initiatives [...] at any time had the full support of Rastafarians, for the movement is highly fragmented and unorganized, a characteristic which works against united action”. Ele nota ainda que coletivos e indivíduos Rasta, “while sharing the core beliefs, nevertheless remain separate and independent” (Chevannes, 1995a: 31). Meu argumento é distinto deste de Chevannes, e consiste na ideia de que coletivos e indivíduos diferentes articulam este conceito de Repatriação e práticas em torno dele de modos distintos. Ressaltar a existência de diferenciações articuladas em torno deste tropo, o Retorno para a África, é também uma forma de questionar a existência de um núcleo de crenças comum a todos os Rastas. Vejamos, então, quais sentidos, histórias, expectativas e desejos são articulados através dos diferentes discursos e práticas que giram em torno do tropo da Repatriação.

3.1 “Rasta Nuh Live Pon No Capture Land”

Em 2014 o cantor e compositor jamaicano Chronixx lançou o álbum *Dread and Terrible*. As canções do disco deste jovem Rasta mobilizam diversos motivos recorrentes nas tradições Rastafari. O fogo de Jah, a busca pela verdade, a redenção do povo escolhido que vive sob a opressão do colonizador em terra estrangeira. Numa das faixas, intitulada *Capture Land*, Chronixx evoca a história da violência relacionada ao povoamento das Américas —o genocídio dos indígenas, o tráfico de africanos escravizados e a economia agrária baseada nas grandes plantações. O artista denuncia os séculos de sofrimento pelos quais os descendentes de africanos ainda não receberam nenhuma espécie de *reparação*. Ele também afirma que, como um Rasta, não quer viver numa terra invadida. Seu desejo é voltar à terra natal, a África:

A mi seh old slave driver

Time is catching up pon yuh
Old slave driver
I know yuh sins dem a haunt yuh
(...)
Lord!
America a capture land
Di whole a Jamaica a capture land
A long time dem wah trick di Rastaman
Like dem nuh know seh man a real African
Yuh tink mi nuh memba King Ferdinand
And tiefing Columbus have a golden plan
Dem mek a wrong turn and end up in di Caribbean
One raas genocide kill nuff indian
Lord! Fi turn paradise in a plantation
And bring 'cross one ship load a African
Now here comes di tiefing Queen from England
Now she come a well and envy mother
Century pon top a century full a sufferation
And after four hundred year mi seh no reparation
And now dem wah fi kill wi wid taxation
But I beg yuh please take mi to di Mother Land
Carry wi go home
And bring wi gone a East
Cah man a Rastaman
And Rasta nuh live pon no capture land
Carry wi go home
And mek we settle and seize
Cah man a Rastaman
And Rasta nuh live pon no capture land
(...)
So come mek wi start a new chapter
Wi nah stay pon di land weh dem capture
A mi say Africa fi all true Rasta
(...)
Is some a di place weh yuh wah go live sweet
A tiefing land there's no title fi it
And some a these place weh you wah go live nice

A tief dem tief it in di name of Christ
Spanish Town dat a capture land
Di whole a Kingston dat a capture land
Remember Portland dat a capture land
(Chronixx, 2015 [2014])

Iniciamos a reflexão sobre a letra desta canção com o tema do pertencimento. A quem pertence as Américas, o lugar para onde os africanos escravizados foram um dia trazidos à força? A ideia de que as Américas foram tomadas a força pelos conquistadores Europeus e que devem ser devolvidas aos indígenas é também parte de distintos discursos de Reparação e Repatriação Rastafari. Entre os meus interlocutores foram os Bobo Shanti aqueles que trouxeram esta questão à tona, denunciando o genocídio dos indígenas nativos do Caribe e dizendo que seus descendentes são os herdeiros legítimos daquelas ilhas. Mas esta não é uma posição exclusiva dos Bobo Dreads. Em 1960 o reverendo Claudius Henry, líder de um outro coletivo Rastafari, escreveu uma carta a Fidel Castro lhe pedindo que assumisse o controle da Jamaica assim que os africanos lá nascidos retornassem à África. Fidel era percebido por Henry e seus seguidores como um legítimo ameríndio que conduziria novamente os povos indígenas a uma posição soberana em relação aos territórios americanos (Chevannes, 1976). Em 1953 George Eaton Simpson participou de diversas reuniões de rua organizadas por Rastas em West Kingston enquanto conduzia trabalho de campo. Ele se apresentava sempre como um pesquisador americano. Em uma das reuniões um Rasta lhe refutou dirigindo-se aos outros participantes da reunião da seguinte forma: "Mr. S. is not a real American. Only the American indians are real Americans. He says that he is from Ohio, but he is an Englishman. I was born in Jamaica, but I am an Ethiopian" (Simpson, 1955a: 134). Numa das reasonings da quais participei, esta em Morant Bay, alguns Rastas não aceitaram quando eu disse ser brasileiro. Eles me diziam que, por ser branco, eu era descendente dos traficantes e donos de escravos do passado. O fato de eu falar português lhes conferia ainda mais autoridade: um deles lembrou a mim e aos outros que foram os portugueses os inventores do tráfico de escravos no Oceano Atlântico. Que foram

eles os primeiros a deslocar forçadamente os africanos de suas terras de origem. Antes de mudar o assunto, com o dedo indicador apontado para mim e o cenho franzido, um elder concluiu: “Di man is lucky cah even though yuh forefathers a enslave I and I forefathers today yuh can sit in peace mong’s I and I without fearing fah yuh life, yuh hear?”

Voltemos ao tema do pertencimento na composição de Chronixx. Em sua canção o Rasta afirma que não é um habitante original do Caribe, mas um africano que foi levado a força para laborar nas plantações do Novo Mundo. Por conta disto ele exige reparação. Exige também ser levado de volta a seu local de origem. Trata-se de temas que se repetem nas tradições orais e musicais Rastafari, que são “sites of black re-memory” – para utilizar a expressão de David Scott (2008: xiii). Estes locais de *rememoração* exigem que reflitamos sobre aquilo que compreendemos como memória, é certo, e sobre o seu papel político na produção de sentidos.

Michael Hanchard (2008), numa reflexão sobre a memória coletiva negra, aponta que as práticas de memorialização não se resumem apenas às rememorações de experiências vividas. Em sua perspectiva ele sugere abordar a memória negra como uma prática coletiva apoiada em “an ensemble of themes—rather than an ensemble of personal experiences” (ibid.: 47). Entre estes temas constitutivos da memória negra estão o “[r]acism, slavery, reparations, nationalism and anticolonial struggle, and migration” (ibid.); temas estes mobilizados de modo constante por Rastas. Lembremos de canções como *Slavery Days*, de Burning Spear (1975: faixa 2). Em sua composição o Rasta pergunta:

Do you remember the days of slavery?
And they beat us (do you remember the days of slavery?)
And the work was so hard (do you remember the days of slavery?)
And they used us (do you remember the days of slavery?)
Till they refuse us (do you remember the days of slavery?)
(...)
Some of us survive (do you remember the days of slavery?)
Showing them that we are still alive

(Do you remember the days of slavery?)

Consideremos também *Slave Driver*, composta por Bob Marley e lançada em 1973 (faixa 2):

Every time I hear the crack of a whip
My blood runs cold
I remember on the slave ship
How they brutalize the very souls
Today they say that we are free
Only to be chained in poverty⁵

São duas composições que associam a escravidão à memória e ao presente. Burning Spear pergunta a seus ouvintes se lembram dos dias de cativo e lhes diz que alguns daqueles que o experimentaram sobreviveram e ainda estão vivos. Bob Marley diz que, quando escuta o estalar de um chicote, se lembra do navio negro; Hoje, continua ele, as correntes do cativo foram substitu-

5 Note uma diferença fundamental entre a linguagem mobilizada por Bob Marley e Burning Spear e aquela mobilizada por Chronixx. Marley e Burning Spear cantam em inglês. Chronixx canta em patwa. Na época em que os dois primeiros artistas gravaram seus álbuns eles estavam fundando um gênero musical, o reggae. As gravadoras britânicas e estadunidenses buscavam moldar a sonoridade dos trabalhos para o mercado anglófono internacional. Isso significava também prestar atenção à oralidade: o patwa não era acessível aos ouvintes não-jamaicanos. Bob Marley adicionava, é certo, algumas palavras de patwa em suas composições – inclusive algumas bastante difíceis de compreender por não-falantes de patwa. Me refiro especialmente a uma linha de “Them belly full (but we’re hungry) onde Marley canta “A yot a yood but di yood nuh nuff”. Este trecho, segundo Homiak (1995: 163), possivelmente remete à tradição do Bongo Talk jamaicano – um estilo de oralidade que Homiak associa ao desenvolvimento do Dread Talk Rastafari. “A yot a yood” pode ser traduzido como “A pot of food” – “Uma panela de comida”. Em patwa, o termo “nuff”, embora possa se assemelhar sonoramente ao inglês “enough”, significa “a lot”, “plenty”, “much” – ou seja; “muito”.

Figura 12



“We nah know how we and dem a go work dis out” (Bob Marley – We and Dem). *Quando o então primeiro-ministro britânico David Cameron visitou Kingston, em setembro de 2015, havia expectativas diversas quanto aos motivos que o traziam à capital jamaicana e aos assuntos que deveria abordar em suas falas públicas. O pedido de desculpas oficial pelos crimes da escravidão transatlântica, bem como o anúncio de um programa de reparações, eram expectativas tanto do governo jamaicano quanto de alguns coletivos e pessoas Rastafari com os quais esteve envolvido. O cartaz que aparece na imagem acima foi utilizado num protesto direcionado a Cameron. Rastas e não-Rastas engajados em lutas pelo reconhecimento dos e reparação pelos crimes da escravidão seguraram este e outros cartazes enquanto cantavam palavras de ordem em frente à House of Parliament, no número oitenta e um da Duke Street, em Downtown Kingston, onde Cameron se reunira com Portia Simpson-Miller, então primeira ministra, e outros representantes do governo jamaicano. O primeiro-ministro britânico não havia se deslocado à Jamaica para tratar de perdões e reparação, entretanto. Ele mencionou a escravidão, é certo, numa ocasião que aproveitou para louvar a Grã-Bretanha: “Britain is proud to have eventually led the way in its abolition”. Em sua perspectiva, porém, a Jamaica e o Reino Unido “can move on from this painful legacy and continue to build for the future” (PM’s Speech to the Jamaican Parliament, 2015). Aqui se encontra mais um registro da batalha entre a memória negra e a memória do estado (Hanchard, 2008) em sua versão colonialista; o embate se dá entre a vontade de lembrar e refletir sobre a escravidão e a vontade de esquecer, relegar apenas ao passado, buscando cortar os fios que atam a instituição do passado e as desigualdades socioeconômicas atuais.*

ídas pelos grilhões da pobreza.

Na canção de Chronixx citada acima ele denuncia os séculos de sofrimento dos africanos trazidos para as Américas e para o Caribe e a vontade de retornar para a África. Nem o jovem compositor Chronixx, nem o ancião Burning Spear ou o já falecido Bob Marley chegaram a experimentar o cativeiro nas épocas em que a escravidão ainda era uma instituição legal. Na Jamaica o cativeiro foi abolido oficialmente em 1834. Bob Marley e Burning Spear nasceram em 1945. Chronixx nasceu em 1992. Quando estes e outros Rastas vivos atualmente falam das lembranças da escravidão é preciso notar que estas memórias são construídas através de leituras, relatos, canções, *reasonings* e outros modos de transmissão de experiências passados de geração a geração, de pessoa a pessoa, de coletivo a coletivo. A sobrevivência do cativeiro, de memórias e experiências a ele relacionadas sobrevive nestas narrativas.

Estas narrativas são fundamentais e fundacionais nos processos de fabricação de memórias, temporalidades, pessoas e coletivos. Aqui é preciso lembrar de Michel-Rolph Trouillot quando reflete sobre casos onde

the collective subjects who supposedly remember did not exist as such at the time of the events they claim to remember. Rather, their constitution as subjects goes hand in hand with the continuous creation of the past. As such, they do not succeed such a past: they are its contemporaries (Trouillot, 1995: 16).

A recorrência do tema da escravidão nas narrativas Rastafari articulado aos desejos de reparação remete ao fato de que o “telling and retelling of stories is critical to the development of a collective memory” (Hanchard, 2008: 52). E esta memória coletiva Rastafari tem como objetivo aquilo que têm outros estilos de memória negra: “to make claims in contemporary life about the relationship between present inequalities and past injustices” (ibid.:46), dando ou mantendo a visibilidade de experiências que “would have been

otherwise forgotten or neglected” (ibid.: 48).

A canção de Chronixx, inspirada nas tradições orais e musicais Rastafari, inspirou, por sua vez, um curta-metragem com o mesmo título. O filme, dirigido por Nabil Elderkin (2014), foi exibido na cerimônia de lançamento da tradução em inglês do livro de Giulia Bonacci (2015) sobre Rastas que retornaram à África. O evento ocorreu na University of The West Indies, em Kingston, e eu fui acompanhado por dois Elders da Ethiopia World Federation. Lá estavam Rastas de diversas Ordens. Crianças, jovens e anciãos; homens e mulheres. Bandeiras da Etiópia imperial adornavam o local e, num lugar de destaque, estavam posicionados muitos tambores decorados com as cores verde, vermelho e amarelo. Mais tarde eles seriam tocados por membros de Casas Nyabinghi.

A abertura do evento foi feita por um importante líder Nyabinghi. Ele falou da importância de um evento sobre os Rastas na mais importante universidade do Caribe. Saudou a presença dos Rastas que ali estavam para assistir e participar do evento e também aqueles que trabalham como professores na University of The West Indies. Disse que gostaria que os Elders pudessem estar ali para testemunhar aquele momento e lembrou que num passado não muito distante os Rastas eram impedidos de entrar e permanecer em espaços públicos. Também lembrou que durante muito tempo a entrada de crianças Rastafari na escola não era permitida.⁶

6 Deborah Thomas (2011: 200) aponta que “as recently as the 1980s and 1990s, examples abound of elders being denied entrance to public businesses or Rastafarian children being removed from prestigious schools because they refused to trim their hair”. Em seu romance mais recente, intitulado *Augustown* – em referência à comunidade de Kingston próxima ao campus da UWI onde há uma grande concentração de Rastas –, Kei Miller (2016) retrata uma cena onde um professor autoritariamente corta os dreadlocks de uma criança na escola. O Romance é ambientado em 1982. Na trama o professor percebia os dreadlocks da criança como uma afronta e como o signo de uma africanidade que ele próprio rejeitava: “*Dreadlocks!* some dirty little African from the bush, and sitting right there in front of me, so brazen with his hairstyle” (ibid.: 46; grifo no original). Sobre a questão do corpo como um marcador social na Jamaica ver Hurston, 1937; Alleyne 2005 [2002] e Araujo, 2014 (especialmente o capítulo 2).

Após uma lembrança da história das diásporas africanas nas Américas e no Caribe com destaque, é claro, para a história do Movimento Rastafari, o mestre de cerimônias convidou o público a assistir *Captureland*. O filme narra a história de um jovem Rasta chamado Tocky, representado por Sheldon Shepherd – um cantor, compositor e poeta Rastafari natural de Kingston que faz parte do grupo de reggae No-Maddz. A história começa com Tocky sendo libertado da prisão. A referência é altamente simbólica. Uma das palavras usadas para se referir à polícia, entre Rastas jamaicanos, é *Babylon*. E *Babylon* é também um dos nomes dados à Jamaica em referência bíblica: trata-se da terra onde o povo escolhido do criador foi escravizado pela segunda vez (a primeira tomou lugar no Egito).⁷ Ao longo do filme, então, Tocky passa por um duplo processo de libertação da Babilônia.

Após a soltura Tocky passa a se dedicar a um projeto que não fica claro para o telespectador até o final do curta metragem. Ele compra galões de combustível de um homem que lhe instrui quanto de cada um misturar para obter o que deseja. Às noites ele se

7 Frederic Cassidy, em seus estudos sobre o patois jamaicano, baseados em trabalhos de campo realizados na década de 1950, notou estes usos diversos do conceito de *Babylon*. Num verbete dicionarial ele descreveu os usos do termo: “‘I. A biblical allusion often made by the Rastafari, hence, from their point of view, non-believers, white men; and from the point of view of their opponents, the Ras Tafari followers themselves. (...) II. A police constable, considered as their enemy by the Rastafari” (Cassidy e Le Page, 1980 [1967]: 17). Além deste verbete, ele dedica uma entrada ao conceito de *dreadlocks* (ibid.: 159) e outra à noção de *Jah* (ibid.: 240). O fato de Cassidy registrar definições de conceitos Rastafari num *Dictionary of Jamaican English* me leva a questionar Leonard Barrett quando afirma que o primeiro “made no mention of the influence of the Rastafarian movement on 'Jamaica Talk'” (Barret, 1997 [1977]: 5). Barrett cita – mesmo na edição revista em comemoração aos vinte anos de seu trabalho, publicada em 1997 – a primeira edição de *Jamaica Talk: Three Hundred Years of the English Language in Jamaica*, de 1961. Eu não tive acesso a esta versão, mas devo notar que na reimpressão da edição de 1982 de *Jamaica Talk* Cassidy afirma que “[o]ne present-day nickname for the police, introduced by the Rastafarians, is babylon” (Cassidy, 2007: 218, grifo meu).

encontra com outros Rastas de idades variadas num galpão. Juntos eles trabalham bastante concentrados num projeto de marcenaria enquanto fumam seus *spliffs*. Tocky aparece em muitos outros *takes* contemplando o oceano, sozinho, meditando sobre a vida e seus propósitos. Numa das cenas o Rasta rouba um caminhão de uma distribuidora de alimentos e o leva até um gueto onde pede para conversar com um *don*.⁸ O homem lhe pergunta se ele está ali para tratar de negócios, ao que Tocky responde positivamente. Ao receber a

8 Na Jamaica a figura dos dons emergiu ligada tanto à negligência do Estado em relação às políticas públicas quanto ao interesse dos partidos políticos no controle dos votos. Os dons surgiram como braços armados dos partidos políticos – o JLP e o PNP – nos guetos. Um dos termos com os quais os jamaicanos se referem aos guetos, inclusive, traz consigo essa história de violência e entrenchamento político. A palavra é *garrison*, e vem da expressão *political garrison*. Colin Clarke (2006: 213) aponta que “[t]hese garrisons were carefully constructed by a combination of political favouritism in state housing allocation, partisan political violence, and gang rivalries harnessed to party-political ends”. Os *dons* são líderes comunitários nestes guetos e geralmente estão articulados aos comércios nacional e internacional de substâncias ilícitas e armas. Para análises sobre dons, guetos e política em Kingston e nos altos círculos de poder do governo jamaicano ver, entre outros, Thomas, 2017; Jaffe, 2011 e 2012; Bogues, 2006; Sives, 2002; Gray, 2004 e, especialmente, James, 2014. Em *A brief history of seven killings*, romance vencedor do Bookman Prize de 2015, Marlon James (ibid.) se utiliza de toda a liberdade que este gênero literário permite para esboçar uma história fictícia do surgimento e da ascensão de uma associação criminosa dos guetos de Kingston ao cenário internacional do comércio de drogas. James retrata diversos dons, políticos e personagens famosos nas páginas de seu livro – a maior parte deles sob nomes fictícios. As histórias são narradas pelos próprios personagens da trama. Cada capítulo consiste na narrativa de algum deles. Sendo em sua maior parte jamaicanos, o patwa é largamente utilizado na obra e não faltam reflexões sobre o uso da linguagem como um marcador social e intelectual. Um dos pontos altos da trama é a reflexão da transformação dos *rude boys* em criminosos internacionais através do aparelhamento bélico fornecido pelos dois grandes partidos jamaicanos, o PNP e o JLP. Um dos personagens da trama, chamado Papa Lo, é baseado em Claude Massop, um criminoso jamaicano que

resposta o don lhe mostra uma série de armas de fogo de grosso calibre. O Rasta as recusa e pede ao homem que lhe dê vinte e oito facões.

Após adquirir os facões nós podemos ver que o projeto no qual os Rastas trabalham é um barco. Eles aparecem numa praia, em frente ao galpão onde trabalhavam durante as noites, selando a pintando a embarcação. As cenas se alternam entre uma reasoning conduzida por Tocky naquela praia, iluminada por uma fogueira, e uma reasoning entre ele e um ancião na varanda do galpão.

Nas últimas cenas do filme vemos uma dupla de policiais chegando ao galpão. Do lado de fora eles encontram a van furtada. Enquanto isso os Rastas se lançam ao mar no pequeno barco a motor que juntos haviam construído. Com armas em punho os policiais invadem o galpão mas já não encontram aquele que procuram. A única pessoa presente no local é um Rasta bastante idoso, aquele com quem Tocky dialogava cenas atrás. Sentado na varanda o ancião observa o mar em frente com um sorriso no rosto. Quando percebe que é apenas o Rasta ancião que se encontra no galpão, um dos policiais o interpela: “Yow! Weh Tocky deh?” O Rasta, impassível, se mantém em silêncio. O policial lhe pergunta novamente: “Yow, daddy. Weh Tocky?” Sem desviar o olhar o ancião lhe responde: “Home.” Logo em seguida o outro policial vem, apressado, chamar seu parceiro para que veja algo.

Quando a câmera corta para a cena seguinte, vemos Tocky contemplando um mapa do mundo onde traçara um plano de deslocamento entre Kingston e a Etiópia. A expressão de Tocky é séria e tranquila. A câmera então traz os dois policiais em frente ao mesmo mapa. Sua atitude, bastante distinta, é de desdem. Os dois

fundou a Shower Posse. Este cartel criminoso passou a operar no tráfico internacional de substâncias ilícitas a partir de Tivoli Gardens, em West Kingston. De lá eles atuavam no comércio ilícito em diversas partes dos Estados Unidos. Numa das cenas de *A Brief History of Seven Killings* Papa Lo reflete sobre a transformação de pequenos criminosos em facínoras com influência internacional: “Me is the last to know that rudie don’t call themselves rudie no more. Now them is shotta. And they not no gang no more, now them is posse. And them answer phone call from America” (ibid.: 353).

contemplam o mapa e riem do plano. As imagens então passam a mostrar Tocky. Ele fala sobre a necessidade dos Rastas descobrirem seu propósito na vida. Primeiro ele aparece novamente atrás de grades, preso na e pela Babilônia. Em seguida ele passa a falar sobre sua jornada como um Rasta e duas percepções distintas sobre ela. Na tela, uma pintura de um barco tripulado por Rastas desafia uma grande onda. Tocky então aparece na proa do barco, dando sequência a sua reasoning. Ele diz que alguns questionam como o Rasta pode pular num barco e rumar à África. Diz que muitos vêem nisso uma loucura. Ele, por sua vez, sendo um Rasta, vê nisso *reasoning*. Esta narrativa remete à atitude da polícia – a metáfora/agente da Babilônia – frente ao plano do Rasta: desdém, descaso, ridicularização. Em contraste, a atitude do Rasta em relação ao plano é de seriedade, dedicação e fé.

As últimas imagens mostram os Rastas no meio do oceano. Enquanto rumam à terra prometida eles cantam e a canção que embala a cena é *Capture Land*, de Chronnix. Tocky lidera a entoação dos versos e os outros Rastas repetem suas palavras: “Carry we go home/ a bring we gon' a East/ Cah man a Rastaman/ and Rasta nuh live pon no capture land”.⁹ Os policiais voltam à varanda e observam o mar brevemente. Com uma atitude de descrença um deles se dirige ao Rasta ancião: “Home. I hear you, dada. Home.” Com sorrisos cínicos eles se despedem do Rasta que, por sua vez, não desvia o olhar do oceano. Tocky aparece sorrindo e cantando, seguido pelo coro das vozes de seus companheiros. As últimas palavras de Tocky na película evocam a articulação entre o passado, o presente e o futuro: “You look back at a place weh you once called home and onward to the future”. O que conclui o filme é a imagem de um barco se deslocando por um mapa. De Kingston a embarcação se desloca em direção à América do Sul, costeando alguns pontos. De lá ela se dirige à Costa Centro-Occidental africana, onde parece aportar. De lá a trajetória continua a ser traçada pelo mapa, sempre em direção à Etiópia. O barco, no entanto, se detém no primeiro porto

9 Note o contraste entre esse discurso do Retorno à África protagonizado por Chronnix e aquilo que afirma em uma de suas canções recentes: “I'm pleased to be chilling in the West Indies/ Jah provide all me want and needs/ I got the sunshine rivers and trees/ Green leaves (...)”.

africano que encontra. Não há entretanto, uma cena mostrando o desembarque dos Rastas no continente africano.

Em seus comentários sobre a película, Ras Ivi, um elder altamente influente não apenas entre Rastas, mas também em diversos setores políticos e intelectuais da sociedade jamaicana, disse: “I wish the elders were here to witness the Exodus. By any means necessary we have to go home. They [no filme] got there? Yes, they got there!” Em seguida ele fez uma brincadeira com “some brethren who are still waiting for the Black Star Liner!” Muitos Rastas riem da piada, inclusive os elders da Ethiopia World Federation com quem eu havia ido ao evento. Ras Ivi prosseguiu falando sobre a necessidade de os Rastas adquirirem seus passaportes e suas passagens para poder se deslocar à África. Lembrou de problemas do passado quando houve iniciativas para deslocar Rastas jamaicanos à África e estes não haviam sequer adquirido os documentos necessários para a viagem. Os elders da EWF balançavam a cabeça em desaprovação.

Quando o professor Robert Hill começou a falar sobre as dimensões das terras que Haile Selassie I doou, em 1950, em prol da Repatriação, muitos Rastas na plateia demonstraram choque. Ele disse que a área era menor do que aquela ocupado pelo campus da UWI. “Bomboclaat!” Essa foi a reação de Ras Wolie. “Can't put half of the Rastas in Jamaica fi live ova deh suh!” Quando caminhávamos em direção ao ponto de ônibus, após as palestras, esse foi o assunto. Shashamane não tem espaço para acomodar todos os Rastas que quiserem ir para lá. E não são apenas Rastas que buscam a Repatriação nas terras cedidas pelo imperador. Muitos outros africanos na diáspora também buscam a Repatriação.

Ainda iríamos voltar muitas vezes ao tema da Repatriação. A primeira delas foi logo no dia seguinte, quando nos reunimos no yard de Bongo para as atividades usuais: tocar tambor e cantar, assistir o julgamento dos crimes cometidos em Tivoli Gardens em 2010, cozinhar uma refeição e beber rum com Schweppes – “the cleanest and purest thing you can drink beside wata!”, nas palavras de Bongo. Ele e Ras Wolie enfatizavam a falta de patriotismo dos jovens negros na Jamaica. Lamentavam a falta de interesse em conhecer a vida e a obra de Haile Selassie I e de outras figuras que consideram

importantes na história da Criação – todas elas etíopes e familiares do imperador. Foi quando eu perguntei se ele gostaria de morar na Etiópia. Bongo me perguntou “what is Ethiopia? And where is it?” Na hora eu não entendi. Ele então começou a rememorar alguns pontos das palestras do dia anterior. Falou da crise política e moral que se instaurou na Etiópia após o golpe militar que removeu Haile Selassie do trono de Davi em 1974 e instaurou uma ditadura em seu lugar. Falou do desentendimento linguístico e cultural entre os Rastas e os etíopes. Muitos destes etíopes, inclusive, não consideram os Rastas como verdadeiros etíopes.¹⁰ Ras Wolie acompanhava a reasoning de Bongo com uma cara de desgosto. Balançava a cabeça em negativa quando Bongo falava dos conflitos experimentados por Rastas em Shashamane. Perguntei, então, se o Retorno à África teria sido uma filosofia e uma prática superada e desacreditada por muitos Rastas. “No, man! Now let me tell you something.” Levantou-se e foi em direção a sua biblioteca com seu passo arrastado de ancião. Pegou um livro de capa dura e voltou a sentar em sua cadeira. “Now listen to dis: 'Ethiopians and Jamaicans are united in an imaginary dream landscape. It is important for Rastafarians to be in Ethiopia on some physical level but it is also more important to be there spiritually.' Yuh hear? You undastand? SPIRITUALLY!”

Esta última palavra, *spiritually*, ele pronunciou num alto grito, após o que soltou uma sonora gargalhada, fechou os olhos e gritou ainda mais alto: “JAAAAH! RASTA-FAR-II!” Ras Wolie estendeu seu punho para que eu tocasse e também acompanhou Bon-

10 Sobre essa questão ver MacLeod, 2009; Gomes, 2011; Bonacci, 2015. Estas pesquisas nos mostram como muitos etíopes entendem que os Rastas vieram para competir por recursos naturais e materiais. Isto faz com que sejam hostilizados pelos nativos. Estes nativos, em muitos casos, não reconhecem os Rastas estrangeiros como etíopes, mas precisamente como *estrangeiros*. As constantes referências a estes Outros como *Jamaicanos* e a seu local de morada como *Jamaica Safar* – Vila Jamaica – expressão esta tensão. As relações cotidianas entre Rastas Repatriados e nativos de Shashamane são conflituosas. Muitas vezes os nativos vêm às roças dos Rastas, em épocas de colheita, portando armas brancas e armas de fogo, e roubam toda a produção. Em outras situações os conflitos chegam ao ponto das agressões físicas.

Figura 13



“Yuh got to understand that you're a Jamaican-born African man!” (The Congos – Youth Man). *Fiz esta foto durante a caminhada em celebração da memória dos cento e cinquenta anos do Levante de Morant Bay, em 11 de outubro de 2015. Repare no Rasta Nyabinghi que carrega duas bandeiras na mão esquerda: uma da Jamaica e uma da Etiópia imperial. Em seu gorro de lã ele também carrega as cores imperiais etíopes – o verde, o vermelho e o dourado. Note que o Nyabinghi a seu lado, que é seu irmão de sangue mais velho, tem a túnica nas cores etíopes. O facão de madeira que ele carregava – outros carregavam facões de metal – é um símbolo do Levante. Durante um bom período da vida do Movimento Rastafari uma parte grande dos Rastas recusava a identidade jamaicana e a vida na Jamaica. Talvez Sam Brown e seus seguidores tenham sidouma exceção uma vez que o ancião lutava pela melhora de condições de vida na Jamaica como um dos caminhos precedentes para a Repatriação (segundo Clarke, 2016). Para os Bobo Shanti que vivem em Bobo Hill, entretanto, reparações na Jamaica podem “may be regarded as potentially a dilluting force in the application of energies toward achieving particular goals” (Barnett, 2018:61). Estes objetivos, é certo, são os movimentos em direção à Repatriação no continente africano. Em Bobo Hill, ao levantar o tema da Repatriação e do pertencimento, era comum ouvir “Mi is an Ethiopian, mi nuh Jamaican”.*

go em seu brado. A seguir ambos incorreram num reasoning sobre como é possível e necessário manifestar um patriotismo etíope sem estar fisicamente presente na Etiópia. Esta noção de “fisicamente presente” também foi desdobrada pelos anciãos. Para eles estar fisicamente presente na Etiópia pode significar também manter práticas corporais distintas das práticas corporais babilônicas. Usar a ganja de maneira consciente – aliando espiritualidade, economia e medicina –; evitar sucos e bebidas que não tenham uma cor clara (à exceção da cerveja Guinness¹¹); manter atividades sexuais voltadas à reprodução do homem e ao povoamento do mundo. Conhecer o idioma amárico e utilizá-lo. Decorar o corpo com as cores da bandeira imperial etíope. Cantar e tocar em homenagem a Haile Selassie I e à imperatriz Menen¹².

Tanto Bongo quanto Ras Wolie afirmavam gostar muito de

-
- 11 As cervejas stout – como a Guinness e a Dragon Stout – são percebidas como potencializadoras da atividade sexual masculina e da fertilidade. Ao saber que eu já tinha quase trinta anos e ainda nenhum filho, alguns Rastas me recomendaram beber especialmente a Dragon Spitfire, com teor alcoólico mais elevado, afim de aumentar a minha fertilidade. “Espalhar a semente e povoar o mundo” é algo levado a sérios pelos homens Rasta que, inclusive, têm críticas severas aos programas governamentais de controle natal. Para uma reasoning entre Rastas debatendo sobre este tema ver Yawney, 1976.
- 12 O culto à imagem e à memória da imperatriz Menen, esposa de Haile Selassie I coroada no mesmo dia que o imperador, é algo que ganha cada vez mais força nos discursos Rastafari como uma forma de combate àquilo que eles entendem como *gay agenda*. Em muitos dos diálogos que entretive com Rastas eles me perguntavam se eu era casado, se tinha filhos, se pretendia ter filhos, se eu usava camisinha – “a sin dat! Cah di man nah supposed fi waste di seed of life, yuh see me?”. Estas perguntas e algumas admoestações geralmente eram articuladas a um louvor do casal imperial etíope, Alfa e Ômega, início e fim, princípio e finalidade, masculino e feminino em união sagrada. A homofobia é uma característica marcante do Movimento Rastafari em suas mais diversas manifestações. Quando eu comentava sobre a legalização do casamento entre pessoas do mesmo sexo no Brasil e no mundo eu era encarado com expressões de nojo e raiva geralmente acompanhadas pelas palavras “Judgement! Fyah bun dem!”.

Kingston¹³, diziam conhecer muitas pessoas boas na cidade e em seus arredores e falavam da necessidade de desenvolver a consciência da etiopianidade nos jovens jamaicanos. Lembramos juntos de canções que abordam este tema, especialmente de uma cantada pelo trio vocal de Rastas chamado The Congos:

hey yute man!

Don't let dem take your rights from you!

You got to understand

That you're a Jamaican born African man!

Bongo e Ras Wolie chamaram a minha atenção ainda para o fato de que a Jamaica fora o local escolhido por Jah para revelar seus propósitos à humanidade. Por isso o país tem esse nome, pois foi Jah quem o fez: Jah-mek-yah – Jah make here.

Esta posição entretida por Bongo e Ras Wolie não é algo geral entre os Rastas. Há aqueles que consideram a Repatriação como um processo espiritual, mas um processo em que é necessário o deslocamento físico em direção ao território etíope. Em Bobo Hill, entre os Bobo Shanti, vivem Rastas que aguardam o retorno físico à Terra Prometida. “We came by ship and by ship we a go back to our land. We nah want no passport, no plane ticket, and we nah want fi negotiate with them. Rastaman nuh bargain. I n I want what is our by right!”

Lá na montanha eu conversava com alguns Bobo Priests e lhes dizia que andava a incorrer em *reasonings* com muitos Rastas de diferentes Ordens acerca da Repatriação. Falei sobre as palestras na UWI e sobre o que ouvira dos anciãos da EWF. As opiniões dos acadêmicos e dos outros Rastas foi recebida sem nenhuma simpatia.

13 Bongo nasceu em Downtown Kinston e morou lá por toda a sua vida; nunca saiu da Jamaica. Ras Wolie também nasceu em Downtown Kingston mas emigrou para o Canadá junto de seu irmão na década de 1970. Quando estava ganhando um bom dinheiro com o plantio e o comércio de ganja ele foi preso. Amargou cinco anos de encarceramento em solo canadense e após isto foi deportado para a Jamaica onde ficou preso por mais dois anos na General Penitentiary de Kingston.

Eu dizia que havia conhecido muitos Rastas dedicados à Etiópia e ao Retorno à África, mas que entendiam esse retorno de formas diferentes. Conversava com um jovem quando mencionei os Nyabinghi que havia conhecido, ao que ele prontamente interpelou: “Dem a claim dem a Nyabinghi but dem nuh chant death fi di black and di white oppressor! Dem a associate wid di oppressor dem! Dem nah real Nyabinghi. We a di real Nyabinghi, you hear?”

Esta acusação de associação com o governo me chamou a atenção. Eu comecei a perguntar a meus interlocutores – Bobo Shantis e outros – sobre esta questão de articulação entre Rastas e o governo Jamaicano. Refletir sobre a história do (des)engajamento do Movimento Rastafari com o Estado jamaicano é importante por mais de um motivo. Em primeiro lugar, esta reflexão nos leva a considerar noções e práticas de cidadania, de direitos, de pertencimento e exclusão. Em segundo lugar, ela nos leva a considerar a formação do Estado jamaicano e a mobilização de seus aparatos ideológicos neste processo. Em terceiro lugar, esta reflexão aponta para modos nativos distintos de conferir sentido para estas relações e conflitos.

Deborah Thomas já fez notar como o coletivo da Ordem Nyabinghi de Montego Bay vem reelaborando a sua posição em relação ao governo. Se ao longo de décadas passadas as relações entre este coletivo e o Estado eram tensas, marcadas pela violência estatal e pelos sentimentos de não-pertencimento da parte dos Rastas, hoje o trato entre as partes é diferente. A reivindicação por reparação foi transformada. Eles ainda reclamam o direito de retornar para a África tanto física quanto espiritualmente, mas entendem que é possível e necessário melhorar as condições de vida dos coletivos Rastafari na Jamaica. Para isso eles estão se dedicando a atividades de eco turismo e pressionando “the Jamaican state to develop a formal policy on their behalf” e “calling for another form of reparations, a form that, moreover, vindicates Rasta as early adopters, as it were, of the contemporary global emphasis on sustainability” (Thomas, 2011: 218).

3.2 Repatriação e Retorno à África: Políticas, Poéticas e Dissenso em torno de um Conceito Nativo

Desde suas origens nos anos 1930 – com as mobilizações de Leonard Howell, Joseph Hibbert, Archibald Dunkley, Robert Hinds e Ras Napier – os Rastas vêm lutando por direitos e justiça. O direito à história e à memória é articulado de forma íntima com a agitação por direitos à cidadania, ao pertencimento e à reparação por danos sofridos em diversos contextos históricos. Na primeira metade da década de 1930 Howell e Hinds foram presos por sedição. Policiais infiltrados na audiência de um de seus discursos públicos em dezembro de 1933 levaram o caso à St. Thomas Circuit Court, em Morant Bay. Em março de 1934 o julgamento tomou lugar e os Rastas foram condenados. O motivo da acusação foi o conteúdo de uma fala que Howell dirigira a uma “crowd of about 300 people of the labouring class”. Segundo os policiais, as palavras de Howell “were punctuated with cheers by the audience”. Na ocasião o Rasta cantou uma canção “biblical in character” e fez uma pausa para vender retratos de Haile Selassie. Como fechamento da ocasião ele “called upon his hearers to sing the British National Anthem—'not for the King of England, but for King Ras Tafari' on whom they should concentrate” (GLEANER, 1934). O crime que Howell e Hinds cometeram fora

talking against the government in Jamaica and Britain, and against the queen of England, for which Howell received two years at hard labour, while Hinds was given the shorter sentence of one year at hard labour because of the view that he was acting under orders from Howell. Without a doubt, the target was Howell, and the reason was that he had been offering blacks an alternative to British rule, one that was based on the religious notion of a black Messiah who

was "King of Kings and Lord of Lords of Ethiopia", sent to redeem "all who believe in the power of the true and living God" (DUNKLEY, 2012: 5),

como escrevera Howell em seu livro intitulado *The Promised Key*.

Em 1953 o sociólogo estadunidense George Eaton Simpson conduziu trabalho de campo entre Rastas em West Kingston. Naquela época, segundo sua estimativa, havia pelo menos uma dúzia de coletivos Rastafari naquela região da capital jamaicana. De acordo com alguns de seus interlocutores

Ras Tafari groups never [held] a joint meeting, although, on occasion, when one body ha[d] a 'function', individuals from other groups [might] attend. Although the basic principles [we]re the same, some bad feeling ha[d] developed in the past because some groups have claimed to be better organized and better disciplined than others (SIMPSON, 1955a: 134).

Havia “discordâncias e rivalidades” entre os coletivos que Simpson chama de “bandos”. Os dissensos se davam em torno de questões diversas. Alguns coletivos questionavam a necessidade de os homens usarem barbas, alegando que elas eram difíceis de manter limpas e que criminosos usavam barbas para se disfarçar e a culpa de seus crimes recaía sobre os Rastas. Outros se opunham à ideia de que era necessário melhorar as condições de vida na Jamaica, uma vez que as pessoas negras deviam retornar à África (ibid.). Embora tenha identificado estas diferenças e discordâncias, o pioneiro dos estudos Rastafari identificou aquilo que seriam princípios comuns a todos os coletivos. Entre estes princípios básicos Simpson identificou o desejo de retorno para a África. Ainda assim haviam discordâncias sobre a data do retorno e, como veremos adiante, sobre se a África desejada se resumiria ao território etíope ou englobaria todo o continente.

Detenhamo-nos por agora na questão.

A literatura sobre o Movimento Rastafari, desde o estudo pioneiro de George Eaton Simpson (1955), insiste em buscar um núcleo comum em suas doutrinas e práticas. Simpson (ibid.) identificou como elementos comuns entre os Rastas de West Kingston a fé em Haile Selassie como o messias reencarnado e o desejo de Repatriação. No *Report* de 1960 Smith, Augier e Nettleford (1960: 18) afirmaram que “[i]n all matters except two, the divinity of Ras Tafari and the necessity of repatriation, Ras Tafarians are a random group”. Chevannes cita esta passagem e afirma que “[t]he strength of the Report lies first in its summary of what were indeed the principal points *common to all Rastafarians*, in spite of the heterogeneity of the movement” (1977: 44, ênfase minha).

Embora os autores do *Report* tenham retratado este fundo comum supostamente compartilhado por um “grupo aleatório” eles admitem que não tiveram “contact with the followers of the Rev. Claudius Henry, who are, in any case, a small minority of the Kingston Brethren” (Smith, Augier e Nettleford, 1960: 25). O próprio Chevannes publicou um texto sobre o estilo de Rastafari criado por Claudius Henry e seus seguidores (Chevannes, 1976). Lá ele discute as promessas de Repatriação feitas por Henry e a comoção que ele causou em centenas de seguidores. No ano de 1959 ele protagonizou uma série de episódios que culminou num fiasco. Após vender retratos de Haile Selassie na qualidade de supostos passaportes para embarcar em navios que rumariam à Etiópia ele teve que convencer as centenas de pessoas acampadas em torno de seu *yard* que falou de Repatriação de modo metafórico e que os navios não chegariam em Kingston fisicamente (ibid.). Chevannes nos mostra como o Rastafari vivido por Henry tinha na guerrilha urbana e na ideia de pertencimento à África duas fortes crenças.

Após defender sua tese de doutorado, Chevannes publicou um texto onde propôs uma nova abordagem para o Rastafari, no qual afirma que o conceito de Repatriação possui um caráter teológico e não político (Chevannes, 1995a: 30). Além disto, para ele, “despite the centrality of and insistence on this belief in Repatriation, Rastafari is essentially not a repatriation movement” (ibid.). Sua tese

se apoia no argumento pessimista de outro sociólogo jamaicano, Orlando Patterson, que afirmara que o Rastafari não poderia ter na Repatriação o seu objetivo único e final, pois estaria condenado à extinção quando este objetivo fosse porventura alcançado (Patterson, 1964).

Além do breve texto sociológico, Patterson publicou também um romance em 1964 afim de explicar a sua incredulidade acerca da Repatriação. Em *Sons of Sisyphus* (Patterson, 2012 [1964]) muitos dos personagens, incluindo o principal protagonista, são Rastas. A Repatriação é um dos temas principais a ocupar seus horizontes de expectativa. Um dos pontos fortes do romance de Patterson, que conviveu com Rastas em West Kingston, é a sua atenção para divergências existentes acerca da Repatriação. Numa das cenas do livro ele retrata um grupo de Rastas pescadores sentados, consertando suas redes, enquanto discutem sobre o que é a Etiópia (ibid.: 92-93). Dois deles discordam sobre o significado do nome. Enquanto um afirma que Etiópia e África são a mesma coisa, outro diz que a Etiópia é apenas uma parte da África, e não ela toda (ibid.: 92). Na narrativa os personagens refletem também sobre uma missão enviada a diversos países africanos em 1961 pelo governo jamaicano a fim de investigar a possibilidade de migração de jamaicanos para o continente africano

Mais adiante entre outros dois Rastas retrata outra tensão nesta ideia de Repatriação. Um Rasta de nome Money-Man se dirige a um outro retratando a Etiópia como uma terra longínqua. Brother Brisco o interpela e o critica por pintar esta imagem da terra prometida como um lugar tão distante. Money-man fica constrangido com as admoestações do outro Rasta e concede o ponto. Ele não parece realmente convencido de que a missão para a África ajudaria com a questão da Repatriação. Ele estava poupando dinheiro para poder pagar sua própria passagem para a Etiópia. O narrador onisciente do romance também informa que ele “wasn't putting all his hopes on the delegation, as the other cultists did, for the wickedness of the white man was such that they would put everything in the way of the delegation to prevent them from succeeding” (ibid.: 53).

É notável o paralelo entre a falta de esperança do

personagem de Patterson e aquela de Ras Sam Brown, uma das vozes mais conhecidas e controversas do movimento Rastafari. Quando Colin Clarke o entrevistou em agosto de 1961 ele afirmara que “expected nothing concrete from the Mission to Africa. His goal [was] 'freedom here where we have struggled without reward for so long—then repatriation!’” (Clarke, 2016: 133).

No início da década de 1960 – talvez impressionado com a repercussão do Congresso Rastafari convocado por King Emmanuel, em 1958, e com a convocação de Claudius Henry em 1959 – o governo jamaicano elegeu uma comissão composta por três acadêmicos para investigar e descobrir o que, afinal, era o Rastafari e quem eram os Rastas em Kingston. Esta investigação, conduzida e redigida no espaço de duas semanas, tem o enquadre da sociologia aplicada. No *Report* os autores fornecem um histórico do fenômeno, delineiam as principais *crenças* de seus aderentes e fazem sugestões para uma forma de o governo lidar com eles.

Uma das recomendações seguidas por Norman W. Manley Manley, à época primeiro da Jamaica, foi formar uma comissão para investigar a possibilidade de migração de jamaicanos para a África. Para os seguidores de Emmanuel I, entretanto, esta proposta gerou polêmica. Conversei sobre este episódio com alguns anciãos em Bobo Hill. Quando eu trouxe a memória da comissão e do *Report* para um High Priest bastante idoso, já avançado em seus setenta anos, logo perguntei por que é que Rastas ligados apenas àquelas Ordens foram enviados. “Sell out. Dem a sell out. Wi no deal wid nuh migration schemes. Wi are returning home, not migrating to Africa”, respondeu o ancião. Aqui há um ponto fundamental a ser pensado. Trata-se da diferenciação entre migração e Repatriação. Eu irei voltar a este ponto na conclusão deste capítulo. Antes, entretanto, é preciso descrever os modos através dos quais a luta pela Repatriação foi entendida e mobilizada por Rastas diversos e seus outros.

3.3 “Ethiopia, The Land of Our Fathers”

Como aponta Charles Price (2003: 31), o “Ethiopianism has provided a racial, religious, and moral framework for comprehending and criticizing history, the social world, and especially racial and economic inequalities.” Ele surgiu antes da Guerra Revolucionária Americana (1775-1783) e posteriormente se espalhou pelo Caribe, pela Europa e pela África (ibidem). Na Jamaica ele ganhou força na figura de Marcus Garvey, que advogava o retorno do homem negro à África. Em seus discursos e escritos inspirados pela linguagem e imagética bíblicas ele ressaltava a necessidade do êxodo em direção à terra original, local de redenção do homem negro. Gavey ora falava em África, ora em Etiópia e ainda, outras vezes, em Abissínia. Sua linguagem articulava geografia, cosmologia e soteriologia através da imagem do deslocamento em direção ao continente africano.

Foi Carole Yawney quem fez notar (1976: 233) que “os termos África e Etiópia são frequentemente intercambiados [no discurso Rastafari], seguindo um precedente aberto por Marcus Garvey, que se referia à África como Etiópia”. Giulia Bonnacci (2014), explorando a história do Ethiopian Universal Anthem, nos mostra os movimentos de Garvey em direção à associação da Etiópia com a África e os povos negros espalhados na diáspora. O método da historiadora consiste em comparar versões do hino compostas e executadas desde 1918. Acompanhar as transformações do título desta peça musical nos ajuda a compreender este processo. Num primeiro momento o hino foi intitulado National Anthem of Universal Negro Improvement Association and African Communities’ League. Posteriormente ele foi intitulado National Anthem of the African Republic, National Anthem of Africa, Anthem of the Negro Race. Bonacci sugere que “[c]es changements de titre illustrent la confusion volontaire ou la convergence assumée entre plusieurs échelles: la nation, le continent, et les peuples noirs, dans l’objectif de convoier la vision de Garvey” (ibid.: 1061).

Entre Rastas, desde os inícios do movimento, o Retorno à África é acionado tanto como tropo quanto como prática. E tanto como prática quanto como figura de linguagem ele está

profundamente conectado ao orgulho da negritude e à crítica do colonialismo. Trata-se de uma imagem retórica forte que promove uma colisão com as ideias e práticas de história, pertencimento, cidadania e direitos entretidas pelo estado jamaicano e pela elite crioula do país, os chamados *brown men*. Reivindicar os laços com a África afronta os promotores da homogeneização histórica e cultural sediados sob o mote nacional “Out of many, one people”. Manter vivas lembranças da África é lembrar da escravidão. É reavivar memórias que trazem consigo a violência do cativo. O desenraizamento. É lembrar que diferentes nações cometeram crimes irreparáveis contra os africanos e seus descendentes na diáspora. Além disso, a recusa em esquecer a escravidão e as raízes africanas é uma recusa a aceitar a narrativa oficial da mestiçagem pacífica.

Para ilustrar esta disputa em torno da memória na Jamaica deixo-me trazer uma anedota contada por Erna Brodber sobre o desgosto de uma parte da população com a supressão do feriado do Dia da Emancipação do calendário cívico jamaicano. Em 1975 a historiadora jamaicana, então vinculada à University of The West Indies em Mona, Kingston, realizou um trabalho de campo no qual entrevistou noventa pessoas com mais de setenta anos de idade. À exceção de duas pessoas, todas as outras eram negras. Brodber conta que “[w]hat struck [her] forcibly was desire to talk about a past of Africa, slavery, Marcus Garvey, but even more the strength of the sentiment which accompanied this desire” (Brodber, 1987: 145). Um de seus interlocutores lhe contou que as pessoas de sua geração, “the ole people”, ressentia o fato de o Estado jamaicano ter descartado a comemoração oficial da abolição da escravatura.

Após a independência política da Inglaterra, em 1962, o feriado, até então celebrado no primeiro dia do mês de agosto, foi extinto. Em seu lugar o Estado introduziu outro feriado, dedicado a memorializar a independência do país. Este movimento foi entendido por alguns dos interlocutores de Brodber como uma tentativa de apagamento da história – de *sua* história. Os “keepers of that history became marginalized in relation to dominant mid-twentieth-century discourses that positioned explicit gestures of racial pride as anathema to creole multiracial nationalism” (Thomas, 2011: 112) como expresso pelo mote nacional jamaicano – “Out of many, one

people”. Isto nos remete ao que Michael Hanchard entende como “tensions between state and popular memory” que apontam para “the role of forgetting in national-state projects that seek to emphasize national unity, and the dogged projection of memory by nonstate actors seeking to keep alive the histories and peoples repressed or denied by the state” (Hanchard, 2008: 46). No caso da extinção do feriado comemorativo da abolição da escravatura na Jamaica se pode entrever uma estratégia do Estado para apagar os vínculos da história de sua formação com a África e a escravidão.

Esta tentativa de apagamento foi combatida por diversos setores da população negra que não mediram esforços para manter vivas memórias da África, do cativo e das lutas em prol da emancipação. “Black memory”, como aponta Michael Hanchard, “is often at odds with state memory” (ibid.), e esse desacordo mobilizou diversos coletivos em prol da manutenção das comemorações do Dia da Emancipação. Deborah Thomas aponta que

[n]ot all Jamaicans had ceased to celebrate Emancipation Day after Independence in 1962. Various Baptist churches maintained commemorative services, and the remaining branches of Marcus Garvey’s Universal Negro Improvement Association, which had held annual conferences on August 1, also continued to recognize Emancipation Day. Moreover, several groups of Rastafarians had advocated for years that Emancipation Day be commemorated nationally and, therefore, saw its reinstatement as a public holiday as the fulfillment of their efforts (THOMAS, 2004: 162).

A campanha pela restauração do Dia da Emancipação no rol de feridos nacional começou em 1991 com um comitê formado majoritariamente por Rastas, como destaca Higman (1998: 97). Eles passaram a organizar eventos para comemorar aquela data e manter

viva a memória da escravidão. Higman ressalta que desde os anos 1950 “Rastafarian hopes of repatriation began to be associated with Emancipation Day celebrations” (ibid.: 95), o que permite entrever a importância da restituição do feriado do Dia da Emancipação para certos setores e indivíduos do Movimento Rastafari e entender a força de suas mobilizações políticas pela manutenção da memória e pelo acionamento desta como um modo de chamar atenção para conexões entre as injustiças históricas e suas sobrevidas no presente.

O reestabelecimento da data comemorativa seguiu as recomendações do professor Rex Nettleford, presidente da comissão estabelecida pelo então primeiro-ministro jamaicano, P. J. Patterson, em 1996, para reavaliar a lista de feriados na Jamaica.¹⁴ Nettleford, com sua autoridade acadêmica, se juntou à campanha Rastafari pela restauração do Dia da Emancipação e passou a advogá-la através de artigos nos periódicos de maior circulação da Jamaica – isto muitos anos antes de P. J. Patterson nomear o comitê de investigação dos feriados nacionais jamaicanos. Em 1997, trinta e cinco anos após a extinção do feriado em comemoração à emancipação dos escravos, o governo jamaicano estabeleceu novamente a celebração no “1st day of August (or in case the 1st day of August falls on a Sunday, then the following Monday) which shall be known as 'Emancipation Day'” (Jamaica, 1998: 8).

3.4 Passados, Presente e Futuros: Reparação, Repatriação, Memória e Política

Num artigo recente Giulia Bonacci (2016) analisa a história da luta por Repatriação a partir dos processos de deslocamento de Rastas vinculados às Twelve Tribes of Israel em direção a Shashamane, Etiópia. A história do deslocamento de Rastas a esta cidade rural etíope é já antiga, datando dos anos 1960, como foi o

14 Cabe notar ainda que após a restauração do Dia da Emancipação como um feriado nacional o Estado jamaicano criou uma Secretaria da Emancipação que promoveu uma série de eventos e financiou material informativo sobre o papel da escravidão e da emancipação na história da Jamaica (Thomas, 2011: 163-64).

caso de Noel Dyer, também conhecido como Bongo Noel. A história de Bongo Noel é fascinante:

On 7 November 1964 Noel Dyer, a Jamaican Rastafari who had migrated to England, took the train from London to Dover. After arriving in Paris, he worked for three months in order to be able to continue on his way to Spain and Morocco. From there, he set off towards the east. He crossed Algeria, Tunisia, Libya and Egypt on foot, went beyond the Aswan dam and over the desert to reach Sudan, where he got arrested by the authorities, because he did not have a visa. He spent three months in prison until the Ethiopian Ambassador in Khartoum heard about the Rastafari who wanted to go to Addis Ababa on foot and authorized him to enter Ethiopia. It took Noel Dyer more than a year to complete his journey from England to Ethiopia. It was an exceptional journey, which shows at least two things in addition to his personal determination. The first is the violence of the racial discrimination and economic marginalization that he had experienced first in Jamaica and later in England, and which had led him to leave. This violence is one of the common denominators for most Africans and people of African descent in the Americas and Europe. The root cause of their traditions of resistance is the backdrop against which they draw their identity and their political objectives. The second is the power of the imagination and the ideologies that led Noel Dyer to tie his identity, freedom, redemption, and future to

that of Ethiopia (Bonacci, 2015, 147).

Tudo teve início quando Haile Selassie I, em 1950, anunciou a doação de terras naquela região para os membros da Ethiopia World Federation. O ato do imperador etíope tinha como objetivo mostrar a sua gratidão pelos esforços empreendidos pela instituição durante os anos em que o país do leste europeu esteve envolvido na Segunda Guerra Ítalo-Etíope (Bonacci, 2013). Quando Haile Selassie visitou a Jamaica em 1966 e aludiu aos laços fraternos entre os jamaicanos e os etíopes, novamente o assunto da doação de terras na Etiópia veio à tona e instigou uma forte leva de Rastas que se repatriaram. Embora a questão da Repatriação tenha um lugar central na linguagem e em outras práticas Rastafari, Giulia Bonacci enxerga um problema na literatura referente ao tema. A historiadora sugere que um

blind spot in the historiography of Rastafari on matters of repatriation would seem to serve the intellectual and political interests of scholars who have consistently downplayed the capacity of Rastafari to organize themselves and to translate the idea of return into social practices. The relatively small number of returnees is often used to hide the significance of the practices of return. In fact, the 'return to Africa' is a structuring element of the movement that has been surprisingly overlooked, particularly as a material, physical reality (ibid.: 4).

Bonacci não aponta, entretanto, quem seriam estes intelectuais. Talvez ela tenha em mente, entre outros, Orlando Patterson que, especialmente nos anos 1960, questionava o desejo de Repatriação dos Rastas em seu *Sons of Sisyphus* (Patterson, 2012 [1964]). Talvez ela também se refira a Roy Augier, um dos autores do *Rastafari Report* de 1960, obra que influenciou profundamente a literatura, a

opinião e as políticas públicas referentes ao Movimento Rastafari. Em 2010, para celebrar os 50 anos da publicação do *Report*, ocorreu um seminário de estudos Rastafari na UWI. O evento foi intitulado *Negotiating the African Presence: Rastafari Livivity and Scholarship* e, em 2013, muitas das comunicações apresentadas foram transformadas em artigos e publicadas num volume homônimo da revista *Caribbean Quarterly* (volume, 59, número 2). Na ocasião do evento, em sua fala, Augier disse aos Rastas presentes que não haveria Repatriação como Garvey havia vislumbrado. Perguntou também por que eles não faziam da Jamaica o seu país (Gleaner, 2010).

Giulia Bonacci pode ter presenciado esta cena, uma vez que também participou do seminário. Quando menciona, então, os intelectuais “who have consistently downplayed the capacity of Rastafari to organize themselves and to translate the idea of return into social practices” ela pode estar se referindo também a Leahcim Semaj. Em sua fala – depois publicada como artigo (Semaj, 2013) – ele trata o desejo de Retorno para a África como “an obsession with the past or fantasies about the future” (ibid.: 103) que faz com que os Rastas sejam percebidos como “persons obsessed with a fantasy world called Africa” (ibid. 105). Semaj sugeria que os Rastas precisariam se desenvolver econômica e politicamente antes de pensar em retornar ao continente Africano. Em sua percepção, enquanto não houver união e superação de conflitos internos, bem como desenvolvimento financeiro “[s]ome will visit Africa, as many have been doing since 1961. Few may even migrate to Africa. But there is no reasonable possibility that wholesale repatriation will occur before economic and political development” (ibid. 104-105).¹⁵

Ainda que haja pesquisadores bastante críticos aos conceitos e praxes de Repatriação, devo discordar de Bonacci quando ela

15 O desalento do psicólogo jamaicano com o Movimento, sendo ele mesmo um Rasta, fez com que “[a]fter thirty-seven years I have shorn my locks. I felt that this was necessary in order to avoid being classified with 'ras-cals': 'ras-titutes', 'ras-putins' and 'style dreads' who now dominate the landscape” (Semaj, 2013.: 97). Note aqui a referência ao contraste entre *real Rastas* e *fake Rastas*.

afirma existir um ponto cego na historiografia sobre o Rastafari jamaicano no que diz respeito ao Retorno à África. Embora pouco estudado como prática de deslocamento territorial, a força da ideia do retorno à África, mais especificamente à Etiópia, é um elemento dos discursos Rastafari amplamente reconhecido na literatura acerca do Movimento. Este reconhecimento remonta aos trabalhos pioneiros sobre o Movimento, autorados por George Eaton Simpson, mas não é preciso seguir uma sequência cronológica para questionar a afirmação de Bonacci. Notemos que em 2006 Werner Zips escreveu sobre “the (re-)migration of Rastafari to the (African) Motherland in preparation for the actual mass repatriation of Black People)” (Zips, 2006: 133). Seu foco neste artigo está voltado para os processos de estabelecimento da House of Bobo Shanti em New Tafo, na região leste de Gana. Zips frisa logo de partida os esforços de Rastas jamaicanos em prol da Repatriação física na África. O foco, como dito acima, recai sobre os Bobo Shanti, uma Ordem que “seeks to forward the claim on the basis of transnational law, namely the *Universal Declaration of Human Rights* and other UN conventions (ibid.: 129; grifado no original).

Em 2007 Carmen White publicou um texto sobre Rastas repatriados em Gana, texto este baseado em trabalho de campo conduzido em 2004. Já naquele artigo ela chamou a atenção para o fato de que “very little has been written on the goals, experiences, and processes of adjustment of Rastafarians born in the diaspora who have made the physical journey back to Africa” (White, 2007: 680). Note que ela fala que a produção acadêmica voltada à análise das experiências de retorno físico à África é ainda pequena, mas, diferente de Bonacci (2016), ela não enxerga um ponto cego na literatura. White também não vincula a escassez da literatura sobre a questão da Repatriação física a supostas posturas ideológicas de quaisquer pesquisadores. Sua justificativa para meditar sobre o tema é outra; para ela as “experiences and perspectives of these repatriated Rastas warrant attention in a body of literature intended to provide an understanding of continuity and change in Rastafarianism” (White, 2007: 680).

Em 2009 Erin MacLeod defendeu sua tese de doutorado baseada nas suas pesquisas de campo em Shashamane, na Etiópia,

entre Rastas repatriados e seus outros (MacLeod, 2009). Esta tese foi depois transformada em um livro que veio a ser publicado em 2014. Em 2010 Carmen White voltou a escrever sobre a negociação da presença daqueles Rastas “estrangeiros” em Gana. E no evento que marcou os 50 anos da publicação do *Report on the Rastafari Movement* – intitulado *Negotiating the African Presence* –, também em 2010, Erin MacLeod apresentou uma comunicação intitulada “Social History and the Contemporary Reality of Rastafari in Ethiopia”, tratando de temas como adaptação e conflito entre Rastas repatriados e habitantes nativos de Shashamane. Giulia Bonacci participou da mesma mesa na qual MacLeod apresentou seu trabalho. A mesa recebeu o título de “Repatriation to Africa as Practise: Case Studies”. Bonacci apresentou um texto baseado em sua tese de doutorado que depois foi publicada como livro. O título da apresentação era “Exodus! The History of Rastafari Repatriation to Ethiopia”. A mesa também foi composta por Anta Anthony Merritt, Bobo Shanti e professor universitário. Ele falou sobre “Ethiopianism and the Repatriation Movement of African Caribbeans and African Americans to Shashemene, Ethiopia”.

Em 2011 Shelene Gomes defendeu uma tese na Universidade de Saint Andrews baseada também em trabalho de campo realizado em Shashamane. Lá ela se detém nas relações entre Rastas repatriados e a comunidade local formada por nativos. Para mover sua crítica e identificar um ponto cego na historiografia do Rastafari sobre o Retorno à África Bonacci (2016) precisou silenciar sobre a existência todos estes trabalhos.

Voltemos agora a um trabalho pioneiro no campo da literatura sobre o Rastafari, o famoso *Report* sobre o Movimento. Neste texto os autores identificam no Retorno para a África uma de suas mais potentes motivações e afirmam que “[t]he only thing which will satisfy the true brethren is repatriation to Ethiopia” (Smith, Augier e Nettleford, 1967 [1960]: 21). Eles inclusive recomendam ao governo jamaicano que uma comissão de investigação sobre a possibilidade de migração seja formada e enviada para a África (mais adiante eu irei voltar a esta questão). Rex Nettleford, ainda nos anos 1960, entendia que os Rastas viam a “repatriation as an ultimate necessity since there is no hope for them

in Jamaica from which they are alienated” (Nettleford, 1965: 66). E quanto à prática de deslocamento físico em direção à África, John Homiak, referindo-se também às Twelve Tribes of Israel, comenta que a partir dos anos 1970 esta Ordem “became the most aggressive of all Rastafari groups in pursuing repatriation of its members to Ethiopia and arguably remains so to the present” (Homiak, 2005: 84).

Como mencionei acima, a história do reconhecimento da Repatriação como um tema importante na poética e na política Rastafari é longa. Ela tem início nos trabalhos do sociólogo George Eaton Simpson, o pioneiro dos estudos Rastafari. Quando conduziu trabalho de campo entre Rastas em West Kingston, em 1953, Simpson (1955: 143-144) já identificou entre eles o desejo de retorno ao continente africano. Simpson entendeu, entretanto, que “Ras Tafari members ha[d] a limited knowledge of the geography of Africa. For the majority, Ethiopia and Africa [we]re synonymous, but occasionally someone state[d] that Ethiopia is the capital of Africa”. Embora haja existido uma falta de sensibilidade etnográfica da parte do sociólogo ao tratar como falta de conhecimento a sinonimização entre África e Etiópia é preciso notar que o texto é resultado do primeiro trabalho de campo conduzido entre Rastas. É preciso também levar em consideração que, à época, o movimento Rastafari ainda era um fenômeno recente e muito mais hostilizado do que conhecido. Em 1951, por exemplo, um colunista do *Gleaner* se referiu aos Rastas como criminosos que faziam parte de um

bearded cult who style themselves the Ras Tafari and claim some kinship with Abyssinia. In reality this group has no religious significance, do [sic] not even know where Ethiopia is, and merely adopted the untidy habit of letting hair and beards grow through laziness and filthiness and a desire to appear more terrifying (citado por Jan van Dijk, 1995: 70.)

Apesar de ter registrado a estima de seus interlocutores pela figura de Garvey ele não notou que o intercâmbio intencional entre

os nomes África e Etiópia. Simpson (1955: 146) reconhece, entretanto, que “[e]xalting Ethiopia as the Homeland and pledging loyalty to Haile Selassie are means of identifying themselves with meaningful political symbols”. Esta face política do Movimento Rastafari preocupava o Estado jamaicano e intrigava intelectuais vinculados à University of The West Indies. Um dos aspectos que mais fascinava os pesquisadores daquela instituição era o caráter afrocentrico do Movimento e suas reivindicações pela valorização da negritude.¹⁶ Devo retornar mais uma vez ao amplamente citado *The Ras Tafari Movement in Kingston, Jamaica* – conhecido popularmente como *Rastafari Report* –, produzido por pesquisadores da University of The West Indies em 1960. No texto eles afirmam que os “Rastafarians hold in common only two beliefs: that Ras Tafari is the living God, and that salvation can come to black men only through repatriation to Africa” (Smith et al., 1960: 17). Eles destacam também a necessidade de mobilização por parte do governo jamaicano para articular o processo de Repatriação dos atores interessados. Atendendo a este apelo – e talvez à pressão do governo estadunidense, como veremos adiante –, o premiê Norman Manley, do PNP, formou uma comissão composta por L. C. Leslie, Victor Reid, M. B. Douglas, Cecil Gordon –vinculado à Ethiopia World Federation –, Z. Munro Scarlett, além de três Rastas; Filmor Alvaranga, Douglas Mack e Mortimo Planno com o objetivo de viajar a alguns países africanos a fim de investigar possibilidades de Repatriação.

É preciso destacar que tanto o *Report* quanto a *Mission to Africa* são frutos de um contexto de escalada na perseguição e violência sofridas por Rastas. Nos anos 1950 o estado colonial jamaicano, bem como a sociedade civil, promoviam perseguições aos Rastas de forma cotidiana (Jan Van Dijk: 1995). Vivia-se o contexto da Guerra Fria e havia pressão estadunidense para monitorar, controlar e abortar quaisquer práticas subversivas que desafiavam a ordem vigente. Em 1959 o estado jamaicano perseguiu Claudius Henry, um Rasta que reuniu pessoas de todos os cantos da Jamaica

16 Sobre esta questão ver a entrevista de David Scott (2006) com um dos autores do *Report*, Rex Nettleford.

em sua casa com a promessa de levá-los de volta à Etiópia. Em 1960 ele escrevera a Fidel Castro dizendo que promoveria uma revolução na Jamaica e o convidara a assumir o governo da ilha caribenha (Chevannes, 1976; Bogues, 2002).

Consultando o Arquivo Nacional dos Estados Unidos, em Washington, Bogues identificou um memorando redigido pelo cônsul-geral à época, Robert McGregor, que traduz algo dos sentimentos que a elite colonial nutria em relação aos Rastas. Escrevendo ao Departamento de Estado, McGregor dizia que

[o]ne of the avowed Rasta objectives (and perhaps the only commonly held among their various grouping) is to go to Africa. So much is this so that one is led to believe that if the 20,000 hard core were loaded on ships and set down on an African shore, Jamaica would be freed of this cancer (citado por Bogues, 2002: 21)¹⁷

Não eram apenas Rastas que estavam pensando em deixar a Jamaica. Seus antagonistas também estavam se mobilizando em prol do transporte deles para fora da ilha caribenha – tendo, porém, motivações diferentes.

Após a Missão organizada pelo Estado de 1961 houve ainda uma segunda Missão, em 1962; “The Jamaica Technical Mission to Africa, que foi formada por “Aston Foreman, Don Mills, Wesley Miller and Rex Nettleford, and included no Rastafari brethren” (Dunkley, 2012: 24, n. 73). Nettleford (1998b [1970]: 70) conta que o relatório desta segunda Missão “was never published since Governments changed following on a General Election on April 10, 1962. The Jamaican Labour Party which took over plunged into preparations for Independence and African migration lost its public focus”. Após este programa o governo jamaicano deixou de investir

17 O autor não especifica a data do memorando, mas ele foi redigido entre 1956 e 1962, como aponta a referência: Classified General Records, 1956–1962, Records of the Foreign Service Posts of the Department of State, Record Group 84 (Washington, D.C.: National Archives).

quaisquer esforços em prol da Repatriação. Certas pessoas e coletivos Rastafari, entretanto, não abriram mão da luta pela Repatriação coletiva e, entre 1964 e 1965,

Filmore Alvaranga, Douglas Mack (both from the first Mission) and Samuel Clayton (...) voluntarily formed themselves into a delegation and made a fifteen-month tour of Ethiopia, Nigeria, Kenya and Ghana to seek help with the repatriation of 'brethren' to Africa. They first visited New York and picketed the United Nations¹⁸ (ibid.: 71).

Nettleford conta também que quando retornaram, em março de 1965, “little attention was paid to them”, mas em seu relatório eles “recommended to the Jamaican Government early communication with the Government of Ethiopia so that the resettlement of the thousands of Jamaicans who had 'a burning desire' to go to Ethiopia could be effected” (ibid.: 71-72).¹⁹

Na década de 1970, Carole Yawney (1976) identificou entre seus interlocutores a articulação das noções de redenção do povo

18 Devo mencionar que na entrada da EABIC, em Bobo Hill, há uma série de bandeiras fixadas em mastros. Os significados destas bandeiras são descritos por Montlouis, 2013: 88-91. Gostaria apenas de chamar atenção para o fato de que entre estas “flags can be seen the light blue flag of the United Nations. This flag is symbolic of the core profane text on which they base their claim to repatriation. Indeed, as mentioned before the EABIC government insists that article 15, of the Universal Declaration of Human Rights justify their plea to repatriation. Therefore the UN flag floats on the commune to remind the onlooker that repatriation is not merely a theological point, but also a political and humanitarian realisable claim” (ibid.: 90). Note aqui a diferença entre o argumento de Montlouis, com o qual estou de acordo, e aquele de Chevannes (1990), para quem a Repatriação é um conceito teológico e não político.

19 Note a expressão “burning desire”, que Nettleford cita do relatório dos Rastas, e atente para a poética bíblica que mobiliza a imagem do fogo que julga e purifica.

negro e da Repatriação na Etiópia como uma relação necessária. Era para essas finalidades que eles voltavam seus esforços – inclusive através do aprendizado da língua amárica para quando retornassem à Etiópia. Duas décadas após estas constatações, Yawney sugeriu que “now that far more Rastafari are physically present in other states of Africa, in addition to Ethiopia where some have been settled since the 1960s, we need to examine this particular cultural exchange”. Ela destacou ainda que “[a]lthough this is not the repatriation on the political scale envisioned by Rastafari, it *still constitutes a significant dynamic*” (Yawney, 1995: 59, grifo meu). Trata-se de uma afirmação que reconhece a força poética da ideia do Retorno tanto como prática física quanto espiritual. Yawney, além disso, aponta para o caráter *político* do tropo da Repatriação e para a necessidade de se analisar a experiência Rastafari na Etiópia, especialmente no que se refere às trocas culturais entre Rastas repatriados e etíopes (uma sugestão que Erin MacLeod [2009] levou adiante antes de Giulia Bonacci [2016]).

Barry Chevannes foi outro pesquisador do Movimento Rastafari que reconheceu a força do tropo do Retorno à África como uma de suas políticas fundamentais. Em seu trabalho de campo que tomou lugar em Kingston entre 1974 e 1975, Chevannes (1994: 241-245 e 248-249) percebeu a emergência recorrente do tema da Repatriação entre seus informantes e discutiu o tema com seriedade em sua tese de doutorado. O trabalho foi defendido em 1989 e posteriormente foi transformado em livro (Chevannes, 1994).

Horace Campbell (1987:223) também fez notar que mesmo “Without the assistance of the State, a handful of Jamaican Rastas worked hard, saved their money, and repatriated to Shashamane”. As dez páginas que fecham o último capítulo de seu *Rasta and Resistance* são dedicadas à experiência Rastafari de Repatriação na Etiópia. Sua conclusão é de que após a remoção de Haile Selassie do trono etíope “sentiments toward repatriation have abated” (Campbell, 1987: 230). Esta é uma percepção compartilhada por Leonard Barret (1997 [1977]), Barry Chevannes (1990) e Samuel Murrell (1998), como fez notar Deborah Thomas (2011: 206) – que também parece compartilhar desta visão em *Exceptional Violence*.

Neil Roberts (2014), em sua leitura do trabalho de Thomas,

sugere que gostaria de ter lido considerações sobre as expectativas de reparação aliadas à Repatriação entretidas pelos Bobo Shanti. Ele chama a atenção para “Bobo Shanti’s more classical stance on physical repatriation to Africa rather than a spiritual return” (ibid. 190). Contudo, em sua resposta a Neils, Thomas enfatiza que suas reflexões emergiram a partir de um engajamento bastante específico com Rastas vinculados a uma Casa Nyabinghi em Montego Bay. E aquele coletivo – e os indivíduos que dele fazem parte – mobilizam discursos e práticas distintos das “Bobo epistemologies of reparations and repatriation” (Thomas, 2014: 195).

É preciso levar também em consideração os dissensos e as diferenciações internas nas Ordens Rastafari. Em certos círculos Bobo Shanti, dos Nyabinghi e das Twelve Tribes of Israel o desejo de Repatriação física na África não diminuiu após a queda de Haile Selassie I. O retorno ao continente africano foi um dos temas recorrentes em minhas interações com Bobo Dreads e Nyabinghis. Não tive acesso a membros das Twelve Tribes of Israel, mas as pesquisas de Van Dijk (1988), Bedasse (2010; 2013) e Bonacci (2016) apontam para os diversos esforços e sucessos dos membros desta organização para se estabelecer na Etiópia e na em outros lugares da África.

3.5 “Wi Not Migrating, Wi a Come Back Home”

Antes de fechar este capítulo devo retornar à questão da diferença entre migração e Repatriação. Para tanto, voltemos a um argumento de Barry Chevannes para analisar esta questão. Segundo o antropólogo jamaicano, “none of the repatriation initiatives [...] at any time had the full support of Rastafarians, for the movement is highly fragmented and unorganized, a characteristic which works against united action” (Chevannes, 1995a: 31). Se levarmos a sério a postura dos Rastas de Bobo Hill, entretanto, podemos ter uma outra perspectiva sobre este desengajamento de alguns Rastas em relação às iniciativas governamentais ou de certas Ordens como as Twelve

Tribes of Israel, que vem repatriando indivíduos na Etiópia desde 1972. Em meu ponto de vista o fato de Rastas como aqueles de Bobo Hill não apoiarem iniciativas precedentes de deslocamento em direção à África é uma decisão política e serve para questionar, mais uma vez, a ideia de Chevannes de que o conceito de Repatriação é apenas teológico, e não político.

De um ponto de vista Bobo Shanti, participar dos projetos governamentais é aceitar a nacionalidade jamaicana. É aceitar que, como um Jamaicano, o deslocamento em direção à Etiópia é um movimento de migração. Priest Fitzroy, certa vez, me fez notar isto.

“My Lord, did yuh know dat if I n I want fi settle in Ethiopia now I n I need a visa?”, perguntou o ancião.

“I didn't know about that, My Lord.”

“Hmmm. It is a wicked ting. I n I as an Ethiopian need a visa fi enter Ethiopia. Dem nuh recognize I n I right to citizenship. A dat wi affi change.”

Para o Rasta é importante que a Repatriação seja geral, para todos os africanos na diáspora. E isto deve vir acompanhado do reconhecimento de que estas pessoas são cidadãs africanas. Os Bobo Shanti em Bobo Hill nutrem expectativas de um retorno coletivo onde não haja necessidade de se deslocar até a *Passport, Immigration and Citizenship Agency*, em Constant Spring Road, para solicitar um passaporte, e nem de solicitar um visto à embaixada da Etiópia em Washington, Estados Unidos. O Retorno deve vir aliado ao reconhecimento da nacionalidade Etíope.

Enquanto isto, do ponto de vista de outros Rastas, é inútil ficar esperando pelo reconhecimento de sua nacionalidade Etíope por parte dos governos Europeus e Jamaicanos. Individualmente eles buscam modos de se deslocar ao continente africano entendendo a si não como migrantes, mas como africanos nascidos na diáspora que retornam a sua terra natal, sua Terra Prometida. E entre estes Rastas que buscam a Repatriação há também aqueles que não enxergam a necessidade de um retorno físico, bastante um movimento em direção àquilo que entendem como culturas e modos de viver etíopes e africanos. Mais uma vez é possível perceber como os dissensos, inclusive aqueles relativos a um importante conceito nativo, conceito este que enseja práticas diversas, é constituinte do Movimento

Rastafari. Devo, portanto, continuar refletindo sobre os dissensos entre Rastas. Dando sequência às reflexões eu trago, no capítulo seguinte, uma análise sobre os dissensos relativos ao uso da *ganja*. Vejamos, então, modos distintos de conceber e utilizar a planta no passado e no presente.

—CAPÍTULO 4—

“To Light Up Jah Fire”:

Dissensos em Torno da Ganja

*“You pick him up, you lick him down
You often try to run him down
The ganjaman coming right back
And dis a muss di collie bud
You chop it down, you bun it down
The ganja plant coming right back”*

—Israel Vibration, “Herb is the Healing”

*

*“Police in helicopters
A search fi marijuana
Policeman in di street
Searching fi collie weed”*

—John Holt, “Police in Helicopters”

*

*“Mek mi tell yuh someting, mi yute: herb
nuh meant fi folly or foolishness, yuh
understand?”*

—Priest Meshac, admoestando um jovem
Rasta recém-chegado a Bobo Hill

Neste capítulo eu irei refletir sobre os distintos modos como Rastas vêm se relacionando com a ganja ao longo da história. Este nome, *ganja*, é possivelmente de origem hindi¹ e foi popularizado pelos Rastas a partir dos anos 1930. Hoje os nomes *ganja* e *weed* são os dois termos mais populares através dos quais Rastas e não-Rastas se referem à planta. John Homiak, escrevendo em 2013, lamentava a pouca produção referente ao tema das relações entre os Rastas e a ganja. Segundo ele, “much of the contemporary literature on Rastafari (...) wilfully ignores the role of cannabis in the [Rastafarian] culture as the basis for sociability, and communion, *material sacra*, substance of symbolic exchange, or as an economic commodity” (Homiak, 2013: 108). Este excerto é parte de um texto onde Homiak reflete sobre as contribuições da antropóloga canadense Carole D. Yawney para os estudos Rastafari. Homiak celebra também o pioneirismo de Yawney em relação às descrições do uso da ganja por pesquisadores como uma forma de sociabilidade entre estes e os Rastas. Homiak sustenta que a recusa da parte do pesquisador em usar a ganja “would entail a very different or limited familiarity with the brethren in most cases. Whatever the actual

1 Há pesquisadores que defendem a ideia de que o hábito de fumar ganja foi introduzido pelos *indentured servants* indianos que começaram a chegar à Jamaica após a abolição da escravatura, em 1838 (para uma narrativa diversa, onde os africanos fazem uso da ganja antes da chegada dos indianos veja Bilby, 2000). Para Ajai e Laxmi Mansingh (1985), os indianos que aportaram na ilha a partir da década de 1940 legaram aos Rastas, além do uso da ganja, os dreadlocks (mas compare esta perspectiva com aquela de Chevannes, 1995c), o vegetarianismo e a noção de que Deus vive no homem (mas confronte esta versão com aquela descrita em Araujo, 2014). A possível influência dos indianos na formação do Rastafari é algo que merece certamente mais pesquisas. Algo que chama a atenção, por exemplo, é o fato de Leonard Howell ter adotado para si o nome de Gangunguru Maragh (Hill, 1983: 35), nome este que combina diversas palavras em hindi. Estas palavras, segundo Hill, correspondem “to the names that Hindu leaders customarily adopt to suggest wisdom or enlightenment” (idem). Fragmentos da história do Movimento Rastafari como este convidam a outras pesquisas futuras sobre os processos de tradução cultural e transformação operados pelos Rastas ao longo de suas histórias.

practice might have been for other specific individuals (for example, Nettleford, Owens, Chevannes),” – todos eles, assim como Yawney, etnógrafos do Movimento Rastafari em Kingston – “Carole was the only researcher to address this openly as part of her ethnographic practice” (Homiak, 2013: 108). De fato, Yawney tratou a administração de ganja a pesquisadores como uma estratégia dos nativos a fim de testá-los. Nas palavras da antropóloga:

At least in Jamaica, Rastafari have both political and ritual strategies for 'testing' and 'controlling' researchers. Frequently, for example, they will offer a copious amounts of ganja to smoke to study its effects and to interview the researcher under its influence. If the researcher is not prepared to participate without reservation, it can be an uncomfortable experience, and Rastafari who have no other means to check on a visitor's background, simply say, 'we just take this chalice and sieve them out'” (Yawney, 2006 [1999]: 162).²

2 Quando eu cheguei à Jamaica o uso e o porte de menos de duas onças de ganja já não era mais um crime, o que me permitiu fazer uso da ganja sempre que a situação pareceu exigir que fosse feito a fim de garantir a boa relação e a confiança de meus interlocutores. De fato, certa vez, eu estava sentado acompanhando uma reasoning no yard de um ancião Nyahbinghi, Ras Menelik, quando ele se levantou de sua cadeira, com uma faca, um pacote de *rizzlas* e uma boa quantidade de ganja apoiados sobre uma tábua e se dirigiu até mim. (A *Rizzla* é um papel para cigarros que goza de muita popularidade na Jamaica. Seu uso é tão comum que as pessoas costumam pedir às outras “a rizzla” ao invés de “a paper”.) Ele me entregou tudo e requisitou: “crush di 'erb fi wi, bredda”. Era um dos meus primeiros dias em campo. Eu apoiei a tábua sobre meus joelhos – estava também sentado em uma cadeira – e comecei a cortar a ganja. Quando terminei, retirei as sementes e os galhos – “yuh affi remove di seed and stalk dem cah suh it taste better –, dividi a ganja em cinco partes iguais e em uma maior. Coloquei cada parte de ganja em cima de uma rizzla e entreguei a primeira ao ancião.

Alguns anos mais tarde, Jahlani Niaah (2016: 234-235) fez notar que Carole Yawney, que “was among the earliest anthropologists to work with Rastafari (...) is the only researcher to provide any rigorous ethnographic engagement with Rastafari on the matter of the use of the herb”.³

Ao ler estas afirmações eu imagino se isto se dá em função de que a associação entre ganja e Rastas é lugar comum. Sabe-se que os Rastas defendem as qualidades terapêuticas da planta, elevam-na ao estatuto de vegetal sagrado e criticam a violência decorrente da proibição histórica de seu plantio, comércio e consumo. Para se dar conta disto não é preciso ler a literatura sobre o Movimento Rastafari ou pesquisar os arquivos eletrônicos dos periódicos Jamaicanos. Basta, em verdade, ouvir as canções de artistas Rastafari originários da Jamaica como Dennis Brown, Peter Tosh, Bob Marley, Bunny Wailer ou John Holt. Já nos primeiros anos da década de 1970 eles gravaram canções em louvor da ganja e em prol de sua liberação. Mais adiante eu irei apresentar e comentar algumas destas canções.

Quando eu cheguei em campo pela primeira vez, em março de 2015, um dos temas mais comentados por meus interlocutores, fossem eles Rastas ou não, era a aprovação e implementação do *Ganja Act*, que entrou em vigor no mês seguinte; abril de 2015. Este ato, assinado pelo governo jamaicano retirou a ganja da categoria de drogas perigosas e alterou a legislação referente ao plantio, comércio

As demais partes eu entreguei aos outros Rastas que participavam da reasoning. Quando me sentei vi que Ras Menelik dividia sua quantidade de ganja em duas, depositando uma das partes em outra rizzla. Ele se levantou novamente, caminhou na minha direção e me estendeu a erva e o papel para enrolá-la. “It is a good ting dat yuh partake in di sacrament, bredda Philip”.

- 3 Niaah está se referindo a três textos de Yawney aos quais, infelizmente, ainda não tive acesso. Dois deles estão aquivados na coleção de documentos de Yawney sob a curadoria e John Homiak, na Smithsonian Institution, em Washington D. C.. Trata-se de *Herb and the Chalice*, de 1972, e *Don't Vex Then Pray*, de 1985. O outro trabalho ao qual Niaah se refere é *Dread Wasteland*, publicado em uma coletânea em 1979.

e uso da erva. As expectativas e desconfianças em relação às mudanças promovidas pelo Ganja Act eram muitas. Estariam os Rastas finalmente livres para fazer da erva o uso que bem entendessem? A nova legislação traria também um alívio econômico para os fazendeiros Rastafari que historicamente vêm cultivando a ganja e sofrendo extorsões de militares e policiais?⁴ As pessoas condenadas por uso e comércio de ganja que atualmente se encontravam encarceradas receberiam um indulto? Aqueles que tiveram suas vidas prejudicadas por conta de prisões, processos e extorsões decorrentes de seu envolvimento com a planta receberiam alguma forma de reparação? O governo distribuiria permissões para o plantio? Os Rastas que quisessem iniciar ou continuar o cultivo e o comércio da ganja precisariam também de permissão governamental ou esta legislação iria finalmente reconhecer que Jah criou a erva assim como criou as outras plantas e seus filhos são livres para perpetuar a sua vida na Criação? As questões eram muitas. A revisão das penas daqueles condenados por porte de ganja é algo que vem sendo reivindicados por Rastas ao menos desde os anos 1970, bem como a revisão das leis que regulam a erva. Yawney (1977: 235) conta que após a eleição de Michael Manley para o seu segundo mandato como primeiro-ministro jamaicano (posto que ocupou entre 1976 a 1980), o PNP teria, inclusive, “declared its intention to review

4 Um ancião Rastafari que cultiva ganja há décadas em Negril me contou muitos episódios em que militares e policiais o extorquiram. Certa vez um jipe do Exército jamaicano chegou à sua humilde casa de um cômodo de madeira no pé de uma colina. Um militar de alta patente desceu do veículo acompanhado de três soldados enquanto Ras Solomon observava através de uma das janelas. Ele então saiu de dentro de casa e saudou os oficiais com um “Highly High. Blesses in the name of The Most High”. O militar de alta patente sorriu e lhe saudou com um “Goo' night, sir”. E prosseguiu: “Bwoy, mi 'ear 'bout some old man who a grow ganja enough fi send him a jail fah a long, long time. 'ave yuh 'ear 'bout dis citizen?” Estava claro ao que eles vieram. Ras Solomon lhes entregou todo o pouco dinheiro que tinha consigo, mas eles não foram embora. Embrenharam-se na mata que circunda a casa do Rasta e queimaram boa parte de sua plantação de ganja, além de alguns outros vegetais que ele costuma cultivar para consumo próprio.

Figura 14



“Burn di chalice/ (...) give Salassie I praise and chants” (Sizzla, “Burn the Herb”). *Nesta fotografia, feita por Akemi Suzuki (R.I.P.) em Downtown Kingston, no ano de 2015, um Rasta Nyahbinghi fuma seu cachimbo enquanto a bandeira da Etiópia imperial descansa sob seu braço. Repare nas diversas referências etíopes. No turbante do Rastaman se vê as cores verde, amarelo e vermelho, assim como na alça de sua bolsa e num dos distintivos que usa no lado direito do peito. No mesmo distintivo está estampada a palavra REPARATIONS. O segundo distintivo traz o rosto de Marcus Garvey, as cores da UNIA – vermelho, verde e negro – e algumas inscrições: “Black Marcus Garvey”; “One God, One Aim, One Destiny”. Como canta Damian Marley (2005: faixa 30, a ganja tem uma presença conspícua em Kingston e no resto da Jamaica: “two pound of weed inna van back/ it inna your 'andbag/ your knapsack/ it in a your backpack/ the smell a give your girlfriend contact”. Na paisagem olfativa da capital jamaicana os perfumes que se destacam, em boa parte dos locais, são os da ganja, o do curry e o do frango e do porco ao molho jerk assando nas churrasqueiras de latão. Há tempos não é mais necessário se esconder da polícia para fumar ganja. Não são apenas os Rastas que a consomem; muitos não-Rastas também fazem uso da erva. É comum ver vendedores nas ruas e nos sinais, trabalhadores da construção pública, caminhoneiros e diversos outros atores sociais fumando seus spliffs enquanto conduzem suas atividades diárias. Entre Rastas a ganja é fumada tanto de modo ritual, em cachimbos específicos, quanto de modo não-ritual, em spliffs.*

the laws concerning the use of ganja, 3 the sacred herb smoked communally by the Brethren, and to grant pardons to those serving unjustly severe prison terms for its use”. Um ano após a reeleição de Manley, em 1977,

the Jamaican Government set up a Joint Select Committee to consider the criminality, legislation, uses, abuses, and possible medicinal properties of ganja, and to make appropriate recommendations. While rejecting legalization, the Committee, on account of Jamaica’s obligation to the 1961 Convention, unanimously concluded that there was, however, a significant case for decriminalizing the personal use of ganja. It recommended specific amendment of the law, and that there should be no punishment prescribed for the personal use of ganja up to a quantity of 2 oz by persons on private premises. It further recommended that ganja be lawfully prescribed for medicinal use. This proposal—clearly way too early within the global politics of ganja—was shelved and only resurrected almost 3 decades later (Niaah, 2016: 238).

As emoções, expectativas, especulações e incertezas que circundavam – e continuam ainda a circundar – o tema da legalização da ganja na Jamaica me levou a buscar elicitare em meus interlocutores suas opiniões acerca dele. O que segue deve mostrar que entre os Rastafari há uma diversidade de posturas em relação à ganja. Existiram no passado e existem atualmente uma série de dissensos em torno das ideias práticas a ela relacionadas. Como já fez notar Murrell (2008: 126), “one should not expect a homogenous

universally endorsed Rastafarian view on ganja”. Não se deve esperar também que as práticas relacionadas à ganja sejam homogêneas entre os Rastas. Ao longo da história do Movimento Rastafari, pessoas e coletivos distintos adotaram posturas e opiniões particulares em relação ao uso da ganja e à legislação que, entre 1913 e 2015, proibiu o cultivo, o uso e o comércio da substância.

Abaixo eu apresento ao leitor alguns fragmentos de diálogos sobre a ganja que tive com diferentes Rastas em distintos locais e contextos. Depois disto eu incorro numa reflexão sobre a história dos usos da erva desde os primeiros coletivos Rastafari até a atualidade, passando pelos contextos de proibição até o atual processo gradativo de descriminalização e legalização. Em seguida discuto os pontos de vista que quatro anciãos pertencentes a um mesmo coletivo defendem durante uma sessão de reasoning, após o que eu concluo o capítulo.

4.1 Fragmentos: Diálogos Sobre a Ganja

“When mi was a likkle pickney and mi nah want fi eat or play or anyting and just want fi siddung and stare pon di horizon mi mama a call mi and tell mi 'cho, wah happen to yuh, likkle man? Come deh yah and tek a puff from dis scliff.' At dat time mi nah know 'ow fi inhale, yuh understand?”, contou Ras Wolie enquanto confeccionava um spliff com toda a tranquilidade que lhe é habitual. O asfalto escaldante de King Street, em Downtown Kingston, parecia aumentar o calor daquela manhã. Estávamos sentados num banco improvisado numa calçada, debaixo da sombra de um grande pé de ackee, e a brisa que soprava em direção ao mar era também quente. O Rasta parecia indiferente ao calor – como sempre. Os dreadlocks alvíssimos, octogenários, estavam cobertos por uma touca de lã tricotada a mão nas cores da etiópia imperial. A calça com vinco passada à perfeição, assim como a camisa de botões e mangas longas, protegiam o corpo do ancião. Nos pés, sapatos. Em seu peito, preso à camisa em cima do coração, um broche nas cores verde,

preto e vermelho; cores da UNIA de Marcus Garvey. Ao lado deste, um outro distintivo, em forma de R, nas cores da Etiópia imperial.

Eu lhe interrompi para fazer uma pergunta:

“How old were you then, Fyah?”

“Mi muss a been seven or eight years old. Hmm. Yeah, man. Seven or eight years old. Long, long time ago. Haha! Suh mi nah know how fi inhale di smoke, yuh understand? Suh mi mummy a put di burning end a di sciff inside her mouth and mi a put mi face close to di other end wid mi 'and dem like two scoop [eleva as mãos até a boca encostando-as uma de cada lado de forma côncava], like dis yuh see? And den mi a breath di smoke wid mi nose and mouth, yuh understand?”

“And then after doing that you'd feel better?”

“Yes, man! Couple a minutes after breathing di ganja smoke mi just feel like eating and playing and doing mi ting, man.”

“And was it common for all the parents to se ganja as a medicine?”

“Yes, man! Many people a use ganja as a medicine. Many time yuh a call di pickney dem and tell dem fi breath di smoke. Other time wi a mek ganja tea suh yuh can sip it and it is good medicine as well. Yuh muss 'ave known already some brethren who never bun di herb, dem only sip di tea.”

~~~~\*\*\*~~~~

Em meio à vegetação nativa e às roças cultivadas por alguns Rastas com os quais convivi em Morant Bay há um tabernáculo, construído com pilares de madeira e teto de palha; uma estrutura de alvenaria usada como cozinha com uma parte adjacente que serve de dormitório; algumas pequenas casas de alvenaria que são moradias; além de um pequeno pátio coberto onde ocorrem reuniões e reasonings. Em frente à cozinha há uma área com muitas árvores grandes e antigas onde foram instaladas redes e cadeiras de pano suspensas. Numa tarde de setembro de 2015 estavam reunidos nesta área Rastas de diversas idades, todos eles homens. Alguns fumavam ganja num cachimbo de água utilizado ritualmente. Chamam-no de *chalice*. Outros fumavam spliffs enrolado em rizzlas. Um jovem de dreadlocks ainda curtos, com barbas que anunciavam ainda a recém saída da adolescência, me perguntou como era a situação da ganja no

Brasil.

“If we be smoking like this in Brazil, like here, outside, we have to make sure someone's always paying attention to all the sides checking if the police is not coming. Because they can take us to police station and search us if they want to” eu disse, ao que Ras Iddo respondeu:

“Those days are h'over for I n I, bredda. Since di Government dem a pass di Ganja Act h'early dis h'year I n I is free fi smoke. Finally we can bun di sacrament in peace and know seh wi nah gwine be 'arassed or go fi jail no more.”

Jah Eyes, cujos longos e grisalhos dreadlocks e barbas demonstravam sua longa caminhada no Movimento Rastafari – embora ainda não o tivessem tornado um ancião –, rememorou os dias em que um spliff menor do que o que ele estava fumando no momento levou irmãos a cumprirem longas sentenças em prisões jamaicanas. Ele sentou na rede onde antes estava deitado e levantou o spliff até a frente dos olhos, posicionando-o na vertical, com a brasa para cima, segurando-o pelas pontas do dedo indicador e do polegar da mão esquerda. com a mão direita apontou para ele e falou: “A few years ago a spliff like dis could 'ave sent mi straight a General Penitentiary fi more dan one year.” O ancião abaixou o spliff e, virando-se para Ras Iddo, perguntou: “Is I n I tellin' a lie, Fyah? Hm?”

Ras Iddo olhava para o chão onde algumas formigas passavam carregando folhas e não desviou os olhos dela enquanto respondeu:

“A true dat, Fyah. Many good Rastaman 'ave been brutalized by Di System fi carrying a spliff inna the pocket.

Voltando os olhos para mim, Jah Eyes continuou:

“You see, bredda; mi late father a spent three year in prison fi less dan a handful of ganja. In prison dem a give him pork fi eat and chicken soup and fish when dem know seh I n I a take no food but I-tal food, you see mi? Dem know seh I and I nah deal wid no bone and dead flesh and dem want fi pollute wi!”

Ao ouvir a história de Jah Eyes um outro jovem Rasta dispara um “Bomboclat!” e uma longa série de palavras das quais eu só aprendi “man”, “ting”, “bloodraasclat” e “Babylon”. Fez-se um curto silêncio

até que um menino Rasta de cerca de oito anos gritou “Bomboclaat!” e imitou alguns dos gestos do Rasta jovem, o que fez todos, inclusive eu, explodirem numa gargalhada uníssona. Quando nos recompomos Ras Iddo se levantou da rede e caminhou na minha direção fazendo um gesto igual ao que fazemos no Brasil para pedir um isqueiro. Tirei o meu do bolso e alcancei a ele que perguntou enquanto acendia o seu spliff:

“You want fi see some herbs inna the field, bredda?”

“Most definitely, Fyah!”, eu respondi, ao que ele gesticulou para que o seguisse.

“Bless up! Bless up! Soon come”, disse ele aos outros enquanto nos dirigíamos aos campos que se estendem por um bom espaço atrás do tabernáculo

~~~~\*\*\*~~~~

Entre garfadas de ackee com tofu e breadfruit assada, eu e Selassie Robin conversávamos, encostados numa das paredes de madeira do pequeno *restaurant* em Allman Town, comunidade vizinha a Downtown Kingston. A certa altura do diálogo o Rasta pousou sua marmita de isopor em cima de um banco, acendeu seu spliff e se espreguiçou. Em seguida, me confessou:

“Brother man, if mi get a permit and a small piece of land mi a grow best ganja Jamaica and the world has ever seen. Cah weed, and it grow abroad... it soft like calaloo, yuh see mi? Yuh bun ten spliff a day it nuh even get to your brains. It a di same ting if yuh just bun a Craven⁵, yuh nah get 'igh, yuh understand? But deh yah in Jamaica it a grow tuff! Yuh tek one, two, three puff and yuh 'igh. All mi need is a permit and few acre dem, bredda. Mi can even become a millionaire. Jah know, star! Look, mi is a big man. Mi a fifty six years old, man. Yuh know 'ow many years mi been poor? Di same fifty six year. Mi tired of being poor, man. Look 'round and see: Jamaica 'ave everyting. Everyting, man! Nature, sun, sea, fertile soil, rivers, trees, good food, nice gyal dem. Why only di rich man 'ave access to di good stuff and I and I affi suffer? Mi is tired of only

5 *Craven* é uma das marcas de cigarro mais consumidas na Jamaica, possivelmente em função de ser uma das mais baratas.

gettin' di crumbs dem, yuh 'ear? Ganja can help di black man heal economically, yuh understand?"

~~~~\*\*\*~~~~

“Some of dem a seh dem a Rastaman but dem a only use Rastafari as a stylin', yuh hear? Dem a sport dem dreadlocks and chant Rastafari but dem nuh true Rasta. Dem nuh respect anyting. Anyting! Dem a promote promiscuity. Dem a promote nastiness. Dem a drink and bun di herb fi party and foolishness. Dem a...”

“But the herbs cannot be used for recreation?”, perguntei eu, desalegadamente interrompendo Priest Shadrac. O jovem Bobo Shanti apoiou o ferro com o qual passava seu robe branco e fixou o olhar em mim. O turbante preto que cobria seus dreadlocks conferia ao menos vinte e cinco centímetros a mais à sua pequena estatura e o fazia parecer mais alto do que realmente é.

“My lord! Yuh can use di herbs for many different tings, including recreation. Relaxin' and restin' and havin' fun is no sin, yuh see mi? At di same time yuh affi learn seh yuh cyan have recreation, as yuh seh, all the time. A 'hole 'eap a dem nuh want fi work toward redemption. Dem want fi bun dem spliff and dance and party and chase 'oman dem. Dem a use Rastafari and herbs only as a style, yuh 'ear? Dat a nuh wise ting. A foolishness dat.”

Ali em Bobo Hill eu sempre via os Bobo Shanti empenhados em alguma tarefa. Sempre, realmente, a trabalhar – exceto durante o Sabá. Se alguém está fumando ganja o está fazendo enquanto varre algum dos pátios, enquanto lava ou passa roupas, enquanto cozinha, costura ou lê capítulos da Bíblia. Quando estão a relaxar, à noite, após dias sempre intensos de trabalho e louvor, os spliffs acompanham músicas Nyahbinghi reproduzidas em laptops, smartphones ou tablets. Quando tive este diálogo com Priest Shadrac o fim da tarde de sexta-feira se aproximava trazendo consigo o início do sabá. Quando ele terminou de passar o seu robe, segurou-o com uma das mãos e o olhou de cima até embaixo. Um sorriso de satisfação se estampou em seu rosto e ele levou a peça de roupa para dentro de seu quarto – estava usando o ferro de passar no corredor da estrutura que comporta duas casas; aquela onde ele vive com outros dois Priests e a outra onde vive um High Priest. A mesa no corredor,

onde está disposta uma máquina de costura e dois ferros de passar é usada por todos que ali habitam, assim como uma pequena cozinha que margeia um dos lados da estrutura. Priest Shadrac pendurou o robe num cabide suspenso por um prego acima da cabeceira de sua cama. Em cima da cama estavam já dispostos calça, camisa e turbante brancos que ele havia já passado.

“Mek mi tell yuh someting, My Lord. Di main purpose of di herb is purification. It a meditation, yuh hear? Why di man tink Jah a call it The Tree of Life? Why Him a mek it grow *fi di service* of man? Yuh is a Brazilian, suh yuh must understand a likkle Spanish, Right?”, perguntou ele.

“I know I should know much more Spanish than I do, but indeed I can't understand that much. Why do you ask?”

“Because I want to read someting fi di man. Gimme a second”, pediu ele, dirigindo-se a uma prateleira no canto de sua morada onde estão apoiados alguns livros. “A dat one mi want. See, this is a Bible in Spanish. Mi is learning it cah mi want fi spread di word of Emmanuel I and Jah Rastafari pon a Spanish speaking country, yuh understand?<sup>6</sup> Yuh 'ave your Bible there?”

“I do”, respondi, tirando a minha King James Version da mochila que carregava.

“Check pon Psalms 104, verses 13 and 14.”

“Alright. Let me find it.”

“Yuh found it? Dis yah version dem a call Reina Valera Antiga. A your version is the King James Version. A suh it guh: 'El que riega los montes desde sus aposentos: Del fruto de sus obras se sacia la tierra. El que hace producir el heno para las bestias, y la hierba para el servicio del hombre; sacando el pan de la tierra.' Now, weh it mean in English? Read it aloud, My Lord.”

“It says: 'He watereth the hills from his chambers: the earth is satisfied with the fruit of thy works. He causeth the grass to grow for the cattle, and herb for the service of man: that he may bring forth food out of the earth.’”

---

6 A EABIC costuma enviar Priests treinados em Bobo Hill para fundar, apoiar ou disciplinar filiais estabelecidas ao redor do mundo. No Brasil, Priest Tiger conduziu os trabalhos da EABIC em Jarinú, São Paulo, por muitos anos até falecer no final de 2017.

“My Lord! Holy Emmanuel I! Selassie I! Jaaaaaaah! Rastafari!”, gritou Priest Shadrac. “Yuh can see seh Him a cause the herb fi grow fi *di service* of man? So dat man can bring forth di *food fah thought* [pronuncia as palavras devagar, arregalando os olhos e tocando a cabeça com o dedo indicador direito]. It meant fi wisdom, not fi foolishness, yuh 'ear?”

## 4.2 A Ganja ao Longo das Histórias Rastafari

Como já mencionado acima, cultivo da ganja e o seu uso em cigarros ou cachimbos são práticas fortemente associada aos Rastas jamaicanos. Embora a erva seja cultivada na ilha caribenha desde muito antes do surgimento do Movimento Rastafari, os Rastas a elevaram ao estatuto de planta sagrada (Rubin e Comitas, 1976 [1975]: 4) e o seu uso passou a ter um papel de destaque em seus modos de existência. Vera Rubin e Lambros Comitas, que junto de uma extensa equipe<sup>7</sup> pesquisaram os usos da ganja na Jamaica entre 1970 e 1972, afirmaram que entre Rastas a ganja era tomada como “the wisdom weed, of divine origin, an *elixir vitae*, documented by Biblical chapter and verse which over-rides man-made proscriptions. Religious authority thus validates and fortifies commitment to its use” (ibid.: 151). Há, entretanto, uma série de movimentos e transformações de teor político, poético e teológico que transformou a ganja numa erva sagrada e num símbolo da luta anti-colonial Rastafari. Ela não foi considerada sagrada desde as origens, e alguns fatores tornavam a sua presença nas ruas de Kingston – e de outras cidades jamaicanas – menos conspícua do que é hoje em dia. Houve tempos contextos nos quais nem mesmo durante os serviços litúrgicos a ganja era usada – o que, do ponto de vista da experiência atual, pode parecer difícil de crer, devido a seu papel sobressalente

---

7 Um dos membros desta equipe era Barry Chevannes, o antropólogo jamaicano que dedicou boa parte de sua vida acadêmica ao estudo do Movimento Rastafari e que, à época, era doutorando em antropologia na Columbia University.

no cotidiano de uma boa parte dos Rastas.

Simpson (1985: 287) conta que “ganja (marijuana) was not smoked during Rastafari meetings” quando ele conduziu seu trabalho de campo em West Kingston no início dos anos 1950.<sup>8</sup> Talvez ele tenha se deparado com esta ausência do uso da ganja por conta da pressão policial exercida sobre o Movimento Rastafari à época. Chevannes (1994: 157) conta que após a Segunda Guerra Mundial o policiamento da ganja se intensificou e “it had not taken the colonial authorities long to realize that ganja offered a good pretext for imprisoning Rastafari”. Os líderes da Youth Black Faith, coletivo formado em Kingston no final dos anos 1940, passaram a instruir os membros da congregação a não portar ganja durante os encontros oficiais<sup>9</sup>. Anos antes de a Youth of Black Faith assumir esta postura em relação à erva, Robert Hinds – o Rasta que fundadou a King of Kings Mansion – já proibira o uso da ganja entre seus seguidores. A congregação de Hinds contava com um gabinete para julgar as condutas de seus membros, e entre os tipos de ofensas julgadas estava o porte e o uso de ganja nos eventos litúrgicos. Chevannes conta que “Hinds was not against using ganja, but he demanded that whoever used it must do so in the privacy of his own home”. A razão para esta postura era “to give the colonial authorities as few pretexts as possible for harassing the mission” (ibid.: 131).

Mas se até os anos 1950 “leaders prohibited the possession or use of ganja in their assemblies to deny the police any pretext for

---

8 Isto não quer dizer, é certo, que os Rastas ainda não faziam uso da erva. Quando Sir Edward Denham chegou à Jamaica na qualidade de governador da colônia, no final de 1934, ele registrou no seu diário a seguinte entrada: “Ras Tafari or Rasta people - a sect in St Thomas – round Morant Bay. Wear beards and believe that land will be found for them in Abyssinia and that on Aug. 1st a ship would take them there - Part of the Back to Africa movement the future of the Black Man when he will come of his own – *ganja smoking among this sect*” (citado por Post, 1978: 166; eu grifo).

9 Pois além dos encontros oficiais, o local que sediava a Youth of Black Faith era aberto a membros e pessoas interessadas em *reasonings*. Nas ocasiões onde não se estava celebrando algum evento litúrgico a ganja era fumada livremente (Chevannes, 1994: 157).

harassment and imprisonment”, os Dreadlocks

changed all that. "They (...) ritualized and sacralized ganja, and developed their own theological justification for its use. They claimed that it first appeared on the grave of the sacred King Solomon, as a gift from God for man's healing. It became integral to their circle of reasoning, in which after praying over it they pass the *huka*<sup>10</sup>, now dubbed a chalice or cup, in simulation of Christian communion worship, until each has partaken. In effect, they made ganja a sacramental rite (Chevannes, 2001: 33).

Este apelo à autoridade bíblica para sacralizar a erva aponta também para o contínuo movimento de reflexividade e exegese dos Rastas em diálogo com os textos considerados sagrados. É este contínuo processo de tradução cultural – e sempre política – dos textos bíblicos que permite a Rastas como um de meus interlocutores Bobo Shanti, citado acima, justificar a legitimidade e a importância da ganja. Pois Jah a criou, segundo o salmista, “for the service of man” e para que sirva de alimento, ela pode ser metaforicamente descrita como alimento para o cérebro. Segundo aponta Chevannes (1994 e 1995), foi nos anos 1960 que este diálogo entre a autoridade bíblica e o uso da ganja teve seus inícios. Isso não significa, entretanto, que esta época tenha dado início a uma homogeneização nas práticas e ideias Rastafari em torno da erva que para alguns, então, tornara-se sagrada. Smith, Nettleford e Augier (1967a [1960]: 16), em seu curto trabalho de campo em West Kingston, Foreshore Road e Wareika Hills, em 1960, registraram que “[s]ome [Rastas] smoke ganja; others abhor it”. Alguns ainda “hold that ganja is evil and befuddles the brain” (ibid.: 23). Não é demais afirmar que a visão destes últimos Rastas citados se aproximava daquela de L. C. Bloomfield,

---

10 O *huka* é um cachimbo de origem indiana que permite a refrigeração da fumaça inalada uma vez que a filtra através da água.

Ministro de Segurança no início da década de 1950, para quem a ganja era “the root of all evil” em relação aos Rastas (Van Dijk, 1995: 71).

Carole Yawney (1977) afirma que, enquanto fez trabalho de campo em West Kingston nos anos 1970, havia locais e horários específicos nos quais os Rastas faziam uso da erva. Isto para evitar chamar a atenção dos vizinhos e de algum policial que porventura estivesse rondando a área. A noite era o horário preferido dos Rastas com quem Yawney conviveu naquele período, e ela conta que eles costumavam se reunir nas partes dos yards mais afastadas das ruas. A legislação da época previa o encarceramento e multas para aquele que fosse flagrado fumando ganja, afinal, e os Rastas continuavam a ser alvos da polícia por conta do uso da erva. Foi também nos anos 1970 que diversos artistas jamaicanos, todos eles Rastas, começaram a compôr canções em prol da legalização da ganja.

A descriminalização da ganja só veio a ocorrer, entretanto, em 2015; cento e dois anos após a primeira lei que a proibiu. Esta que é uma reivindicação antiga dos Rastas, foi contemplada através do Ganja Act. A partir de fevereiro daquele ano os Rastas têm liberdade para consumir a erva e plantar até cinco pés dela em suas residências. Quando eu discutia o processo de legalização com meus diversos interlocutores as memórias, expectativas e sentimentos eram diversos. Abundavam histórias de abuso policial, de violência jurídica, de ressentimentos com o Estado. Muitos deles associavam estas memórias à necessidade contemporânea de reparação pelos abusos cometidos contra eles em função da campanha contra a ganja nas décadas passadas.

Alguns Rastas veem na legalização uma oportunidade de lucrar no mercado nacional e internacional. Outros criticam aqueles que querem se articular a investidores em nome apenas do lucro. Pessoas de Ordens e origens distintas falavam da necessidade de articular reflexões e práticas relacionadas à saúde, economia, espiritualidade, reparação e autonomia dos Rastas. Uma das críticas consiste em questionar o porquê de o Estado e de certos cientistas e investidores terem negado por tanto tempo os benefícios da ganja sempre alegados por Rastas. Agora, diziam diversos interlocutores, eles querem lucrar com o conhecimento Rasta como se este

conhecimento fosse “deles”. Brother Troy, um Nyahbinghi com quem costumava conversar em Coronation Market todas as vezes que ia comprar vegetais em Downtown Kingston, não se comoveu quando eu levei para ele um exemplar do jornal Observer contendo um artigo sobre a produção de ganja medicinal na Jamaica. Ele estava em sua banca, do lado de fora do Coronation Market, sob as lonas azuis que colorem o local, fumando um spliff e tirando espigas de milho das palhas. Com um facão ele cortava as pontas das espigas e em seguida, com habilidade e velocidade espantosas, retirava as palhas e os cabelos antes de posicioná-los em cima da bancada de madeira. Cumprimentamo-nos e eu logo disse o propósito de minha visita: ouvir a sua opinião sobre um acordo milionário entre uma empresa jamaicana e outra estadunidense para a confecção de produtos medicinais a base da erva. No texto, ambos os CEOs das empresas falavam dos benefícios da empreitada para a população jamaicana, prometendo a geração de milhares de empregos, a capitalização de uma atividade tradicional jamaicana – o cultivo da erva –, além do investimento de parte dos lucros obtidos pelas empresas nos setores de educação e pesquisa na Jamaica (Observer, 16/09/2015).

“It seems like a good thing, Rasta.”, provoqueei.

“A good ting yuh say, bredda? Haha!”, respondeu ele com a habitual calma enquanto pousava o facão em cima das espigas de milho descascadas. “Yuh already aks yuhself a who really a guh profit from dat? Who a guh get permit fi plant and deal wid it?”

“Certainly not the poor people and not the Rasta brethren...”, respondi.

“Yes, I! Certainly not the poor people. Some Rasta might even benefit from dat if dem a sell out and align wid di big businessman dem. But what is clear outta dat is seh after years and years of sending I and I a prison cah I and I a defend it and claim dat it a sacrament and a memedicine fah your body and soul dem now want fi profit from dat and exclude I and I from these profits”.

Eu ainda ouviria outros posicionamentos muito semelhantes a este em ocasiões diversas ao tratar dos temas da descriminalização e legalização da ganja na Jamaica. Como bem aponta Jahlni Niaah, é certo que o Ganja Act de 2015 mostra que o estado jamaicano vem

**Figura 15**



“(…) and the leaves of the tree were for the healing of the nations” (Revelations 22:2). *Enquanto varria um dos pátios de terra do campo em Bobo Hill o High Priest da foto parou para observar de perto o pé de ganja que crescia próximo aos barris onde se armazena água. Eu lhe perguntei se aquela planta seria cultivada até gerar as flores que, junto com parte das folhas, é utilizada para nos chás, cigarros e cachimbos. O ancião me respondeu que não, pois ali eles recebiam muitas visitas de escolas, políticos, repórteres e equipes de jornal e televisão, além de outras pessoas e instituições de diversas partes do mundo. “My Lord”, iniciou ele com um sorriso no rosto, “not everybody is familiarized or tolerant with di herbs, you understand? So we don't grow it here, we don't use it openly when there is people from outside either. Actually, even if we don't have visitors from outside we use to burn it or drink it in our quarters, not just roaming around the camp”. Transcrevo suas palavras em Standar English uma vez que este High Priest falava comigo sempre em inglês, possivelmente por saber que a minha competência neste idioma é maior do que a competência para o patwa.*

buscando transformar a legislação referente à ganja

but not before securely placing its reintroduction within frameworks that ensure the government's control of its expected high revenues. Thus, there is now within the national climate surrounding ganja liberation an emergent concern that the future industry shall preference big new foreign investors to the exclusion of those who had for years defended and sustained the assertion of the herb's importance with their illicit crops (Niaah, 2016: 228).

Devo também considerar uma outra posição fundamental de boa parte dos Bobo Shanti com quem convivi. Para eles o assunto da descriminalização e da legalização da ganja, assim como todos os outros tópicos relacionados ao direito dos indivíduos e dos coletivos, deve ser pensado sempre em termos de redenção, repatriação e reparação do povo negro. Muitos dos Prophets e Priests com os quais dialoguei são a favor da comercialização da ganja. Alguns deles produzem óleos, tinturas e extratos da erva há muitas décadas, administrando-os de modo terapêutico. Eis a reflexão de um jovem Prophet: “Suh di government finally see dat it has a huge potential fi rehabilitate di economy. It a good good medicine, it 'ave good fiber fi making cloth and ting, it gives yuh a good meditation. If dem expect fi profit outta di ganja trade they can certainly create a fund fi work towards repatriation, mi seh.”

Foi entre os Bobo que eu encontrei o uso da ganja sempre associado à meditação e críticas a seu uso como forma de diversão. Para eles, muitos dos que se dizem Rastas vêm fazendo mau uso da planta em diversos sentidos há décadas. Alguns de meus interlocutores Bobo Shanti, homens de idades diversas, desde jovens até anciãos, vê no uso irrestrito da erva um problema.

“When yuh walkin' thru di streets of Kingston yuh see Bobo Prophets and Priests sellin' di broom and di roots drink?”, perguntou-me um Priest bastante jovem enquanto conversávamos na *Guard*

*House* em Bobo Hill<sup>11</sup>.

“Yes, My Lord. All the time.”

“Yuh ever see dem burning di 'erb openly?”

“My Lord, to be honest, I've never noticed a Bobo Shanti smoking weed in public. And I see many of the brethren going about their businesses in Kingston, that's for sure.”

“Hmm. A dat cah when yuh burn the 'erb yuh do it privately. Yuh nuh supposed fi show everyone seh ganja yuh a burn. Yuh burn di 'erb fi yuhself, fi focus and meditation. And yuh a do it on your own or when yuh congregate wid your brethren. Ganja nuh meant fi party and drinking and misbehaviour, yuh understand?”

### 4.3 “The Healing of the Nation”

Em novembro de 2015, entre os dias doze e quinze, ocorreu a primeira Cannabis Cup jamaicana. O evento aconteceu em Negril, no Noroeste da ilha; destino bastante famoso entre turistas de diversas partes do mundo. O dia doze de novembro, primeiro dia de evento, é também a data do aniversário de Bongo Trevor. Em 2015 o ancião completou oitenta e dois anos. Dois dias antes, em dez de novembro, eu fui ao seu yard a fim de lhe comunicar – a contragosto

---

11 Esta parte do campo Bobo Shanti fica logo atrás do portão para pedestres que a ele dá acesso. Ali há sempre um Bobo Shanti, que assume a posição de *Royal Guard*, controlando a entrada e a saída das pessoas que moram no campo ou o frequentam. Cada entrada e saída deve ser anotada e o nome daqueles que transitam deve ser registrado num caderno de frequência. Aqueles que chegam ao campo esvaziam seus bolsos e pousam seus pertences em uma mesa ou cadeira e, junto àqueles presentes na Guard House, posicionam corpo e olhar em direção ao Oriente – à Etiópia –, fazem o símbolo da Trindade com as mãos, unindo polegar com polegar e indicador com indicador, apontando para baixo, e fazem uma oração em voz alta. Ao término da oração os Bobo Shanti presentes entoam em som alto os nomes Emmanuel I, Selassie I, Jah e Rastafari.

– que não iria celebrar seu *earthstrong*<sup>12</sup> com ele; que gostaria de comemorar em antecipação. Eu lhe contei que gostaria de comparecer ao evento e dialogar com Rastas de diversas partes sobre como viam a realização do evento dedicado à erva, como o enxergavam em perspectiva histórica. Em 2015, afinal, a legislação jamaicana referente ao uso da ganja for a alterada. O “Dangerous Drugs Amendment Act” passou a ser popularmente referido como “Ganja Act”. Entre as alterações promovidas pela nova legislação, ficou estabelecido que a

Possession of 2 ounces or less of ganja is no longer an offence for which one can be arrested, charged and have to go to court, and it will not result in a criminal record. (...) However, the police may issue a ticket to a person in possession of 2 ounces or less of ganja, similar to a traffic ticket, and the person has 30 days to pay the sum of J\$500 at any Tax Office (Jamaica, Ministry of Justice 2015: 2).

O *Ganja Act* também previa que, uma vez implementado, “new provisions will be in place regarding the possession and smoking of ganja, *use of ganja by persons of the Rastafarian faith*, and use of ganja for medical, therapeutic and scientific purposes” (ibid.: 2, eu sublinho). Meu propósito maior de ir à Cannabis Cup em Negril era ouvir de Rastas histórias sobre suas relações com a ganja, suas posições em relação às novas e velhas leis referentes à erva, suas perspectivas sobre o atual momento e suas expectativas para o futuro.

Quando fui avisar Bongo sobre meus planos e sugerir que comemorássemos seu *earthstrong* antecipadamente ele não se comoveu.

“Yeah, man. Do your ting. Ef yuh feel like going then yuh must go.

---

12 *Earthstrong* é o termo com o qual Rastas e não-Rastas se referem às datas de aniversário na Jamaica.

Yuh moving wid Cover?”

“Yeah, yeah. I'm going with Ras Cover. We depart early in the morning and should be back by the 16<sup>th</sup>.”

“Alright. Cool.”

Bongo não se mostrou incomodado ou insatisfeito. Pelo contrário; passamos o dia cozinhando ackee e tofu, bebendo *overproof* rum com refrigerante de pomelo e tocando tambores. Algumas pessoas foram chegando, especialmente à tarde, e cada vez mais o odor da ganja perfumava o yard de Bongo. Uma parte significativa da população jamaicana consome a erva em forma de cigarros, chás e bebidas tônicas. Entre os Rastas é também bastante comum o uso de cachimbos que chamam de *chalice*, mas este aparato é destinado geralmente às ocasiões rituais. Bongo consome a erva diariamente, em momentos rituais e não-rituais, há mais de sete décadas. Desde a infância. Imaginei que este seria um bom motivo pelo qual ele não se mostrara desrespeitado quando lhe disse que não estaria presente na comemoração oficial de seu aniversário. Sendo um Rasta que dedicou boa parte de seu tempo de vida à defesa da ganja, pensei eu, ele deveria estar contente com aquele evento dedicado à erva.

Naquele dia eu me demorei mais do que os outros para ir embora. Fui o último a deixar o yard. Bongo, como de costume, demonstrou um pouco de preocupação com o fato de eu ter que me deslocar à noite pelas ruas de Downtown Kingston:

“Yuh sure yuh alright fi walk alone to the parade?”, perguntou ele, referindo-se à trajetória que eu fazia até o terminal de ônibus.

“Yes, sure, Bongo. Everyone knows I'm leaving your gates, no one would want to harm me.”

“A nuff rude boy out deh, yuh know? Watch your step and tek good care, yuh understand? And enjoy your festival, man. Cool Runnings<sup>13</sup>.”

“Give thanks, Bongo. First thing I'll do when I get back is report to you about the event. Will be here on the 16<sup>th</sup> in the afternoon, is it al-

---

13 *Cool runnings* é uma expressão utilizada para desejar uma boa viagem quando esta é mais longa e as pessoas sabem que não irão se ver por alguns dias.

Figura 16



“Excuse me while I light my spliff/ Oh God, I got to take a lift” (Bob Marley – Easy Skankin'). *Esta foto de Ras Cover foi feita por mim no ano de 2015 em Half Way Tree, Kingston – ou, mais precisamente, Saint Andrew. O Rastaman havia voltado de um Binghi em Negril, Westmoreland, onde havia também se reunido com diversos outros Rastas que cultivam ganja há décadas. Lá ele conheceu uma advogada estadunidense que tem um projeto de “adoção” de pessoas aprisionadas por conta do porte ou comércio da ganja. Ela estava buscando parcerias para estender seu projeto à Jamaica. Ras Cover se mostrou interessado, pegou o contato da advogada e por ela foi presenteado com a corrente e o pingente que vemos na foto. O pingente tem folhas de ganja coloridas com s tons da bandeira etíope imperial e traz a inscrição “Adopt a POW (Prisoner of Weed) Challenge”. No lado esquerdo do peito o ancião trazia um broche com as cores da UNIA. Sempre que falávamos sobre a legalização da ganja Ras Cover questionava o que aconteceria àqueles que estão atualmente encarcerados por conta da ganja. Ele questionava também “wah happen to those who 'ave been imprisoned inna di past? Many brethren 'ave been impaired as an aftermath of imprisonment, yuh understand? While in prison dem cyan work, cyan support dem wife and pickney dem. There muss be some reparation for dese brethren.”*

right?”

“Yeah, man! Accountability counts. Mi a go wait fah yuh.”

“Alright, Fyah. Blessings!”

“Yeah, man! More blessings!”

Assim nos despedimos e eu rumei ao terminal de ônibus, sentindo que havia obtido a permissão do ancião para comparecer à Cannabis Cup. Eu e Ras Cover havíamos negociado com os organizadores do evento a nossa participação como monitores. Iríamos trabalhar em troca de duas refeições diárias e um espaço para dormir em nossos colchonetes à noite. Os organizadores também ofereceram o transporte de Kingston a Negril; partiríamos de Downtown às oito horas da manhã do primeiro dia de evento para chegar lá perto do meio-dia. No dia doze de novembro, muito antes do sol nascer, Ras Cover já havia deixado Portmore – uma cidade vizinha a Kingston – para me encontrar às cinco horas da manhã na Mandela Square, em Half Way Tree. Ali iríamos pegar o transporte coletivo para chegar até Downtown e, de lá, o transporte fornecido pelos organizadores da Cannabis Cup. Ras Cover me parecia empolgado; estava mais falante do que de costume e fumava já o seu segundo spliff.

Conversávamos sobre a história da perseguição à erva e a seus usuários na Jamaica quando meu telefone soou. Um aviso de email recebido. Abri a mensagem, li e passei o telefone a Ras Cover. Após lê-la o ancião retomou o aspecto grave que eu estava acostumado a presenciar. Na mensagem, um dos organizadores do evento se desculpava por escrever no último minuto para informar que não haviam, infelizmente, conseguido organizar o transporte que prometeram. Também pedia desculpas porque os investidores internacionais não queriam gastar com as refeições dos monitores do evento, então a oferta de duas refeições ao dia também não iria se concretizar. Ele avisava, entretanto, que seríamos ainda bem-vindos se estivéssemos dispostos a trabalhar no evento, mas precisaríamos também arrumar um local onde dormir, visto que a sala antes reservada como dormitório precisaria ser utilizada para outros fins.

Ficamos alguns minutos em silêncio. O ancião terminou de fumar seu spliff e começou a preparar outro.

“Look, Ras Cover. It is a total lack of respect, specially towards you.

I've warned them that you are an elder. I really don't know what to do. I mean, it's gonna be very expensive travelling to Negril and paying for accommodation and thing. I don't think I can afford that.”  
“Yeah, man. Negril is expensive. However, we cyan miss this historical moment. Plus, what shall wi do wid all the arts and crafts we 'ave bought fi sell deh?”

Ras Cover estava certo. Alguns dias antes do evento ele tivera a ideia de adquirir alguns produtos de um artesão Rasta a fim de expô-los e vendê-los na Cannabis Cup. Tínhamos ido a Allman Town, área vizinha a Downtown Kingston, onde vive o artesão, e passado uma tarde com ele. Entre spliffs, reasonings, toques de tambor e goles de rum com Sprite, Ras Cover negociou com Ras Elroy, também ancião, no alto de seus setenta e cinco anos, anéis, pulseiras, colares, esculturas, pequenos quadros e outros trabalhos. Saímos de lá com três grandes sacolas plásticas repletas de artesanato. As três mesmas sacolas repousavam junto aos pés de Ras Cover naquela manhã de doze de novembro.

“I understand, Fyah. In Kingston we won't sell it. Let me ask you something: do you have any contact in Negril?”

“Yeah, man.”

“I mean; are there some good Rastas whom you know over there?”

“Yeah, man. A many good Rasta mi know a Negril.”

“Let's call them, Fyah. Let's call them and ask if they can have you on their yards for a couple of days. I can support you with the money for the bus fare and a little more for meals and refreshments. Lets just call these brethren and see if they can shelter you.”

Após um bom par de horas ligando para diversos Rastas em Negril e seus arredores, Ras Cover finalmente conseguiu mobilizar os arranjos necessários para a sua estadia na cidade, o que lhe permitiria participar da Cannabis Cup e comercializar os artesanatos que havíamos comprado para este fim. Fomos juntos até Downtown, onde ele pegaria o mini-ônibus para ir até o Noroeste da ilha.

“Cool runnings, Fyahman. Be seeing you when you're back”, eu lhe disse.

“Yes, bredda. Yuh know yuh can reach mi pon mi phone fi anything. Mi link yuh when mi back. Soon come.”

“Yes, Lion. Respect!”

Após as despedidas eu decidi ir ao yard de Bongo. Queria lhe fazer uma surpresa. Caminhei da West Parade pelas ruas desertas de Downtown naquele fim de manhã kingstoniano. O contraste entre o domingo e os outros dias da semana em Downtown é marcante. De segunda a sábado o comércio está aberto de manhã cedo até tarde da noite. O movimento de veículos e transeuntes é intenso e a fumaça da ganja perfuma o ar poluído pelo fumo dos exaustores de tantos carros, ônibus, caminhões e motocicletas. Vendedores juntam seus gritos de propaganda à paisagem sonora que também é composta pelo barulho de motores diversos e pela música. Downtown é uma região muito musical. As canções surgem a todo volume dos bares, dos miniônibus, dos carros ou dos sistemas de som acoplados às bicicletas dos vendedores de CDs. Talvez aqueles que visitam Kingston por conta de sua cultura musical<sup>14</sup> esperam ouvir os clássicos do reggae tocando por todos os lugares. Em Downtown Kingston, entretanto, o que reina é o dancehall e artistas como Vybz Kartel, Aidonia e Alkaline são os reis.

Mas naquela manhã domical aos doze dias de novembro de 2015, assim como em todos os outros domingos que circulei por Downtown, o que reinava eram o silêncio e o vazio. A presença mais marcante era a dos habituais moradores de rua. Enquanto cruzei as ruas desertas a fim de alcançar o yard de Bongo me deparei com poucas pessoas. O cenário mudou, entretanto, quando entrei na rua

14 Desde 2015 Kingston faz parte do projeto UNESCO Cities of Music, junto com Adelaide, Bogotá, Bologna, Brazzaville, Ghent, Glasgow, Hamamatsu, Hannover, Idanha-a-Nova, Katowice, Kinshasa, Liverpool, Mannheim, Medellín, Salvador, Sevilla, Tongyeong e Varanasi. Mais informações sobre o projeto podem ser acessadas em <http://citiesofmusic.net>. Em Kingston há diversos estúdios de música ao menos desde a década de 1960, e diversos artistas do porte de Bob Marley, Peter Tosh, Bunny Wailer, Burning Spear, Dennis Brown, Lee Perry e Jacob Miller iniciaram suas carreiras musicais naquela cidade. O que me impressionou ao longo da minha estadia na capital jamaicana foi também o incrível número de micro-estúdios improvisados em cômodos minúsculos, mas que contêm uma aparelhagem de última geração e uma agenda cheia para a gravação de *singles* de homens e mulheres que buscam emplacar uma canção nas rádios e festivais de música jamaicanos.

onde o ancião Rasta habita. Sendo parte de uma comunidade, ela estava tomada por crianças que jogavam futebol; mulheres que trançavam os cabelos de meninas, meninos, homens e outras mulheres; grupos de homens jovens que bebiam rum com energético, fumavam seus spliffs e ouviam dancehall a todo volume. Passei pelas pessoas cumprimentando aquelas que já estavam acostumadas com a minha constante presença ali, bem como aquelas com quem cruzava o meu olhar.

Ao chegar ao yard de Bongo vi pelo portão que o ancião estava sentado, sozinho, em uma cadeira debaixo de um dos altos pés de manga que há no terreno. O ancião fumava um spliff enquanto lia um jornal. Antes de entrar, porém, fui até o bar que se avizinha ao yard do Rasta para adquirir aquilo que ele gosta de beber: rum branco e refrigerante de pomelo. Só então retornei ao yard e, abrindo o portão, saudei Bongo.

“Highly High! What’s up, Fyahman?”

“Bomboclaaaaaaaaaaat!”, exclamou o ancião com um largo sorriso no rosto. “Ahahahaha! Bomboclaat! Wah gwaan, bredda?”, perguntou ele de braços abertos para me abraçar.

“Everything good, Fyah. I haven’t gone to the event in Negril so I wanted to come and celebrate your earthstrong with you. Wanted to show my respect, you know what I mean?”

“Yes, bredda! Ahahaha! [Uma série de expressões em amárico que eu não entendi] Mek mi tell yuh someting, bredda: yuh made my day! Ahahaha!”

A emoção do ancião me comoveu. Disse a ele que havia trazido rum e lhe estendi a sacola com a bebida. Não havia trazido comida, entretanto, e perguntei se ele se importava de ir comprar algumas breadfruit, ackee e temperos para comermos mais tarde. Para um nativo as coisas parecem ser sempre menos custosas do que para um estrangeiro e ele concordou.

“Please take this money, Rasta. Meanwhile I am gonna call some brethren and invite them for the celebration if that is alright with you.”

“Yeah, man! Mi a just go next door fi get di food and soon come, alright?”

Bongo esteve fora por cerca de dez minutos e voltou

acompanhado de outros dois anciãos que haviam chegado de Spanish Town para celebrar seu earthstrong. Ras I-cient e Jah Sight estavam a poucos anos de se tornar octogenários e, assim como Bongo, trilhavam os caminhos do Rastafari desde a mais tenra juventude. Eu havia visto os dois Rastas poucas ocasiões até então, mas sabia que ambos haviam trabalhado por muito tempo na plantação e no comércio da ganja. Estava ansioso para lhes falar da Cannabis Cup em Negril, discutir os caminhos abertos pelo Ganja Act e acompanhá-los em uma possível reasoning sobre o tema. Saudei os dois anciãos e logo nos acomodamos sob a farta sombra de uma mangueira. Misturamos rum e refrigerante de pomelo, brindamos à saúde de Bongo e nos pusemos a picar os pimentões, cebolas, alho, e tofu que o Rastaman havia comprado. Jah Sight manejava a faca com facilidade e ligeireza retirando sementes e fatiando as pimentas scotch bonett tão presentes na culinária jamaicana. Eu retirava as sementes do ackee e os depositava numa vasilha plástica. Ras I-cient, por sua vez, amassava água e farinha de trigo integral para fazer *dumplings* que Bongo, já com o óleo de soja quente, ia fritando. Enquanto cozinhávamos Ras Wolie chegou trazendo alguns breadfruits. Após cumprimentar a todos e saudar Bongo por seu aniversário o ancião se pôs a catar gravetos e galhos pelo terreno e com eles acendeu uma pequena fogueira. Em cima do fogo ele apoiou uma grelha de ferro que dispunha de quatro pé e, sobre ela, depositou três breadfruits. As labaredas passavam pelos espaços da grelha e lambiam a casca dura dos vegetais tornando-as negras e amaciando sua carne.

Poucos minutos depois, com a refeição pronta, pusemo-nos a comer e se fez silêncio. Em seguida, satisfeitos, falávamos de amenidades e do belo dia de sol. Ras Wolie começou a picar uma boa quantidade de ganja em cima de uma tábua. Aproveitei a deixa para falar da Cannabis Cup que acontecia naquele momento.

“By this time Ras Cover must be in Negril attending the First Jamaican Cannabis Cup.”

“Oh! Mi 'ear 'bout dat pon di radio”, disse Jah Sight.

“Yeah, man. Mi 'ear pon di radio too. It a big-big event. People from all over di world a come”, disse Ras I-cient.

“Yes, Fyah. Ganja a big business in Jamaica nowadays. Now even di

government and business man from farin<sup>15</sup> want fi come a Yaad and mek dem investment and ting”, completou Jah Sight.

“I was reading in the papers and also on the internet that many Rastas here in Jamaica are setting up cooperatives in order to get their permits and legalize their activities as ganja farmers”, acrescentei.

“Tssse! Many of dese Rastaman dem who are now moving wid di government dem and di big businessman dem a deal only wid di economic aspect of ganja. Dem foolish! Dem nuh dealing wid di medicinal and di spiritual aspects of di 'erb. Dem only want fi get money!”, disse Bongo, visivelmente irritado. Com o cenho franzido e a voz grave ele continuou:

“Many of dese so called Rastaman a never struggle fi di liberation of ganja and now dem want fi profit out a our struggle. Most of dem never been in jail! Dem never challenge Babylon authority!”

“True! A true dat!”, concordou Jah Sight.

“Mi cyaan believe seh a Rastaman a wait fi get a government permit fi go and plant him likkle ganja. Bomboclaat!”, esbravejou Ras Wolie. E continuou: “Dis Cannabis Cup ting, man... Mek mi tell unnu<sup>16</sup> someting. Dese bredrin dem a get sponsored by di government and dem a talk 'bout this new ganja law and apply fi permit and ting. Mi nah respect no government, Rasta! Mi nah respect no law! Mi abide strictly to Jah commandments! Jah seh: 'I 'ave given yuh h'every 'erb bearing seed, which is pon di face a all di earth'. Dat Jah seh, Rasta! Mi nah move wid no bloodclat law made by any man! And mi na respect dese farmer dem who a move wid di goverment dem! Fyah bun dem!”

“Yes, I! Fyah bun dem!”, gritou Bongo, após o que deu uma sonora gargalhada.

“Yes, Rasta! Jah seh 'Let di earth bring forth grass, di 'erb yielding seed, h'and di fruit tree yielding fruit'. Dem a h'ignore and contradict Jah law from a long-long time. Cah dem a try to eradicate di 'erbs. And now dem a tell seh it a good medicine, it a good ting, it can regenerate Jamaican economy. Rasta a seh dat from a long time!

---

15 *Farin* é a tradução sonora e escrita da palavra *foreign* em patwa.

16 *Unnu* é o plural de *yuh* em patwa.

And wah did dem do to Rasta all a dis time? Dem a persecute Rasta fi speak di truth and send Rasta a jail fah a likkle 'erb stalk inna him pocket. Dem wicked! I n I should get a compensation for dat!”, ponderou Jah Sight.

“Yes, Rasta! Bloodclaat!”, replicou Ras Wolie.

“A dat why mi tell yuh seh di Rasta dem who a link wid di government dem a joinin' forces wid di oppressor”, concluiu Ras I-cient.

A partir da reasoning dos anciãos é possível perceber que nem mesmo a legalização da ganja é consenso entre os Rastas. Há posições diferentes sobre como ela deve acontecer, a que tipos de políticas ela deve estar vinculada, as dimensões – na perspectiva de Bongo espirituais, sociais e econômicas – que ela deve englobar. Outros Rastas, entretanto, têm se aproximado do governo e das iniciativas privadas nacionais e internacionais a fim de obter espaço no mercado da erva. Na perspectiva de anciãos como Jah Sight é irônico que o governo jamaicano venha hoje afirmar os benefícios da ganja como uma planta medicinal e enxergue nela grande potencial para regenerar a economia do país. Para o ancião isto é uma tentativa do governo de tomar para si o crédito por algo que vem sendo defendido por muitos Rastas ao longo da história.

Um outro ponto importante da reasoning é a consideração de Ras Wolie e Jah Sight sobre a questão das leis. Para Jah Sight o governo vem violando a lei divina de Jah ao buscar impôr a lei dos homens sobre a erva. Ele cita um versículo do Livro do Genesis para indicar que foi o Criador quem deu origem às plantas e que buscar combater a ganja é contradizer a vontade divina. Ras Wolie também evoca o texto do Genesis para criticar a legislação jamaicana referente à ganja. O ancião afirma que desconsidera as leis feitas pelos homens, e que por isso não respeita os Rastas que buscam se aproximar do governo e protocolar pedidos de licença para o plantio da erva.

Assim como a questão da Repatriação, a ganja é um objeto histórico de dissenso no Movimento Rastafari. Há opiniões diversas de como se deve lidar com seu uso, com a legislação que lhe diz respeito, com sua potencialidade econômica e medicinal. Há acusações contra o governo, há acusações contra Rastas que se

aproximam do governo, mas há também estes Rastas que, ao se aproximar do governo, estão de algum modo articulando politicamente suas posições e interesses. Seria importante, numa pesquisa futura, acessar estes Rastas que vêm se articulando ao governo jamaicano durante os processos de legalização da ganja e de sua transformação numa commodity. Isto certamente permitiria acesso a outras nuances do dissenso no Movimento Rastafari, esta característica que lhe dá vida e lhe move em tantas direções.



## —CONSIDERAÇÕES FINAIS—

Chego ao final desta tese e alcanço um lugar onde é necessário tecer as últimas considerações sobre aquilo que venho discutindo, além de apontar algumas limitações da tese e possibilidades de futuras pesquisas. Um dos objetivos de minha intervenção foi contribuir com a reflexão sobre as nuances do Movimento Rastafari na Jamaica e, neste sentido, trata-se de um engajamento com e uma expansão da literatura caribeanista. Um outro objetivo foi pensar a questão da diferença e da diferenciação a partir de um ponto de vista etnográfico. A partir de registros de campo, de registros etnográficos pinçados em outras etnografias, de letras de música, fotografias e outras fontes eu busquei explorar a ideia de que o dissenso é uma parte constitutiva do Movimento Rastafari, e não um impeditivo para o alcance das agendas políticas das pessoas e coletivos que dele fazem parte. As políticas Rastafari, aliás, são um tema central desta tese. Ao longo dos quatro capítulos que a compõem eu procurei mostrar como diferentes pessoas e coletivos Rastafari se posicionam e agem em relação a questões como cidadania, ocupação do espaço, acesso a direitos, reparação pelos ciclos de violência estatal aos quais foram submetidos. As práticas e noções relacionadas a estas questões políticas são articuladas a uma poética nativa que emerge especialmente na linguagem, tanto nos níveis léxico como narrativo. Apontar este entrelaçamento entre poéticas e políticas foi também um dos movimentos aos quais me dediquei ao longo desta etnografia.

Os temas dos quais tratei e a abordagem que escolhi, elegendo os dissensos entre Rastas como um fio condutor, emergiram durante as interações que tive em campo com meus interlocutores. É certo que as histórias e diálogos que aparecem aqui são fruto de experiências e reflexões particulares dos Rastas com quem de algum

modo me relacionei. Como etnógrafos sabemos que as histórias e diálogos seriam outros caso eu tivesse me relacionado com outros atores. Tenho, entretanto, a convicção de que mesmo se as histórias e experiências fossem outras, seriam também marcadas por dissensos e estilos de diferenciação – mesmo que outros. Um motivo pelo qual eu acho importante questionar o “fundo comum” que boa parte da literatura atribui ao movimento Rastafari é também político. Eu acredito que a antropologia, informada por trabalho de campo e reflexão teórica, deve servir à produção de políticas públicas que visem a melhoria da qualidade de vida das populações pesquisadas, auxiliando na tarefa de construir e assegurar direitos. Quando partimos da premissa de que é preciso generalizar características socioculturais a fim de desenvolver e implementar políticas públicas estamos incorrendo no erro de elevar um conjunto de práticas e saberes endossados por certos setores em detrimento daqueles saberes e práticas endossados por outros. Em meu ponto de vista, o caso da Repatriação é uma questão chave para pensar esta questão. Se algumas pessoas e coletivos Rastafari desejam retornar ao continente africano, entendendo o conceito de Repatriação como um movimento físico em direção a territórios africanos, e outras pessoas e coletivos mobilizam o conceito de Repatriação como um resgate daquilo que entendem como culturas africanas no território jamaicano, como conciliar projetos e políticas que contemplem ambas as perspectivas, respeitando suas diferenças e legitimidade? Minha tese não responde esta questão, mas busca fornecer subsídios para que ela seja pensada de modo a contemplar coletivos, pessoas e interesses distintos.

Assim como é necessário construir políticas públicas em relação aos problemas da cidadania e do pertencimento levantados pelos Rastas – um movimento que obriga o Estado jamaicano a reconhecer o papel da violência em sua formação (Thomas, 2011) –, é preciso também criar formas de reparação pela vitimização que as pessoas e coletivos vinculados ao Movimento Rastafari sofreram historicamente por conta de seus usos da ganja. Num momento em que a Jamaica está se buscando se constituir como um ator de peso no mercado internacional da cannabis, revendo para isso a legislação

referente à erva, é necessário lembrar novamente do papel que a violência estatal desempenhou durante todos os anos em que a planta foi proibida. É necessário rever as prisões por ganja, é necessário compensar financeiramente aqueles que tiveram suas existências prejudicadas por conta de processos e prisões – muitas vezes forjadas – relativos ao uso e comércio da ganja. Aqui, mais uma vez, há dissensos em relação ao modo como o Estado está conduzindo o processo de legalização. Há Rastas que vêm se aproximando cada vez mais do governo, buscando se estabelecer oficialmente na cadeia de produção e distribuição da erva através dos canais legais (o que inclui solicitar permissões de plantio, adquirir empréstimos para investir no plantio, formar cooperativas, dialogar com parceiros do setor privado). Há outros Rastas, entretanto, que enxergam a necessidade de maior diálogo para a implementação de um processo de legalização que não apague sua luta histórica pela liberação da erva e conceda apenas aos grandes empresários o monopólio sobre a produção e distribuição da ganja. Há ainda aqueles que enxergam o processo de legalização e circulação da erva como algo que pode desvirtuar aquilo que entendem como seu uso apropriado, restrito aos momentos de trabalho e meditação. O que podemos concluir é que, mais uma vez, há necessidade de estabelecer diálogo com os diferentes atores e coletivos Rastafari que foram afetados historicamente pelas políticas relacionadas à ganja, e que eles tenham o direito de discutir sobre e opinar os rumos que o processo de legalização está tomando. E que se construam, é claro, plataformas de reparação para os danos e prejuízos sofridos ao longo da história.

Há também algumas considerações inspiradas pela questão da ocupação do espaço que descrevo no segundo capítulo. Como acredito ter ficado claro, boa parte dos lugares habitados e frequentados pelos meus interlocutores são áreas historicamente carentes de infraestrutura. Alguns destes homens experimentaram momentos de tensão e fragilidade quando precisaram se mudar com seus poucos pertences no meio da noite, ao som das retroescavadeiras, intimidados pelas fardas e armas dos soldados da Jamaican Constabulary Force e dos milicianos financiados por partidos políticos. Outros tiveram todos os seus pertences destruídos

por incêndios criminosos perpetrados pelos mesmos agentes estatais. Rastas foram perseguidos pelas ruas e yards de Kingston por décadas; seus encontros de rua dispersados, seus tabernáculos violados, seus corpos violentados. Estas experiências não foram capazes de quebrantá-los. Enquanto muitos de meus narradores me contavam histórias de barracos demolidos, dreadlocks cortados por soldados, pertences reduzidos a cinzas, havia sempre espaço para uma referência ao Dia do Julgamento, quando Jah castigará os opressores e libertar seu povo escolhido. Como Ras Cover me disse, certa vez: “I n I as a Rasta is a Fyahman. Dem a try but dem cyaan put out di fyah. Dem cyaan escape di judgement!”

Kingston é uma cidade em que o deslocamento de grandes números de pessoas por conta da violência estatal está intimamente ligado à história dos dois principais partidos políticos Jamaicanos, o PNP e o JLP.<sup>1</sup> O clientelismo articulado através dos esquemas de moradia e assistência em relação a itens básicos de alimentação, higiene e lazer tão presente na história jamaicana afeta a vida de pessoas reais como Bongo, que teve o seu barraco queimado com seus pertences dentro quando Back o'Wall foi demolido para dar lugar a Tivoli Gardens, um esquema de moradias financiado pelo JLP para beneficiar seus eleitores. Eventos como este dão ensejo à articulação das narrativas bíblicas com a experiência vivida na Jamaica, como quando a experiência do Rastaman vivendo no gueto sob o julgo de um governo violento é comparada à experiência do israelita vivendo no Egito sob o domínio do faraó ou na Babilônia sob o domínio de Nabucodonosor. Estas histórias, entretanto, não se resumem ao cativo: elas também prometem e realizam a redenção. Quando os Rastas articulam estas narrativas bíblicas a suas experiências, portanto, não estão apenas representando a realidade de forma poética. Estão, isto sim, acionando um estilo poético de refletir sobre violência, opressão, condições de vida, mas também aspirações, desejos e possibilidades de emancipação. Ao refletir sobre suas experiências através da recitação de histórias e motivos bíblicos os Rastas os mobilizam de modo metapragmático. Como nos

---

1 Como bem descreve Marlon James (2014: 152): “Who win Kingston, win Jamaica”.

ensina Webb Keane, este estilo de recitar

work[s] by recontextualizing narratives as metapragmatic statements: Their linguistic form remains the same, but their function shifts. Rather than being construed as accounts of actions that were carried out in the past, the words are taken as reports on and directives for the action they themselves carry out in the moment of speaking (Keane, 1997: 51).

Para finalizar, devo destacar mais uma vez que a cultura Rastafari jamaicana é altamente heterogênea, dinâmica e autorreflexiva, e que os dissensos entre pessoas e coletivos Rastafari são partes fundamentais da vida do Movimento. Esta vida, em meu ponto de vista, não se encontra em estruturas cognitivas ou núcleos de crenças, mas na ação, ou seja; nos modos como os atores que se reconhecem como Rastas mobilizam ideias, tradições e práticas. Aí reside também o dissenso: uma vez que é feito por pessoas, o Movimento Rastafari é composto por uma miríade de experiências, expectativas, desejos, ideias e práticas – e diferentes pessoas colocam em ação coisas distintas. Ou ainda, como canta Errol Dunkley: “every man do his ting a little way different”. *Selah*.



—REFERÊNCIAS—

ALLEYNE, Mervyn C. 2005 [2002]. **The Construction and Representation of Race and Ethnicity in The Caribbean and the World**. Kingston: University of The West Indies Press.

ALLSWORTH-JONES, Philip. 2008. **Pre-Columbian Jamaica**. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.

ANDERSON, Benedict. 2002 (1983). **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**. Nova Iorque: Verso.

ARAUJO, Felipe Neis. 2014. **“Trodding Out of Babylon”**: Linguagem, Pessoa e Formas de Tradução Rastafari. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina.

AUSTIN, John. 1962. **How to Do Things with Words**. Oxford: Oxford University Press.

AUSTIN-BROOS, DIANE J. 2018 (1984). **Urban Life in Kingston, Jamaica**: The Culture and Class Ideology of Two Neighborhoods. Nova Iorque: Routledge.

\_\_\_\_\_. 1987. Pentecostals and Rastafarians: Cultural, Political, and Gender Relations of Two Religious Movements. **Social and Economic Studies**, 36, n. 4, pp. 1-39.

BAKHTIN, Mikhail. 1986. **Speech Genres and Other Late Essays**. Austin: University of Texas Press.

BARNETT, Michael. 2018. **The Rastafari Movement: A North American and Caribbean Perspective**. Nova Iorque: Routledge.

\_\_\_\_\_. 2002. Rastafari Dialectism: The Epistemological Individualism and Connectivism of Rastafari. **Caribbean**

**Quarterly**. v. 48, n. 4, pp. 54-61.

BASSO, Keith. 1988. Speaking With Names: Language and Landscape Among the Western Apache. **Cultural Anthropology**, v. 3, n. 2, pp. 99-130.

BATESON, Gregory. 1972 [1955]. A Theory of Play and Fantasy. In: \_\_\_\_\_. **Steps to an Ecology of Mind**. San Francisco: Chandler, pp. 183-198.

\_\_\_\_\_. 1936. **Naven**: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View. Cambridge: Cambridge University Press.

BAUMAN, Richard. A poética do Mercado Público: gritos de vendedores no México e em Cuba. **Revista Antropologia em Primeira Mão**, Florianópolis, PPGAS/UFSC, 2008.

BAUMAN, Richard e BRIGGS, Charles. 1990. Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. **Annual Review of Anthropology**, v. 19, pp. 59-88.

BARRETT, Leonard E. 1997 [1977]. **The Rastafarians**. Boston: Beacon Press.

BEDASSE, Monique, 2013. “To Set-Up Jah Kingdom”: Joshua Mkhululi, Rastafarian Repatriation, and the Black Radical Network in Tanzania. **Journal of Africana Religions**, vol. 1, no. 3, pp. 293–323.

\_\_\_\_\_. 2010. Rasta Evolution: The Theology of the Twelve Tribes of Israel. **Journal of Black Studies**, v. 40, n. 5, pp. 960-973.

BESSON, Jean. 1995. Religion as Resistance in Jamaican Peasant Life: The Baptist Church, Revival Worldview and Rastafari Movement. In: CHEVANNES, Barry (org.). 1995. **Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews**. New Brunswick: Rutgers, pp. 43-76.

BILBY, Kenneth. 2010. Distant Drums: The Unsung Contribution of African-Jamaican Percussion to Popular Music at Home and Abroad. **Caribbean Quarterly**, v. 56, pp. 1-21.

BILBY, Kenneth e LEIB, Elliot. 1986. Kumina, the Howellite Church and the Emergence of Rastafarian Traditional Music in Jamaica. **Jamaica Journal**. v. 19, n. 3, pp. 22–29.

BOGUES, Anthony. 2010. History, Decolonization, and the Making of Revolution: Reflections on Writing the Popular History of the Jamaican Events of 1938.” **Interventions**, vol. 12, no. 1, pp. 76–87.

\_\_\_\_\_. 2006. Power, Violence and the Jamaican “Shotta Don ”, **NACLA Report on the Americas**,v. 39, n. 6, pp. 21-26.

\_\_\_\_\_. 2002. “Politics, Nation and PostColony: Caribbean Inflections.” **Small Axe**, vol. 11, pp. 1–30.

BONACCI, Giulia. 2016. The Return to Ethiopia of the Twelve Tribes of Israel. *New West Indian Guide/ Nieuwe West-Indische Gids*, vol. 90, pp. 1-27.

\_\_\_\_\_. 2015. From Pan-Africanism to Rastafari. African American and Caribbean 'Returns' to Ethiopia. In: PRUNIER, GÉRARD e FICQUET, ÉLOI. **Understanding Contemporary Ethiopia**. Londres: Hurst and Company.

\_\_\_\_\_. 2014. L'Hymne Éthiopien Universel (1918). Un héritage National et Musical, de l'Atlantique Noir à l'Éthiopie Contemporaine. **Cahiers d'Études Africaines**, v. 54, n. 216. pp. 1055-1082.

\_\_\_\_\_. 2013. The Ethiopian World Federation: A Pan-African Organisation Among the Rastafari in Jamaica. **Caribbean Quarterly**, v. 59, pp. 73-95.

BONES, Jah. 1986. Language and Rastafari. In: SUTCLIFFE, David e WONG, Ansel (eds.). **The Language of Black Experience**. Oxford: Basil Blackwell, pp. 37-51.

BOYNE, Ian. 2016. Why Jamaica Needs Rastafari. Gleaner. Disponível em <http://jamaica->

[gleaner.com/article/focus/20160424/ian-boyne-why-jamaica-needs-rastafari](http://gleaner.com/article/focus/20160424/ian-boyne-why-jamaica-needs-rastafari). Acesso em 20 de maio de 2017.

BRATHWAITE, Edward Kamau. 1978. Kumina: The Spirit of African Survival in Jamaica. **Jamaica Journal**, v. 42, pp. 45-63.

BRODBER, Erna. 1987. Black consciousness and popular music in Jamaica in the 1960s and 1970s . **New West Indian Guide/ Nieuwe West-Indische Gids**. v. 61, n. 3-4, pp. 145-160.

BUDDAN, Robert. 2004. Universal Adult Suffrage in Jamaica and the Caribbean Since 1944 . **Social and Economic Studies**, v. 53, n. 4, pp. 135-162.

BURNING SPEAR. 1975. **Marcus Garvey**. 1 LP. Kingston: Tuff Gong.

CAMPBELL, Horace. 1987. **Rasta and Resistance: From Marcus Garvey to Walter Rodney**. Trenton: Africa World Press.

CARDOSO, Vânia Zikán. 2004. **Working with Spirits: Enigmatic Signs of Black Sociality**. Tese (Doutorado em Antropologia), University of Austin.

CARNEGIE, Charles V. 2017. How Did There Come to Be a “New Kingston”? **Small Axe**, v. 21, n. 3, pp. 138-151.

CASSIDY, Frederic G. 2007 [1961]. **Jamaica Talk: Three Hundred Years of the English Language in Jamaica**. Kingston: University of The West Indies Press.

CASSIDY, Frederic e LE PAGE, ROBERT B. 1980 [1967]. **Dictionary of Jamaican English**. Cambridge: Cambridge University Press.

CENTRAL Statistical Agency (Ethiopia). 2007. **Population and**

**Housing Census of Ethiopia.** Disponível

em

<http://microdata.worldbank.org/index.php/catalog/2747>.

CHEVANNES, Barry. 2001. Crime and Drug-Related Issues in Jamaica. **Souls**, v. 3, n. 4, pp. 32-38.

\_\_\_\_\_. 1999. **What We Sow and What We Reap**: Problems in the Cultivation of Male Identity in Jamaica. Kingston: Grace Kennedy Foundation.

\_\_\_\_\_. 1995a. Introducing the Native Religions of Jamaica. In: \_\_\_\_\_. **Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews**. New Brunswick: Rutgers, pp. 1-19.

\_\_\_\_\_. 1995b. New Approach to Rastafari. In: \_\_\_\_\_. **Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews**. New Brunswick: Rutgers, pp. 20-42.

\_\_\_\_\_. 1995c. The Origin of the Dreadlocks. In: \_\_\_\_\_. **Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews**. New Brunswick: Rutgers, pp. 77-96.

\_\_\_\_\_. 1995d. The Phallus and the Outcast: The Symbolism of the Dreadlocks in Jamaica. In: \_\_\_\_\_. **Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews**. New Brunswick: Rutgers, pp. 97-126.

\_\_\_\_\_. 1994. **Rastafari: Roots and Ideology**. Nova Iorque: Syracuse.

\_\_\_\_\_. 1990. Healing the Nation: Rastafari Exorcism of the Ideology of Racism in Jamaica. **Caribbean Quarterly**, v. 36, n. 1-2, pp. 59-84.

\_\_\_\_\_. 1976. The Repairer of the Breach: Reverend Claudius Henry and Jamaican Society. In: HENRY, Frances. **Ethnicity in the Americas**. Haia: Mouton, pp. 263-89.

CHRISTENSE, Jeanne. 2014. **Rastafari Reasoning and The RastaWoman**: Gender Constructions in The Shaping of Rastafari Livity. Lanham: Lexington Books.

CHRONIXX. 2015 [2014]. Capture Land. 1 LP. Kingston: Chronixx Music.

CHURCHILL, Winston. 1956. **A History of the English-Speaking People**. Vol 2: The New World. Nova Iorque: Dodd, Mead, and

Company.

CLARKE, Colin. 2016. **Race, class, and the politics of decolonization**: Jamaica journals, 1961 and 1968. Londres: Palgrave MacMillan.

\_\_\_\_\_. 2006. **Decolonizing the Colonial City**: Urbanization and Stratification in Kingston, Jamaica. Oxford: Oxford University Press.

CLIFFORD, James e MARCUS, George E. (orgs.). 1986. **Writing Culture**: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press.

COLEMAN, Simon. 2009. The Social Life of the Bible. In: Bielo, James S. (org.) **The Social Life of Scriptures**: Cross-Cultural Perspectives on Biblicism. New Brunswick: Rutgers, pp. 205-212.

COOPER, Carolyn. 2004. **Sound Clash**: Jamaican Dancehall Culture at Large. Nova Iorque: Palgrave Macmillan.

CRAPANZANO, Vincent. 1980. **Tuhami**. Portrait of a Moroccan. Chicago: The University of Chicago Press.

DAVIES, Carole Boyce. 1985. The Africa Theme in Trinidad Calypso. **Caribbean Quarterly**, v. 31, n. 2, pp. 67-86.

DE CERTEAU, Michel. 1984 (1980). **The Practice of Everyday Life**. Berkeley: University of California Press.

DERRIDA, Jacques. 2002 (1980). Des Tours de Babel. In: ANIDJAR, Gil (org.). **Acts of Religion**. Nova Iorque: Routledge.

\_\_\_\_\_. 1982 (1972). Signature Event Context. In: \_\_\_\_\_. **Margins of Philosophy**. Chicago: University of Chicago Press, pp. 307-330.

\_\_\_\_\_. 1976 (1967). **Of Grammatology**. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

DICKERSON, Mandy. 2004. **I-Tal Foodways**: Nourishing Rastafarian Bodies. Dissertação (Mestrado em Antropologia).

Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College.

DUNKLEY, Daive A. 2013. The Suppression of Leonard Howell in Late Colonial Jamaica, 1932-1954. **New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids**, v. 87, n. 1/2, pp. 62- 93 .

\_\_\_\_\_. 2012. Leonard P. Howell's Leadership of the Rastafari Movement and his "Missing Years", **Caribbean Quarterly**, 58:4, pp. 1-24.

\_\_\_\_\_. 2011. Hegemony in Post-Independence Jamaica. **Caribbean Quarterly**, v. 57, n. 2, pp. 1-23.

DUNN, Richard S.. 2014. **A Tale of Two Plantations: Slave Life and Labor in Jamaica and Virginia**. Cambridge: Harvard University Press.

DURKHEIM, Émile. 1995 (1912). **The Elementary Forms of Religious Life**. Nova Iorque: The Free Press.

\_\_\_\_\_. 1984 [1893]. **The Social Division of Labor**. Londres: Palgrave MacMilan.

EDMONDS, Ennis Barrington. 2003. **Rastafari: From Outcasts to Culture Bearers**. Oxford: Oxford University Press.

ELDERKIN, Nabil. 2014. **Captureland**. Colorido, 16 minutos, 1 DVD. Los Angeles: The Sword Fight/Cinecom. Disponível em: <https://vimeo.com/112987664>.

FIRTH, Raymond. 1985. Degrees of Intelligibility. In: OVERING, Joanna. **Reason and Morality**. Londres: Tavistock, pp. 29-45.

GARDNER, W. J. 2005 (1873). **A History of Jamaica from its Discovery by Christopher Columbus to the Year 1872**. Londres: Taylor and Francis.

GLEANER. 19/08/2010. Disponível em: <http://jamaica-gleaner.com/gleaner/20100819/lead/lead9.html>, acessado em 20 de dezembro de 2017.

\_\_\_\_\_. 24/12/2014. Letter of The Day: The Miseducation of Carolyn Cooper. Disponível em <http://jamaica-gleaner.com/gleaner/20141224/letters/letters1.html>, acessado em 10 de março de 2018.

GOFFMAN, Ervin. 1974. Keys and Keying. In: \_\_\_\_\_. **Frame Analysis: An Essay on The Organization of Experience**. Nova Iorque: Harper and Row.

GOMES, Shelene. 2011. **The Social Reproduction of Jamaica Safar in Shashamane, Ethiopia**. Tese (Doutorado em Antropologia), The University of St. Andrews.

GRAY, Obika. 2017. Race, Class, and the Politics of Decolonization: Jamaica Journals, 1961 and 1968, written by Colin Clarke. **New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids**, v. 91, n. 3/4, pp. 371-372.

\_\_\_\_\_. 2004. **Demeaned but Empowered: The Social Power of the Urban Poor in Jamaica**. Mona: University of the West Indies Press.

GUTZMORE, Cecil. Casting the First Stone!: Policing of Homo/Sexuality in Jamaican Popular Culture. **Interventions**, v. 6, n. 1, 2004, pp. 118-134.

HANCHARD, Michael. 2008. Black Memory versus State Memory: Notes toward a Method. **Small Axe**, v. 12, n. 2, pp. 45-72.

HANSING, Katrin. 2006a. Rastafari in a different kind of Babylon: The emergence and development of the Rastafari Movement in socialist Cuba. **Caribbean Studies**, v. 34, n. 1, pp. 61-84.

\_\_\_\_\_. 2006b. **Rasta, Race and Revolution: The Emergence and Development of the Rastafari Movement in Socialist Cuba**. Nova Iorque: Lit Verlag.

HIGMAN, B.W.. 1998. Remembering Slavery: The Rise, Decline and Revival of Emancipation Day in the English-speaking Caribbean, **Slavery & Abolition**, v. 19 , n. 1, pp. 90-105.

HILL, Christopher. 1972 (1970). **God's Englishman**: Oliver Cromwell and the English Revolution. Nova Iorque: Harper Torchbooks.

HILL, Robert. 2001. **Leonard P. Howell and Millenarian Visions in the Early Rastafarian Religion**. Chicago: Research Associates School Times Publications.

\_\_\_\_\_. (org.). 1990. **Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association Papers**. Vol. 7: November 1927-August 1940. Berkeley: University of California Press.

\_\_\_\_\_. 1983. Leonard P. Howell and the Millenarian Visions in Early Rastafari. **Jamaica Journal**, v. 16, n. 1, pp. 24-39.

HOMIAK, John P. 2013. When Goldilocks Met the Dreadlocks: Reflections on the Contributions of Carole D. Yawney to Rastafari Studies. In: NIAAH, Jahlani e MACLEOD, Erin. **Let Us Start With Africa**: Foundations of Rastafari Scholarship. Kingston: University of The West Indies Press, pp. 56-116.

\_\_\_\_\_. 2005. Review: Understanding a Modern Antique: Challenges to Representing Rastafari in the Twenty-First Century. **New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids**, v. 79, n. 1/2, pp. 79-90.

\_\_\_\_\_. 1999. In: PULIS, John W. (org.). **Religion, Diaspora, and Cultural Identity**: A Reader in the Anglophone Caribbean. Amsterdam: Gordon and Breach, pp. 87-123.

\_\_\_\_\_. 1995. Dub History: Soundings on Rastafari Livity and Language. In: CHEVANNES, Barry (org.). CHEVANNES, Barry (org.). 1995. **Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews**. New Brunswick: Rutgers, pp. 127-181.

\_\_\_\_\_. 1987. The Mystic Revelation of Rasta-far-eye: Visionary Communication in a Prophetic Movement. In: TEDLOCK, Barbara (org.). **Dreaming**: Anthropological and Psychological Approaches. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 220-245.

\_\_\_\_\_. 1985. **The 'Ancient of Days' Seated Black**: Eldership, Oral Tradition, and Ritual in Rastafari Culture. Tese (Doutorado em Antropologia), Brandeis University.

HOPE, Donna. 2009. "I Came to Take my Place": Contemporary Discourses of Rastafari in Jamaican Popular Culture. **Revista Brasileira do Caribe**, v. 9, n. 18, pp. 401-423.

HUTTON, Clinton. 2010. Oh Rudie: Jamaican Popular Music and the Narrative of Urban Badness in the Making of Postcolonial Society. **Caribbean Quarterly**, v. 56, n. 4, pp. 22-64.

HUTTON, Clinton et al. 2015. **Leonard Percival Howell and the Genesis of Rastafari**. Kingston: UWI Press.

INGOLD, Tim. 2017. On Human Correspondence. **Journal of The Royal Institute of Anthropology**, v. 23, n. 1, pp. 9-27.

INGOLD, Tim (org.). 1996. **Key Debates in Anthropology**. Londres: Routledge

JAFFE, Rivke. 2015. Kingston: Violence and Resilience. In: KOONINGS, Kees e KRUIJT, Dirk. **Violence and Resilience in Latin American Cities**. Londres: Zed Books, pp. 122-133.

\_\_\_\_\_. 2012a. The Popular Culture of Illegality: Crime and the Politics of Aesthetics in Urban Jamaica. **Anthropological Quarterly**, v. 85, n. 1, pp. 79-102.

\_\_\_\_\_. 2012b. Criminal Dons and Extralegal Security Privatization in Downtown Kingston, Jamaica. **Singapore Journal of Tropical Geography**, v. 33, pp. 184-197.

\_\_\_\_\_. 2011. Notes on the State of Chronic: Democracy and Difference After Dudus. **New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids**, v. 85, n. 1/2, pp. 69-76.

\_\_\_\_\_. 2010. Ital Chic: Rastafari, Resistance, and the Politics of Consumption in Jamaica. **Small Axe**, v. 14, n. 1, pp. 30-45.

JAKOBSON, R. 1985 [1968]. Poetry of Grammar and Grammar of Poetry. In: \_\_\_\_\_. **Verbal Art, Verbal Sign, Verbal Time**. Minneapolis: Minnesota University Press, pp. 37-46.

\_\_\_\_\_. 1960. Closing statement: linguistics and poetics. In: SEBEOK, Thomas (org.). **Style in Language**. Cambridge: MIT

Press, pp. 350-77.

JAMAICA. Ministry of Justice. 2015. **Fact Sheet Prepared by the Ministry of Justice on the Dangerous Drugs (Amendment) Act 2015**. Disponível em [moj.gov.jm/sites/default/files/Dangerous Drugs Amendment Act 2015 Fact Sheet\\_0.pdf](http://moj.gov.jm/sites/default/files/Dangerous%20Drugs%20Amendment%20Act%2015%20Fact%20Sheet_0.pdf), acessado em 02 de fevereiro de 2018.

\_\_\_\_\_.1998. **The Holidays (Public General) Act**. Law Number 19/1998. Disponível em:

[http://moj.gov.jm/sites/default/files/laws/The %20Holidays%20%28Publi%20General %29%20Act.pdf](http://moj.gov.jm/sites/default/files/laws/The%20Holidays%20%28Publi%20General%29%20Act.pdf).

Acesso em 20 de maio de 2017.

JAMES, Marlon. 2014. **A Brief History of Seven Killings**. Nova Iorque: Riverhead Books.

JULIEN, Lisa-Ann. 2003. Great Black Warrior Queens: An Examination of the Gender Currents Within Rastafari Thought and the Adoption of a Feminist Agenda in the Rasta Women's Movement. **Agenda: Empowering Women For Gender Equity**, v. 17, n. 57, pp. 76-84.

KEANE, Webb. 1997. Religious Language. **Annual Review of Anthropology**, v. 26, pp. 47-71.

LACEY, Terry. 1977. **Violence and Politics in Jamaica, 1960-1970: Internal Security in a Developing Country**. Londres: Frank Cass.

LAKE, Obiagele. 1994. The Many Voices of Rastafarian Women: Sexual Subordination in the Midst of Liberation. In: **New West Indian Guide/ Nieuwe West-Indische Gids**, v. 68, n. 3/4, pp. 235-257.

LANGDON, Esther Jean. 1999. A Fixação da Narrativa: Do Mito para a Poética de Literatura Oral. **Horizontes Antropológicos**, v. 5, n. 12. pp. 13-37.

LAS CASAS, Bartolomé de. 1995 (1516). Memorial de Remedios Para las Indias. In: CASTAÑEDA, Paulino; RUEDA, Carlos de e DE LA CORTE, Inmaculada. **Bartolomé de Las Casas**. Obras Completas: Cartas y Memoriales. V. 13. Madrid: Alianza Editorial, pp. 23-48.

LEWIN, Olive. 2000. "**Rock it come over**": The Folk Music of Jamaica. Kingston: University of the West Indies Press.

LEWIN, Olive e Bilby, Kenneth. 2012. Kumina. In: TAYLOR, P. e CASE, F. I. **The Encyclopedia of Caribbean Religions**. Volume 2. Champaign: University of Illinois Press, pp. 482-497.

LEWIS, Jovan Scott. Rights, Indigeneity, and the Market of Rastafari. **International Journal of Cultural Property**, v. 24, pp. 57-77.

LEWIS, Rupert. 1998. Marcus Garvey and the Early Rastafarians: Continuity and Discontinuity. In: MURRELL, Nathaniel; SPENCER, William e MCFARLANE, Adrian (orgs.). **Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader**. Filadélfia: Temple University Press, pp. 145-158.

\_\_\_\_\_. 1987. **Marcus Garvey: Anti-Colonial Champion**. Trenton: Africa World Press.

MACLEOD, Erin. 2012. Water Development Projects and Cultural Citizenship: Rastafari Engagement with the Oromo in Shashemene, Ethiopia. In: Barnett, Michael e NETTLEFORD, Rex. **Rastafari in the New Millennium: A Rastafari Reader**. Syracuse: Syracuse University Press, pp. 89-103.

\_\_\_\_\_. 2009. **Leaving Out of Babylon, Into Whose Father's Land?** The Ethiopian Perception of the Repatriated Rastafari. Tese de (Doutorado em Comunicação). McGill University.

MAIS, Roger. 2006 [1954]. **Brother Man**. Londres: Jonathan Cape.

MANSINGH, Ajai e MANSINGH, Laxmi. 1985. Hindu influences

on Rastafarianism. **Caribbean Quarterly Monograph**: Rastafari, pp. 96-115.

MARLEY, Bob. 1973. **Catch a Fire**. Kingston: Tuff Gong.

MARLEY, Damian. 2005. **Welcome to Jamrock**. 1 LP. Londres: Island Records.

MARTYR, Peter. 1912 (1511). **De Orbe Novo, The Eight Decades of Peter Martyr D'Anghera**. Nova Iorque: The Knickerbocker Press.

MERRIT, Anthony. 2017. How Can We Sing King Alpha's Song in a Strange Land? **The Journal of Africana Religions**, v. 5, n. 2, pp. 282-291.

MILLER, Kei. 2016. **Augustown**. Nova Iorque: Pantheon Books.

MONTLOUIS, Nathalie. 2013. **Lords and Empresses in and out of Babylon**: The EABIC Community and The Dialectic of Female Subordination. Tese (Doutorado em Antropologia). School of Oriental and African Studies, University of London.

MURRELL, Nathaniel. 2008. Medicated Ganja and Rasta Rituals: allies in a Global Battle. **Ideaz**, v. 7, pp. 115-137.

\_\_\_\_\_. 1998. Introduction: The Rastafari Phenomenon. In: MURRELL, Nathaniel; SPENCER, William e MCFARLANE, Adrian (orgs.). **Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader**. Filadélfia: Temple University Press, pp. 1-19.

MURRELL, Nathaniel et alii. 1998. Glossary. In: MURRELL, Nathaniel; SPENCER, William e MCFARLANE, Adrian (orgs.). **Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader**. Filadélfia: Temple University Press, pp. 443-453.

NAGASHIMA, Yoshiko. 1984. **Rastafarian Music in Contemporary Jamaica**: A Study of Socioreligious Music of the

Rastafarian Movement in Jamaica. Tóquio: ILCAA.

NETTLEFORD, Rex. 1998a. Discourse on Rastafari Reality. In: MURRELL, Nathaniel; SPENCER, William e MCFARLANE, Adrian (orgs.). **Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader**. Filadélfia: Temple University Press, pp. 311-25.

\_\_\_\_\_. 1998b [1970]. **Mirror, Mirror: Identity, Protest and Race in Jamaica**. Kingston: LMH.

\_\_\_\_\_. 1976. Introduction. In: OWENS, Joseph. 1976. **Dread: The Rastafarians of Jamaica**. Kingston: Sangster.

\_\_\_\_\_. 1965. National Identity and Attitudes to Race in Jamaica. **Race**, v. 7, n. 1, pp. 59-72.

NIAAH, Jalani. 2016. Ganja Terrorism and the Healing of the Nation. In: LABATE, Beatriz Caiuby; CAVNAR, Clancy e RODRIGUES, Thiago. **Drug Policies and the Politics of Drugs in the Americas**. Nova Iorque: Springer, pp. 227-243.

OBAMA, Barack Hussein. 2015. Remarks by President Obama in Town Hall with Young Leaders of the Americas. Disponível em: <https://obamawhitehouse.archives.gov/the-press-office/2015/04/09/remarks-president-obama-town-hall-young-leaders-americas>, acessado em 20 de dezembro de 2017.

OBSERVER. 18/11/2015. Andrew Holness likes Desert Clarks. Disponível em <http://www.jamaicaobserver.com/news/Andrew-Holness-likes-Desert-Clarks>, acessado em 23 de fevereiro de 2018.

\_\_\_\_\_. 16/09/2015. US\$100-m ganja deal described as historic first outside US. Disponível em [www.jamaicaobserver.com/news/US-100-m-ganja-deal-described-as-historic-first-outside-US\\_19228996](http://www.jamaicaobserver.com/news/US-100-m-ganja-deal-described-as-historic-first-outside-US_19228996), acessado em 23 de fevereiro de 2018.

OWENS, Joseph. 1977. Literature on the Rastafari: 1955–1974. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, v. 6, n. 1-2, pp. 150-164.

\_\_\_\_\_. 1976. **Dread: The Rastafarians of Jamaica**. Kingston:

Sangster Books.

PAGE, Kezia. 2017. Bongo Futures: The Reggae Revival and its Genealogies. **Small Axe**. v. 21, n. 1, pp. 1-16.

PARSONS, Talcott. 1991 [1951]. **The Social System**. Londres: Routledge.

PATTERSON, Orlando. 2012 [1964b]. **The Children of Sisyphus**. Leeds: Peepal Tree Press.

\_\_\_\_\_. 1970. Slavery and Slave Revolts: A Socio-Historical Analysis of the First Maroon War Jamaica, 1655 –1740. **Social and Economic Studies**, v. 19, n. 3, pp. 289-325.

\_\_\_\_\_. 1964. Ras Tafari: The Cult of Outcasts. **New Society**, v. 4, n. 111, pp. 15-17.

PESTANA, Carla Gardina. 2017. **The English Conquest of Jamaica**: Oliver Cromwell's Bid for Empire. Cambridge: Harvard University Press.

PHELPS, O. W. 1960. Rise of the Labour Movement in Jamaica. **Social and Economic Studies**, v. 9, n. 4, pp. 417-468.

PM's Speech to the Jamaican Parliament. 2015. Disponível em <https://www.gov.uk/government/speeches/pms-speech-to-the-jamaican-parliament>, acessado em 30 de novembro de 2017.

POLLARD, Velma. 1980. Dread Talk, the Speech of the Rastafarians in Jamaica. **Caribbean Quarterly**, v. 26, n. 4, pp. 32-41.

\_\_\_\_\_. 2000 [1994] **Dread Talk**: The Language of Rastafari. Montreal e Kingston: McGill- Queen's University Press.

POST, Ken. 1978. **Arise Ye Starvelings**: The Jamaican Labour Rebellion of 1938 and its Aftermath. Haia: Martinus Nijhoff.

PRICE, Charles R. 2003. Cleave to the Black: Expressions of Ethiopianism in Jamaica. **New West Indian Guide/ Nieuwe West-Indische Gids**, v. 77, n. 1 e 2, pp. 31-64.

PRICE, Richard. 2007. **Travels With Tooy**: History, Memory, and the African American Imagination. Chicago: University of Chicago Press.

PULIS, John W. 2009. "In the Beginning": A Chapter from the Living Testament of Rastafari. In: Bielo, James S. (org.) **The Social Life of Scriptures**: Cross-Cultural Perspectives on Biblicism. New Brunswick: Rutgers, pp. 30-43.

\_\_\_\_\_. 1999. Reading Scripture in Jamaica. In: \_\_\_\_\_. (org.). **Religion, Diaspora and Cultural Identity**: A Reader in The Anglophone Caribbean. Londres: Gordon and Breach, pp. 361-384.

\_\_\_\_\_. 2000 [1994]. "Up-full Sounds": Language, Identity, and the Worldview of Rastafari. In: POTASH, Chris (org.). **Reggae, Rasta, Revolution**: Jamaican Music From Ska to Dub. Nova Iorque: Schirmer Books.

RECKORD, Verena. 1998. From Burru Drums to Reggae Riddims: The Evolution of Rasta Music. In: MURRELL, Nathaniel; SPENCER, William e MCFARLANE, Adrian (orgs.). **Chanting Down Babylon**: The Rastafari Reader. Filadélfia: Temple University Press, pp. 231-65.

\_\_\_\_\_. 1982. Reggae, Rastafarianism and Cultural Identity. **Jamaica Journal**. v. 15, n. 46, pp. 70-80.

\_\_\_\_\_. 1977. Rastafarian Music: An Introductory Study. **Jamaica Journal**. v. 11, n. 1-2, pp. 3-13.

REGGAY is Death. S/ d. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GHFyLEvIQyk>, acessado em 15 de maio de 2017.

REID, Ahmed. 2016. Sugar, Slavery and Productivity in Jamaica, 1750-1807. **Slavery & Abolition**, v. 37, n. 1, pp. 159-182.

ROBERTS, Neil. 2014. Violence, Lividity, Freedom. **Small Axe**, v. 18, n. 1, pp. 181-192.

ROBOTHAM, Don. 2003. Robotham, Don. 2003. How Kingston Was Wounded. In: SCHNEIDER, Jane e SUSSER, Ida (orgs.). **Wounded Cities: Destruction and Reconstruction in a Globalized World**. Oxford: Berg, pp. 111-128.

RODNEY, Walter. 1972. **How Europe underdeveloped Africa**. Londres: Bogle-L'Ouverture Publications.

ROWE, Maureen. 1998. Gender and Family Relations in Rastafari: A personal perspective. In: MURRELL, Nathaniel; SPENCER, William e MCFARLANE, Adrian (orgs.). **Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader**. Filadélfia: Temple University Press, pp. 72-88.  
\_\_\_\_\_. 1980. The woman in Rastafari. **Caribbean Quarterly**, v. 26, n. 4, pp.

RUBIN, Vera e COMITAS, Lambros. 1976 (1975). **Ganja in Jamaica: The Effects of Marijuana Use**. Garden City: Anchor Books.

SAMUEL, Petal. 2015. “Put Your Bucket Down”: A Conversation With Erna Brodber. **Small Axe**, sx salon 19, disponível em <http://smallaxe.net/sxsalon/interviews/put-your-bucket-'down?platform=hootsuite>, acessado em 20 de abril de 2017.

SCHIEFFELIN, Edward. 1985. Performance and The Cultural Construction of Reality. **American Ethnologist**, v. 12, n. 4, pp. 707-724.

SCHULER, Monica. 1980. “**Alas, Alas, Kongo**”: A Social History of Indentured African Immigration into Jamaica, 1841-1865. Baltimore: John Hopkins University Press.

SCOTT, David. 2013. On The Question of Caribbean Studies. **Small Axe**, v. 17, n. 1, pp. 1-7.

\_\_\_\_\_. 2008. Introduction: On The Archeologies of Black Memory.

**Small Axe**, v. 12, n. 2, pp. v-xvi.

\_\_\_\_\_. 2006. "To be Liberated from the Obscurity of Themselves": An Interview with Rex Nettleford. **Small Axe**, v. 10, n. 2, pp. 97-246.

\_\_\_\_\_. 2004. **Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment**. Durham: Duke University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. 2000. The Permanence of Pluralism. In: GILROY, Paul; GROSSBERG, Lawrence e MCROBBIE, Angela (orgs.). **Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall**. Nova Iorque: Verso, pp. 282-301.

\_\_\_\_\_. 1999. **Refashioning Futures: Criticism After Postcoloniality**. Princeton: Princeton University Press.

\_\_\_\_\_. 1991. That Event, This Memory: Notes on The Anthropology of African Diasporas in The New World. **Diaspora**, v. 1, n. 3, pp. 261-284.

SEMAJ, Leahcim. 2013. From Peace and Love to 'Fyah Bun': Did Rastafari Lose Its Way? **Caribbean Quarterly**, v. 59, n. 2, pp. 96-108.

SEVERI, Carlo. 2009. A Palavra Emprestada ou Como Falam as Imagens. **Revista de Antropologia**, v. 52, n. 2, p. 459-506.

SHERZER, Joel. 1987. A Discourse-Centered Approach to Language and Culture. **American Anthropologist**, v. 89, n. 2, pp. 295-309.

SEAGA, Edward. 1982. Revival Cults in Jamaica: Notes Towards a Sociology of Religion. **Jamaica Journal**, v. 3, n. 2, pp. 3-20.

SIVES, Amanda. Changing Patrons, from Politician to Drug Don: Clientelism in Downtown Kingston, Jamaica. **Latin American Perspectives**, v. 29, n. 5, pp. 66-89.

SIMPSON, George Eaton. 1998. Personal Reflections on Rastafari in West Kingston in the Early 1950s. In: MURRELL, Nathaniel; SPENCER, William e MCFARLANE, Adrian (orgs.). **Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader**. Filadélfia: Temple University

- \_\_\_\_\_. 1985. Religion and Justice: Some Reflections on the Rastafari Movement. **Phylon**, vol. 46, n. 4, pp. 286-291.
- \_\_\_\_\_. 1956. Jamaican Revivalist Cults. **Social and Economic Studies**, v. 5, pp. 321-442.
- \_\_\_\_\_. 1955a. Political Cultism in West Kingston, Jamaica. **Social and Economic Studies**, v. 4, n. 2, pp. 133-149.
- \_\_\_\_\_. 1955b. The Ras Tafari Movement in Jamaica: A Study of Race and Class Conflict. **Social Forces**, vol. 34, n. 2, pp. 167-171.
- SMITH, M. G., AUGIER, Roy e NETTLEFORD, Rex. 1967a [1960]. The Rastafari Movement in Kingston, Jamaica. Part 1. **Caribbean Quarterly**, v. 13, n. 3, pp. 3-29.
- \_\_\_\_\_. 1967b [1960]. The Rastafari Movement in Kingston, Jamaica. Part 2. **Caribbean Quarterly**, v. 13, n. 4, pp. 3-14.
- STEIN, Judith. 1986. **The World of Marcus Garvey: Race and Class in Modern Society**. Baton Rouge: Louisiana University Press.
- TAFARI-AMA, Imani. Rastawoman as rebel: Case studies in Jamaica. In: MURRELL, Nathaniel; SPENCER, William e MCFARLANE, Adrian (orgs.). **Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader**. Filadélfia: Temple University Press, pp. 89-106.
- THE STAR. 11/10/2017. Man burns Rasta camp over goat. Disponível em <http://jamaica-star.com/article/news/20171011/man-burns-rasta-camp-over-goat>, acessado em 10 de março de 2018.
- THOMAS, Deborah A. 2017. Public Secrets, Militarization, and the Cultivation of Doubt: Kingston 2010. In: PURI, Shalini e PUTNAM, Lara (orgs.). **Caribbean Military Encounters**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, pp. 289-309.
- \_\_\_\_\_. 2014. Violence, Mourning, and Political Alternatives. **Small Axe**, v. 18, n. 1, pp. 193-99.
- \_\_\_\_\_. 2013. Caribbean Studies, Archive Building, and The Problem

- of Violence. **Small Axe**, v. 17, n. 1, pp. 27-42.
- \_\_\_\_\_. 2011. **Exceptional Violence**. Embodied Citizenship in Transnational Jamaica. Durham: Duke University Press.
- \_\_\_\_\_. 2004. **Modern Blackness: Nationalism, Globalization, and the Politics of Culture in Jamaica**. Durham: Duke University Press.
- THOMAS, Deborah A. et alii. 2011. **Bad Friday: Rastafari After Coral Gardens**. Colorido, 63 minutos. 1 DVD. Nova Iorque: Third World Newsreel.
- TOREN, Cristina. 1996. The Concept of Society is Theoretically Obsolete. For the Motion. In: INGOLD, Tim (org.). **Key Debates in Anthropology**. Londres: Routledge, pp. 60-63.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. 1995. **Silencing the Past: Power and the Production of History**. Boston: Beacon Press.
- TYSON, Esther. 2013. 02/06/2013. The language of instruction – Jamaican Creole or Standard Jamaican English? **The Gleaner**. Disponível em <http://jamaica-gleaner.com/gleaner/20130602/focus/focus4.html>, acessado em 10 de março de 2018.
- VAN DIJK, Frank. 1988. The Twelve Tribes of Israel: Rasta and the Middle Class . **New West Indian Guide/ Nieuwe West-Indische Gids**, v. 62 n. 1/2, pp. 1-26.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. **Araweté: Os Deuses Canibais**. Rio de Janeiro: Zahar.
- WAGNER, Roy. 1986. The Theater of Fact and Its Critics. **Anthropological Quarterly**, v. 59, n. 2, pp. 97-99.
- \_\_\_\_\_. 1981 [1975]. **The Invention of Culture**. Chicago: The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_. 1974. Are There Social Groups in the New Guinea Highlands? In: LEAF, Murray. **Frontiers of Anthropology**. Nova Iorque: D. Van Nostrand Company, pp. 95-122.

WALDSTEIN, Anna. 2016. Studying the Body in Rastafari Rituals: Spirituality, Embodiment and Ethnographic Knowledge. **Journal for the Study of Religious Experience**, v. 2, n. 1, pp. 71-86.

WATERS, Anita. 1985. **Rastafari and Reggae in Jamaican Politics: Race, Class and Political Symbols**. New Brunswick: Transaction Books.

WHITE, Carmen C.. 2007. Living in Zion: Rastafarian Repatriates in Ghana, West Africa. **Journal of Black Studies**, v. 37, n. 5, pp. 677-709.

\_\_\_\_\_. 2010. Rastafarian Repatriates and the Negotiation of Place in Ghana. **Ethnology: An International Journal of Cultural and social anthropology**, v. 49, n. 4, pp. 303–20.

WHITE, Garth. 1967. Rudie, oh Rudie! **Caribbean Quarterly**, v. 13, n. 3, pp. 39-44.

WHITE, Hayden. 1992. Historical Emplotment and the Problem of Truth. In: FRIEDLANDER, Saul. **Probing the Limits of Representation**. Cambridge: Harvard University Press, pp. 37-53.

WITHERSPOON, Gary. 1980. Language in Culture and Culture in Language. **International Journal of Linguistics**, v. 46, n. 1, pp. 1-13.

YAWNEY, Carole D. 1999. Only Visitors Here: Representing Rastafari into the 21st Century. In: PULIS, John W. (org.). **Religion, Diaspora, and Cultural Identity: A Reader in the Anglophone Caribbean**. Amsterdam: Gordon and Breach, pp. 171–199.

\_\_\_\_\_. 1995. Tell Out the King Rasta Doctrine Around the World. RUPRECHT, Alvina e TAIANA, Cecilia. **The Reordering of Culture: Latin America, the Caribbean and Canada in the Hood**. Carleton: Carleton University Press, 57–73.

\_\_\_\_\_. 1994a. Moving with the Dawtas of Rastafari: From Myth to Reality. In: TURNER, Terisa (org.). **Arise Ye Mighty People:**

Gender, Class & Race in Popular Struggles. Trenton: Africa World Press, pp. 65-73.

\_\_\_\_\_. 1994b. Rasta Mek a Trod: Symbolic Ambiguity in a Globalizing Religion. In: TURNER, Terisa (org.). **Arise Ye Mighty People: Gender, Class & Race in Popular Struggles**. Trenton: Africa World Press, pp. 75-84.

\_\_\_\_\_. 1977. Remnants of All Nations: Rastafarian Attitudes to Race and Nationality. In: HENRY, Frances. (org.). **Ethnicity in the Americas**. Haia: Mouton de Gruyter, pp. 213-262.

YELVINGTON, Kevin. 2001. The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions. **Annual Review of Anthropology**, v. 30, pp. 227-260.

ZIPS, Werner. "Repatriation is a must!": The Rastafari Struggle to Utterly *Downstroy* Slavery. In: ZIPS, Werner. **Rastafari: A Universal Philosophy in the Third Millennium**. Kingston: Ian Randle, pp. 129-168.

—ANEXO—

**Paisagem Sonora de Kingston**

A vida em uma cidade é composta também por sua paisagem sonora. Há diversas partes que, articuladas, criam ambientes acústicos peculiares. O som da(s) língua(s) faladas no local articulado nas vozes das pessoas; os motores e buzinas dos veículos; o barulho dos passos e movimentos; a música que explode nos alto-falantes são algumas das partes que compõem a paisagem sonora de Kingston. A fim de compartilhar um pouco da experiência acústica de meu trabalho de campo eu disponibilizo cinco faixas sonoras registradas em lugares diversos da cidade. As faixas são nomeadas da seguinte forma:

“**Argument**”, onde se pode ouvir uma discussão ocorrida em uma casa de apostas em Half Way Tree;

“**Drumming and Chanting in Town**”, onde ouvimos um hino Nyabinghi performado durante uma reunião de Rastas em Downtown;

“**Go along! Go along! Go along!**”, registro sonoro de uma caminhada por East Queens Sreet;

“**Half Way Tree**”, captura de sons de ruas da região homônima;

“**Three Mile, Seaview, 'agley Park Road**”, registro de taxista anunciando a sua rota para virtuais passageiros em Half Way Tree;

“**Walking in Town**”, registro sonoro de uma caminhada por algumas ruas de Downtown.

Estes arquivos podem ser acessados no seguinte link: <https://www.dropbox.com/sh/qdwh4efjfhmgwq1/AAAY7Z5KRv5Buc2jESmewEaea?dl=0>, e podem também ser solicitados através de meu endereço eletrônico; [neis.araujo@gmail.com](mailto:neis.araujo@gmail.com).