

Felipe Neis Araujo

***“TRODDING OUT OF BABYLON”:***  
**LINGUAGEM, PESSOA E FORMAS DE TRADUÇÃO**  
**RASTAFARI**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Evelyn  
Martina Schuler Zea

Florianópolis  
2014

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

Neis Araujo, Felipe  
"Trodding Out of Babylon" : Linguagem, Pessoa e Formas  
de Tradução Rastafari / Felipe Neis Araujo ; orientadora,  
Evelyn Martina Schuler Zea - Florianópolis, SC, 2014.  
123 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa  
de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Rastafari. 3. Linguagem. 4.  
Pessoa. 5. Formas de Tradução Nativas. I. Schuler Zea,  
Evelyn Martina. II. Universidade Federal de Santa  
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.  
III. Título.

Felipe Neis Araujo

**“Trodding Out of Babylon”: Linguagem, Pessoa e Formas de Tradução Rastafari**

Dissertação Apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Antropologia Social.

Banca Examinadora

---

Dra. Evelyn Martina Schuler Zea  
(PPGAS/UFSC – Orientadora)

---

Dr. Lynn Mario Menezes Trindade Souza  
(USP)

---

Dra. Vânia Zikán Cardoso  
(PPGAS/ UFSC)

---

Dr. Scott Correl Head  
(PPGAS/UFSC)

Florianópolis, 12 de fevereiro de 2014



Para Daniel Neis Araujo,  
irmão e amigo.



*"We know where we're going  
We know where we're from  
We're leaving Babylon  
We're going to our Father's Land  
Exodus: Movement of Jah People!"*

Bob Marley, "Exodus"





## Agradecimentos

*Greetings and love. To one and all.*

Este curso de mestrado não teria sido possível sem o apoio moral e financeiro de minha mãe, a quem agradeço em primeiro lugar. Também agradeço à dona Norma por nunca ter me cobrado a hora em que eu finalmente irei sair da escola e arrumar um emprego. Quando terminei a graduação ela se empolgou e me apoiou com as ideias de mudar a área de estudos e tentar o mestrado. No final desta etapa da pós-graduação eu falei que queria continuar estudando e que iria fazer a seleção para o doutorado. Ela vibrou tanto com a decisão quanto com a aprovação e me disse para não me preocupar se haveria ou não uma bolsa, pois continuaria a me apoiar. Infelizmente meu pai não viveu para experimentar este momento comigo, mas tenho certeza que ele também estaria muito contente. Agradeço pelo tempo que pude desfrutar de sua companhia. Certamente há muito dele em mim. Minha mãe que o diga!

Meu irmão, Daniel, sangue do meu sangue, é uma presença fundamental em todas as etapas da minha vivência. Durante o mestrado não foi diferente. Nas conversas de fim de tarde no bosque, nos churrascos aqui em casa e na sua casa, nos rolês, nos engarrafamentos de Floripa, no Scarpelli e ali onde a Olegário da Silva Ramos encruza com a Dib Cherem nós tivemos – e teremos ainda – muitos bons momentos. Eu quero que saibas, também, que um dos motivos mais fortes que me fizeram deixar a loucura um pouco de lado e procurar dar um jeito na vida foi a admiração que eu tenho por ti, Jovem. Quando eu penso em nossas trajetórias o fundo musical é sempre aquele: “You was just a little smaller/ But you still rolled”.

Quero agradecer também a alguns irmãos que embora não tenham o mesmo sangue que o meu fazem parte da minha família, a família que mora no meu coração. Ao August, por muitas coisas. Nós vamos sentir a tua falta se tu fores embora, mas vamos ficar felizes porque tu estarás feliz. Manda brasa, jovem. Ao Kleberzinho, que também se formou recentemente: parabéns! Ao Jojo, *just married*, amigo desde a infância até a eternidade: “*I hope your wife knows/ She's got a player for life/ And everybody miss you*”. Agradeço também ao

Fabrcio, o Exu Mirim – a. k. a. Criatura da Noite –, que eu sempre sei onde encontrar. Ao Vermelhito, pelas caipirinhas de frutas variadas, mas tambm por muitos outros momentos de felicidade.

Tem uma rapaziada que no sai ali do bosque se no precisar. Eles tm at um nome: a Roda Eterna. A gente riu pouco durante estes 7 anos de UFSC, hein jovens? Pela amizade, pelas risadas e outras cositas ms eu agradeo ao Cavera, ao Clayt, ao Andr Cabelo, ao Gui, à Nat, ao senhor Édio Cunha e ao Alem, tambm conhecido como Hlder. Agradeo ao Xalal, que é patrimnio histrico da UFSC, da Travessa Ratchiff e da praia de Naufragados. Quando o moço do disco-voador aparecer no teu quintal me chama que eu vou. Meus sinceros cumprimentos e agradecimentos ao Thiaguinho, este jovem de serenidade inspiradora e de muitos conhecimentos – os quais compartilha humildemente. Agradeo tambm ao Álvaro Cabelo: estamos juntos desde o ensino fundamental! Entre estes amigos o meu irmo é conhecido como Magrese e eu como Monstro. Belos epítetos, hein? Nós todos “tamo aí mandando brasa”, como cantou o poeta.

Ao longo deste processo de pesquisa e escrita a Dani, minha companheira, aturou muitas oscilações de humor, muita ausncia e alguns aporrinhos. Muito obrigado por todo o apoio, pelas palavras de conforto, pelo carinho, pela paciência e pela ateno. Meus agradecimentos vão com amor e respeito, como naquela canção do saudoso Guru: “*So think of me as one man/ Who has crazy respect for you as a woman*”.

Devo agradecer ainda aos professores do PPGAS por fazerem dele um programa estimulante do qual eu no quero me desvincular. Vou nomear aqui apenas aqueles com quem tive a oportunidade de aprender, mas os meus cumprimentos se estendem a todos. O meu “muito obrigado” vai para a professora Edviges, para o professor Gabriel, para a professora Antonella e para o professor Marmio. Agradeo tambm aos funcionrios do expediente da secretaria do PPGAS, Éder e Ana, pelas gentilezas e pela prestatividade.

Para os professores Vânia e Scott um parágrafo novo: a eles agradeo no só pelas lições, mas também pela amizade. Vânia vem apostando em mim desde a banca de seleção de mestrado. Ao longo destes dois anos de mestrado ela e Scott se tornaram interlocutores

muito importantes e fico feliz que tenham aceitado participar da banca de defesa desta dissertação. Espero que vocês também se reconheçam um pouco ao longo destas páginas, mas assumo a responsabilidade por qualquer mal-acionamento possível das coisas que aprendo com vocês.

Quero cumprimentar também os colegas do GESTO por terem me aceitado e compartilhado comigo seus conhecimentos e sua amizade. Ana, Rafael, Jaqueline, Nádia, Franco, Felipe, Marcela, Mainá: thanks a lot!

Minha orientadora, Evelyn, também aposta em mim desde a banca de seleção do mestrado. Com paciência, delicadeza e dedicação ela vem guiando a minha caminhada acadêmica nestes últimos dois anos. Ela e seu companheiro, Alfredo, abriram as portas de sua casa para me receber em muitas ocasiões agradáveis que eu gostaria de um dia poder retribuir. Devo muito à Evelyn por ter chegado até aqui e também pela aprovação no doutorado. Muito obrigado pelas lições – de antropologia e de postura –, pelas risadas e pelo carinho. Espero que tu também te reconheças nestas páginas, mas assumo a responsabilidade pelas maneiras como aciono as coisas que me ensinas.

Agradeço também ao professor Lynn Mario, que gentilmente aceitou compor a banca de defesa desta dissertação mesmo com a agenda cheia e com prazos curtos. Pegar um vôo bate-e-volta não é a coisa mais confortável do mundo, eu sei, e acredito que pouquíssimas pessoas topariam esta empreitada para participar de um ritual acadêmico. Espero um dia poder retribuir este gesto de humildade e dedicação. Espero também que estendamos esta interlocução, professor; há muitas coisas que preciso aprender contigo.

Obrigado, mais uma vez, a todos vocês que fazem parte desta caminhada.

*Shalom.*

*Salam aleikum.*

*Irie!*

*Loveful heights!*



## Resumo

Trata-se, nesta dissertação, de seguir algumas formas através das quais Rastafaris traduzem em suas narrativas, seus corpos e seus conceitos as suas experiências, suas expectativas, sua história, seus conflitos e dissensos. Os Rastas acusam o colonizador branco europeu de ter alterado a história do Criador, Jah, e do Homem, afim de tentar subjugar o Homem Negro, a criatura original. Uma das principais formas de promover estas alterações, dizem os Rastas, se dá através da edição e da tradução dos textos bíblicos. Não é apenas a tradução de um idioma para o outro que concorre para a alteração das narrativas sagradas: as formas de vivenciar as narrativas – de tornar a palavra em carne – também são traduções, e através delas a Babilônia – o dominador – falsifica as prescrições do Criador. Na tentativa de tentar subjugar o Homem Negro a Babilônia também criou um idioma, criou conceitos e fabricou narrativas. Os Rastas, entretanto, atentaram para as armadilhas do idioma inglês, a *language of the master*, e desenvolveram métodos para escrutiná-lo. Afim de se diferenciar da Babilônia os Rastas também vêm fabricando uma linguagem para si, um idioma com conceitos que procuram ser positivos. Para além das narrativas e de um idioma, os Rastas também procuram se diferenciar fisicamente da Babilônia, cultivando seus corpos de acordo com prescrições sagradas que traduzem da Bíblia. Algo que se destaca nos corpos Rastafari e nas narrativas nativas que tratam dele é a positividade da negritude e da africanidade. O corpo Rasta conecta a negritude à africanidade e ao Criador; a alimentação às relações sociais e históricas; os dreadlocks às prescrições bíblicas; a cannabis à saúde, à noção de *I* – um conceito importante que remete ao elo entre a pessoa rastafari e Deus – e à sabedoria. Tanto o idioma corporal quanto o idioma verbal dos Rastafari são instrumentos acionados pelos irmãos e irmãs no processo de deslocamento da Babilônia em direção a Sião, deslocamento que se dá tanto no plano físico quanto no plano intelectual.

**Palavras-chave:** Rastafari; Linguagem; Pessoa; Formas de tradução nativas



## **Abstract**

My aim, in this dissertation, was to follow some of the ways through which Rastafarians translate into narratives, bodies and concepts their experiences, expectations, history, conflicts and disagreements. The Rastas accuse the white European colonizers of having modified the history of the Creator, Jah, and of Man, in order to try to subdue the Black Man, the original creature. One of the main ways to work these modifications, the Rastas say, is through the editing and translation of biblical texts. But it is not just through the translations from one language to another that the alteration of the sacred narratives work: the ways of experiencing these narrative - to make the word flesh - are also translations, and through them Babylon – the dominator – falsifies the prescriptions of the Creator. In the attempt to subdue the Black Man, Babylon has also created a language, concepts, and narratives. The Rastas , however, pay attention to the pitfalls of the English language, the language of the master, and have developed methods to scrutinize it. In order to operate a differentiation from Babylon the Rastas have also fabricated a language for themselves, a language with concepts meant to be positive. In addition to the differentiations they work through their narratives and language, the Rastas also seek to differentiate themselves from Babylon physically, cultivating their bodies according to sacred prescriptions they translate from the Bible . Something that stands out in the Rastas' bodies and in the narratives regarding it is the positivization of blackness and Africanness. The Rasta body connects blackness and Africanness to the Creator; it connects a way of alimentation to social and historical relations; it links the dreadlocks to biblical prescriptions; it relates cannabis to physical health and to the notion of I – an important concept that refers to the link between the person and God –, of Rastafari and wisdom. Both the body language and the verbal language of Rastafari are tools worked by brothers and sisters in the process of displacement from Babylon toward Zion; displacement that occurs both in the physical and in the intellectual planes.

**Key Words:** Rastafari; Language; Person; Native Ways of Translation





## **Lista de Figuras**

<i>Figura 1 – Creazione di Adamo, de Michelangelo Buonarroti. ....</i>	42
<i>Figura 2 – Mapa Orbis Terrarum.....</i>	43
<i>Figura 3 – Irmãos da United Afro-West Indian Federation.....</i>	75
<i>Figura 4 – Ashley “Higher” Harris.....</i>	77



## Sumário

<i>Nota de Apresentação</i> .....	xxi
<i>Introdução</i> .....	27
<b>I – Canções de Redenção: Versões Rastafari da História</b> .....	35
1. “ <i>I Dis Ya Version</i> ”.....	40
2. “ <i>Eles Querem o Nome de Sião</i> ”.....	50
3. “ <i>Jah Vêve</i> ”.....	57
<b>II – “O templo do Deus Vivo”: Corpo e Pessoa Rastafari</b> .....	63
1. <i>O Carbono Africano</i> .....	66
2. <i>Knotty Dreads, Natty Roots</i> .....	77
3. <i>I-tal</i> .....	84
4. “ <i>A Cura das Nações</i> ”.....	91
<b>III – <i>Iyahric: Descolonizando a Language of The Master</i></b> .....	97
1. <i>Livalect</i> .....	101
2. <i>Overstanding a Linguagem Colonial</i> .....	102
3. <i>O I da Linguagem Rastafari</i> .....	106
4. “ <i>I Nah You!</i> ”.....	108
5. <i>Um Plural Negativo</i> .....	109
<i>Nota de encerramento</i> .....	113
<i>Referências</i> .....	115



## *Nota de Apresentação*

*Rastafari*. Um nome. Uma forma de nomear. Uma *vivência* – *livity*, um conceito nativo. Uma palavra que deriva do título nobiliárquico – Ras – e do nome – Tafari Makonnen – do imperador etíope Hailie Selassie I antes de sua coroação, ocorrida no ano de 1930: Ras Tafari Makonnen. Os Rastas reconhecem o monarca africano como uma reencarnação de Jesus Cristo, vindo na forma do Leão Conquistador da Tribo de Judá; o Deus Vivo que voltou para guiar o *povo escolhido*, o *povo original*, a *raiz* e a *descendência* do Rei Davi à terra prometida de Sião – localizada na África, na Etiópia, terra onde foram gerados os primeiros homens. Selassie jamais afirmou ou negou a sua divindade, mas reconhecia a si como um herdeiro da linhagem de Salomão, o rei bíblico famoso por sua sabedoria e por ter construído o templo que teria abrigado a *Ark of The Covenant*, o símbolo do pacto do Criador com seu povo escolhido. Hoje a arca estaria na Etiópia, trazida por Menelik, filho de Salomão com a Rainha de Sabá.

Antes de prosseguir prestemos atenção às pronúncias do nome *Rastafari*: no português os dicionários e as pessoas falam *Rastafári*. No idioma dos Rastas e no inglês se fala *Rastafarai*. Eu peço ao leitor que tenha atenção a este termo, *I* – pronuncia-se *Ai*. Ele conecta uma série de noções nativas que serão comentadas ao longo deste texto, e no terceiro capítulo eu lhe dedico mais atenção. Por enquanto basta levar em conta que ele remete à noção de pessoa rastafari e à pessoa do Criador, *Jah*. Este nome, *Jah*, aparece na tradução da Bíblia autorizada pelo monarca britânico Jaime I. 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*”. Uma das traduções brasileiras transforma os versos em “*Cantai a Deus, salmodiai o seu nome; exaltai ao que cavalga sobre as nuvens. SENHOR é o seu nome, exultai diante dele*”. Além deste nome, *Jah* – e de *God* [Deus] e *Lord* [Senhor] –, empregam também o termo *Iyaman*, palavra que remete, possivelmente, à ideia de *Higher Man*. O conceito de *I*, do qual o termo *Iyaman* deriva, será tratado no capítulo 3. Devo frisar desde agora, entretanto, que a ideia de que o Criador vive nos céus é rejeitada pelos Rastafari. Mais à frente, no primeiro e no segundo capítulos eu irei

comentar esta questão.

Antropólogos, historiadores e sociólogos já quiseram definir *Rastafari* como um movimento político, como um sistema de crenças, como uma filosofia. Ele resiste às definições que pretendem aprisioná-lo em categorias que lhes são estrangeiras, que buscam dizer de fora o que ele é. Há uma canção Rastafari inspirada por um Salmo que aponta, também, para a dificuldade, a dor e as incertezas de como se apresentar a seus *Outros*: *How can I sing in a strange land? Como cantar em terra estrangeira?* A Jamaica, local onde Jah se revelou ao Homem na era em que vivemos, não é a terra do Homem Negro, do Rastaman. Na poesia do Rasta Joe Ruglass: “*Jamaica is an island, but is not I-land*” (apud CHEVANNES, 1994). “*A jamaica é uma ilha, mas não é a terra do I*”. A tradução para o português não faz justiça à beleza sonora do original, mas é o mais próximo de sua intenção que eu consigo chegar.

A vida fora do continente africano é experimentada e narrada pelos Rastas como o exílio na *Babilônia*. Esta palavra-som, *Babylon*, é utilizada pelos irmãos para descrever a Jamaica como o cativo em terra estrangeira, longe da África, para falar da confusão mental promovida pelas mentiras dos opressores e também, como notou Frederick Cassidy (1961), para se referir à polícia. No filme *Rockers*, gravado em Kingston e protagonizado por Rastas ligados à cena musical da capital jamaicana, há uma cena onde a polícia chega para dispersar um agrupamento e alguns irmãos gritam, avisando os outros, “*Babylon! Babylon!*” (HENZELL, 1972). Numa canção intitulada *Licks and Kicks*, ou *Chutes e Pontapés*, os cantores e compositores do trio vocal jamaicano Israel Vibration relembram de um episódio no qual a polícia dispersou violentamente irmãos congregados numa residência. O termo que acionam para descrever a força policial é *Babylon*:

I'm sure it was on the 24th  
(Of September)  
That was the day  
This incident happened  
(I remember)  
My brethren  
Were all assembled  
In one and all  
(Inna the yard)

*Eu estou certo de que foi em 24  
(De Setembro)  
Este foi o dia  
Em que aconteceu este incidente  
(I me lembro)  
Meus irmãos  
Estavam todos reunidos  
Todos juntos  
No yard*

Minding them own personality (Of I quality)	<i>Mentalizando suas personalidades (De qualidade I)</i>
Babylon then came along (Have you just seen?)	<i>A Babilônia então chegou (Você viu só?)</i>
With their forces and brutality	<i>Com sua força e brutalidade</i>
Licks and kicks and boxes	<i>Socos e chutes e mais socos</i>
Right to	<i>Nas/nos</i>
My brethrens' chapel/chapter	<i>Capelas/capítulos de meus irmãos</i>
Licks and kicks and boxes	<i>Socos e chutes e mais socos</i>
Right to my sistren's faces	<i>Nos rostos de nossas irmãs</i>

(BUGINS, 1978: faixa 10).

Antes de comentar os versos eu gostaria de chamar atenção para a forma como escolhi transcrevê-los. No LP e no CD onde a canção aparece não há transcrição de sua letra. Encontrei na internet algumas transcrições duvidosas que decidi não seguir, pois meus ouvidos não escutavam as palavras que elas inscreviam na canção. Transcrevi, então, eu mesmo, e não sem alguma dificuldade. Coloquei fora dos parênteses os versos cantados pelo compositor Lascelle “Wiss” Bugins. Dentro deles eu aloquei os versos cantados por Cecil “Skelly” Spence e Albert “Apple Gabriel” Craig. Vale notar que este estilo de canção, onde um Rasta canta versos seguidos de outros cantados em coro por outros Rastas, segue o estilo de meditação dos irmãos durante as *reasonings*. No primeiro capítulo desta dissertação eu volto à noção de *reasoning*; por enquanto basta tomá-la como uma forma nativa de refletir através de palavras faladas. Falar das coisas, contar histórias, são formas de meditar nelas, como um velho Rasta há muito tempo ensinou a um antropólogo: *When I talk I reason*, disse o irmão (PULIS, 2000 [1994]): 25). *Quando o I fala o I reason*<sup>1</sup>. Quando o I conta histórias ele *reason* com elas.

*Licks and Kicks* narra um episódio muito comum na Jamaica: a invasão das casas onde os Rastas se reúnem para fumar ganja. Quando esteve entre os Rastas, por diversas vezes, nos anos 1970, a antropóloga Carole Yawney notou que os irmãos procuravam se retirar da vista da polícia e de possíveis delatores afim de utilizar a ganja (YAWNEY,

---

1 Há, entre os Rastas, a noção de que Jah – o I – fala *através* do Homem – o *também* I. Tal ideia parece estar inscrita também no conceito nativo de *countenance*, conceito este do qual irei tratar em outra oportunidade.

1977). O verso onde Bugins afirma que seus irmãos estavam *mentalizando suas personalidades* remete ao ato de fumar ganja, a erva sagrada que evoca JAH, prática importante para os Rastas da qual trato no segundo capítulo desta dissertação.

Note que há um verso onde fiquei em dúvida se a palavra cantada é *chapter* ou *chapel*. Embora os termos possam parecer distantes sonoramente eles podem remeter a uma ideia comum. A palavra *chapter*, *capítulo*, serve para descrever uma reunião de clérigos. A palavra *chapel*, *capela*, serve para nomear pequenas igrejas. Digo que as palavras se aproximam porque ambas remetem a assembleias clericais. No caso dos Rastas, entretanto, a noção de igreja não remete a uma construção, a um prédio: na perspectiva dos irmãos o corpo do Homem é a igreja, o templo do Deus Vivo. No Livro de João (2:19) Jesus se refere a seu corpo como um templo, e no Livro do Apocalipse (21:22) Deus fala através de Jesus, que fala através de João, que o Senhor Todo-Poderoso e o Cordeiro, que é Cristo, *são* o templo. Na perspectiva Rasta, Selassie I, o Cordeiro reencarnado na forma do Leão Conquistador da Tribo de Judá, escolheu o corpo do Homem para viver após se retirar fisicamente da Criação, ideia que retomo adiante.

Antes de prosseguir, uma palavra para justificar as escolhas da tradução do termo *I*. A forma como os Rastas empregam este conceito extravasa a noção pronominal do *eu*. Além disto, as noções rastafari de *eu* e de *pessoa* extrapolam a gramática da língua inglesa. O *I* da fala rastafari *não é o mesmo* “I” do idioma inglês. Ao longo das páginas que seguem eu traduzi o termo, por vezes, como *eu*, mas em outros casos mantive *I* para evocar a potência polissêmica deste conceito nativo rastafari.

\*\*\*\*\*

Certa vez um antropólogo se encontrava em campo, entre Rastas, entregue a uma atividade que os irmãos e irmãs praticam cotidianamente: a leitura dos textos bíblicos, narrativas que os Rastas reconhecem como *suas histórias*. O pesquisador, entretanto, não lia as passagens da mesma maneira que os irmãos costumam fazer. Ao invés de pronunciar as palavras ele apenas lia os trechos mentalmente. Ao perceber isto, o irmão com quem ele estudava os textos sagrados o ensinou que para poder compreender as verdades e as contradições



existentes nas palavras é necessário pronuncia-las em voz alta. Os Rastafari nos ensinam que as palavras são *sons e poder*, como sugere a expressão *word sound power*, expressão nativa acionada de forma recorrente para se referir a conceitos e a narrativas. A importância e o poder dos sons para os Rastas será retomada no primeiro capítulo desta dissertação.

O Rasta que ensinou o antropólogo a ler lhe disse, numa outra ocasião, que há palavras boas que fazem o Homem enxergar de maneira correta, mas há também aquelas que o fazem olhar na direção errada. Ele o ensinou ainda que ler em voz alta é um processo onde as palavras mortas são transformadas em *sons vivos*. Há de se notar, ainda, que o Rasta sugere uma relação entre a visualização das coisas e a pronúncia das palavras. *Cite* é a palavra que o Rasta usava para se referir à leitura das narrativas bíblicas. Pode-se traduzir a palavra como *citar*. Mas a forma como se pronuncia *cite – sait* – é a mesma forma como se pronuncia *sight*, palavra que pode ser traduzida como *visão*. O Rasta ensinou isto ao antropólogo através da recitação de trechos do Apocalipse, um livro que considerava bastante visual.

Eu gostaria de convidar o leitor a empregar esta técnica de conhecimento rastafari para ler esta dissertação. Sugiro que leia este trabalho em voz alta, pronunciando as palavras afim de tentar perceber as inevitáveis contradições que eu possa criar em minhas narrativas. Pronunciar as palavras também vai ajudar o leitor a se familiarizar com as formas como os Rastas as pronunciam e como eles as desmontam e remontam foneticamente.



## ***Introdução***

Trata-se de seguir, nesta dissertação, algumas formas através das quais Rastas traduzem em suas narrativas, seus corpos e conceitos as suas experiências, suas expectativas, sua história, seus conflitos e dissensos. Logo de partida é bom destacar que não pretendo realizar um trabalho *sobre* o Rastafari pois não considero a antropologia acadêmica, disciplina a cujos métodos e teorias me refiro para empreender a pesquisa cujos resultados apresento neste texto, *superior* à antropologia nativa. Eu não pretendo (re-)produzir aqui aqueles tipos de antropologia "que o Ocidente emprega, a fim de dar sentido, definir, descobrir e tornar inteligível como um mundo" nativo opera (MAGUBE e FARIS, 1985: 93 *apud* FAYE 1997: 1). O que eu procuro através das páginas que seguem é aprender formas rastafari de articular condições de sentido. Estou interessado nos processos de significação *deles*.

Não estarei apresentando aqui os Rastafari, mas minha interação com eles através de seus modos de traduzir suas vivências. Cabe frisar desde já que esta interação se deu através do intermédio de etnografias, sociologias e histórias; artigos de jornal, canções e romances; filmes e documentários. Embora a Jamaica e os Rastas jamaicanos sejam referências recorrentes nas páginas deste texto eu ainda não tive a oportunidade de viajar para a Jamaica. Um marco de referência na história do Rastafari remonta à cidade de Kingston, capital da Jamaica, nos anos 1930, quando Leonard Howell e alguns seguidores passaram a reconhecer Haile Selassie como Deus. Desde essa época muitas outras pessoas ouviram a voz de Jah e passaram a caminhar em sua companhia. Hoje, na Jamaica, há a Ordem Nyahbinghi, a Ordem Bobo Shanti<sup>1</sup> e as Twelve Tribes of Israel, além de algumas ordens

---

1 Há diferenças – e diferenciações – significativas entre os Nyahbinghi e os Bobo Shanti e há diferenças também nas formas como não-rastas percebem os irmãos ligados às diferentes ordens. Enquanto os Nyahbinghi costumam usar seus dreadlocks soltos, por exemplo, os Bobo geralmente os acomodam em turbantes. Estes últimos também costumam vestir túnicas, e não apenas durante os serviços sagrados. Entre os Nyahbinghi, entretanto, os turbantes e as túnicas são menos usuais. Há de se reparar, também, que enquanto os Nyahbinghi buscam se separar dos não-rastas através de seus modos de ser muitos dos irmãos continuam a viver nas cidades e nas áreas rurais jamaicanas, em meio aos não-rastas. Os Bobo Shanti, por sua vez, vivem numa comunidade rastafari

menores. Há também ordens rastafari fora da ilha caribenha. Minha atenção está voltada, nesta dissertação, para fontes jamaicanas, mas recorri também a algumas fontes de outros locais. Meu interesse pelo material jamaicano foi despertado e continuou aumentando por conta das críticas nativas ao colonizador e ao seu idioma, críticas com as quais fui me deparando ao longo das leituras, das canções, dos filmes e documentários que apresentam vozes rastafari. Os Rastas jamaicanos têm o inglês como “língua-madrasta”, já que as suas línguas originais africanas foram arrancadas e um idioma rastafari ainda está para ser construído.

Esta dissertação está dividida em três capítulos seguidos de uma breve nota de fechamento, a título de encerramento momentâneo desta pesquisa. Digo *momentâneo* pois eu pretendo voltar aos Rastas. Dediquei o primeiro capítulo a pensar algumas narrativas através das quais os Rastas apresentam histórias de si, do Criador, da Criação e de seus *Outros*. Barry Chevannes (1994:2) registrou em *Rastafari: Roots and Ideology* que a história do Rastafari começa com o cativo na *plantations* do período colonial. Nas meditações e nas canções<sup>2</sup> dos irmãos e irmãs, entretanto, a *I-storia* começa bem antes, quando JAH ofertou ao Homem a Criação – a Terra. O cativo em terra estrangeira e a escravidão moderna têm lugar de destaque nas narrativas rastafari, mas eventos e tempos anteriores também têm a mesma importância. A invasão da África, os processos de escravização dos africanos e a desumanidade dos navios negreiros também são motivos recorrentes nas meditações rastafari. Há um poema do Rasta Samuel Clayton que traduz alguns destes temas:

Greetings from the Rastafari  
Brethren, still domiciled in the  
former Slave, Plantation-Isle  
Jamaica where we were

*Saudações dos irmãos Rastafari,  
ainda domiciliados na antiga  
ilha-plantação-escravista Jamaica  
para onde fomos carregados*

---

próxima a Kingston. Apesar de terem escolhido uma forma de separação espacial, os Bobo têm por hábito convidar não-rastas para atender aos serviços sagrados e compartilhar de seu espaço e alimento (CHEVANNES, 1994). Para mais reflexões acerca das diferenças entre as ordens rastafari ver BARNETT, 2005.

2 *Meditação e canção* são termos nativos que apresento no primeiro capítulo desta dissertação.

“carried beyond”<sup>3</sup> our borders. Nor by freewill, but by force, force like in 1565 when John Hawkins was given a royal charter by Queen Elizabeth 1st to bring Slaves from Africa to the West Indies on her personal ship, the “SS Jesus of Lubeck”.  
(CLAYTON, 2007)

*de nossas fronteiras. Não por livre vontade, mas por força, força como em 1565 quando John Hawkins ganhou a permissão real da Rainha Elisabete I para trazer escravos da África para as Índias Ocidentais no navio particular dela, o “SS Jesus de Lubeck”*

Enquanto os nativos narram as suas raízes e as suas rotas partindo sempre da África, há uma certa insistência da parte de alguns antropólogos, historiadores e sociólogos em querer arbitrar as origens do Rastafari na Jamaica dos anos 1920 e 1930. George Eaton Simpson (1955), sociólogo estadunidense, foi o primeiro acadêmico a publicar um estudo acerca dele<sup>4</sup> e vinculou suas origens ao Garveyismo (IBIDEM: 167). O sociólogo jamaicano Leonard Barrett (1997 [1972]: 68), no clássico *The Rastafarians*, sugeriu que seria impossível

---

3 Note a proximidade entre a pronúncia da expressão *carried beyond*, *carregado para além* ou *para fora*, e a da palavra *Caribbean* – *Caribe*. Numa aproximação sonora uma inscrição histórica e política: *Caribbean; Carried Beyond Africa, Carried Beyond Home*.

4 Nas quase cinco páginas do breve ensaio ele apresenta o Movimento como um culto messiânico atrativo para sociólogos e antropólogos por conta do interesse destas áreas de conhecimento nos “aspectos contra-aculturativos dos cultos messiânicos e dos movimentos nativísticos” (SIMPSON, 1955: 167). À época da publicação a noção de que a *cultura* era algo que podia ser perdido, guardado ou restaurado – como uma joia – ainda era cara aos campos da antropologia e da sociologia e conceitos durkheimianos como *anomia* e herskovitsianos como *aculturação* estavam em voga. Simpson conheceu o Movimento Rastafari em 1946, quando esteve na Jamaica pela primeira vez, e realizou trabalho de campo entre os irmãos em 1953, tendo retornado mais seis vezes à ilha caribenha entre este ano e 1985, quando publicou *Religion and Justice: Some Reflections on the Rastafari Movement* (SIMPSON, 1985). Nos anos 1950 ele se deparou com pequenos grupos que congregavam de um punhado de irmãos a centenas deles, sendo algumas das organizações nomeadas por *Ethiopian Coptic League*, *United Ethiopian Body*, *Ethiopian Youth Cosmic Faith*, *United Afro-West Indian Federation* – de quem simpson tirou fotos; ver a figura 3 no capítulo 2 – e *African Cultural League* (SIMPSON, 1955: 167). Havia também irmãos e

compreender a emergência do Rastafari se não nos voltássemos ao etiopianismo da Jamaica setecentista. O historiador e sociólogo Rex Nettleford (1976: vii) afirma que o Rastafari é um fenômeno originado “na história moderna e na sociologia da *plantation* americana (...) da qual a Jamaica e o Caribe fazem parte”. Para Barry Chevannes o Rastafari tem origens na *plantation* e no revivalismo, tradição religiosa jamaicana que lhe seria “anterior” (CHEVANNES, 1994; 1995).

Diferentemente destes autores, quero prestar mais atenção aos Rastas; quero lhes dar meus ouvidos e não *lhes dar voz*. Eles não precisam de ninguém que fale por eles e ninguém deveria ter autoridade para falar no lugar dos *Outros*. Confesso que não estou preocupado em seguir – e muito menos em definir – as origens do Rastafari. Me interessa, porém, em contestar a ideia de que ele é o *produto* de alguma configuração sócio-histórica ou sociocultural. Eu creio que é preciso levar os nativos a sério, como nos ensinou Lévi-Strauss, e pensar nas formas como *eles* produzem seus modos de existir e de pensar. Nas leituras e comentários de trechos bíblicos durante as *reasonings*, nos cânticos Nyahbinghi, nas canções de reggae e na fala cotidiana narrar a história de JAH e de seu povo são recorrentes. Porque é importante para os Rastas citar e re-citar estórias do Criador e de sua Criação? Porque e

---

irmãs que Haile Selassie como Deus encarnado e se auto-intitulavam Rastafari mas não estavam ligados a nenhuma ordem. Nos anos 40, 50 e 60 os Rastas experimentavam forte hostilidade de vários setores da sociedade Jamaicana. A aversão partia desde pessoas pobres até os mais privilegiados economicamente. O romancista jamaicano Roger Mais registrou em sua obra *Brother Man*, de 1954 (MAIS, 2006 [1954]), algumas impressões que Simpson (1955) também teve em seu trabalho de campo: irmãos e irmãs eram xingados e molestados nas ruas de Kingston, por vezes eram atacados a pedradas. Na época os *dreadlocks*, os cabelos crescidos livremente que formam tranças, ainda não eram tão comuns entre os irmãos e irmãs, mas os homens já costumavam cultivar suas barbas, algo que os distinguia entre a população. Desde aquela época até os dias de hoje o Rastafari chama a atenção por ser um movimento não-centralizado: não há um líder, uma organização formal – embora Simpson tenha falhado em perceber isto, como aponta OWENS (1977: 151). Há, hoje em dia, outras Ordens, mas a não-centralização conhecida por Simpson nos anos 1940 e 1950 parece continuar. Após os estudos de Simpson o Rastafari voltou às discussões acadêmicas em 1960. começou a experimentar uma escalada da repressão que culminou na prisão de treze Rastas sob a acusação de Traição por supostamente disseminarem o terrorismo e o nacionalismo africano. O Movimento também foi acusado, à época, de ter participado dos eventos que levaram Fidel Castro ao poder em Cuba. Tamanha foi a repercussão do caso que o New York Times

como os Rastas se diferenciam de outros coletivos que também reconhecem na Bíblia a sua história? Como os Rastas falam da relação de seus outros com O Livro que consideram narrar a *sua* história? A Bíblia dos Rastas é a *mesma* Bíblia dos Cristãos? Estas são as questões-guia do primeiro capítulo desta dissertação.

O segundo capítulo é dedicado a pensar as noções rastafari de corpo e pessoa. O sociólogo jamaicano Horace Campbell (1985: 4) afirmou, em seu clássico *Rasta and Resistance* que rejeitava “as análises superestruturais dos dreadlocks, das barbas e do cachimbo<sup>5</sup> [num] esforço de entender [*grasp*] os processos e ideias que levaram ao desenvolvimento dos símbolos particulares do Rastafari”. O vocabulário marxista de Campbell já sugere o enquadre e o tom de seu texto. Para ele *política* é algo que não pode ser articulado através de corpos. Meu argumento é diferente. Ao pensar e escrever este capítulo eu aprendi que uma das formas através das quais os rastafari se diferenciam da Babilônia e a enfrentam é articulada através da fabricação de corpos.

Os corpos rastafari e as narrativas nativas que tratam deles são campos de reflexão acerca de temas como temporalidade, relações sociais, espacialidade, moralidade, justiça, verdade e falsidade. Através do segundo capítulo eu procurei aprender um pouco de como os Rastas relacionam narrativas bíblicas, a ostentação de certas características físicas, seu modo de alimentação e a utilização da ganja à noção de pessoa. Também meditei na forma como os Rastas pensam e apresentam

---

publicou um artigo dias depois da prisão dos irmãos. Nas linhas do jornal estadunidense o Movimento Rastafari foi descrito como um *culto* e os irmãos como *cultistas*. A violência física e simbólica sofrida pelos irmãos levou algumas vozes importantes do Movimento a procurar pesquisadores da Universidade das Índias Ocidentais afim de requisitar que estes estabelecessem um diálogo entre os *dreads* e a sociedade Jamaicana em geral, esclarecendo ao grande público a natureza, os objetivos e os meios do Rastafari. Atendendo ao pedido dos Rastas, Lewis solicitou a três antropólogos da UWI a realização de trabalho de campo junto aos Rastas afim de publicar num relatório aquilo que haviam vivenciado. Em 1960 foi publicado o *Report of The Rastafari Movement in Kingston* (AUGIER et alii, 1960), a primeira monografia dedicada ao Rastafari, e desde então a bibliografia referente a ele vem aumentando significativamente em termos de quantidade e qualidade. Para revisões bibliográficas do Rastafari na literatura ver OWENS, 1977; CHEVANNES, 1977 e NIIAH, 2005.

5 No original o autor utiliza *chillum pipe*, um dos nomes do instrumento que os Rastas utilizam para fumar a ganja, erva que reconhecem como sagrada.

o Homem Negro e a negritude, uma característica corporal negativizada pelos discursos colonialistas que os irmãos e irmãs buscam positivar.

O terceiro capítulo é dedicado a pensar o idioma rastafari, o *Iyahric* – pronuncia-se *Aiáric*. Nesta seção eu apresento algumas reflexões nativas acerca do inglês, a língua do colonizador da qual os Rastas são nativos sem assim o desejar. Para os irmãos e irmãs o idioma britânico é um instrumento de produção e reprodução de desigualdades entre o Homem; uma ferramenta para a escravização das pessoas. Re-traduzir a *language of the master* elegendo outros critérios para pensá-la e aciona-la, critérios diferentes daqueles eleitos pelos esforços coloniais, é uma forma de questionar a legitimidade tanto da linguagem quanto daqueles que a adotam. Na re-tradução rastafari palavras como *man*, *understand* e *I* são potencializadas afim de acionar significados *Outros*. Não se trata de um simples processo de substituição de signos – *re-wording*, para utilizar a expressão de Jakobson (1960: 63). A tradução rastafari do inglês é um constante processo de reflexão que também remete a noções de temporalidade, de direito, de relações sociais etc.

Ao escrever esta dissertação eu experimentei algo que Carlos Castañeda descrevera num de seus livros que narram os aprendizados que ele teve com Don Juan, um indígena Sonora. Os conceitos dos nativos e as suas formas de acioná-los acabaram balançando e desestabilizando as minhas conceitualizações. Castañeda registrou que o conhecimento nativo deve ser analisado através dos termos que eles utilizam para descrevê-lo, e que apenas nestes termos ele pode ser evidenciado (CASTAÑEDA, 1985 [1968]: xxxiv). Para mim esta formulação do antropólogo peruano é um convite a elucidar conceitos nativos e acioná-los na reflexão etnográfica, prática que vem sendo defendida com ênfase na antropologia contemporânea (e. g. VIVEIROS DE CASTRO, 2002; HOLBRAAD, 2009).

Antes de prosseguir ao primeiro capítulo eu preciso ainda tecer alguns breves comentários acerca de três conceitos que abundam na literatura que trata do Rastafari. O primeiro conceito é *religião*. Na monografia pioneira de Smith, Augier e Nettleford o Rastafari foi descrito como um movimento profundamente religioso (SMITH et alii, 1960: 29). Mais de 15 anos após este trabalho Rex Nettleford (1976: vii) voltou a se referir ao Rastafari como um movimento de “contornos religiosos”. O Padre Joseph Owens (1976: 8) também tratou o Rastafari



como uma religião<sup>6</sup>. A noção de religião remete a uma série de oposições binárias que ocuparam e continuam ocupando os debates antropológicos acerca da natureza e da finalidade das práticas e experiências que se costuma classificar como religiosas. Pares como crença e conhecimento; racionalidade e irracionalidade; pensamento primitivo e pensamento moderno são alguns dos polos nos quais estão centradas estas discussões.

Uma forma possível de conceber a ideia de religião é voltar-se à etimologia da palavra, como sugere o filósofo francês Jacques Derrida (2002) em *Fé e Conhecimento*. Para ele, ao menos duas genealogias do vocábulo são possíveis e também problemáticas. A primeira diz respeito à derivação da palavra latina *legere*, que pode ser traduzida, entre outras formas, como colher, escolher, selecionar, reunir, congregar. A segunda liga a palavra religião ao radical também latino *religare*, que pode ser traduzido como *vincular, ligar, atar* (DERRIDA, 2002a). O filósofo francês dá mais crédito ao primeiro caminho etimológico assim como Giorgio Agamben, que chega a classificar a etimologia que remonta ao radical *religare* como “insípida e inexata” (AGAMBEN, 2007: 66).

Eu prefiro não me referir ao Rastafari como uma religião por conta de dois motivos, ambos de caráter etnográfico. O primeiro deles é o fato de a palavra *religião* não ser utilizada pelos nativos para se referir nem a seu modo de conhecer e nem a seu modo de viver. O segundo motivo leva em conta a noção cristã de *religião*, que remete ao radical *religare*. Os cristãos pensam em sua religião como um modo de se *religar* ao Criador. Ora, para os Rastas o elo com Deus jamais foi perdido! Ele habita o corpo do Homem, como sugere a expressão nativa *In I*, que será pensada no terceiro capítulo desta dissertação.

O segundo conceito que eu gostaria de comentar é aquele de

---

6 É possível entrever seu fervor católico na seguinte frase: “*O Rastafarianismo é uma religião; é uma forma de conhecer no sentido mais profundo*” [“*Rastafarianism is a religion; it is a way of knowing in the deepest sense*”] (OWENS, 1976: 8). Devo destacar que a leitura da etnografia do padre Owens me surpreendeu positivamente. Ao longo das páginas que registrou fica evidente o respeito do pesquisador para com seus interlocutores e a admiração que nutria pela filosofia rastafari. Chama a atenção, em especial, o cuidado com o acionamento e com a descrição de termos e narrativas nativos, algo que busquei tomar como lição. O fato de ele ter descrito o Rastafari como uma *religião* no sentido de *uma forma profunda de conhecer* serve como uma medida do quanto ele buscou levar os nativos a sério.

*crença*. Para Leonard Barrett o Rastafari é um “movimento messiânico”, “um culto” (1997 [1972]: 1), um “sistema de crenças” (IBIDEM: 103). Barry Chevannes também trata as histórias dos Rastas como “crenças”: “[eles] *acreditam* que todos os africanos na diáspora estão apenas exilados na Babilônia”. Quando eu penso nestes exemplos logo me vem à cabeça um texto de Bruno Latour onde ele critica a noção de *sistemas de crença* por conta das assimetrias promovidas através de seu acionamento. O ano era 1996 e o pensador francês já assinalava que em antropologia já não estudamos sistemas de crença, mas sistemas de verdade (LATOUR, 1996: 5). Em verdade não seria preciso evocar um nome tão importante da antropologia acadêmica para criticar a hierarquia constituída pelo binômio crença x conhecimento. Os Rastas também nos ensinam que a noção de *crença* não é algo positivo. Numa de suas canções Bob Marley já abordara esta questão: “*Brothers, you should know/ And not believe*” – “*Irmãos, vocês devem saber/ E não acreditar*” (MARLEY, 1979: faixa 8). Este ensinamento também foi dado a um antropólogo por uma irmã Rasta. Ela o ensinou que o Homem Negro *conhece* as coisas, que ele não *acredita* nelas.

O terceiro e último conceito que eu gostaria de comentar é aquele de *movimento*. Não há um texto que trate do Rastafari que não o tenha descrito como um movimento. Os nativos também falam do Rastafari como um movimento, mas é preciso levar em conta que esta noção é diferente dos possíveis significados com os quais a sociologia, as histórias e as antropologias acadêmicas possam querer preencher o termo. Os irmãos e irmãs falam do Rastafari como o movimento do povo escolhido de JAH, o Criador. As formas como acionam a noção de *movimento* remetem à ideia de *deslocamento*, de *caminhada*, de *afastamento* da Babilônia e *aproximação* da terra santa, a Etiópia. Trata-se de um movimento de *êxodo* físico e mental do cativo em terra estrangeira. Esta noção de *terra estrangeira*, por sua vez, evoca também a noção de *conceitos estrangeiros*, *conceitos domesticantes*, *conceitos* dos quais os Rastas querem se desprender. No que segue eu procuro apresentar algumas das formas através das quais os irmãos e irmãs buscam este desprendimento do colonizador.

# CAPÍTULO I

## **Canções de Redenção: Versões Rastafari da História**

*"And ye shall know the truth,  
and the truth shall make you free"*

John 8:32

Narrar estórias de JAH, de sua Criação e do Homem é algo que os Rastas fazem de forma recorrente em suas canções e meditações. Pensemos na forma como os irmãos concebem estas duas noções, *cantar* e *meditar*. Quando pensamos em *cântico* e em *cantar*, as primeiras coisas que vêm à cabeça podem ser: 1) um modo de utilizar a voz distinto daquele como fazemos usualmente; 2) um modo de falar destinado a fins específicos, tais como o entretenimento ou práticas rituais; 3) um modo de utilizar a voz que se vale de uma forma estética musical. Nestes três modos apresentados de pensar a noção de *cantar* há algumas relações em comum: 1) cantar é sempre algo excepcional, 2) a fala usual não é necessariamente marcada por uma estética sonora; 3) a sonoridade ou musicalidade das palavras parece importar apenas quando elas são acionadas de forma excepcional, como nos cânticos.

Para os Rastas, entretanto, as palavras *são* sons que tem poder, como sugere a expressão *word sound and power*, que empregam de forma recorrente. Note-se que não há separação entre *word* e *sound* com vírgula. *Sound* é um conceito nativo rastafari que serve para descrever a noção de *palavra*. Encadear palavras-som, por sua vez, é descrito pelos irmãos como *chant*, cantar, e as falas das pessoas são classificadas como *chants*, *cânticos*<sup>1</sup>.

Quando os jornais jamaicanos começaram a divulgar notícias com a morte de Hailie Selassie I, em 1975, Joseph Owens ouviu de um interlocutor que “*I-n-I no really take that sound from them*”. Esta frase, “*I n I não aceita como realidade este som deles*”, pode ser traduzida como “*I n I não aceita as palavras deles como realidade*”. O impacto destas notícias entre os irmãos e o evento no qual este enunciado foi proferido serão descritos abaixo, em outra sessão deste mesmo capítulo. Guardemos, por enquanto, a ideia de que os Rastas traduzem as palavras como *sons*. Há mais. Numa das *reasonings* das quais Barry Chevannes participou, alguns Rastas se referiram a falas – falas suas e falas de seus Outros – como *chants*, ou *cânticos* (CHEVANNES, 1994: 212-214). Um dos Rastas que participava desta *reasoning* também se referiu a palavras – palavras de Selassie ao governo jamaicano, inclusive – como *sounds* (IBIDEM: 213).

---

1 Esta lógica de sons, cântico e fala será retomada no terceiro capítulo deste estudo, onde penso, a partir de um ponto de vista rastafari, lógicas fonéticas e semânticas do idioma inglês e apresento alguns dos esforços tradutórios dos irmãos afim de fabricar uma língua para si.

Voltemo-nos agora à noção de *meditação*. *Meditar*, da forma que os Rastas o fazem, não consiste em passar momentos em silêncio individual ou coletivamente. Certa vez um velho Rasta ensinou a um antropólogo que toda vez que o Homem fala ele pratica *reasoning*, que é um estilo rastafari de meditar através da recitação de palavras (PULIS, 2000 [1994]). *To reason*<sup>2</sup> é um conceito utilizado pelos Rastas para descrever a prática de refletir *através* das coisas da Criação. Aqui *através* remete a duas ideias: primeiramente à ideia de *curso*, de *deslocamento*, inspirada na noção de que a vida dos Rastas como caminhada *através* da Criação guiada por JAH<sup>3</sup>. A noção de *através* também tem a ver com a ideia de *ir por intermédio de algo*. A *reasoning* rasta remete, portanto, à ideia de deslocamento *pela* Criação. Numa canção intitulada *Rastaman Live Up*, Bob Marley registrou uma ideia de meditação no estilo *reasoning*:

Trodding through Creation	<i>Caminhando através da Criação</i>
In a I-rie meditation	<i>Numa meditação I-rie</i>
Seen many visions	<i>Vi muitas visões/ Muitas visões vistas</i>
Ina this ia Armageddion	<i>Neste Armagedom aqui</i>

(MARLEY e PERRY,  
1978: faixa 1)

- 
- 2 Embora Barry Chevannes defina as *reasonings* como processos rituais e empregue a categoria de drama ritual, cunhada por Victor Turner, em suas descrições e análises das mesmas (CHEVANNES, 1994) eu preciso discordar. A forma como o antropólogo jamaicano enquadrando suas descrições das *reasonings* levam o leitor a pensar nesta prática como momentos excepcionalmente ritualizados, onde os participantes distribuem papéis simbólicos uns aos outros; papéis estes que seriam representados de forma acentuada através do uso de violência verbal e linguagem codificada. Eu comecei a repensar a interpretação de Chevannes a partir de uma fala que um nativo dirigiu a um antropólogo: *When I talk I reason*. Eu hesito em traduzir *reasoning* como *raciocínio* e *reason* como *razão* por conta de uma série de maus-entendidos que existem em torno das noções de *razão*. Cabe enfatizar, entretanto, que a *reason* dos Rastas é algo muito diferente da *Raison* daqueles que uma certa antropologia vem chamando de Modernos. A *reason* rastafari aciona e é acionada através de condições de sentido outras: outra moralidade, outra poética, outra política.
- 3 Nas narrativas bíblicas aqueles que seguem as prescrições do Criador são descritos como pessoas que *andam pelos Seus caminhos*. A noção de que a *vivência* é uma *caminhada* me parece apontar para um processo de tradução rastafari de uma metáfora bíblica.

Marley canta que numa meditação *I-rie*, termo que remete a todas as coisas positivas, ele caminha através da Criação e vê as coisas que acontecem. Passado, presente e futuro estão relacionados na palavra Armagedom, assim como o conhecimento das coisas está relacionado à meditação. Peter Broggs, numa canção chamada *A Feeling*, também evoca algo destas noções:

As I trod through the valley	<i>Enquanto o I caminha pelo vale</i>
Oh, JAH!	<i>Ó, JAH!</i>
A feeling reach I	<i>Um sentimento alcança o I</i>
I can't remember	<i>Eu não me lembro</i>
Feeling só I	<i>De já ter me sentido tão I</i>
In the blessed spirit Rastafari!	<i>No abençoado espírito do Rastafari</i>
(...)	<i>(...)</i>
So forward I n I	<i>Então guie I n I em frente</i>
Trodding out of Babylon	<i>Caminhando para fora da Babilônia</i>
(BROGGS, 1982: faixa 1)	

Nesta canção-meditação Broggs descreve a si como um caminhante num vale. Ele não deixa claro se se trata do Vale de Jeosafá ou do Vale da Sombra e da Morte, mas afirma que caminha sob os auspícios de JAH, rumando para fora da Babilônia.

Antes de prosseguir, uma palavra acerca da escolha da tradução do quinto verso, “*so forward I n I*”, que transformei em “*Então guie I n I em frente*”. A escolha da tradução de *forward* como *guie-nos em frente* precisa ser um pouco mais detalhada. Trata-se de levar em consideração a ideia Rastafari de que o homem deve sempre andar para a frente, em direção aos Portões de Sião, e nunca para trás, de volta à Babilônia. É Max Romeo quem canta:

One step forward	<i>Um passo para a frente,</i>
Two steps backward	<i>Dois passos para trás</i>
Down inna Babylon	<i>[Caiu] na Babilônia</i>
One day, you are dreadlocks	<i>Um dia você é um dreadlock</i>
Well dread!	<i>Bem, Dread!</i>
Next day you are baldhead	<i>No dia seguinte você é um careca<sup>4</sup></i>

---

4 A palavra *baldhead* é um termo nativo acionado para se referir aos não-rastafari. Este termo marca uma distinção entre os Rastas, que deixam seus cabelos

Cliche	<i>Cliché</i>
Onward, forward	<i>A diante, para a frente</i>
Don't step backward	<i>Não ande para trás</i>
Step out of Babylon!	<i>Caminhe para fora da Babilônia!</i>

(ROMEO, 1976: faixa 1)

Num dia o homem é um Rasta, um dreadlock, um passo em direção a Sião. No dia seguinte ele abandona o Rastafari, torna-se seu oposto, um *baldhead*, o que significa voltar dois passos atrás. A ideia de que é necessário, em sua caminhada, afastar-se da Babilônia também é evocada através da palavra *step, pisar*. Assim como Peter Broggs e Bob Marley, que utilizaram em suas canções a palavra *trod, caminhar*, Max Romeo também remete seu interlocutor à ideia de que na vida se anda a pé com vistas a se deslocar pela Criação. Voltemo-nos, enfim, à adição do termo *guie-me* em minha tradução da letra escrita por Peter Broggs. Eu não sabia como fazer jus à beleza do verso e me pareceu que traduzi-lo como “Então em frente I n I” seria uma redução de sua *intentio*, especialmente por me parecer que ele clama a JAH para fazer I n I seguir em frente. Os versos que omiti, substituindo por reticências entre parênteses, são um clamor por forças e um agradecimento: “*So give I power, give I strenght/ And for this daily bread I give thee thanks*”. Em seguida vem o refrão: “*So forward I n I/ Trodding out of Babylon*”. Entendo, portanto, que o clamor por forças segue acompanhado por um pedido de que I n I seja guiado por JAH para fora da Babilônia. A ideia de que JAH e sua palavra são guias é inspirada nas palavras de uma irmã

---

crescer livremente e formarem os nós conhecidos como dreadlocks ou dreads, e aqueles que não usam os dreads. O antropólogo jamaicano Barry Chevannes sugere que “entre 1953 e 1960 os dreadlocks eram uma norma entre os Rastafari, a ganja [cannabis] uma característica quase universal e o sentimento anti-branco cristalizado em torno do chamado Naiabingi, que os Rastas dizem significar 'morte aos opressores brancos' e uma dança de mesmo nome (CHEVANNES, 1977: 243, grifo no original). O antropólogo jamaicano também conta que um de seus interlocutores dissera-lhe, certa vez, que a utilização de dreadlocks era uma atitude com vistas a chocar a sociedade jamaicana que tomava os Rastas como párias. Ainda segundo o interlocutor de Chevannes, os próprios Rastas assumiam o estatuto de párias [outcasts] reivindicando pertencimento ao continente africano, e não ao país caribenho ou à Coroa Britânica, para onde teriam sido levados a força (CHEVANNES, 2002). No capítulo seguinte desta dissertação eu retomarei questões relativas aos dreadlocks, à negritude e à africanidade.

Rasta: “*It's a guide, a guide and a lamp to your foot*” [“*É um guia, um guia e uma lâmpada para o teu pé*”] (LEIB e ROMANO, 1979).

As canções de Broggs e Marley, assim como a canção de Max Romeo, sugerem que é possível e necessário se afastar da Babilônia não apenas de forma física, mas também de forma mental. Mas além de tratarem de meditação e deslocamento, as três canções também remetem a processos e eventos históricos. Marley, através das palavras *Criação*<sup>5</sup> e *Armagedom*, remete-nos ao início dos tempos, quando JAH criou tudo, e ao final deles, quando os justos serão finalmente separados dos ímpios no julgamento que tomará lugar no Vale de Jeosafá. Broggs pede forças para sair da Babilônia, terra estrangeira onde o povo escolhido de JAH foi escravizado. Max Romeo também evoca o cativo em terra estrangeira através da palavra *Babylon*. Consideremos, então, algumas narrativas da história da Criação e do Homem em versões rastafari.

### 1. “*I Dis Ya Version*”

Tomo como ponto de partida o dissenso rastafari em relação às narrativas mitológicas da Conquista das Américas e da formação do Estado Jamaicano. Devo lembrar que a Jamaica foi colônia da coroa britânica até 1962, o que fez com que as narrativas oficiais da história da ilha caribenha tenham sido vinculadas às glórias de conquistadores europeus, especialmente aqueles ligados à Marinha Real Britânica. Através da educação formal, nos bancos escolares, e da educação informal se constrói uma noção de história da colonização da Jamaica onde pululam reis, rainhas e súditos heróicos; *sirs* e *lords* a quem se atribui grandes feitos. O louvor a estas figuras mitológicas também se desdobra na nomeação de locais públicos, na produção cinematográfica, no estabelecimento de feriados, na composição e recitação de hinos nacionais. Estas personagens e seus feitos são enaltecidas a ponto de serem convertidas em demiurgos medievais, dividindo a história com H maiúsculo entre o Velho e o Novo, liderando as hostes do progresso ao “fim da história”.

A versão da Conquista narrada pelas potências imperiais

---

5 *Creation – Criação* – ou *I-ration* são termos acionados pelos Rastas quando se referem ao mundo. A noção de *I-ration* sugere uma relação genitiva: a *Criação* é a *Criação do I*.



também relaciona a empresa colonial à batalha pela conversão dos chamados pagãos ao cristianismo, religião professada por todas as grandes nações europeias na época das grandes navegações. Levar a Palavra de Deus aos selvagens, diziam os colonizadores, era a missão-transmissão dos europeus. Salvar as populações nativas de seus modos de existir foi uma das tarefas das quais os demiurgos modernos foram investidos.

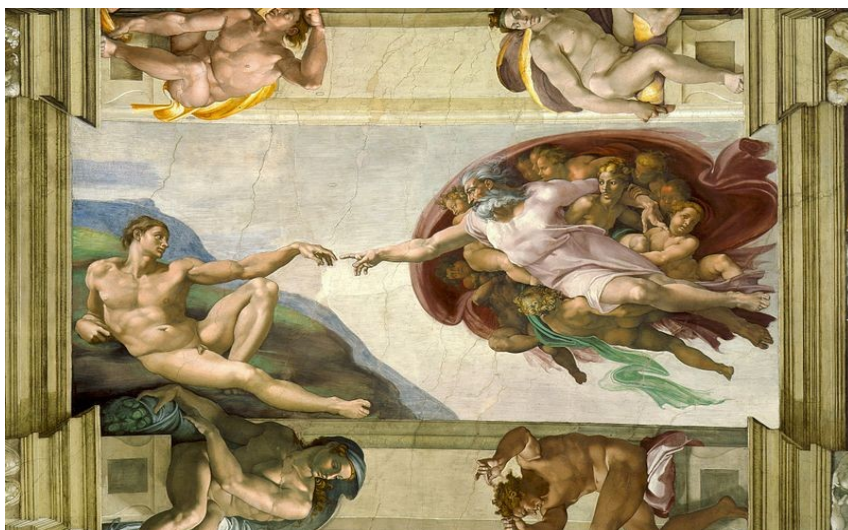
Eles reconheciam a si como o povo escolhido pelo Criador, aqueles que haviam herdado o pacto de Abraão. E como descendentes de Jafé teriam o direito de escravizar os africanos, descendentes de Cão – como supunham –, na forma que previra Noé ao amaldiçoar o filho. Trata-se, aqui, de traduções de duas narrativas do Antigo Testamento operadas pelas potências europeias em momentos diversos de sua empreitada colonialista. A primeira delas se refere ao mito do povo original criado por Javé, povo com o qual Ele fez um pacto sagrado. Em troca de louvor e fidelidade a suas prescrições, Javé ofertou a Abraão e a sua descendência o direito de reinar sobre a Criação.

O relacionamento da noção bíblica de *povo escolhido* com as nações cristãs europeias também foi operado através da produção iconográfica: no período renascentista, por exemplo, as personagens das narrativas bíblicas foram retratadas como pessoas brancas de fenótipo europeu. O conceito de *Homem* à época da Conquista relacionava a criatura de Deus à pele alva europeia. No teto da Capela Sistina, por exemplo, localizada no Vaticano, Michelangelo Buonarroti registrou uma versão europeia da criação do Homem por Deus. O Trabalho ficou pronto por volta de 1511, quase vinte anos após Colombo ter desembarcado nas Américas, e pode ser conferido pelo leitor na figura de número 1.

A maldição de Noé à descendência de um de seus filhos também foi acionada de forma recorrente pelos colonizadores europeus no processo de fabricação de hierarquias e justificativas para elas (CHEVANNES, 1994; DAVIS, 2006). Numa curta passagem registrada em Genesis 9:21-29 o patriarca bíblico amaldiçoa a prole de Cão, condenando-a à servidão eterna sob o domínio dos descendentes de Sem e Jafé, seus outros filhos. Durante a Conquista das Américas, afim de justificar a captura dos Africanos e o uso destes como mão-de-obra escrava nas *plantations* espalhadas pelo Atlântico, a narrativa de Noé serviu aos europeus como uma forma de relacionar a população europeia

a Jafé, tomado como o ancestral dos brancos, além de conectar os asiáticos a Sem e os africanos a Cão. Numa edição de 1472 da *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha, o tipógrafo bávaro Günther Zainer imprimiu a primeira versão de que se tem notícia de um mapa que mostra esta divisão do mundo entre os descendentes de Noé, como mostra a figura 2.

**Figura 1**



*Versão Quinhentista da narrativa contida em Genesis 1:26: “E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança”. Não é demais notar que tanto o Criador quanto suas criaturas, seus anjos e Adão, têm a pele alva e cabelos claros.*

Assim como a iconografia renascentista inscrevia a Europa e o Homem Branco na História Sagrada, elegendo os nativos do continente como o povo escolhido, a geografia – ou cosmografia, como bem lembra Bernard McGrane (1989) – também tratava de construir um mundo onde os europeus eram privilegiados. Estas narrativas – visuais, orais e escritas – acerca do papel e dos direitos dos povos na Criação são contestadas pelos Rastas.

Figura 2



*Tradução medieval europeia do primeiro versículo de Genesis 10: “Estas, pois, são as gerações dos filhos de Noé: Sem, Cão e Jafé (...)”*

Na percepção dos irmãos os textos bíblicos foram alterados pelos europeus afim de relegar o Homem Negro, o Homem Original<sup>6</sup>, ao papel de pária, de escravo. A escravidão em terra estrangeira sob o jugo dos falsos cristãos, que são os europeus, é um tema recorrente nas canções rastafari. Para os Rastas aqueles homens europeus que vieram para as Américas não realizaram esta empresa afim de espalhar e viver a Palavra Sagrada da Bíblia. Os irmãos reconhecem os europeus, sua empresa colonial, seus modos de viver e pensar como a *Babilônia* descrita nos textos sagrados.

As versões que os Rastas contam da história do processo de colonização das Américas é bastante diferente daquelas contadas por

6 A ideia do Homem Negro como imagem e semelhança de Jah será retomada no capítulo seguinte, onde trato a questão da construção do corpo e da pessoa rastafari.

seus Outros. Ao invés de grandes heróis e grandes feitos, bandidos, piratas e assassinos povoam as narrativas dos irmãos acerca da Conquista. Numa das canções mais conhecidas de Bob Marley ele conta que

Old Pirates yes they rob I  
Sold I to the merchant ships  
(MARLEY, 1980: faixa 10)

*Velhos piratas roubaram o I  
Venderam o I aos navios mercantes*

Note-se que Marley descreve como piratas aqueles que os europeus louvam como heróis; os homens que iam às costas africanas comprar homens e mulheres escravizados afim de utilizá-los como mão-de-obra nas Américas. Numa das reasonings das quais participou, Barry Chevannes registrou um momento onde um Rasta se refere a Oliver Cromwell e outros britânicos notáveis da História da Conquista das Américas como piratas:

**Shaka:** This english pirate,  
Oliver Cromwell which  
commanded the pirate Admiral  
Penn and Venables, Cecil Rhodes,  
John Hawkins, Livingstone...

**Coro:** Burn them! Burn Them!  
Power!  
(CHEVANNES, 1994)

**Shaka:** *Esse pirata inglês, Oliver  
Cromwell que comandou o pirata  
almirante Penn e Venables, Cecil  
Rhodes, John Hawkins, Livingstone  
...*

**Coro:** *Queimem-os! Queimem-os!  
Poder!*

Enquanto as narrativas oficiais criam um passado e uma História repleta de heróis cheios de honra, as narrativas dos Rastas evocam um passado onde estas pessoas são piratas, promotoras de injustiças e violência. De exemplos positivos nas narrativas oficiais, estas personagens passam a exemplificar coisas negativas nos cânticos rastafari. Há uma canção de Peter Tosh onde ele afirma que as histórias oficiais que são contadas aos jovens nas escolas são também responsáveis pela reprodução de mazelas históricas. Vejamos:

You teachin' youths  
To learn in school  
(...)

*Vocês ensinam os jovens  
A aprender na escola  
(...)*

You teach the youths about  
Christopher Columbus

And you said he was

A very great man

You teach the youths 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

The pirate Morgan

And you said he was

A very great man

So,

*You can't blame the youths*

When they don't learn

You can't fool the youths

You can't blame

The youths of today

You can't fool the youths

All these great men

Were doing

Robbing, raping,

Kidnapping and killing

So-called great men were doing

Robbing, raping, kidnapping

(...)

When every Christmas come

You buy the youth

A pretty toy gun

When every Christmas

Comes around

You buy the youth

Fancy toy gun

So

*Vocês ensinam os jovens sobre*

*Cristóvão Colombo*

*E vocês dizem que ele foi*

*Um grandessíssimo homem*

*Vocês ensinam aos jovens sobre*

*Marco Polo*

*E vocês dizem que ele foi*

*Um grandessíssimo homem*

*Vocês ensinam os jovens sobre*

*O pirata Hawkins*

*E vocês dizem que ele foi*

*Um grandessíssimo homem*

*Vocês ensinam os jovens sobre*

*O pirata Morgan*

*E vocês dizem que ele foi*

*Um grandessíssimo homem*

*Então*

*Vocês não podem culpar os jovens*

*Quando eles não aprenderem*

*Vocês não podem enganar os jovens*

*Você não pode culpar*

*Os jovens de hoje*

*Você não pode enganar os jovens*

*Tudo o que estes grandes homens*

*Fizeram*

*Foi roubar, estuprar,*

*Sequestrar e matar*

*Os ditos grandes homens só fizeram*

*Roubar, estuprar, sequestrar*

*(...)*

*A cada Natal que chega*

*Vocês compram para os jovens*

*Uma bela arma de brinquedo*

*Todo Natal*

*Que chega*

*Vocês compram para os jovens*

*Belas armas de brinquedo*

*Então*

You can't blame the youths  
When they get bad  
(TOSH, 1980: faixa 1)

*Vocês não podem culpar os jovens  
Quando se tornarem maus*

Estes heróis mitológicos presentes nas narrativas coloniais da Conquista são descritos por Tosh como piratas que praticavam roubos, estupros, sequestros e assassinatos, atos repulsivos aos olhos dos Rastas. Ao ensinar os jovens que estes bandidos foram grandes homens e ao estimulá-los a se familiarizarem desde cedo com armas de brinquedo, veículos potenciais para a disseminação de violência, os adultos estimulam os jovens a reproduzirem os modos de vida e de pensamento babilônicos. Em uma de suas composições, intitulada *Banking in The Pig*, Vaughn Benjamin (1999: faixa 3) acusa a indústria de entretenimento babilônica de disseminar valores negativos entre os jovens:

See how them teaching  
The youth to play  
Cookie monster making  
A mess everyday  
Bugs Bunny  
Is a transvestite I say  
Yosemite Sam pull his gun  
When he can't get his way  
(...)  
Oscar the Grouch  
Living in a trash can  
Nintendo teach them  
How to decapitate man  
Oh, generation of vipers  
In their creation!  
Them filthy up  
And falsify the Holy Land

*Veja como eles ensinam  
As crianças a brincar  
O Come-Come fazendo  
Bagunça todos os dias  
O Pernalonga  
É um travesti, I diz  
O Eufrazino puxa suas armas  
Quando as coisas não saem do sei jeito  
(...)  
O Oscar  
Mora numa lata de lixo  
A Nintendo os ensina  
Como decapitar o homem  
Ó, geração de víboras  
Com suas criações!  
Eles sujam  
E falsificam a terra sagrada*

Note que o cantor e compositor Rasta critica ícones marcantes do entretenimento infantil ocidental: personagens da Vila Sésamo e dos Looney Tunes, além da empresa de jogos virtuais Nintendo. A disseminação de modos de vida babilônicos através destes meios é uma

forma de violentar e falsificar a maneira correta de se viver na Terra, como aponta o final da canção. Em outra de suas composições Benjamin (1997) já incorrera numa meditação acerca do dito entretenimento televisivo:

Hear wha wake from a youth	<i>Ouçã o que acorda os jovens</i>
In the morning	<i>Pela manhã</i>
You are being programmed	<i>Vocês estão sendo programados</i>
And reprogrammed	<i>E reprogramados</i>
Watching	<i>Assistindo</i>
Tell lie vision	<i>A contadora-de-visão-mentirosa</i>
Living in a system	<i>Vivendo num sistema</i>
Of pure corruption	<i>De pura corrupção</i>
They calling it	<i>Que eles chamam de</i>
Civil lie zation	<i>Mentirização-civil</i>
What do they have in common?	<i>O que eles têm em comum?</i>
What do they have in common	<i>O que eles tem em comum</i>
This tell lie vision	<i>Esta contadora-de-visão-mentirosa</i>
And this civil lie zation?	<i>E essa mentirização civil?</i>
Pure lie, pure lie, pure lie!	<i>Pura mentira, pura mentira!</i>

Benjamin transforma a palavra *television* em *tell lie vision*: a televisão, afinal, produz e reproduz falsificações do modo correto de se relacionar com a Criação. Ela conta mentiras através de programas lúdicos como os desenhos infantis. Ela tem em comum com a aquilo que a Babilônia chama de *civilização* o fato de produzir mentiras,

Não é apenas nas escolas ou através de brinquedos e atividades lúdicas, entretanto, que se disseminam valores negativos e versões falsificadas da história da Criação e do modo de vida original. Nas Igrejas, acusam os Rastas, também se ensinam coisas erradas às pessoas afim de lhes enganar. Vaughn Benjamin, em *Pagan Pay Gone* canta os seguintes versos:

Every Sunday come	<i>A cada domingo que chega</i>
Them gone – altar	<i>Ele vão ao – altar</i>
Preacher know the truth	<i>O pregador sabe que a verdade</i>
Is what they – alter	<i>É o que eles – alteram</i>

(BENJAMIN, 1999)

Domingo é o dia que os cristãos católicos e protestantes vão às suas igrejas prestar os seus cultos. A forma como eles vivenciam os textos sagrados, entretanto, é uma forma alterada, falsificada, não é a forma original. Note-se aqui que Benjamin recorre a uma aproximação fonética para aproximar o “altar” da “alteração”: ele pronuncia tanto *altar* quanto *alter* da mesma forma. Esta conexão fonética permite que traduzamos os primeiros versos como “*A cada domingo que chega eles vão – alterar.*”

Tanto as escolas quanto as igrejas, portanto, são ferramentas da Babilônia para alterar as narrativas sagradas afim de enaltecer os europeus em detrimento dos outros povos, especialmente dos africanos. Vaughn Benjamin (1999) canta ainda que “*Math is their tool/ Philosophy is their tool/ Tek we knowledge is their tool*” – “*Matemática é uma ferramenta deles/ Filosofia é uma ferramenta deles/ Roubar o nosso conhecimento é uma ferramenta deles*”. Prestemos atenção às palavras-som *tek we knowledge*. Aqui Benjamin se vale, novamente, de uma aproximação sonora para conectar o termo *tecnology – tecnologia* – ao *roubo de conhecimento, tek we knowledge: uma das* tecnologias da Babilônia consiste em roubar sistematicamente o conhecimento do Homem Negro. Entre as técnicas empregadas pela Babilônia para tentar dominar a Criação e o Homem estão as disciplinas escolares e acadêmicas, nas quais se altera o conhecimento puro, verdadeiro e sagrado das narrativas bíblicas. Através da modificação da Palavra e das mentiras de suas ciências a Babilônia tentou diminuir o Homem Negro, os escolhidos de JAH. As narrativas colonialistas que descreviam os africanos como selvagens e pagãos se valeram tanto de traduções bíblicas quanto da legitimação fornecida pelos discursos filosóficos e científicos, que também reservava a eles um papel derogatório na dita escala de evolução da humanidade. Vaughn Benjamin, novamente:

Four hundred and forty years	<i>Há quatrocentos e quarenta anos</i>
You're telling I	<i>Vocês dizem ao I</i>
You said as savages	<i>Dizem que nossos antepassados</i>
Our forefathers died	<i>Morreram como selvagens</i>

(BENJAMIN, 1997)

A noção de *selvageria*, entretanto, serve melhor para



descrever os modos de vida atuais da Babilônia do que aqueles experimentados pelos africanos de séculos passados, se seguirmos a lógica do Rasta:

(...) the savagery of your	(...) <i>a selvageria das ruas</i>
Now city streets today	<i>De suas cidades de hoje em dia</i>
Makes me wish	<i>Me faz querer</i>
To be back in the bush now I say	<i>Voltar novamente para o mato</i>

(IDEM)

Notemos aqui a crítica de Benjamin ao crescimento desenfreado da Babilônia. Em outra de suas composições (BENJAMIN, 1999: faixa 2) ele também faz notar o caos das ruas das cidades de hoje:

I-man wake up this morning	<i>I-man acordou nesta manhã</i>
Wake up this morning	<i>Acordou nesta manhã</i>
To traffic	<i>Em meio ao tráfego</i>
And road over crowding	<i>E à superlotação das estradas</i>
Road overcrowding	<i>Superlotação das estradas</i>
And Babylon still importing	<i>E a Babilônia ainda a importar</i>
Babylon still importing	<i>A Babilônia ainda a importar</i>
To the sky ya them building	<i>Até os céus eles estão construindo</i>
Nimrod dey a building	<i>Eles estão construindo Nimrod</i>

A superlotação das estradas, a superpopulação das cidades é fruto do desejo de acumulação, do desejo de consumo, algo que alimenta aquilo que os governos chamam de progresso. O consumo exagerado e o glamour dos produtos importados são um lado da moeda, no outro lado o caos da vida nos grandes centros urbanos e a pobreza. Eles estão a construir Nimrod novamente, profetiza Benjamin. Lembremo-nos que se atribui a Nimrod a construção da Torre de Babel, monumento que pretendia alcançar os céus mas foi interrompido pelos desígnios do Criador, que confundiu desde então as línguas dos homens, fazendo com que um não compreenda ao outro. Com suas narrativas, suas ciências e seus modos de ser a Babilônia está reconstruindo Babel. Com a reconstrução da Torre, entretanto, eles estão reerguendo a própria ruína dos homens.

Para acabar com o caos babilônico é necessário voltar a viver daquele modo como os antepassados africanos da humanidade viviam.

Prof I, um Rasta de longos dreads brancos, ensina que a vivência dos Rastas é a vivência original, que é a vivência antiga, a vivência *dos antigos*, e que

ancient livity is before (...) fork,  
knife, civilization, modernization,  
even education. So that is the livity  
I n I is living in this times.  
(PROF I, s/d<sup>7</sup>)

*a vivência antiga é anterior (...)  
ao garfo, à à faca, à civilização,  
modernização e mesmo à educa-  
ção. Então esta é a vivência que I  
n I vive neste tempo.*

A vivência rastafari, segundo Prof I, é um estilo de se relacionar com a Criação muito anterior à forma como os babilônicos se relacionam através de seus modos de comer e de conhecer, por exemplo – usar garfos e facas, ir para a escola para ser educado acerca da civilização dos homens. Valorizar o estilo antigo, o estilo original, significa louvar a África, o Homem Negro e a Criação. É uma forma de valorizar a si e a seus pares, de positivar a negritude e a africanidade.

A reivindicação de africanidade e a valorização da negritude entre os Rastas se conectam com suas críticas de que o homem branco europeu corrompeu as escrituras sagradas e retirou delas passagens importantes, além de ter alterado diversos trechos, para enganar as gerações e reivindicar para si o estatuto de Homem Original. Vejamos algumas canções rastafari acerca dos motivos pelos quais a Babilônia quer tanto tomar para si a Palavra de JAH.

## 2. “*Eles querem o nome de Sião*”

Numa composição que ataca frontalmente as versões cristãs da experiência humana na Criação, Vaughn Benjamin questiona: “Quem compilou e editou a Versão do Rei Jaime?” (BENJAMIN, 1999: faixa 3). Um interlocutor Rastafari do antropólogo John Pulis também costumava questionar de forma recorrente: quem havia “autorizado” a “versão autorizada” da Bíblia? (PULIS, 1999: 362). Após notar a insistência do Rasta na ideia de que os textos bíblicos haviam sido

---

7 A *reasoning* onde Prof I apresenta estas ideias está disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=0FwqJd3xxSc> e foi acessada em 20 de dezembro de 2013. [Conferida em 09 de janeiro de 2014].

alterados pelos babilônicos, Pulis perguntou ao irmão como ele tomara conhecimento das alterações. O Homem logo puxou sua Bíblia e mostrou ao antropólogo que no 14º capítulo do segundo livro de Esdras há menção a ao menos 90 livros sagrados, dos quais apenas 24 haviam sido publicados na compilação do Antigo Testamento (IBIDEM: 384-385).

A alteração dos textos bíblicos pelos babilônicos serve a um propósito bastante claro na visão dos Rastas: reivindicar para si o estatuto de povo escolhido afim de desfrutar egoisticamente de todas as coisas boas da Criação divina. Para isso é necessário alterar a narrativa sagrada e apagar dela as passagens que confirmem o povo negro africano como o povo escolhido.

As discordâncias filosóficas dos Rastas em relação às traduções da bíblia operadas pelos cristãos me parecem mais do que um conjunto de sutilezas teológicas ou hermenêuticas. Parecem, isso sim, formas de articular poeticamente demandas políticas e discordâncias em torno de noções de história, Direito e Moral. Vejamos alguns motivos de disputas de cunho teológico que articulam estas noções: 1) Enquanto os Cristão concebem Deus e Jesus Cristo como homens brancos, os Rastas os concebem como homens negros; 2) Os Rastas concebem a África como o local por onde JAH começou sua Criação. O Jardim do Éden e Sião se localizam na África, mais precisamente na Etiópia; 3) Os Cristãos alteraram a história Sagrada e buscaram confundir as gerações, fazendo com que as pessoas acreditassem que os brancos são o povo escolhido e que os líderes cristãos são aqueles que irão conduzir as pessoas à redenção. Vejamos mais uma canção de Vaughn Benjamin, intitulada *Rasta Man Stand*, que consiste numa meditação sobre estes temas:

Levitical Priesthood

Sell out our Nation

Peter and Paul

Sell out our Nation

Them play them hand

And that the Vatican build upon

Ina the order of Melchi Zadok

Selassie I stand

I Rasta Man still stand

*O Sacerdócio Levítico*

*Vendeu nossa Nação*

*Pedro e Paulo*

*Venderam nossa Nação*

*Eles botaram suas mãos*

*E o Vaticano construiu em cima*

*Na ordem de Melqui Zadoque*

*Selassie I se levanta*

*I Rasta Man segue em pé*

Lord, Again!  
I Rasta Man still stand  
I no want no seat  
Ina them wolf pack congregation  
I Rasta Man still stand  
Them tell themself  
Them a honest citizen  
Of Christian nation  
I Rasta Man still stand  
(...)  
They never the run the race  
And want fe take the victory lap  
(...)  
Christ is a title  
Of exalted Black Man  
Christ stood against  
All amalgamation  
Christ did a struggle  
To the death against the Roman  
Dog was the Greek  
And the Syro-Phoenician  
Still have round them neck  
A wear  
Murder symbol  
The cross was  
The sign of murder  
And invasion  
(...)  
Now to be called  
Ras Child  
Zion name them want  
First man ina the image  
And likeness of JAH  
Creation First born  
Selassie I  
Ia no fraid fe call them  
By them name  
Rootsman

*Senhor, de novo!*  
*I Rasta Man segue em pé*  
*I não quer um assento*  
*Na congregação de lobos deles*  
*I Rasta Man segue em pé*  
*Eles dizem a si mesmos*  
*Que são cidadão honestos*  
*Da nação cristã*  
*I Rasta Man segue em pé*  
(...)  
*Eles nunca correram a corrida*  
*E querem entrar na volta final*  
(...)  
*Cristo é um título*  
*De grandes Homens Negros*  
*Cristo se posicionou contra*  
*Todo tipo de amalgamação*  
*Cristo lutou*  
*Até a morte contra os Romanos*  
*Cães foram o grego*  
*E o sírio-fenício*  
*Ao redor de seus pescoços*  
*Ainda ostentam*  
*O símbolo do assassinato*  
*A cruz era*  
*O símbolo do assassinato*  
*E da invasão*  
(...)  
*Agora querem ser chamados*  
*De Filhos do Ras*  
*Eles querem o nome de Sião*  
*O primeiro homem à imagem*  
*E semelhança de JAH*  
*O primogênito da Criação*  
*Selassie I*  
*Eu não tenho medo de chamá-los*  
*Pelo nome*  
*Ao Rootsman*

Them can't answer  
(BENJAMIN, 1999)

*Eles não podem responder*

A primeira parte da canção consiste na acusação de corrupção da história do povo escolhido por obra dos apóstolos Pedro e Paulo. O fundador do Trono Petrino e do Papado Romano teria entregado a história sagrada aos inimigos do cristo, os romanos. Benjamin afirma, entretanto, que Selassie I pertence à linhagem de Melqui Zadoque, monarca e sacerdote que aparece numa breve passagem do Antigo Testamento abençoando o Deus de Abraão. Esta passagem parece relacionar a ideia de que os Rastas seguem a lei do Antigo Testamento, período em que os profetas, monarcas e juizes de JAH habitaram a criação. O trecho evoca a predileção dos Rastas por motivos do Antigo Testamento constituindo um contraste com a predileção dos cristãos pelo Novo Testamento. O Rasta afirma ainda que não quer se *sentar* em companhia de lobos – o que sugere que ele quer continuar a *se mover entre Rastas*. A figura do lobo e do abutre são recorrentes em composições musicais de Rastas. Elas são utilizadas para descrever os inimigos do rebanho de JAH<sup>8</sup>. Enquanto *eles* dizem a si que são cristãos honestos, os rastas os descrevem como lobos.

Num trecho mais adiante o autor canta que *eles* nunca correram a corrida<sup>9</sup> e agora querem entrar na reta final. Eu não traduzi “*they never run the race*” por “*eles nunca disputaram a corrida*” pois o próprio Vaughn Benjamin afirmou, em outra canção, que “*Rasta na competing for no prize*<sup>10</sup>” – “*O Rasta não compete por nenhum prêmio*”(BENJAMIN, 1999). Mas voltemos à acusação de que *eles*, os *Outros* que reclamam a genealogia sagrada, na verdade nunca *correram*

---

8 Como em Rastaman Live Up!, de Bob Marley; Vultures, de Israel Vibration.

9 Este trecho sobre a *corrida* evoca, mais uma vez, a noção rastafari de que a vida se trata de deslocamento. Ao utilizar o termo *corrida* Benjamin parece se referir a um verso de Hebreus 12: “*let us run with patience the race that is set before us*” – “*e corramos com perseverança a carreira que nos está proposta*”

10 Confesso, entretanto, que fiquei confuso ao encontrar em 1 Coríntios 9:24 o seguinte verso: “*Know ye not that they which run in a race run all, but one receiveth the prize? So run, that ye may obtain.*” – “*Não sabeis vós que os que correm numa corrida correm todos, mas um só é que recebe o prêmio? Correi de tal maneira que o alcanceis.*” Aqui me parece haver um incentivo às disputas por prêmios, mas é possível pensar esta passagem seguindo a lógica rastafari de que trechos significativos da Bíblia foram alterados pelos babilônicos afim destes poderem introduzir suas mentiras nos textos sagrados.

a *corrida* e cruzemo-la ideia com a de que os sacerdotes levitas, venderam a *nação*, o *povo original*. Os que se dizem cristão honestos nunca procederam segundo as prescrições de Deus. Compraram de Pedro e Paulo, entretanto, a história sagrada e com ela um suposto lugar de direito aos olhos Dele. Reclamam para si o nome de Sião, o nome de Cristo: chamam a si de Cristãos.

Apesar de não seguirem as prescrições de JAH de verdade *eles* querem ser os Filhos do Ras, querem ser reconhecidos como o povo original, como o povo escolhido, e por isso alteram passagens significativas da Bíblia para apagar delas os papéis divinos desempenhados historicamente pelo Homem Negro, como afirma uma canção do cantor e compositor David Hinds (1985) que será comentada no próximo capítulo.

Na canção de Vaughn Benjamin ele afirma ainda que Cristo é um título utilizado para nomear grandes homens negros, e não para nomear uma nação de pessoas que alterou a história, construindo seus modos de ser sobre mentiras e traição. Mas eles querem se apoderar do nome de Sião para poderem ser chamados de filhos de Cristo, de Cristãos: “*To be called Ras child/ Zion name them want*”. O nome de *Sião*, aqui, remete à ideia de *História de Sião*: *eles* querem alterar a história sagrada para se fazerem passar pelos verdadeiros filhos do Criador.

O insulto que Vaughn Benjamin dirige a Pedro, que estabeleceu o trono papal, e a Paulo requer também atenção. *Cães*. Nas narrativas bíblicas os cães são barulhentos (Salmos 59:7-14), gananciosos (Isaías 56:11), estúpidos (Isaías 56:10), sujos (Provérbios 26:11), além de um insulto que pode ainda ser marcado com uma carga negativa maior por conta de servir para descrever a prostituição masculina<sup>11</sup>, prática que, assim como a prostituição feminina, é abominável aos olhos dos Rastas. Não é à toa que os irmãos chamam as rainhas inglesas de *Whore of Babylon*. Pedro e Paulo, que colocaram suas mãos gananciosas nas Escrituras Sagradas e as venderam ao Vaticano, agiram como prostitutas por conta de sua ganância. Além disto, são nojentos, impuros aos olhos de JAH.

Este tema recorrente nas canções rastafari, a alteração dos textos sagrados se conecta a outras questões de ordem filosófica na

---

11 As observações quanto às características dos cachorros descritas nos textos bíblicos e o uso da palavra como ofensa foram observadas por JUDAH, 1984.

tradução rastafari da Bíblia que operam na fabricação de diferenciações entre os Rastas e os cristãos/babilônios: 1) Os cristãos espalharam a ideia de que Cristo, o Deus encarnado, morreu crucificado. Os Rastas desafiam frontalmente esta perspectiva, afirmando que Deus Vive; 2) Enquanto os cristãos sustentam a ideia de que o Criador vive nos céus, fora do Homem, e vão buscar se conectar a Ele em seus templos, os Rastas entendem que Ele vive no coração do Homem, cujo corpo é o templo do Deus Vivo; 3) Deus fez a Criação para que habitássemos nela. A vida de verdade, portanto, não se encontra em outra dimensão ou outro plano: a vida de verdade deve ser vivida *aqui e agora*. As afirmações de que Deus jamais morreu são reforçadas através das narrativas acerca da história de Haile Selassie, a reencarnação de Deus<sup>12</sup>. Contar e recontar a história do Rei dos Reis é uma forma de refutar a versão cristã da Bíblia. Numa das canções mais conhecidas de Bob Marley e Peter Tosh, *Get Up, Stand Up*, eles dão um aviso aos padres e pregadores cristãos:

Preacher man, don't tell me,	<i>Pregador não me diga</i>
Heaven is under the earth	<i>Que o firmamento é debaixo da terra</i>
I know you don't know	<i>Eu sei que você não sabe</i>
What life is really worth	<i>O valor da vida de verdade</i>

(MARLEY e TOSH,

---

12 Ras Kaheb explica uma noção rastafari de reencarnação: “*It's I and I idea that there are certain manifestations in terms of that which is most divine and supernatural and there is a physical manifestation Rasta would refer as God in the flesh. I... is... is... probably the perfect way to term it, that the I-rator/Creator visits Creation in the form of Man from time to time. And it has happened before and it has happened now. And that His birth and... and... throne represents that divinity of... of... of Man, you know?, in flesh. Some would refer to Him as Christ in His kingly character*”. [“*É uma ideia de I and I que há certas manifestações em termos daquilo que é mais divino e sobrenatural e que há uma manifestação que o Rasta prefere se referir como Deus na carne. I... é... é... provavelmente a maneira perfeita de dizer, que o I-rador/Criador visita a Criação na forma de Homem de tempos em tempos. E isso aconteceu antes e aconteceu agora. E que o Seu nascimento e... e... seu trono representam a divindade do... do... do... do Homem, você sabe?, em carne. Alguns se referem a ele como Cristo em seu caráter monárquico*”]. Note-se que o Rasta fala que o Criador *visita* a Criação na forma de Homem, o que também remete à ideia do Homem que tem Jah no coração como uma criatura divina.

1973: faixa 1)

A assertiva é clara: os Rastas não dão crédito às narrativas cristãs que sustentam a ideia de que o paraíso se encontra no além-morte. O firmamento não fica embaixo da terra, nem a vida começa depois que somos enterrados. A Criação é uma dádiva de JAH para que o Homem viva nela. A composição prossegue com os seguintes versos:

Most people think	<i>A maioria das pessoas pensa</i>
Great God will come from the sky	<i>Que o Grande Deus virá do céu</i>
Take away everything	<i>Que irá acabar com tudo</i>
And make everybody feel high	<i>E fazer todos se sentirem bem</i>
But if you know what life is worth	<i>Mas se você sabe o valor da vida</i>
You will look for yours	<i>Você irá procurar pela sua</i>
On Earth	<i>Na Terra</i>
(...)	<i>(...)</i>
We're sick and tired of your	<i>Estamos enjoados e cansados do seu</i>
Ism schism game	<i>Jogo de ismos e cismas</i>
Dying and going to heaven	<i>De morrer e ir para o céu</i>
Ina Jesus name	<i>Em nome de Jesus</i>
We know and we overstand <sup>13</sup>	<i>Nós sabemos e entendemos</i>
Almighty God	<i>Que o Deus Todo Poderoso</i>
Is a Living Man	<i>É um Homem Vivo</i>

(IBIDEM)

Há duas ideias que se cruzam aqui nesta parte: 1) há aqueles que *acreditam* que Deus vive no céu, fora e longe do Homem, enquanto os Rastas *sabem* e *entendem* que o Criador é um *Homem Vivo*; 2) Há uma reafirmação de que a vida de verdade é vivida na Terra, a Criação de JAH, e não em outro plano ou dimensão. Marley e Tosh, falando em nome de um *we*, um *nós*, se dizem cansados de um jogo de “ismos” e

---

13 O conceito rastafari *overstanding* será retomado no terceiro capítulo deste trabalho. Por enquanto basta levar em conta que ele aponta para uma noção positiva de compreensão, da capacidade do Homem conhecer as coisas. Na versão original da canção Bob Marley e Peter Tosh cantavam ainda a palavra *understand*, mas preferi registrar aqui a versão que contem o outro termo afim de reforçar a ideia de que as canções-meditações e as palavras-som dos Rastas são espaços de reflexão contínua acerca de relações.



“cismas”): capitalismo, socialismo, catolicismo, britanismo, nacionalismo e uma série de categorias que servem, antes de mais nada, para *dividir* as pessoas em nome de algo ou de alguém. A crítica principal é direcionada ao cristianismo, que ensina as pessoas a buscar Deus fora da pessoa<sup>14</sup>: na soteriologia cristã, diferente daquela Rastafari, só se alcança o paraíso após a morte. Para os Rastas, entretanto, a Criação é o local onde se deve buscar a vida de verdade, “se você sabe o que ela vale”. Rastafari é um Deus Vivo que presenteou sua Criatura com a vida.

### 3. “*JAH Vive*”

Em 1975, logo após os jornais jamaicanos começarem a publicar matérias sobre a morte de Selassie I, o padre Joseph Owens teve a oportunidade de participar de uma *reasoning*, em Kingston, onde alguns Rastas meditavam nesta questão. Uma parte da ocasião foi registrada em fita cassete através de um gravador, mas Owens não indica se a transcrição contempla a fala de uma ou de várias pessoas. Ela começa exatamente no momento em que um Rasta traz à tona a insistência dos

(...) Men of Babylon, saying that JAH-JAH dead, I-n-I no really take that sound from them (...) for I-n-I was fooled from such a time. So with history and with I-n-I as I-dren of JAH Rastafari I-n-I must stand. (*Selah. Through the power of the Most High.*)<sup>15</sup> So with all which man going carry on and do this way and do that way

*homens da Babilônia, dizendo que JAH-JAH está morto, I-n-I realmente não aceita este som deles (...) Pois I-n-I foi enganado por muito tempo. Então com história e com I-n-I como irmãos de JAH Rastafari I-n-I precisa se levantar. (Selá. Através do poder do Altíssimo.) Então com tudo que o homem*

14 Numa das *reasonings* das quais Joseph Owens participou, um Rasta usou a palavra *skygazers* para se referir aos cristãos, que concebem a ideia de que Deus vive nos céus (OWENS, 1976)

15 No texto de Owens há uma nota no mesmo lugar onde aloquei esta, na qual ele afirma que esta e outras “observações entre parênteses são afirmações em coro características de todas as *reasonings* rastafari” (OWENS, 1976: 257).

JAH seated within the center of  
him Seeing all that he is doing  
towards the upliftmen of JAH  
Rastafari who lives **within!**  
(*The heart of man!*)  
(OWENS, 1976: 256-57)

*fizer deste ou daquele jeito,  
JAH está sentado no centro de-  
le, vendo tudo que ele está fa-  
Zendo para a elevação de JAH  
Rastafari que vive dentro!* (*Do  
coração do homem!*)

A primeira coisa que salta aos olhos na leitura da transcrição desta fala é o modo como o Rasta que a proferiu trata os enunciados dos jornalistas. Nas letras de músicas que citei acima vimos que os autores se referem ao discurso dos jornalistas como *palavras*. Este irmão, entretanto, refere-se às notícias como *sons*. As palavras, para ele *são* sons. A Babilônia tenta enganar as pessoas através de seus sons, que são suas palavras. Deixarei para voltar a esta questão da teoria linguística rastafari no terceiro capítulo deste trabalho, onde posso lhe dedicar espaço e tratamento mais adequados. Detenhamo-nos aqui, por enquanto, em outras questões que surgem: 1) a história e a união das pessoas ao redor de JAH podem fazer o Homem se levantar; 2) JAH vive no coração do Homem.

O primeiro ponto que destaquei é algo que venho tentando demonstrar até agora: as narrativas acerca da história são processos de significação. O Rasta acrescenta ainda uma reflexão sobre a potência da história: ela alimenta a resistência das pessoas. O conhecimento da história de Haile Selassie, saber seu passado, seu presente e seu destino é também uma ferramenta de empoderamento do Rastaman e do Homem Negro em geral. Esta questão se articula com a segunda: saber que JAH vive no coração do Homem, e não fora dele, é um estímulo à resistência contra o opressor, resistência no sentido de *enfrentamento*.

No mesmo ano de 1975 Max Romeo lançou o álbum *Revelation Time*, obra na qual dedicou uma das faixas à crítica dos rumores acerca da morte de Haile Selassie. A letra de *Tacko* vai direto ao ponto:

They say Rasta confuse  
And nah know what fe do  
Them say Selassie is lost  
But only JAH-JAH  
Have the last laugh

*Eles dizem que os Rastas estão confusos  
E não sabem o que fazer  
Eles dizem que [perdemos] Selassie  
Mas apenas JAH -JAH  
Ri por último*

So Rasta don't get foolish	<i>Então, Rasta, não seja tolo</i>
And let the newsman words	<i>Não deixe as palavras do jornalista</i>
Fool ya	<i>Te enganarem</i>
Rasta just play cool	<i>Rasta, fique tranquilo</i>
And don't be a fool	<i>E não seja um tolo</i>
(...)	<i>(...)</i>
Rasta just you laugh	<i>Rasta, apenas ria</i>
Laugh at the Babylon them	<i>Ria deles, da Babilônia</i>

(ROMEO, 1975: faixa 3)

Na percepção do artista, os jornalistas andavam a espalhar mentiras acerca de Selassie I para confundir os Rastas. São eles, os babilônicos, que sustentam a ideia de que Deus pode morrer. Os Rastas não devem dar ouvidos às palavras deles: são falso testemunho. Pouco tempo após os anúncios da morte do imperador Bob Marley e os Wailers também lançaram o single intitulado *JAH Live*, reafirmando a ideia de que Deus vive:

JAH-JAH Live, children, yeah	<i>JAH-JAH vive, filhos [de JAH]</i>
Fool say in their heart	<i>Os tolos dizem em seus corações</i>
Rasta your God is dead	<i>Rasta, seu Deus está morto</i>
But I and I know, JAH JAH	<i>Mas I &amp; I sabe, JAH-JAH é</i>
Dread it shall be Dreader Dread	<i>Dread, e será o Dread mais Dread<sup>16</sup></i>

(MARLEY, 1975: faixa 1).

Cabe notar que a composição de Marley se vale de uma técnica rastafari de inscrever sons positivos em palavras negativas<sup>17</sup> para inverter a narrativa midiática: JAH não *está dead*, JAH *é dread*. Note-se a aproximação sonora entre duas palavras que possuem significados diametralmente opostos na filosofia rastafari. Enquanto *dead* remete à ideia de morte, *dread* remete à ideia de vida. A palavra que serve para traduzir a ideia de *terror* é acionada de forma positiva para descrever o terror que os Rastas inspiram na Babilônia. Há uma canção do grupo de

16 Este é um dos diversos casos de circularidade entre cânticos nyabinghi e canções de reggae. Esta canção gravada por Bob Marley em 1976 foi ouvida um ano antes por Joseph Owens (1976: 279-280) durante uma *reasoning* em Kingston.

17 Esta dimensão da criatividade rastafari será abordada no terceiro capítulo deste estudo.

jamaicano Black Uhuru que evoca esta ideia: “I n I are the living dread/ In a this ia dawn of the living dead”. *I n I somos os dreads vivos/ Nesta madrugada dos mortos vivos.*

Em 1978 o cantor e compositor jamaicano Burning Spear voltou ao tema em *Marcus Say JAH Nuh Dead*, acusando *eles* – a Babilônia – de tentar enganar as pessoas acerca da suposta morte de Selassie:

They tried to fool	<i>Eles tentaram enganar</i>
A whole population	<i>Toda uma população</i>
By telling us JAH-JAH dead	<i>Dizendo-nos que JAH-JAH morreu</i>
(...)	<i>(...)</i>
I & I knows that JAH nuh dead	<i>I &amp; I sabe que JAH não está morto</i>
JAH nuh dead	<i>JAH não está morto</i>
JAH nuh dead,	<i>JAH não está morto,</i>
JAH nuh dead	<i>JAH não está morto,</i>
JAH nuh dead	<i>JAH não está morto,</i>
JAH nuh dead	<i>JAH não está morto,</i>
Oh no, JAH nuh dead	<i>Oh não, JAH não está morto</i>

O fato de eu não ter substituído por reticências entre parênteses as 7 vezes que Burning Spear pronuncia *JAH nuh Dead* está para além de uma possível simbologia do número: faço-o porque este motejo parece operar como um marcador rastafari. JAH não pode morrer senão o Homem também morreria, como explicou Ras DaSilva a um reporter do *Daily Gleaner* no ano de 2000. Na ocasião a *Emperor Selassie I Foundation*, instituição etíope, estava organizando um enterro oficial para o corpo do monarca que haveria falecido 25 anos antes. DaSilva disse que os Rastas não participariam do enterro pois Selassie não morreria e “*If Ras die, I and I die also*” – “*se o Ras morrer I and I morre também*”<sup>18</sup> (ANDERSON, 2000).

Há uma canção do cantor e compositor Peter Broggs cujo título é *Rastafari Liveth*. Reparemos, antes de mais nada, no cuidado do autor, Peter Broggs, ao escolher grafar e pronunciar a palavra *liveth* com

18 Joseph Owens também ouviu algo parecido de alguns Rastas durante uma *reasoning*. Para eles, se Selassie morresse “*There would be no world! (...) There would be no breeze, no air, no sun, no moon, no stars*” – “*Não haveria mundo! (...) Não haveria brisa, nem ar, nem sol, nem lua e nem estrelas*” (OWENS, 1976:265).

th ao invés de s. A tradução da Bíblia autorizada por Jaime I de Inglaterra no início do século XVI está toda grafada desta forma. Selassie e a Bíblia são relacionados através de uma escolha estética: o predicado remonta ao inglês bíblico. Eis os versos que abrem a canção: “Rastafari liveth and reigneth/ In the heart of His children”. *Rastafari vive e reina/ Nos corações de Seus filhos*”. Esta breve passagem remete aos versos supracitados da Segunda Epístola aos Coríntios: “eu habitarei em vós”. Broggs, entretanto, é bastante específico ao afirmar que JAH vive no *coração* dos homens.

Joseph Owens também ouviu de um Rasta, durante uma *reasoning*, que JAH habita o coração do Homem e que a Babilônia tenta enganar o Homem fazendo-o buscar Deus fora de si:

when they show you the Black  
King dead they are showing you  
to look as a sky-gazer again!  
(...) JAH say you mustn't look  
nowhere. JAH say you must lo-  
ok within yourself. For from he  
take the heart of man to be his  
dwelling place, no bother look  
out!  
(OWENS, 1964: 264)

*quando eles mostram a você  
o Rei Negro morto eles estão  
ensinando você a olhar como  
um contemplador do céu de  
novo! (...) JAH diz que você  
não deve olhar/procurar em  
lugar nenhum. JAH diz que vo-  
cê deve olhar/procurar dentro  
de si mesmo. Pois ele toma o  
coração do Homem como sua  
morada, não se ocupe de  
olhar/buscar fora!*

Ter JAH no coração, entretanto, é uma dádiva que exige dedicação da parte do Homem. Seu corpo passa a ser concebido como um templo, um lugar sagrado, a morada de JAH. Na Segunda Epístola aos Coríntios está escrito que o corpo do homem é *o templo do Deus Vivo*. Disse Deus: “Eu habitarei em vós e vós sereis meus filhos”.

Ao longo deste capítulo eu fui percebendo o teor político e poético das narrativas de Rastas. A reivindicação para que se conheça a verdadeira história do Criador e do Homem, o questionamento das condições sociais, o chamado para a união dos povos negros, a recusa da hierarquização racial, a vontade de deslocamento em direção à paz são expressados em narrativas que se valem de uma forma particular de traduzir motivos bíblicos. A Bíblia traduzida para o inglês, a língua do

colonizador, este livro que se buscou usar como ferramenta para a domesticação de nativos também é uma obra que clama por tradução cultural. Na versão Rasta, o homem original é negro, assim como o povo escolhido. O Novo Mundo é a Babilônia e Sião se localiza na Etiópia. Caminhar para longe da Babilônia, sempre adiante, em direção a Sião, é o objetivo de vida dos Rastas. Além da reivindicação do deslocamento físico, da repatriação em Sião, na Etiópia, é possível e necessário se deslocar mentalmente da Babilônia.

E não é apenas através de narrativas da história do homem que os Rastas buscam se diferenciar de seus Outros e se desprender da colonialidade - “*emancipar-se da escravidão mental*”, como cantou Bob Marley (1980: faixa 10). Os corpos que eles fabricam também operam processos de significação; também contam histórias e criam diferenciações entre o povo de JAH e a Babilônia. No próximo capítulo eu irei seguir estilos rastafari de fabricar corpos e de traduzir, na carne e em narrativas que tratam dela, as prescrições bíblicas de como viver de acordo com as leis do Criador.

## CAPÍTULO II

### **“O templo do Deus Vivo”: Corpo e Pessoa Rastafari**

*“... for ye are the temple of the living God; as God hath said, I will dwell in them, and walk in them. Wherefore come out from among them, and be ye separate, saith the Lord, and touch not the unclean thing; and I will receive you. And will be a Father unto you, and ye shall be my sons and daughters, saith the Lord Almighty”*

2 Corinthians 6:16-18

Neste capítulo eu procuro seguir algumas das formas através das quais a palavra se faz carne e a carne se faz palavra entre Rastas. O corpo rastafari é um espaço de reflexão acerca de uma série de relações e conflitos. Através de seus corpos os irmãos acionam vínculos com JAH e negam a Babilônia; através de seus corpos eles também criam modos de se relacionar com a Criação e com as coisas que nela existem. As formas de se relacionar com o corpo e de relacioná-lo com o mundo que o cercam também acionam diferenciações entre os Rastas e seus Outros.

No que segue, trata-se de pensar, através de descrições etnográficas, duas teses da teoria antropológica, quais sejam; a de que as pessoas são constituídas através da fabricação de corpos e de narrativas. A primeira tese foi esboçada originalmente por Marcel Mauss em *Une catégorie de L'esprit Humain: La notion de Personne, Celle de "moi"* (MAUSS, 2003 [1938]). Neste texto o antropólogo francês buscou “oferecer (...) um catálogo das formas que a noção [de pessoa] assumiu em diversos pontos e mostrar de que maneira ela acabou por ganhar corpo, matéria, forma, arestas” (IBIDEM: 370). A investigação trata de como “ao longo dos séculos (...) se elaborou lentamente não o senso do 'eu', mas a noção, o conceito que os homens das diversas épocas criaram a seu respeito”. Para responder a esta questão ele buscou “mostrar (...) a série das formas que esse conceito assumiu na vida dos homens” (IBIDEM: 371). Seus exemplos são provenientes de diversos agrupamentos de diferentes épocas e localidades geográficas, mas aquele que creio mais instigante para se comparar com um exemplo Rastafari é um comentário acerca das máscaras Kwakiutl. As máscaras deste povo indígena norte-americano se caracterizam pelas diversas repartições que se abrem para revelar as cabeças dos antepassados das pessoas que as envergam. Para Mauss

a arte de todas estas repartições é não apenas culminar na religião, mas também definir a posição do indivíduo em seus direitos, seu lugar tanto na tribo quanto nos ritos. [Nas máscaras] o homem fabrica-se uma personalidade sobreposta” (IBIDEM: 381).

Na leitura que faço desta citação o autor indica que as máscaras estão para além de um operador simbólico: elas *criam* a pessoa



ao narrar estórias, ao conectá-la a outras pessoas, tempos e eventos. O corpo Rastafari, assim como as máscara Kwakiutl, também opera na fabricação de uma série de coisas: a pessoa Rasta; noções de tempo, de espaço e de lugar; noções de justiça, de moralidade e de retidão. É possível tomar o corpo Rastafari como “instrumento, atividade, [algo] que articula significações sociais e cosmológicas”, aceitando que ele “é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento” (SEEGER, VIVEIROS DE CASTRO e DAMATTA, 1978: 11<sup>1</sup>). A ostentação de *dreadlocks* na cabeça, de barba no rosto, as prescrições alimentares, o uso da ganja são constitutivos não apenas de um repertório simbólico rastafari; constituem, isto sim, a pessoa rasta e sua posição no espaço e no tempo – na Criação Divina e em sua História. Eu diria que o corpo rastafari pode ser pensado não apenas como um microcosmo – expressão que Turner utiliza para se referir ao corpo Ndembu (TURNER, 1967) –, mas como uma *forma de criar*, de *traduzir* um mundo e uma relação com ele.

A segunda tese que quero pensar também está vinculada a uma dimensão bastante importante no processo de constituição da pessoa, como também aponta Mauss: a linguagem (2003 [1938]: 370-371). Quero seguir a ideia de que a escolha das palavras e das narrativas acionadas pelos atores sociais são também formas de fabricar pessoas. Neste capítulo irei privilegiar as narrativas que tratam do corpo e tomá-las como expressões que “desempenham um papel importante na construção de [um] tipo particular de persona” (DURANTI, 2006: 468). A dimensão linguística do Movimento Rastafari e sua relação com a construção da pessoa será abordada com mais atenção no capítulo seguinte, sendo que algumas considerações a seu respeito serão esboçadas ao longo deste capítulo, dedicado especialmente ao corpo e às narrativas rastafari. Linguagem e corpo, afinal, estão indissociavelmente imbricados<sup>2</sup>.

---

1 Os autores supracitados compuseram as frases que citei pensando na fabricação de corpos entre os indígenas sul-americanos.

2 A linguagem em ação é, afinal, uma técnica que se aprende através da mímica de outros corpos: aprendemos a pronunciar de certas formas, aprendemos um sotaque, aprendemos que alguns sons que não são necessariamente palavras podem ser carregados com significados. Além disto, a linguagem falada com a boca pode ser acompanhada por outras linguagens corporais: a dimensão da gestualidade não é menos importante do que a fala nos processos de comunicação, como Gregory Bateson explicou a sua filha em *Why do*

Meu interesse nas narrativas nativas que tratam da pessoa rastafari e de seus Outros consiste na ideia de que estas são formas de *constituir* diferenciações, de nomear coisas, pessoas e processos para poder distingui-los uns dos outros e para poder distinguir-se dos outros. Como aponta Vânia Cardoso (2007), as narrativas são formas de fabricar e mediar significados para as pessoas e coisas.

## 1. O Carbono Africano

Joseph Owens (1976) já notara que a sociedade colonial jamaicana – assim como diversas outras sociedades escravistas – desenvolveu em seu idioma noções negativas da cor *negra* e da palavra *negro*, empregando-as para adjetivar negativamente pessoas e objetos. O missionário rastafari Jah Bones escreveu, em 1986, que tudo aquilo que é ruim aos olhos do colonizador branco é descrito como negro, “ao mesmo tempo que o branco é bom, correto, puro e tudo aquilo que se opõe ao negro” (JAH BONES, 1986: 46). Na linguagem colonial, tudo aquilo que fosse de cor negra ou dela derivasse era tomado como ruim e impuro, inclusive os corpos e suas práticas.

Quando Zora Neale Hurston esteve na Jamaica para realizar uma etnografia de práticas religiosas, em 1937, pareceu-lhe que “o objetivo de todos [os jamaicanos era] falar inglês, agir como inglês [act English] e *parecer* inglês” (HURSTON, 1995 [1938]: 279). Chamou a atenção da antropóloga, folclorista e romancista estadunidense o fato de

---

*frenchmen?* (BATESON, 1973: 19-23). Devo também ressaltar que a dimensão prática da linguagem, a fala, é uma técnica corporal bastante cara aos Rastas, que tomam as *palavras* como *sons*. No documentário etnográfico *Rastafari Voices* um casal de Rastas não-nomeados explica ao cinegrafista que as palavras afetam o corpo de quem as pronuncia, pois são provenientes do *inner man*, que é Jah, cuja voz poderosa ressoa como trovões: “[**Homem**]: That's the inner man speak, the inner man speak to the outer man. [**Mulher**]: You see, sound, hear this (toca o cinegrafista e o balanço) you get sound, sound, thunderable sound... [**Homem**]: sound from the inner man and it rock the interior. [**Mulher**]: You go here and now and speak these words, you rock (...). ([**Homem**]: *é o homem interior, o homem interior fala ao homem exterior.* [**Mulher**]: *Você vê, som, ouça isto (balança o cinegrafista) você faz som, som, som trovejante...* [**Homem**]: *som do homem interior e ele balança o interior.* [**Mulher**]: *Você fala essa palavras aqui, agora, você balança*”). (LEIB, 1979)

que, naquele período, na Jamaica, “uma pessoa pode[ria] ser negra de nascimento e branca por proclamação. Isto é, ela [era] declarada branca legalmente” no recenseamento jamaicano caso se declarasse como tal (IBIDEM: 281). Hurston ressalta que quando usa a palavra negro refere-se ao sentido estadunidense, “onde qualquer pessoa que [tivesse] sangue de negro [colored blood], não importando o quão branco pare[cesse], refer[ia]-se a si como negro” (IDEM). Para refinar sua descrição, a autora registra um acontecimento que lhe fora contado, envolvendo um negro estadunidense de pele tão clara que teria parecido um branco de sangue puro aos olhos dos negros jamaicanos que se proclamavam brancos. Vale a pena citar o registro na íntegra:

Me contaram que o falecido John Hope, último presidente da Universidade de Atlanta, provocou pânico em Kingston numa visita que fizera em 1935, poucos meses antes de sua morte. Ele era bastante branco em sua aparência e quando aterrizou e visitou o Instituto Rockefeller em Kingston e foi tão homenageado eles, os jamaicanos “brancos no censo” [census white Jamaicans], presumiram que ele era de puro sangue branco. Um grande banquete lhe foi ofertado no Myrtle Bank Hotel, que era a última palavra em ostentação na Jamaica. Tudo ia bem até que John Hope foi chamado a responder a um brinde. Ele começou sua réplica com “Nós, negros –”. Várias pessoas entraram em colapso. John Hope era mais alvo do que qualquer um dos mulatos ali que tomavam a si como brancos. Se um homem tão branco assim considerava-se negro, como ficariam eles? A consternação atingiu o banquete como uma praga. É claro, havia ingleses e americanos brancos de verdade lá, e eu adoraria ter lido seus pensamentos naquele momento. Certamente adoraria. (IDEM)

Este estranhamento de Hurston – sendo ela mesma uma intelectual negra – também se traduz em outro comentário registrado em *Tell my Horse*, obra que se originou a partir do trabalho de campo mencionado acima: “A situação [na Jamaica] apresenta um espetáculo curioso aos olhos de um negro americano” (IBIDEM: 280). Infelizmente

a antropóloga não registrou comentários acerca daquilo que ela entendeu por *querer ser* e *querer agir* à moda britânica, mas podemos incorrer num exercício de imaginação antropológica para tentar visualizar as práticas e técnicas envolvidas nesta tentativa de fabricação de pessoas britânicas. Imaginemos, então, as mímicas do sotaque londrino nas conversas ocasionais e, especialmente, nas ocasiões formais. Imaginemos as roupas, os tipos de encontro e atividades de lazer. Pensemos inclusive na negação: na negação do corpo negro, dos cabelos negros, do timbre de voz e do sotaque considerados negros, ruins. Barry Chevannes afirma que ao longo do século XX os cabelos grossos e pixaim, assim como narizes largos e lábios grossos, características físicas das pessoas negras, foram alvo de abusos (CHEVANNES, 1994: 9-10). Houve pais que costumavam comprimir o nariz de seus filhos afim de torná-los mais retos e finos (IBIDEM). Velma Pollard registrou também que alguns pais da classe média jamaicana castigavam seus filhos quando estes se utilizavam do léxico popular, numa tentativa de fazê-los utilizar palavras do *Standard English* (POLLARD, 1980: 32-33). Nas escolas, segundo Pollard, os professores temiam a disseminação da linguagem chamada de *Crioulo Jamaicano* em detrimento do Inglês Padronizado.

Foi no mesmo período que Zora Neale Hurston observou e registrou um *querer ser* britânico de certos setores da sociedade jamaicana que o Movimento Rastafari começou a ganhar forma. No início da década de 1940 a organização intitulada *The Youth of Black Faith* já proclamava o orgulho negro que viria a se tornar um dos pilares políticos e filosóficos do Movimento Rastafari. Estes *Jovens de Fé Negra*, numa tradução livre, negavam qualquer espécie de pertencimento ou fidelidade à Coroa Britânica e enalteciam suas raízes africanas. Foi também na década de 1930 que as imagens da coroação do imperador etíope Haile Selassie I começaram a aparecer em capas e matérias de revistas jamaicanas. No documentário *Roaring Lion* há uma cena onde Fillmore Alvaranga<sup>3</sup> fala que

In Jamaica, we always worship-

*Na Jamaica nós sempre ado-*

---

3 Ras Fillmore Alvaranga foi uma importante liderança Rastafari desde a década de 1960, quando junto de Ras Mortimo Planno e uma comissão organizada pela Universidade das Índias Ocidentais foi à África e esteve na Etiópia, privando da companhia de Haile Selassie I, a quem entregou alguns presentes.

ped a white Christ, and a white king, and a white queen. They didn't learn us anything about a black king. So when I saw the photograph of a black king in the front page of the Daily Gleaner I said to my father: 'I never know we have a black king'. He said 'Yes, man, you know', he said, 'He was crowned in 1930, in Ethiopia. 52 nation went to His coronation'. I said: 'And how can I know about it?' and he said 'Read your Bible'. (ALVARANGA, 2002.)

*ramos um Cristo branco, e um rei branco, e uma rainha branca. Eles não nos ensinaram nada sobre um rei negro. Então quando eu vi a fotografia de um rei negro na capa do Daily Gleaner<sup>4</sup> eu disse a meu pai: “Eu nunca soube que nós tínhamos um rei negro”. Ele disse: ‘Sim, Homem, você sabe, Ele foi coroado em 1930 na Etiópia, 52 nações foram à Sua coroação”. Eu disse: ‘E como Eu posso tomar conhecimento disso?’ e ele disse: “Leia a sua Bíblia’.*

Há um notável contraste, na fala de Alvaranga, entre *eles e nós*: eles, *brancos*, não querem que nós, *negros*, saibamos que existe um rei negro. A Coroa Britânica, colonizadora do território jamaicano, trouxe os africanos para trabalhar como escravos na ilha caribenha e passou a tratá-los como seus súditos. Para tanto, esconderam dos africanos a existência de seu rei verdadeiro, um monarca divino de cor negra. Embora *eles* nunca tenham ensinado que há um rei negro, a história Dele está na Bíblia, no Livro Sagrado, como apontou o pai de Ras Fillmore. O Rei dos Reis do qual a Bíblia fala, Jesus Cristo, costuma, entretanto, ser retratado como um homem branco na iconografia cristã. Na visão dos Rastas esta é uma alteração descabida da verdadeira história da humanidade. O Deus Rasta é negro e o Homem que criou *à sua imagem e semelhança* não seria de outra cor senão negro. Na visão Rasta o homem original, o povo escolhido e os profetas de JAH são todos negros. Em *Not King James Version*, canção do grupo britânico de reggae Steel Pulse, temos uma refutação poderosa da versão branca e europeia da História que se apoia na Bíblia:

Hidden from me

*Foi escondido de mim*

---

4 O *Jamaican Gleaner* é, até os dias atuais, o jornal nacional impresso de maior circulação no território jamaicano.

I was never told	<i>Nunca contaram ao I</i>
Ancient prophets	<i>[Sobre] Antigos profetas</i>
Black and bold	<i>Negros e escuros</i>
Like Daniel, King David	<i>Como Daniel, o Rei Davi</i>
And Abraham,	<i>E Abraão</i>
Israel were all black man	<i>Israel, todos eram homens negros</i>
(...)	<i>(...)</i>
Japhet tried his best to erase	<i>Jafé fez o melhor que pôde para apagar</i>
The godly parts we played	<i>Os papéis sagrados que protagonizamos</i>
I say he came and took	<i>Eu digo que ele veio e os retirou</i>
And never mention	<i>E nunca os mencionou</i>
In his book, so	<i>Em seu livro, então</i>
I dis ya version	<i>Eu discordo da sua versão</i>
A no King James Version	<i>Não à Versão do Rei Jaime!</i>
'Cause out of Africa	<i>Pois da África</i>
Came the Garden of Eden	<i>Veio o Jardim do Éden</i>
(HINDS, 1985: faixa 2)	

David Hinds, vocalista e compositor, sustenta a visão de que Jafé, a quem os teólogos colonizadores reconhecem como o antepassado do homem branco europeu, alterou significativamente o texto bíblico afim de retirar dele o papel sagrado do povo negro africano. Desta forma os profetas negros passaram a ser descritos como homens brancos. Por conta disto o Rasta nega a versão do Rei Jaime e afirma: o Jardim do Éden, o lugar onde JAH criou o homem original, localiza-se na África. Ora, o homem original, então, era um africano, como aponta o cantor e compositor Vaughn Benjamin:

Original man	<i>O homem original</i>
He was black,	<i>Ele era negro,</i>
He was black,	<i>Ele era negro,</i>
He was an African carbon	<i>Ele era um carbono africano</i>
(...)	<i>(...)</i>
Original black man	<i>Homem negro original</i>
We were here	<i>Nós estávamos aqui</i>
From foundation of time	<i>Desde a fundação dos tempos</i>
We will remain until the end	<i>E vamos continuar até o final</i>
(BENJAMIN, 1997)	

Para ele o homem original era não apenas negro, mas um *carbono negro*. A relação evocada aqui pode ser pensada em termos de um original a partir do qual são criadas versões: o papel-carbono é aquele que se usa para criar cópias fiéis de escritos originais. Coloca-se o papel carbono sob a folha na qual se vai escrever e, sob o carbono, posicionamos outra folha. Aquilo que escrevermos na folha de cima será impresso também, através da ação do papel-carbono, na folha posicionada abaixo dele. Na folha de baixo teremos uma inscrição à imagem e semelhança da folha original. A ideia de Vaughn Benjamin torna-se instigante justamente por esta relação que evoca: o homem-carbono africano é uma versão de JAH. Em Genesis 1:26, afinal, está escrito que Deus criou o homem à sua *imagem e semelhança*. Benjamin também aponta para outras relações entre os negros, a Criação original e sua relação temporal:

Out of blackness	<i>Da negritude</i>
Was born the light	<i>Nasceu a luz</i>
Your morning	<i>Sua manhã</i>
Starts with darkness	<i>Começa com escuridão</i>
(...)	<i>(...)</i>
Did not this morning	<i>Esta manhã</i>
Start with darkness?	<i>Não começou com escuridão?</i>
Well, so does tonight	<i>Bem, a noite também</i>
Alpha – alpha and omega I!	<i>Alfa – alfa e Ômega I!</i>
The beginning and the end	<i>O início e o fim</i>
(BENJAMIN, 1997)	

Nesta passagem o Rasta recorre à ideia de que tanto a manhã quanto a noite têm início na escuridão, e que a luz nasceu da escuridão. Se voltarmos ao Livro do Genesis veremos que ali está escrito que no princípio Deus criou a Terra, que era amorfa e escura, e só depois criou, com suas palavras, a luz: “*And there be light!*”. O início dos dias da Criação divina, portanto, se dá na escuridão, assim como o início de cada dia até hoje. Benjamin afirma ainda que não se conta o tempo a partir da luz do dia, mas da meia-noite (BENJAMIN, 1999), quando ainda é escuro<sup>5</sup>.

---

5 Carole Yawney comentou que seus interlocutores Rasta celebravam a noite

O padre Joseph Owens registrou (1976: 61) que um dos temas recorrentemente abordado por seus interlocutores era a ideia de que a cor branca vem do alveijamento [*bleaching*] da cor negra: “o negro é visto como a plenitude das cores, aquela da qual todas as outras cores, inclusive o branco, derivam. O negro também é visto como a cor mais rica, mais saudável; o branco e a palidez são indicativos de problemas de saúde e de doenças, especialmente de lepra” (IDEM). Vaughn Benjamin sustenta um argumento parecido com aquele dos interlocutores de Owens, no que diz respeito ao *negro* como cor absoluta: “*Black is absolution of all light and color*” – “*Negro é a absolvição de toda a luz e cor*” (BENJAMIN, 1997).

A noção de que o Homem Negro é o homem original também se desdobra em metáforas botânicas. Numa das composições de Bob Marley ele medita sobre temporalidade e negritude da seguinte forma: “*Some are leave/ Some are Branches/ I n I are the roots!*”. Alguns são folhas. Outros são galhos. I n I, entretanto, são as raízes. (MARLEY, 1977: faixa 2). A noção rastafari de *I n I* será apreciada no capítulo seguinte; por enquanto basta levarmos em consideração que se trata de um conceito nativo que é acionado para traduzir sua noção de pessoa. Marley se vale deste conceito para evocar a ideia de que o Rastafari, o Homem Negro africano, é o homem original, a raiz da humanidade. A partir desta lógica, os Outros, os não-negros, vêm depois dele: são como galhos ou folhas, que brotam na planta apenas quando a raiz já está estabelecida há bastante tempo na Terra.

A predileção dos Rastas pela cor negra e o orgulho de *ser* africano é algo que parece se refletir também nas formas com as quais alguns rastas se referem a si e a outros irmãos: *Natty Congo* e *Congo*

---

como um período sagrado do dia, mantendo-se acordados por toda a sua extensão e realizando as mais diversas tarefas neste período (YAWNEY, 1977). Segundo a antropóloga, ainda, os irmãos entre os quais viveu tomavam o dia e sua claridade como algo ruim. Isto me parece bastante estranho, especialmente se levarmos em consideração a ideia de que após o Julgamento Final, quando os escolhidos de Jah serão levados em sua totalidade à Terra Prometida, não haverá mais noite. Uma composição do grupo de reggae jamaicano Abyssinians trata deste tema e tornou-se, inclusive, um hino Nyabinghi, uma música sagrada entoada em cerimônias rastafari. Aqui está a letra de *Satta Massagana*: “There is a Land/ Far, far away/ *Where there's no night/ There's only day/* Look into the Book of Life/ And you will see”. “Há uma Terra/ Longe, lá longe/ *Onde não há noite/ Há apenas dia/* Olhe no Livro da Vida e você verá” (ABYSSINIANS, 1976. Grifos meus).



*Dread*, por exemplo, são duas expressões correntes entre eles. Alguns grupos de reggae formados por Rastas também escolheram nomes que remetem à África, tal como The Congos; outros que remetem especificamente à sua ascendência etíope<sup>6</sup>, como The Ethiopians, The Abyssinians e The Sons of Negus<sup>7</sup>. O cantor e compositor Max Romeo intitulou uma de suas canções como *I-man a African* – I-man sou, é, são *africano(s)* – e exigiu, logo no segundo verso: “*não chame o I de jamaicano!*” – *Don't call I Jamaican!*” (ROMEO, 2002: faixa 50). A atribuição de nacionalidades coloniais ao Homem Negro opera como uma ferramenta de apagamento de suas origens africanas, como dois irmãos ensinaram ao antropólogo jamaicano Barry Chevannes:

**Fats:** Then how come, now, we as black people have so much name? If we born a Trinidad we Trinidadian; if we born a Jamaica, we Jamaican. You hear that man is Bermudan, him is dis and dat, yet anywhere the Chinaman is, them say him is a Chinaman; anywhere European white man, him is just a white man. Then how come we as black man...

**Jubie:** Them deny I an I ancient nationality. You have a nationality of birth and you have a nationality of choice. Everyone know that. Haile I Selassie I give I an I that ri-

**Fats:** *Como é que agora nós, o povo negro, temos tantos nomes? Se nascemos em Trinidad somos trinitários, se nascemos na Jamaica somos jamaicanos. Você ouviu que aquele homem é bermudense, que ele é isso e aquilo, mas em qualquer lugar que o chinês esteja dizem que ele é chinês. Em qualquer lugar o branco europeu é apenas branco. Então como nós, negros...*

**Jubie:** *Eles negam a nacionalidade ancestral de I an I. Você tem uma nacionalidade de nas-*

6 Carole Yawney afirmou 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” (YAWNEY, 1977: 233). O herói nacional jamaicano Marcus Mosiah Garvey foi um defensor dos direitos dos negros que pregou a repatriação dos africanos dispersos pelo mundo. Os Rastas atribuem a ele a profecia da coroação de Haile Selassie I, compando-o a João, o Batista, que anunciou a coroação de Cristo. Chevannes (2002) afirma que a frase “olhai para a África, há um rei negro a ser coroado”, atribuída a Garvey, *talvez* tenha sido proferida por um personagem em alguma das peças teatrais baseadas em temas bíblicos que o ativista escreveu e dirigiu na década de 1920.

7 *Negus* é um termo do amárico, língua etíope, que significa *rei*.

ght within the Iclaration of Human Rights. The right of birth which no man can take from you and the right of choice. That's why the Englishman can still born ya, and still choice England! Then what happen to I an I who choice as an I-thiopian? All these things these men know and them only holding it down.

(CHEVANNES, 1994: 218)

*cença e você tem uma nacionalidade de escolha. Todos sabem disso. Haile I selassie I deu a I an I esse direito na Declaração dos Direitos Humanos<sup>8</sup>. O direito de nascença que ninguém pode tirar de você e o direito de escolha. É por isso que o inglês pode nascer aqui [na Jamaica] e ainda optar pela Inglaterra. O que acontece então com I an I que escolhe ser um I-tíope? Esses homens sabem de todas essas coisas e estão escondendo.*

Do ponto de vista destes irmãos, nomear um negro com um gentílico que não seja *africano* é uma forma de tentar negar o seu direito de reconhecimento e de pertencimento a sua ancestralidade. Se a cantora e compositora rasta Dezarie estivesse participando da *reasoning* onde foram enunciados os trechos citados acima ela concordaria com os irmãos e iria além, conectando o sufixo *-americano* às estratégias colonialistas de dominação, como o fez em uma de suas canções:

What is an african-american?  
'Cause if you're black  
You're african then done  
Amerigo Vespucci  
A big he done  
That's where  
The name America come from  
(DEZARIE, 2003: faixa 7)

*O que é um afro-americano?  
Pois se você é negro  
Você é africano e pronto  
Américo Vespúcio  
Foi feito um dos grandes  
É daí  
Que vem o nome América*

---

8 Os Rastas entendem que Haile Selassie I escreveu um documento exigindo melhores condições de vida para o Homem Negro na Jamaica na ocasião de sua visita à ilha caribenha, em 1966. O governo jamaicano, entretanto, esconde este documento afim de continuar restringindo os direitos das pessoas (CHEVANNES, 1994). Note-se que Jubie transformou a palavra *Declaration* em *I-claration*, marcando que esta é uma declaração positiva que emana do I, Jah.

A valorização da africanidade e da negritude também se traduziu na positivação de características do corpo negro negativizadas pelos discursos colonialistas.

**Figura 3**



*George Eaton Simpson fotografou os irmãos da United Afro-West Indian Federation durante uma de suas visitas a Kingston. Infelizmente a imagem não está datada. Note que nenhum dos irmãos retratados ostentava dreads, e a maioria deles também não usava barbas.*

Para dar sequência às reflexões sobre a fabricação da pessoa entre os Rastas vou tecer alguns comentários acerca de uma característica do corpo à qual boa parte dos irmãos e irmãs se dedicam a cultivar: os *dreadlocks*. Prof I, um Rasta cujos dreadlocks longos e brancos figuram como um índice de sua longa caminhada no Movimento Rastafari, afirma que os dreadlocks, os cachos formados pelos cabelos que crescem livremente e formam nós nas cabeças de boa parte dos Rastas,

são como as raízes das árvores. É por isto, segundo ele, que os Rastas devem usar dreadlocks: pois sua imagem remete às raízes das árvores, e os Rastas, o homens negros, são a raiz da humanidade<sup>9</sup>. As árvores, como bem lembra o irmão Rasta, crescem a partir de suas raízes. As raízes da humanidade, portanto, são o Homem Negro.

A ostentação de dreads é motivo de orgulho para os Rastas, como sugere a expressão comumente utilizada para se referir a sua pessoa ou a outro Rasta: Natty Dread. Natty é uma palavra que serve para descrever a ideia de garbo, de elegância. É uma palavra cuja pronúncia se aproxima de knotty, termo que pode ser traduzido como nodado, cheio de nós. Knotty Dread, uma das formas pretensamente interrogatórias com as quais os não-rastas designavam os Rastas em décadas passadas, foi transformada pelos dreads em Natty Dread<sup>10</sup>: dreads elegantes, orgulhosos de suas raízes – as raízes Históricas e Sagradas.

## 2. Knotty Dreads, Natty Roots

Talvez os dreadlocks sejam a característica física rastafari mais reconhecida. Embora amplamente disseminada entre os Rastas, a prática de cultivar dreadlocks não é unanimidade entre os irmãos e irmãs. Barry Chevannes aponta que na década de 1930 os irmãos da *Youth of Black Faith*, precursores do Movimento Rastafari, instituíram o uso de dreads como uma forma de afronta ao sistema colonialista. Na década de 1950, entretanto, houve uma separação entre os irmãos que resultou na criação da *House of the Dreadlocks* e na *House of the Combsomes*<sup>11</sup>. As discussões em torno do estatuto dos cabelos era uma

---

9 A *reasoning* onde Prof I apresenta estas ideias está disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=0FwqJd3xxSc> e foi acessada em 20 de dezembro de 2013. [Conferida em 09 de janeiro de 2014].

10 A criatividade Rastafari para transformar palavras, fonemas e morfemas é um dos temas do segundo capítulo deste estudo.

11 Numa entrevista recente, Lee Perry, um Rastafari cuja importância para o desenvolvimento do reggae é imensurável, declarou que “dreadlocks é um estilo para pegar mulher e para chamar a atenção das pessoas. Mas o Rastafari não quer chamar a atenção das pessoas. O Rastafari é sagrado. O Rastafari não veio com dreads na cabeça. Ele veio como um bebê sem dreads” [“*Dreadlocks is a style to catch woman and to catch people’s attention. But Rastafari don’t want*”

questão social porque “a sociedade simplesmente não aceitava a cabelos despenteados. Não pentear os cabelos era uma forma de se declarar não apenas como uma pessoa anti-social, mas como alguém extra-social, como os loucos desamparados e párias” (CHEVANNES, 1994: 158).

#### Figura 4



*O Rasta Ashley “Higher” Harris na cena inicial do filme Rockers, que conta com um elenco composto por Rastas que representam a si mesmos. Note que não são apenas os cabelos do irmão Higher que formam dreads, mas também suas barbas.*

Os irmãos que passaram a defender o uso dos dreads, entretanto, traduziram as noções de *pária* e de pessoas *extra-sociais* transformando-as em índices de diferenciação entre eles e seus Outros. Um dos informantes<sup>12</sup> de Chevannes lhe falou as seguintes palavras: “*It appears to I many a times that things that the man comb would go out*

---

*to catch no people’s attention, Rastafari is holy. Rastafari don’t come with no dreads on him head. He come as a baby without dreads.”*] (PERRY, 2009) Perry refere-se aqui à aparência física de Haile Selassie, que usava barba – assim como o faz o cantor e compositor jamaicano –, mas tinha os cabelos curtos.

- 12 A expressão *informant* é do próprio autor e serve como um indício para pensarmos uma certa epistemologia da antropologia na qual se pressupõe que o nativo *fornece* ao pesquisador *dados* para que este pense *sobre*.

*and do, the man with the locks wouldn't think of doing*” [“*Parece, para o I, muitas vezes, que as coisas que o homem que se penteia faria, o homem com dreadlocks não pensaria em fazer*”](IBIDEM).

Há mais de uma versão para a genealogia do uso de dreads. O antropólogo jamaicano Barry Chevannes conta que no final dos anos 1940 começaram a surgir nos jornais jamaicanos matérias sobre guerras civis no Quênia onde se via fotos dos guerreiros Mau Mau ostentando dreadlocks. Neste mesmo período surgia na ilha caribenha o movimento intitulado *The Youth of Black Faith*, formado por pessoas que desenvolveram um “sentimento de agressão” em relação à sociedade jamaicana. A ostentação de dreadlocks instituída pelos irmãos era uma prática que buscava relacionar a luta dos jamaicanos descontentes com sua situação sócio-econômica à luta dos quenianos (CHEVANNES, 2002), ambas direcionadas contra sistemas coloniais. O nome do estilo do cabelos (*locks*), seria, inclusive, uma referência à reação de *terror* (*dread*) que o visual destes inspira nos não-*dreads*, os não-rastas. Um dos informantes rastafari do antropólogo jamaicano lhe contou que foi neste período, no final dos anos 1940 e início dos 1950, que os Rastas passaram a reconhecer o local de párias e *outsiders* na sociedade jamaicana, mas dando a estes conceitos um outro significado político. Para os Rastas a Jamaica não é o seu lugar e a sociedade jamaicana não é a sua sociedade. O lugar dos Rastas é na África (CHEVANNES, 2002).

O uso dos dreads e a agressividade canalizada através da fala (CHEVANNES, 1994; NETTLEFORD, 1976; OWENS, 1976; ROGERS, 1975) contribuíram para as reações enérgica do Estado Jamaicano. A violência contra os Rastas passou a compor o quadro de violência política generalizada que se arrasta na ilha caribenha desde o período escravagista. Ras Mortimo Planno, uma das principais lideranças rastafari desde os anos 1960 até sua morte, em 2005, afirma que neste período, entre as décadas de 1940 e 1960, os Rastas se tornaram extremistas. Segundo ele, ainda, a geração de seus pais era contrária a este extremismo e temia as represálias do Estado que se materializavam não apenas em forma de invasão domiciliar pela polícia (PLANNO, 2002), mas também no espancamento, prisão a

sentenciamento a penas em manicômios (CHEVANNES, 2002).

Um dos interlocutores da socióloga estadunidense Anita Waters lhe contou que muitos pais ficavam infelizes quando seus filhos se tornavam Rastas e passavam a ostentar dreadlocks<sup>13</sup>:

The pressure come from when shall Rasta in our house, anytime the policeman can kick in the door and come in. People have them one son them love, them check them son, come back in with all these dreadlocks... They might feel vex but that is not the thing. The only thing that them fret for is because he is a Rasta, they have to feel him gone to prison soon... So your people fret for you under the circumstances there, so them say “no come here JAH Rastafari, policeman come too”.  
(WATERS, 1985: 104-105).

*A pressão vem porque quando o Rasta está em nossa casa, a qualquer momento o policial pode chutar a porta e entrar. As pessoas têm seu filho único, que elas amam, vão ver seu filho e ele voltou com todos esses dreadlocks... Eles podem ficar aborrecidos, mas não é por isso. A única coisa com a qual eles se preocupam é com ele ser um Rasta, eles têm o sentimento de que ele logo irá para a prisão. Então os seus se preocupam com você por causa das circunstâncias, então eles dizem “não venha aqui JAH Rastafari, [senão] o policial vem também”.*

Na opinião desta pessoa o problema com os dreadlocks não se encontra exatamente no estilo do cabelo, mas em sua dimensão política: os dreads seriam um índice do pertencimento das pessoas que os ostentam ao Movimento Rastafari. Tornar-se um Rasta e passar a ostentar dreadlocks é uma atitude que pode alterar radicalmente as relações sociais da pessoa, inclusive as relações mais próximas. Em 1978 a dupla de cantores e compositores Twinkle Brothers lançou uma canção que trata deste tema. Vejamos a letra:

---

13 Bongo, nome fictício do principal interlocutor do antropólogo John Pulis, contou a este que no tempo em que se tornou um Rasta, na década de 1950, seu pai “correria com ele”, no sentido de lhe expulsar de casa, caso ele deixasse os dreads crescerem. Bongo dizia também que no início dos anos 1980 – ele contou este fato a Pulis em 1982 – jovens rasta podiam deixar as madeixas crescerem com mais tranquilidade (PULIS, 2006).

Since I throw  
The comb away  
My mommy  
Don't wanna see me no more  
My papa say  
“Don't come at the house no more”  
I used to be the pride  
Of the family,  
But now I'm the black sheep.  
(...)  
I got fired from my job  
Last Monday  
For no reason at all  
The bossman called me  
To his office,  
And gives me a two weeks pay,  
And say:  
“You throw the comb away!  
There's no vacancy for you today”  
(...)  
So I told him,  
That I got my qualification  
I'm a hard working man.  
Why this victimization?  
Is it because I'm a Rastaman?  
When your mother and father  
Forsake you  
And your bossman discriminating you  
That's the time JAH-JAH  
Feel mighty,  
We'll take care of you,  
So I told him:  
“Go away!”  
(TWINKLE BROTHERS, 1980:  
faixa 7)

*Desde que eu joguei  
A escova de cabelos fora  
Minha mãe  
Não quer mais me ver  
Meu pai me disse  
“Não volte mais a esta casa”  
Eu costumava ser o orgulho  
Da família  
Mas agora sou a ovelha negra  
(...)  
Fui demitido do meu emprego  
Na segunda  
Sem motivo algum  
O chefe me chamou  
Em seu escritório  
Me pagou por duas semanas  
E disse:  
“Você jogou fora sua escova!”  
Não há vaga para você hoje”  
(...)  
Então eu disse  
Que tinha minha qualificação  
Que eu sou trabalhador  
Porque esta vitimização?  
É porque eu sou um Rasta?  
Quando sua mãe e seu pai  
Lhe abandonam  
E o seu chefe lhe discrimina  
É nesta hora que se sente  
JAH-JAH poderoso  
Nós cuidaremos de você  
Então eu disse a ele:  
“Vá embora!”*

A letra da canção da dupla jamaicana aponta para a questão



colocada pelo entrevistado de Anita Waters: após a pessoa passar a ostentar dreads seus pais passam a tratá-lo de maneira diferente. Se antes ele era bem visto e bem querido, após passar a envergar um estilo de cabelo que constitui o pertencimento ao Movimento Rastafari é tomado como alguém indesejado. Ele perde seu emprego, apesar de se dizer um trabalhador esforçado. As posições que antes ocupava, como filho numa família, como trabalhador numa empresa, lhe são negadas. Mas ele também as renega: ele agora fabricou para si uma posição diferente. Agora ele é um Rasta, separou-se da sociedade babilônica para se dedicar aos trabalhos de JAH. Os *dreadlocks* não apenas marcam, mas também constituem uma separação entre a pessoa rastafari e a Babilônia. As relações sociais da pessoa Rasta são reconfiguradas, mas também suas relações cosmológicas. Os dreads são um índice de pertencimento à linhagem sagrada de JAH, Criador da Terra, do Homem e do Tempo.

A ideia do uso dos dreads como marcadores de diferenciação e separação também possui outra versão que instiga a meditação. Trata-se de uma prescrição bíblica acerca de como cultivar o corpo e hábitos referentes a ele. Há algumas cenas em *Brother Man*, obra do romancista jamaicano Roger Mais (2011 [1954]), onde este tema foi trabalhado com sensibilidade. O personagem principal da obra é um Rastafari sereno e pacífico em seu modo de andar, agir e falar. Embora não seja uma pessoa violenta, nem uma ameaça em potencial, é assim que as pessoas ao redor o qualificam por conta de seus dreads e de sua barba. A certa altura da narrativa o personagem é rodeado de crianças que lhe dirigem insultos e o mandam raspar a barba (IBIDEM: 183). *Brother Man*, entretanto, seguia o caminho indicado pelas palavras da Bíblia. Há uma cena em que o Rasta tenta explicar a um garotinho porque usava barba. Os dois estão sentados numa praia onde *Brother Man* o encontrara a vender caranguejos. Após algumas considerações acerca de práticas de alimentação – tema com o qual irei refletir mais à frente – os dois conversam acerca do corpo do Rasta por conta da curiosidade da criança.

**Criança:** *Bra' Man, porque você usa bar-ba no rosto?*

**Brother Man:** *Filho, este é o jeito de João Batista, e o de Sansão que matou mil filisteus e um leão com suas mãos.*

**Criança:** *Você fala sério que um homem de verdade fez todas essas*

*coisas?*

**Brother Man:** *Certamente. Como assim se é verdade?*

**Criança:** *Mil homens...*

**Brother Man:** *O espírito do Senhor estava com ele. Amém.*

**Criança:** *É por isso que você cultiva sua barba? Porque você quer ser como Sansão?*

(MAIS, 2011 [1954]: 75-76)

A personagem de Mais, Brother Man, se utiliza de um motivo bíblico para explicar à criança seu jeito de construir o corpo: ele usa barba assim como o fizeram João Batista e Sansão<sup>14</sup>. Ao constituir tal relação o Rasta inscreve o seu modo de ser e de manter seu corpo naquilo que seria o modo bíblico de existir. Os Rastas *são* (como) os homens bíblicos: usam barbas, cultivam seus cabelos por conta de seu voto de separação para JAH. Bob Marley também recorreu à história de Sansão numa composição de 1978 para chamar os Rastas a cultivarem seus Dreads, comparando as proezas do juiz bíblico às do rei Davi:

Keep your culture  
Don't be afraid of the vultures  
Grow your dreadlocks  
Don't be afraid of the wolfpack  
(...)

David slew Goliath  
With a sling and a stone  
Samson slew the Philistines  
With a donkey jawbone

(MARLEY e PERRY, 1978: faixa 1)

*Mantenha a sua cultura  
Não tenha medo dos abutres  
Cultive seus dreadlocks  
Não tenha medo da matilha  
(...)*

*Davi matou Golias  
Com uma funda e uma pedra  
Sansão matou os filisteus  
Com uma mandíbula de asno*

A imagem dos *Outros* babilônico como abutres e como uma matilha de lobos parece se adequar: os Rastas, como ovelhas de JAH, que é O Pastor, não devem temer os lobos e abutres que costumam atacar os rebanhos<sup>15</sup>: afinal “Vós, ovelhas minhas, ovelhas do meu pasto,

---

14 Chevannes afirma que pouco tempo após a formação do Movimento Rastafari alguns irmãos “passaram a usar barbas à maneira de Selassie (e, claro, de Jesus) (...) [e] achou-se uma referência bíblia foi encontrada para justific[ar esta prática], a saber, o voto de nazireado de Sansão” (CHEVANNES, 1994: 157-158).

15 A violência policial contra os Rastafari consistia também em lhes negar a

sois homens, e eu sou o vosso Deus, diz o Senhor Deus” em Ezequiel 34:31. O *Rastaman* que assume o voto de nazireado, o voto de separação, está protegido por JAH, “e mesmo que ande no vale da sombra e da morte não temer[á] mal algum”, pois o Senhor é o seu Pastor, como se registrou no Salmo de número 23.

Na cena em que deixamos Brother Man ele tentava explicar “ao garoto curioso algo de seu culto, e do culto dos Nazireus, e o que significava para eles não raspar a cabeça” (MAIS, 2011 [1954]: 76). O voto de nazireado está descrito no Livro dos Números, capítulo 6:

Quando alguém, seja homem, seja mulher, fizer voto especial de nazireu, a fim de se separar para o Senhor (...) navalha não passará sobre a sua cabeça: até que se cumpram os dias pelos quais ele se tenha separado para o Senhor, será santo e deixará crescer os cabelos de sua cabeça.

Fazer o voto de nazireado, deixando os cabelos e a barba crescerem livremente, é uma forma de vivenciar as prescrições de JAH. Ostentar dreadlocks e barbas é uma forma de alocar-se nas fileiras do Exército de JAH e confrontar os homens da Babilônia.

possibilidade de usarem seus dreads e barbas. Canções como *Revelation Time*, de Max Romeo (1975: faixa 1), e *Why Am I a Rastaman?* (1975), de Joseph “Culture” Hill, por exemplo, tratam deste tema que me parece também estar inscrito na canção supracitada de Bob Marley. O Padre Joseph Owens, que esteve entre Rastas em Kingston em várias ocasiões desde 1969 publicou e denunciou em seu clássico *Dread* (OWENS, 1976) histórias de agressão contra os irmãos rasta. A página de abertura da obra traz, inclusive, a transcrição da narrativa de um rasta sobre um irmão que precisou raspar sua barba, esconder seus dreads e utilizar-se de furtividade para poder se deslocar de uma região rural nos arredores da parte ocidental de Kingston e voltar para a capital (IBIDEM: 1). Em 1974, na canção intitulada *Rebel Music (3 O'clock Roadblock)*, Bob Marley questionava: “Why can't we roam/ This open country?! Why can't we be/ What we want to be?! We want to be free” (MARLEY, 1974: faixa 4). Ofereço uma tradução para este trecho: “Porque nós não podemos circular/ Por este país aberto?! Porque não podemos ser/ O que queremos ser? Queremos ser livres”. Este *nós*, associado ao título *Natty Dread* me faz crer que Marley questionava acerca do direito dos Rastas de circular livremente pelo território jamaicano. Sobre a perseguição e a violência do estado e de civis jamaicanos direcionadas aos Rastas ver também o documentário etnográfico *Bad Friday: Rastafari After Coral Gardens*, produzido por Deborah Thomas, John Jackson Jr. e Gabu Wedderburn

Há também outra prescrição importante no voto de nazireado: a alimentação. Este “processo de comunicação do corpo com o mundo” (SEEGER, VIVEIROS DE CASTRO E DAMATTA, 1978: 11) recebe um nome especial entre os Rastas, *I-tal*. Os alimentos que os Rastas ingerem não são bons apenas para comer, entretanto: são também bons para pensar, como diria Lévi-Strauss<sup>16</sup> (1975 [1962]: 94). As práticas de alimentação dos Rastas são também registros de uma tradução cultural que pensa a história e as hierarquizações sociais através da comida. Produzir o próprio alimento, não consumir produtos industrializados e não reificar o predatismo social através da alimentação são algumas das questões envolvidas no estilo I-tal.

### 3. *I-tal*

O estilo de alimentação *vital* dos Rastas, ao qual eles chamam *I-tal*, inspira exatamente a ideia de vida: é vital não apenas porque é necessária à vida, mas também porque é constituída especialmente de coisas vivas, que vêm da terra, da Criação de JAH. Segundo o irmão Prof I o homem não pode ingerir qualquer espécie de alimento produzido *pelos homens*. “Coma comida ruim e você morrerá doente”, alertou Vaughn Benjamin (1999). Prof I explica ainda que os Rastas devem comer “como as primeiras pessoas para provar que são as primeiras pessoas”. A relação entre o tipo de alimentação e o tipo de pessoa se traduz numa noção de temporalidade. Mas para que o homem contemporâneo possa comer como seus ancestrais é necessário estabelecer um outro tipo de relação entre a Criação e os corpos que a habitam. Vejamos isto através de alguns exemplos.

Em 1979, na canção intitulada *Ambush in The Night*, Bob Marley registrou os seguintes versos:

Throug political strategies  
They keep us hungry  
And when you gonna

*Através de estratégias políticas  
Eles nos mantém famintos  
E quando você vai*

---

(THOMAS et alii, 2011).

- 16 Lévi-Strauss, em sua reflexão sobre o totemismo, afirmou que a recorrência às espécies naturais na filosofia indígena não se dá apenas em função de elas serem boas para comer, mas porque são boas também para pensar.

Get some food  
Your brother come to be  
Your enemy  
(MARLEY, 1979: faixa 9)

*Em busca de alimento*  
*Seu irmão passa a ser*  
*Seu inimigo*

Marley atribui a fome disseminada entre as pessoas às estratégias políticas geridas por *Eles*, pelo governo, a Babilônia. Quando uma pessoa vai em busca de alimento precisa competir com seu irmão, pois o alimento se encontra disponível através de uma relação que já não é constituída diretamente entre o homem e a terra, a Criação. Ele precisa vender sua força de trabalho e com o pagamento recebido adquirir o alimento. Vaughn Benjamin também acusa a divisão de trabalho operada pela Babilônia como um dos fatores que estimula a competição e a desarmonia entre as pessoas. Palavras de *Foolish and The Wise*, de sua autoria:

Babylon division of labor  
Made every man  
Dependent on his neighbor  
Now in the hectic hostile speed  
Of survival behavior  
Man and his neighbor  
Are stranger  
(BENJAMIN, 1999)

*A divisão do trabalho na Babilônia*  
*Tornou todo Homem*  
*Dependentes de seu vizinho*  
*Agora na velocidade frenética e hostil*  
*Do comportamento de sobrevivência*  
*O homem e seu vizinho*  
*São estranhos*

O estranhamento entre os homens é um dos frutos da divisão do trabalho e da necessidade de sobrevivência instaurada pela dependência dos homens entre si. John Pulis registrou que um de seus principais interlocutores, um Rasta já idoso morador da área rural de Manchester Parish, Jamaica, alimentava-se daquilo que produzia em seu terreno, onde árvores de fruta-pão, laranjeiras e pés de batata-doce cresciam ao lado de sua plantação de mangas – frutas as quais comercializava para obter alguma renda. As frutas e pudins de batata-doce com as quais se alimentavam eram consideradas “vitais, ou I-tal para sua vivência porque removiam ele e sua força de trabalho das redes que vendiam alimentos processados ou industrializados” (PULIS, 1999: 387). Bongo explicou a Pulis que a terra, a criação divina, fornece ao homem tudo aquilo o que ele precisava para viver, e que isto é uma

dádiva de JAH (PULIS, 1993: 25).

Há também outra característica na prática de alimentação rastafari que constitui uma noção de justiça, indo contra todas as formas de predatismo social. A carne bovina está banida da alimentação I-tal, assim como a suína – sobre a qual tecerei alguns comentários abaixo. Alguns peixes, entretanto, fazem parte da alimentação de alguns Rastas, como registrou Claudia Rogers em 1975. Apenas peixes pequenos, entretanto (ROGERS, 1975). Há uma teoria nesta prática: os peixes pequenos não se alimentam de sua mesma espécie, assim como o fazem os peixes grandes. Bob Marley apresenta esta ideia em uma composição de 1977 intitulada *Guiltiness*:

They live their lives	<i>Eles vivem suas vidas</i>
In false pretence everyday	<i>Em falso fingimento todos os dias</i>
Each and everyday	<i>Todo e cada dia</i>
These are the big fish	<i>Estes são os peixes grandes</i>
Who always try to eat down	<i>Que sempre tentam comer</i>
The small fish	<i>Os peixes pequenos</i>
Just the small fish	<i>Sempre os peixes pequenos</i>

(MARLEY, 1977b: faixa 3)

Os peixes grandes que tentam se alimentar dos peixes pequenos são aqueles que vivem de maneira falsa, em fingimento, todos os dias: são os babilônios que se dizem cristãos. Eles se alimentam, entretanto, do esforço dos peixes pequenos, aqueles cujas barrigas roncam por conta da fome. “*Eles estão de barriga cheia mas nós estamos com fome*”, já acusara Marley numa composição anterior (MARLEY, 1974: faixa 3). *Guiltiness* continua ainda com uma metáfora alimentar, onde o Rasta condena *eles*, os opressores babilônicos – os peixes grandes –, a digerir uma experiência indesejada no futuro por conta de sua ganância desenfreada:

I tell you what	<i>Eu lhe digo o seguinte</i>
They would do anything	<i>Eles fariam qualquer coisa</i>
To materialize	<i>Para materializar</i>
Their every wish	<i>Todos os seus desejos</i>
Say: Woe to the downpressors!	<i>Eu digo: Ai dos opressores<sup>17</sup>!</i>

---

17 Muitos Rastas transformam a palavra *oppressor* em *downpressor* por conta de

They'll eat  
the bread of sorrow!  
Woe to the downpressors!  
They'll eat  
The bread of sad tomorrow!  
(IBIDEM)

*Eles comerão  
O pão da tristeza!  
Ai dos opressores!  
Eles comerão  
O pão de um triste amanhã*

Vaughn Benjamin articula, através de uma de suas composições, uma diferenciação entre Rastafaris e babilônios ao meditar sobre o gosto dos últimos pelos porcos, animal cujo consumo é interdito nas prescrições bíblicas. Os babilônios, entretanto, se valem dos suínos não apenas na alimentação, mas também em suas práticas de acumulação de dinheiro, moldando cofres em forma de porcos:

Banking in the pig  
And then them banking  
In the filthiest thing  
And then they call I man  
The sons of Ham  
And call man color  
Pigmentation  
Man thief money  
And he's a swindler  
Why them love the swine  
Couldn't be no simpler  
Piggy bank  
Is a psychological thing  
Implication only  
Is the filthy rich win  
(BENJAMIN, 1999: faixa 3)

*Poupando no porco  
Eles estão poupando  
Na coisa mais suja  
E então chamam I-man  
De filhos de Ham  
E chamam a cor do Homem  
De pigmentação  
O homem que rouba dinheiro  
É um ladrão  
O porque de eles amarem o porco  
Não poderia ser mais simples  
Poupar no porco  
É uma coisa psicológica  
A única implicação  
É que o rico nojento vence*

---

uma contradição semântica que veem na primeira palavra. *Op* é a forma aproximada da pronúncia da palavra *up* entre os jamaicanos. Este termo serve para descrever a ideia de *cima, acima, para cima*. Uma vez que a pressão e a violência do opressor babilônico colocam as pessoas *para baixo*, a expressão correta para descrevê-lo, numa lógica rastafari, seria *downpressor*, uma vez que a palavra *down* serve para traduzir a ideia de *baixo, para baixo*. Sobre esta questão das percepções de Rastas acerca de contradições fonéticas, morfológicas e semânticas nas palavras – que será tratada com mais atenção no capítulo seguinte – ver POLLARD, 1980, 1982, 2000 e 2003.

A princípio esta composição pode não aparentar uma relação entre alimento e pessoa, pois a relação entre *eles* e o porco se constitui através da prática de utilizar cofres moldados na forma do animal para acumular dinheiro. Note-se, entretanto, que Benjamin acusa os babilônicos de utilizar-se *da coisa mais suja* para poupar dinheiro, uma coisa também considerada suja pelos Rastas. No verso seguinte, então, ele se utiliza de um motivo e de um nome bíblicos valendo-se da potência positivamente ambígua de seu enunciado: “E então eles” – os que amam o porco – “chamam I-man de filhos de Ham”. Ham é um dos filhos de Noé, filho cuja prole foi amaldiçoada pelo último. Nas traduções da Bíblia para o português, Ham foi traduzido como Cam ou Cão. Já argumentei, no capítulo anterior, acerca do acionamento da narrativa de Noé amaldiçoando os filhos de Cão como uma ferramenta colonial na época da Conquista das Américas. Os missionários e as monarquias europeias valeram-se da ideia de que Cão é o antepassado dos povos negros da África e, portanto, seus filhos, os africanos, haviam sido amaldiçoados: “que sejam os últimos entre os escravos escravos de seus irmãos!”, praguejara Noé. Jafé, o filho abençoado, tomado como antepassado dos europeus na tradução colonial dos textos sagrados, foi autorizado a escravizar os filhos de Cão. Com esta justificativa bíblica a Igreja e as monarquias europeias empreenderam suas chamadas “guerras justas” para escravizar os africanos e utilizá-los como força de trabalho na construção do então chamado Novo Mundo (DAVIS, 2006). Nas palavras de um Rasta não identificado com quem Joseph Owens dialogou em 1975: “*all the European propaganda is to see I n I slave*” – “*Toda a propaganda da Europa é para ver I n I escravizado*” (OWENS, 1976: 258).

Mas o que estas histórias têm a ver com alimentação para estarem sendo recontadas num trecho do capítulo através do qual eu me propus a falar de comida? Sugiro pegar um desvio tradutório no nome Ham para tentar pensar essa questão. Além de ser o nome de uma personagem bíblica cuja história é importante para os Rastas, *ham* é um substantivo da língua inglesa que nomeia produtos feitos de carne de porco. Serve para traduzir *presunto* e *pernil*, por exemplo. Ora, o porco é um animal cujo consumo é interdito por uma prescrição bíblica. Os Rastas não comem carne de porco. Presuntos e pernis, entretanto, são alimentos bastante consumidos *pelos europeus* que, por sua vez,



chamam os negros de *filhos de Ham*. E chamam a cor da pele de *pig-mentation* [*pig-mentação*]. Se traduzirmos esta ideia à moda rasta teríamos a palavra *porco-mentação*. Quem tem *porco-mentação*, nesta lógica é quem tem uma *alimentação* que inclui *porcos*. O porque de *eles* amarem o porco, como afirma Benjamin, torna-se simples: as práticas *deles* giram em torno da sujeira; eles trapaceiam, roubam, se aproveitam dos desfavorecidos, se alimentam de coisas impuras. “*Nós*”, afirma Prof I, referindo-se aos Rastas, “não comemos como eles”, diferenciação que fortalece a noção de que *nós* não somos como *eles*.

Há mais nas meditações rastafari acerca de Ham, no que se refere às noções nativas de alteridade, de modos de ser e de alimentação. Há uma canção no álbum *Mystic Man*, de Peter Tosh, cujo título é *Bukk-in-Hamm Palace*. Este título se permite traduzir, a meu ver, ao menos de dois modos. Primeiro, notemos que o Rasta separou as sílabas e alterou a grafia da palavra *Buckingham*. Sabe-se que o Palácio de Buckingham é a residência oficial da monarquia britânica e situa-se em Londres. Tosh se vale da sonoridade da palavra, decompondo-a e remontando-a, destacando suas sílabas e seus sons através da hifenização, para através dela refletir sobre alteridade e hábitos alimentares. A primeira parte desta nova palavra, *Buk*, pode ser traduzida como *cervídeo*. Mas também traduz a ideia do *mais baixo numa classificação particular*. A palavra-som do meio, *in*, pode ser tomada como *em* mas também como *and*, se considerarmos que os Rastas variam e compõe sentidos acionados através da palavra-som *n*<sup>18</sup>. A última palavra, *Hamm*, pode ser traduzida como o nome do antepassado bíblico *Cão* mas também como *presunto* e *pernil de porco*. *Buk-in-Hamm Palace*, a meu ver, pode ser traduzido como: 1) *Palácio dos Cervídeos-e-presunto*, 2) *Palácio dos mais baixos em Ham*. Quanto à primeira tradução, sugiro-a por que ela trata de duas coisas desprezíveis aos olhos dos Rastas: a caça e os produtos do porco. Sabe-se que a caça é uma das atividades preferidas da monarquia inglesa (THOMPSON, 1987 [1972]), sendo considerada um costume distinto. Para os Rastas, entretanto, a caça endossa o predatismo social, como argumentei acima. Os produtos da carne suína, como também argumentei, são interditados para os Rastas. Enquanto os Rastas

---

18 Como no termo *In I*, que pode ser entendido como *I and I e I in I*. No próximo capítulo há uma sessão dedicada a este som de importantes dimensões para os Rastas.

abominam as caçadas e a carne de porco, seus Outros, seus colonizadores e opressores se deleitam em consumi-las. A segunda tradução me surgiu a partir da lógica de inversão Rastafari. Quando Noé amaldiçoou os netos de Cão, condenou-os a serem *os últimos entre os escravos de seus irmãos*. Esta ideia de *últimos*, se contrastada com a de *os mais baixos*, permite traduzir *Buk-in-Hamm Palace* como o *Palácio dos mais baixos-em-Ham*, elegendo os ingleses como os amaldiçoados. Lembremos também que *mais baixo*, em inglês, traduz-se como *lowest*. Esta palavra, por sua vez, evoca a ideia oposta de *Highst* ou, na versão rastafari, *I-ghesht*, que é JAH. Tosh, portanto, parece se valer de uma tradução dos sons de *Buckinham* para pensar este símbolo do colonialismo através de uma lógica rastafari.

Há ainda mais sobre *I-tal* nesta canção de Tosh. Para ir além na glosa, entretanto, vejamos como a palavra *Buk-in-Hamm* aparece na canção:

Light your spliff  
Light your chalice  
We gonna smoke it  
In a Buk-In-Hamm Palace  
(TOSH, 1979: faixa 6)

*Acenda seu cigarro de ganja*  
*Acenda o seu cálice*  
*Nós vamos fazer fumaça*  
*No Palácio de Buk-in-Hamm*

Deixei de traduzir *Buk-in-Hamm* na minha versão para manter a potência polissêmica da expressão de Tosh. Quanto à forma como a palavra *smoke* aparece, poderia ter sido traduzida como *fumar*, e não fazer fumaça. Mas escolhi traduzir da forma acima por entender que Tosh está se referindo ao uso de ganja tanto no sentido de fumar quanto no sentido de que o fumar, o fazer fumaça, é um modo de fazer uma oferenda a JAH. Fazer fumaça no Palácio de *Buk-in-Hamm*, neste enquadre, pode ser traduzido como meditar, através da inspiração da ganja, esta erva *I-tal*, esta erva sagrada, acerca dos modos de ser rastafari em contraste com os modos de ser de seus Outros.

O cultivo e o uso da ganja acompanha os Rastas desde os primórdios do Movimento e tais práticas consistem num ponto de discórdia entre os irmãos e o estado jamaicano. Na ilha caribenha, assim como em boa parte do mundo, é proibido cultivar, possuir e fazer uso da cannabis. A legislação que a proíbe, entretanto, é fruto da ação dos

*homens*<sup>19</sup>; não provém de JAH. Nos Salmos atribuídos ao rei Salomão, a quem os Rastas reconhecem como um antepassado sagrado, está escrito que JAH faz crescer “o pasto para o gado e a erva para os serviços do homem” (“*He causeth the grass to grow for the cattle, and herb for the service of man*”). A seção abaixo é dedicada a pensar esta planta sagrada.

#### 4. “A cura das Nações”

O uso da cannabis é um ponto de disputa entre os Rastas e o Estado Jamaicano desde os primórdios do Movimento. A planta sagrada para os irmãos é classificada como uma droga pelo Estado e seu uso é proibido na Jamaica<sup>20</sup>. Numa das cenas coletadas para a montagem da biografia audiovisual de Lee Perry, intitulada *The Upsetter* (HIGBEE e LOUGH, 2010), há uma cena onde o Rasta pioneiro do reggae e do dub afirma que um de seus deveres na Criação é defender a ganja, nome de origem hindu que os irmãos usam para se referir à cannabis<sup>21</sup>:

---

19 Uso aqui *dos homens* e não *do homem* por conta de uma distinção nativa rastafari: *man*, que classificamos como uma palavra no singular, é percebido pelos Rastas como uma palavra positiva, pois remete à noção de unidade: *one man, one God. Men*, que é classificado como plural, serve para diferenciar *os homens* que se distanciaram *do Homem*. Sobre esta questão ver o texto do irmão Jah Bones (1986).

20 Após muitas décadas de combate ao uso da erva o governo jamaicano admitiu a necessidade de rever a legislação referente a ela, considerando a legalização do uso medicinal, para fins recreacionais, religiosos e de pesquisas. No final de outubro de 2013 o *Daily Gleaner* publicou um artigo intitulado “*Gov't actively looking into reforming ganja law*”. Mark Golding, ministro da justiça jamaicano, afirmou, entretanto, numa sessão do Senado que a defesa da legalização “ainda não representa a política do governo, uma vez que ainda não foi considerada pelo Conselho de Ministros. Um exame cuidadoso das implicações desta reforma, incluindo as obrigações internacionais do Governo, está sendo conduzido antes de a submetemos ao Conselho de Ministros para decidí-la e para fazer as emendas legislativas apropriadas” (DUNKLEY, 2013).

21 Num relatório que o Departamento de Polícia de Nova Iorque editou sobre os Rastas, entre fins da década de 1970 e o início da década de 1980 – período de migração em massa de Jamaicanos para a Europa e os EUA – há uma nota dizendo que os “verdadeiros Rastafari” não aceitavam nomes como *pot* – termo

My duty is to see that Collie herbs be free, so that every nation can smoke it freely because Collie weed is legal but all the governments are illegal.  
(IBIDEM)

*Meu dever é ver a erva liberada, para que todos possam fumá-la livremente pois a erva é legal, mas todos os governos são ilegais.*

Perry inverte, aqui, as leis da Babilônia, que proíbem o uso da ganja na Jamaica e em outros lugares da Criação. Na reflexão de Perry o governo dos homens, que é articulado através de uma forma corrupta de política, é ilegal *na lei de JAH*, que por sua vez criou a erva para os serviços dos homens: “*He causeth the grass to grow for the cattle, and herb for the service of man*” (Salmo 104:14). Os governos ilegais aos olhos de JAH e dos Rastas proibiram as pessoas de cultivarem e utilizarem uma dádiva divina que brota da Terra, que brota da Criação.

Há uma entrevista de Bob Marley na qual ele questiona o porque de os governos dos homens proibirem o cultivo e o consumo da *cannabis*. “Eles dizem que se você fumar [*cannabis*] ela vai te deixar rebelde. Contra o que?”. O tom desafiador de Marley ao pronunciar *against what?*, para mim, sugere um dissenso em torno também da noção de *rebeldia*. O cantor e compositor Rasta já havia registrado em outra canção que era *rebelde*, um *rebelde de alma*. Sua rebeldia – a rebeldia rastafari expressa na utilização de linguagem oral e corporal –, porém, era fundamentada numa tradução das Palavras de JAH, e se direcionava *contra a Babilônia*. “Venha, nós vamos queimar a Babilônia!”, cantou Marley em outra de suas composições. Ora, “Queimar a Babilônia” é uma expressão utilizada por Rastas *durante o* e para se referir *ao* consumo da erva sagrada. Marley também costumava dizer que quanto mais o homem fuma a erva mais a Babilônia cai – “*The more man smoke herb the more Babylon fall*”.

Numa entrevista concedida a um repórter do *Daily Gleaner*, o cantor e compositor rastafari Luciano afirmou que

I don't see the cannabis as any form of drug. It is a herb. Babylon is trying to criminalise

*O I não vê a cannabis como uma forma de droga. Ela é uma erva. A Babilônia vem*

---

geralmente traduzido como *maconha* – ou *reefer* – traduzido, geralmente, como *baseado* – para se referir à erva sagrada. Algumas partes deste relatório foram publicadas pelo periódico *Caribbean Review* em 1985 (NYPD, 1985).

ganja, which is really wrong. I'm not fighting for the decriminalisation of ganja, because it was never a criminal. My fight is to enlighten the people of the cannabis and let them know of the herbal properties and the benefits we can achieve from it.  
(LUCIANO, 2003)

*Tentando criminalizar a ganja, o que é errado. O I não luta pela descriminalização da ganja pois ela nunca foi um crime. Minha luta é para iluminar o povo da cannabis e deixá-lo saber das propriedades da erva e dos benefícios que podemos alcançar com ela.*

Além de defender a ideia de que a erva sagrada *não é algo ilegal* – o que remete à fala de Lee Perry –, o Rasta fala que ela possui *benefícios* para o Homem. É um grande desafio às perspectivas daqueles que buscam criminalizar a planta baseados em alegações de que o seu uso causa a degeneração física e mental das pessoas. Para os Rastas a ganja é um instrumento de *cura*, como sugere um dos nomes com o qual os irmãos distinguem a planta: *Healing of the nations*, ou *Cura das nações*<sup>22</sup>.

Há uma cena no documentário etnográfico *Rastafari Voices* (LEIB e ROMANO, 1979) onde um Rasta de dreadlocks brancos explica ao cinegrafista que a ganja é “*Creation medicine for all people*” – *o remédio da Criação para todas as pessoas*. Numa de suas composições, Peter Tosh afirma que a erva é a cura para o glaucoma, para a asma e para a gripe (TOSH, 1978: faixa 6). O cantor e compositor rastafari Cecil “Skelly” Spence argumentou ainda, em uma de suas canções, que o poder da ganja aliada aos recursos laboratoriais contemporâneos ajudaria a curar muitas doenças (SPENCE, 2007: faixa 4).

Joseph Owens também ouviu dos Rastas com quem conviveu em Kingston que além das propriedades medicinais da ganja ela proporciona ao Homem, ainda, uma “clareza de visão e uma compreensão acerca do mundo e do Homem<sup>23</sup>”. Numa das cenas do

---

22 Em Apocalipse 22:2 o narrador descreve uma árvore sagrada cujas folhas seriam destinadas à “cura das nações”, árvore esta que brota do solo sagrado da Nova Jerusalém. Ora, a ganja é uma planta cujas folhas e flores são utilizadas pelos irmãos para fins terapêuticos de ordem corporal e espiritual.

23 Apesar de eu ter notado que Owens usa o discurso indereto livre de seu interlocutor transcrevendo a palavra *man* com o m minúsculo eu preferi

documentário etnográfico *Rastafari Voices* (LEIB e ROMANO, 1979) alguns irmãos se encontram sentados numa plantação de ganja e um deles explica ao cinegrafista que a ganja “coloca o I na pessoa do P”, ela “faz o I ver a pessoa do P”, “faz o I conhecer a pessoa do P<sup>24</sup>”

Eu gostaria de chamar atenção, aqui, para aquilo que parece ser o desdobramento da noção de que JAH vive *dentro* do homem, e não em seu *exterior* num registro corporal. Enquanto os cristãos vão a seus templos e queimam seus incensos e velas<sup>25</sup> em oferenda defumando um ambiente *externo a si*, os Rastas reconhecem a sua *estrutura corporal* como um templo, e acendem velas em suas portas – as bocas dos irmãos e irmãs – afim de purificar o *interior*. Como já foi argumentado antes, no primeiro capítulo deste trabalho, os Rastas concebem o *corpo* como a igreja, como o templo de JAH, e é no altar deste que queimam incenso. Um dos interlocutores de Joseph Owens (1976: 160) lhe disse que

We burn our herbs in *our* temple,  
in our [bodily] structure, for our  
structure is our church.

*Nós queimamos nossas ervas  
em nosso templo, em nossa es-  
trutura corporal, pois a nossa  
estrutura é a nossa igreja.*

Talvez por isso os irmãos se valham do nome *I-sense*, para se referir à ganja: o *incenso* se transforma em *I-senso*. Esta transformação fonética e semântica conecta a utilização da erva sagrada a outras noções, pelo que entendo. O *I-sense* pode tanto evocar a *I-ssência* de JAH quanto proporcionar um *senso de I*, ou seja, uma noção da pessoa Rastafari. A utilização sacralizada da erva, afinal, é praxe nas reasonings Rasta, onde se busca re-contar a história sagrada, a história do I, a

---

transcrevê-la com M maiúsculo para marcar a ideia de que *Homem* é um conceito nativo Rastafari.

- 24 Devo chamar a atenção para a ideia de que para conhecer o *I* no sentido de *conhecer Jah* é um processo que os Rastas concebem como possível através da recitação das narrativas bíblicas. Nas práticas de *reasoning* é comum que os Rastas acendam cachimbos e cigarros de ganja para acompanhar a recitação dos textos sagrados. No documentário supracitado a cena que segue aquela da qual transcrevi as falas acima mostra uma *reasoning*. Nela os irmãos revezam um cachimbo, recitam trechos da bíblia e alguns nomes do Criador, louvam a Ele e à ganja e cantam à queda da Babilônia.
- 25 Talvez *vela* seja uma boa palavra para traduzir a palavra *spliff*, termo jamaicano utilizado também pelos Rastas para descrever grandes cigarros de ganja enrolados em papel.

história da Criação, do Criador e da Criatura. Fumar cannabis e meditar proporcionam, portanto, um acesso à I-ssência, um senso de *I* e uma noção do corpo como um espaço sagrado, de meditação.

Em uma de suas canções Vaughn Benjamin parece comparar a meditação propiciada pela ganja àquela proporcionada pela leitura de textos numa canção intitulada *Hemp Scroll* (BENJAMIN, 2013: faixa 4). Pode-se traduzir este título como *Pergaminho de Cânhamo*. Os pergaminhos são feitos de papel, papel este que pode ser fabricado a partir de diversas matérias-primas, inclusive o cânhamo – as plantas macho da planta de *cannabis*. Na antiguidade costumava-se registrar os textos em pergaminhos, e os livros da Bíblia são coleções de pergaminho em forma de livro. Para guardar os pergaminhos costuma-se enrolá-los em forma de um tubo, de forma parecida com a de enrolar flores de ganja em papel afim de fazer um cigarro. Vaughn Benjamin parece se valer desta comparação: relaciona um pergaminho de cânhamo a um cigarro de ganja, enaltecendo o potencial reflexivo tanto do uso da ganja quanto da leitura dos textos sagrados. Vejamos, através de uma descrição etnográfica, o entrelaçamento entre a ganja, a meditação e a tradução da Bíblia.

Há uma cena no documentário etnográfico *Rastafari Voices* (LEIB e ROMANO, 1979) onde alguns Rastas se reúnem numa *reasoning* e, para tanto, preparam seu *chalice*. A palavra, que pode ser traduzida como *cálice*, serve para nomear um cachimbo grande com um filtro de água onde se queima a erva sagrada em oferenda a JAH. Note-se também que o *cálice* é um objeto litúrgico utilizado nas missas católicas. Não se trata, entretanto, do *mesmo* cálice. O cálice católico consiste numa taça onde se derrama vinho, que representa o sangue do Cristo morto para redimir os pecados da humanidade. A certa altura do ritual os fiéis vão até o padre que lhes oferece uma hóstia, que representa o corpo de cristo, molhada no vinho do cálice que evoca o sangue de sua morte. Ora, os Rastas, além de evitarem o álcool<sup>26</sup>, não reconhecem a noção

---

26 Há uma canção do cantor e compositor rastafari Devon Irons (1976) na qual ele afirma que “*A true rastaman him no drink fe drunk*” – “*Um rasta de verdade não se embেbede*”. Bob Marley cantara que ao invés de consumir vinho fumava ganja, e o mel era preferível à bebida forte: “*Herb for me wine, honey for me strong drink*”. Em dois shows de reggae aos quais assisti no ano de 2013 tive a oportunidade de presenciar Rastas falando contra o álcool. Ambos ocorreram em Florianópolis e foram performados por artistas jamaicanos que se reconhecem como Rastas. No show dos Gladiators o vocalista Al Griffiths

babelônica da morte de Cristo. Portanto oferecem a JAH, ao Deus Vivo, a fumaça sagrada que exala do cálice de *I-sense*.

Através deste capítulo eu busquei seguir as formas através das quais os Rastas traduzem, em seus corpos, suas relações com a Criação, com o Criador e com sua história. Também busquei ver como este processo de fabricação do corpo opera tanto da diferenciação dos irmãos e irmãs de seus Outros quanto como um campo de reflexão acerca de práticas e experiências diversas. O corpo Rasta conecta a negritude à africanidade e a Deus; a alimentação às relações sociais (e) históricas; os dreadlocks às prescrições bíblicas; a cannabis à saúde, à noção de *I* – que será glosada adiante – e à sabedoria. Ele é palco de uma batalha de tradução descolonial, considerando que a tradução é um processo político, um campo de disputas (ASAD, 1986). No próximo capítulo eu irei pensar a linguagem que os irmãos e irmãs vêm fabricando para si e buscar, através dela, aprender um pouco das lógicas colonialistas articuladas no uso da linguagem inglesa.

---

conversou com a platéia, que consumia a erva tranquilamente, sobre os potenciais da ganja, que, na percepção dele, é um “*alimento para o cérebro*”, ao contrário do álcool. Griffiths revelou, entretanto, que “bebe apenas um pouco” – “*Only a little bit*”. Já o show dos Abyssinians que assisti ocorreu numa casa onde as pessoas são colocadas para a rua caso sejam flagradas pelas seguranças a consumir cannabis. A uma certa altura do show um dos vocalistas, Bernard Collins, aproveitou uma pausa e apontou para um rapaz que levantava duas garrafas de cerveja como forma de aplaudir a banda, admoestando-o quanto ao uso do álcool: “*Isto faz você tropeçar e cair*” – “*It makes you stumble and fall*”. Vale também registrar um episódio ocorrido no show de Andrew Tosh, que aconteceu no mesmo local onde os Gladiators se apresentaram. O Rasta defendeu seu ponto de vista entoando os versos de *Legalize It*, canção da autoria de seu pai, Peter Tosh, enquanto fumava, em cima do palco, um grande cigarro de ganja.



## CAPÍTULO III

**Iyahric:**

**Descolonizando a *Language of The Master***

*“(...) with flattering lips and with a  
double heart do they speak.”*

Psalm 12:2

*“For then will I turn to the people  
a pure language, that they may all  
call upon the name of the Lord,  
to serve him with one consent.”*

Zephania 3:9

No capítulo anterior eu comentei, logo no início, o espanto de Zora Neale Hurston com os esforços de certa parcela da população jamaicana para fazer-se britânica. Um dos elementos de distinção entre aqueles que almejavam ser reconhecidos como ingleses era a utilização de seu idioma: o Inglês Padrão já era um símbolo de distinção na década de 1930.

Quase 80 anos após a visita de Hurston à ilha caribenha, o Inglês Padrão parece continuar ocupando um lugar de destaque. Digo isto porque recentemente, em junho de 2013, a educadora jamaicana Esther Tyson publicou no *Jamaican Gleaner* um artigo defendendo a necessidade de instruir a população jamaicana na linguagem tida como oficial. O fato de o Crioulo Jamaicano, a língua coloquial do país, ser muito mais praticada do que o Inglês Padrão assusta Tyson. Para ela, aprender o idioma oficial é uma forma de instrumentalizar as pessoas para competir nos mercados de trabalho nacional e internacional. Uma vez que a economia jamaicana não pode suportar toda a mão-de-obra disponível, a recomendação da educadora é que os jovens busquem oportunidades fora de seu país de origem.

Note que nesta perspectiva o inglês é acionado como um instrumento de competição. Se repassarmos algumas das ideias rastafari acerca de relações sociais, veremos que a *competição* entre as pessoas é algo abominável para os irmãos e irmãs. Instigar competições é uma forma de dividir as pessoas e colocá-las contra os seus pares. Este talvez seja um dos motivos pelos quais eles rejeitam a língua inglesa e buscam construir uma língua para si. Este capítulo é dedicado a pensar este idioma e às formas nativas de identificar e contestar as lógicas de dominação operadas pelo colonizador através da língua inglesa. Trata-se de pensar uma tradução nativa da *language of the master*. No primeiro capítulo eu já chamei a atenção para a importância dos sons das palavras para os Rastafari. Agora me dedico com mais atenção às formas como os irmãos e irmãs conectam fios fônicos e semânticos – para empregar a expressão de Jacques Derrida (2006: 19). A transformação do idioma do opressor numa linguagem livre, entre os Rastas, é operada através de um critério peculiar: as palavras são decompostas em morfemas e fonemas, sendo as relações entre as dimensões fonética, morfêmica e semântica sempre comparadas afim de se identificar as partes contraditórias e negativas e transformá-las em partes positivas, modificando assim as palavras e aquilo o que elas descrevem.

A linguagem dos Rastas Jamaicanos vem chamando a atenção de antropólogos há algumas décadas, mas pouco se escreveu acerca dela. É no campo da linguística que ela recebeu mais atenção, sendo objeto de quatro estudos da linguista jamaicana Velma Pollard (1980; 1983; 2000 e 2003). Suas pesquisas são baseadas em material etnográfico, tais como entrevistas, participações em e gravações de rituais rastafari. Pollard popularizou na academia a nomenclatura mais comum para a fala dos rastas: *Dread Talk*<sup>1</sup>. Eu vou dar preferência a *Iyahric* por se tratar de um termo nativo.

A palavra que intitula este capítulo foi criada por Rastas para nomear sua linguagem. Pronuncia-se *Aiáric*, sons que relacionam *I*, *Yah* ou *JAH* e *Amahric* ou *Amárico*. Numa palavra, três sons que evocam o Altíssimo: o *I*, sua qualidade; *JAH*, seu nome, e o *Amárico*, o idioma falado na Terra Santa africana, a Etiópia. É através desta linguagem que os Rastas tecem suas narrativas e refletem; as estórias de *JAH* e de sua Criação não devem e não podem ser descritas em *qualsquer palavras*. Susan Harding (2000) observa que a utilização de uma linguagem específica e de certas formas de narrativizar as coisas são operadores importantes tanto no processo de conversão quanto na vivência

---

1 O termo *Dread Talk* é uma expressão que parece fazer jus especialmente ao estilo dos Nyabinghi: os irmãos vinculados a esta ordem são percebidos pelos não-rastas como mais agressivos do que os irmãos da ordem Bobo Ashanti por conta de seu modo de falar. Barry Chevannes registrou que muitas dos não-rastas com os quais conversou tomavam os Bobo como “pessoas decentes”, de “fala afável” e “boas maneiras” (CHEVANNES, 1994: 186), enquanto os Nyabinghi eram percebidos como pessoas “indecentes, desagradáveis” [*nasty*] e “más” que “xingavam as mulheres” e “mexiam com as pessoas” (IBIDEM: 185). Claudia Rogers também registrou, em 1975, que os Rastas “assustavam as pessoas” utilizando “a linguagem geralmente violenta do Antigo Testamento” (ROGERS, 1975: 9). Joseph Owens, por sua vez, relatou que a sua impressão, ao realizar trabalho de campo entre os Rastas, era de que cada encontro com um irmão era como um confronto (OWENS, 1976: 3). Seus interlocutores eram Nyabinghis. Barry Chevannes, que realizou trabalho de campo entre Nyabinghis e Bobo Ashantis, percebeu os últimos como mais pacíficos do que os primeiros. Enquanto os Nyabinghi são geralmente agressivos em seus modos de falar e cultivam uma relação tensa com os não-rasta. A agressividade, entretanto, é dissipada quando a pessoa se mostra respeitadora da *vivência* e do conhecimento Rastafari, como apontam OWENS, 1976; YAWNEY, 1977 e o próprio CHEVANNES, 1994. Rex Nettleford ressaltou ainda que esta agressividade no falar pode se tratar, em verdade, de uma interpretação dos

religiosa<sup>2</sup>. Aqui a noção de *conversão* me parece dialogar com uma certa ideia de tradução. Quando uma pessoa *se converte* ela o faz através de palavras. Converter-se em palavras, então, pode ser pensado como transformar-se *em palavras* ou *através de palavras* ou mesmo *através das palavras*. Eu me converto ao Exército de JAH: eu passo a me inscrever narrativamente nas fileiras do Criador. Mas eu também *converto* aquilo que *experimento* em palavras ou *através de palavras*: a forma como apresento aquilo que experimento também é *convertida em e através de palavras*.

O cantor e compositor rastafari Vaughn Benjamin (2001: faixa 5) aponta, em uma de suas composições, como *palavras e modos de falar* são importantes para os irmãos: “*Prize your name and prioritize yourself how you talk*” – “*Valorize o seu nome e priorize a sua maneira de falar*”. A noção de *nome* na composição de Benjamin parece apontar para um significado dilatado do termo que engloba, além de *palavras* – nomes, termos para *distinguir* – as *narrativas*. Quanto à priorização dos modos de falar é necessário enfatizar que os Rastas enxergam muitas contradições entre as partes – morfemas, fonemas, sílabas – das palavras e sua totalidade. Há palavras também, segundo os irmãos, que possuem significados ocultos. Por conta disto eles se entregam ao exercício de pronunciar as palavras em voz alta, afim de encontrar no inglês, o idioma do qual são nativos *sem assim o desejar*, as lógicas babilônicas que produzem confusão na visão e na compreensão das pessoas.

Embora a criatividade dos irmãos para articular sua linguagem tenha sido reconhecida em alguns textos instigantes como os de Pollard (1980, 1983, 2000 e 2003)<sup>3</sup>, considero que a noção de “criatividade” empregada por aqueles que dedicaram algumas páginas ao tema não faz justiça aos Rastas. Isto se dá, a meu ver, por conta de uma opção

---

interlocutores não-rastas (NETTLEFORD, 1976). Ainda está por ser feita uma pesquisa que trate os *modos de falar* rastafari atentando para os gestos orais dos irmãos e das irmãs.

- 2 Embora Harding esteja relacionando o conceito *palavra* a *narrativas* eu gostaria, neste capítulo, de pensar nas *palavras* escolhidas para compôr as narrativas. O termo *compôr* deve remeter às noções de que as palavras são escolhidas e arranjadas afim de acionarem certos efeitos nas frases recitadas. Além das palavras deve-se levar em conta também as interjeições, as expressões faciais e os demais gestos conectados à fala dos lábios: além da boca o corpo também fala, traduz.
- 3 Mas também em HOMIAK, 1995 e PULIS, 1994, 1999 e 2006.

metodológica dos pesquisadores: o procedimento comum consiste em aplicar à linguagem dos Rastas categorias alheias a ela. E se quisermos fazer o caminho contrário, quero dizer; e se ao invés de aplicarmos os conceitos da linguística e da antropologia à linguagem rastafari aplicarmos os conceitos desta à linguagem que eles buscam contestar? Eu enxergo este como sendo o caminho que leva os nativos a sério.

### ***1. Livalect***

Velma Pollard sugeriu que o Iyahric seria uma expansão léxica de um sistema do Crioulo Jamaicano (1980: 32). Barry Chevannes trata a linguagem rastafari como um desdobramento do subdialeto idealizado pela Youth of The Black Faith (CHEVANNES, 1994: 167). Gostaria de questionar estas classificações a partir de alguns exemplos etnográficos. Em primeiro lugar, consideremos a noção de *crioulização*. Trata-se de uma noção que remete à noção de mistura, de pluralidade. A noção de mistura de línguas remete a Babel. A noção de pluralidade remete à palavra *men*, plural de *man* que os Rastas contestam – o termo será comentado mais adiante. Dizer que o idioma Rastafari é um idioma *crioulo* é dizer que ele é um idioma babélico e plural. Todas estas classificações afastam-no de JAH: as línguas babélicas foram um castigo do Criador pela pretensão dos homens – no plural, intencionalmente – de querer alcançar os céus. Quanto à pluralidade, na percepção dos Rastas, trata-se de algo que desvia o Homem do modo correto de existir e de pensar. Os caminhos de JAH não são plurais, ensinam os Rastas.

Quanto à palavra dialeto, consideremo-la no idioma do colonizador, *dialect*. Como John Pulis (2000 [1994]: 26) já fez notar, trata-se de uma palavra que traz, logo de partida, um som negativo: *die*. (A pronúncia de *dialect* é algo como *daialect*, e *dai* é a forma como se pronuncia, em inglês, a palavra *die*, que pode ser traduzida como *morte*.) Um *dialect* é uma fala *morta* ou que evoca a *morte*. É por conta disto que os Rastas transformam o termo *dialect* em *livalect*, inscrevendo a noção de *vida* na palavra: a pronúncia – *laivalect* – traz consigo o som positivo *laiv*, forma de pronunciar a palavra *live*, que traduz a ideia de *vida*. Este processo de tradução que busca transformar sons negativos em sons positivos parece remeter à ideia de que JAH é um Deus Vivo,

afinal seus filhos falam uma *língua viva, livalect*.

Há também um outro motivo que me faz rejeitar a noção de dialeto para classificar o idioma rastafari. O problema é que ela produz uma hierarquia: o dialeto é pensado como uma corruptela ou como uma simplificação de um idioma original. Ora, a linguagem rastafari não é nem um, nem outro. Não se trata de uma simplificação e nem de uma corrupção do inglês, mas sim de um *outro idioma* que ainda se encontra em construção e que serve de campo de reflexões acerca das lógicas coloniais. A linguagem rastafari é uma forma de *overstand* a Babilônia. O antropólogo John Pulis aprendeu com um velho Rasta que as palavras podem ser tanto instrumentos de dominação quanto de liberação (PULIS, 2000 [1994]). Através das palavras o homem deve meditar e ver as coisas com atenção, apenas desta forma ele pode se colocar *acima* da confusão promovida pela Babilônia. Através das palavras o homem deve não *understand*, mas *overstand*. Vê-se que a palavra inglesa *understand* serve, supostamente, para traduzir a noção de *entender*. Mas na tradução hiperliteral rastafari ela também aponta para a noção de *ficar abaixo*. Como as palavras não devem deixar o Homem abaixo dos outros, ele precisa não *understand*, mas *overstand*, *estar acima*.

## ***2. Overstanding a linguagem colonial***

O inglês é um idioma da Babilônia, na perspectiva dos Rastas. Nas palavras do ativista rasta Jah Bones, a língua inglesa “reflete todos os vieses e características negativos da classe da qual é produto” (JAH BONES, 1986: 46). É uma linguagem que divide as pessoas em classes, torna a palavra *negro* num sinônimo de coisas negativas e a palavra *branco* num sinônimo para coisas positivas, estimulando a racialização das sociedades (IBIDEM). Além disso, é uma linguagem contraditória, enganadora, falseadora. Vaughn Benjamin atenta para as contradições da língua inglesa:

Semantic double speak	<i>Falas de duplo significado semântico</i>
Only your languages have	<i>Só as línguas de vocês têm</i>
You say the pro is good	<i>Vocês dizem que pro é bom</i>
You say the con is bad	<i>Vocês dizem que con [enganar] é ruim</i>

Well is the prostitution good?      *Bem, a prostituição é boa?*  
 And is the constitution bad??"      *E a constituição é ruim?*<sup>4</sup>  
 (BENJAMIN, 1999: faixa 10)

Na visão rastafari o idioma inglês foi utilizado pelo colonizador como uma ferramenta de batalha, de subjugação. Um interlocutor da antropóloga Carole Yawney certa vez proferiu as seguintes palavras<sup>5</sup>:

(...) Rasta must a free dumb fe talk freedom. The British slavemaster a beat out your own tongue and put in king's tongue. What if me say you're dumb and you can't talk and you're free? Your tongue glued. This Black Man didn't understand that him dumb when him call for freedom. How you the British gonna come free me speech and you didn't teach me a talk? want me own tongue when I call for freedom. (...) Rasta have a tongue that unleash truth  
 (YAWNEY, 1977: 254)

(...) [O] Rasta deve se libertar da tolice para falar de liberdade/libremente. O senhor de escravos britânico vai arrancar a sua língua e colocar no lugar dela a língua do rei. Que tal se eu disser que você é tolo, que não sabe falar e que é livre? Sua língua está colada. Este Homem Negro não entendeu que ele é tolo quando pede a liberdade. Como vocês britânicos vão libertar a minha fala e não me ensinaram a

---

4 Dentro desta perspectiva linguística rastafari, o termo *constitution* pode ser traduzido como a *instituição da enganação*. E como uma nação afirmaria estar baseada na enganação? Como se poderia enaltecer a *prostituição*, prática condenada pela Bíblia, inscrevendo num termo que a descreve um sufixo que denota positividade? Num diálogo com seu principal interlocutor rastafari, o antropólogo John Pulis (1997) aprendeu que os irmãos não lidam com falseamento, com enganações, coisas sugeridas pela palavra *con*. Há de se notar que o termo *con* pode ser traduzido como engodo. Como verbo, remete a enganar, iludir. Enganações, engôdos e falseamentos são práticas abomináveis na visão rasta. Um dos 10 Mandamentos de Jah proíbe seus filhos de levantarem falso testemunho. No Livro dos Levíticos Deus reforça este marcador bíblico, o “não levantarás falso testemunho”: “não enganareis, nem mentireis uns aos outros”. John Pulis ouviu de um Rasta as seguintes palavras: “*I & I no deal with no kon-sciousness, nah kon no one. I deal with trut, rights and wis-mon*” – “*I & I não lida com enganação, não engana ninguém. O I lida com a verdade, como o que é [de] direito e sabedoria*”.

5 O contexto deste enunciado não é indicado no texto de Yawney.

*ensinaram a falar? Eu quero a  
minha própria língua quando  
eu clamar por liberdade. (...)  
O Rasta tem uma língua que  
liberta a verdade.*

Chama a atenção, logo de início, a aproximação sonora que o Rasta realiza na pronúncia de *free dumb* e *freedom*. Este trecho é particularmente instigante por apresentar a forma como os Rastas reconhecem contradições semânticas e fonéticas nas palavras da língua inglesa: numa palavra que pretende descrever a noção de *liberdade* está inscrito um mofema-fonema que aponta para a ideia de *tolice* ou *idiotice*. Como um tolo poderia ser livre? A sua estultície o aprisiona mentalmente e o faz incapaz de enxergar *livremente* a verdade. Num de seus diálogos com um Rasta chamado ficticiosamente de Bongo, o antropólogo John Pulis (2000 [1994]) aprendeu com o irmão que a palavra *wisdom* é bastante contraditória: como pode uma palavra que quer descrever a ideia de *sabedoria* conter o fonema *dom/dumb*, que aponta para a noção de *tolice*? Por isso Bongo dizia lidar com *wismon*, e não *wisdom*. *Mon*, forma como muitos Rastas pronunciam *man*, parecia ao irmão um sufixo mais adequado à ideia de *sabedoria*. Mas voltemos ao interlocutor de Yawney e a sua afirmação de que o senhor de escravos britânico arrancou a língua do africano escravizado e colocou *a língua do rei* em seu lugar. Esta afirmação é formulada através da evocação de cenas violentas, de uma língua sendo arrancada à força. Uma *outra* língua é colada em seu lugar, uma língua onde não se pode expressar as próprias ideias, uma língua que só permite expressar as palavras do dominador. É preciso uma língua rastafari para falar *livremente* e *de liberdade*: “*Rasta have a tongue that unleash truth*” – “*O Rasta tem uma língua que liberta a verdade*”.

A percepção deste Rasta em relação à língua inglesa como uma ferramenta de dominação vai ao encontro da visão de Jah Bones, um ativista e cientista social jamaicano que segue a vivência Rastafari. Para Jah Bones (1986: 50)

The British (...) used their language as they used guns, money, law, religion, politics or any-

*Os britânicos (...) utilizaram sua linguagem assim como usaram armas de fogo, dinhei-*



thing eles: as a weapon in the battles and wars of domination and foreignrule. (...) It goes without saying that people cannot be free when they are controlled. It is a contradiction to say to people that they are free when they are controlled by a subtle thing like language. When, as a black people, you speak as a 'mother' tongue a language that characterizes black as bad and purely negative, then it's time to take stock, specially when white is portrayed as good at all times.

*ro, Direito, religião, política ou qualquer outra coisa: como uma arma em batalhas e guerras de dominação e domínio estrangeiro. (...) Não é necessário dizer que as pessoas não podem ser livres quando são controladas por uma coisa tão sutil quanto a língua. Quando, enquanto um uma pessoa negra, você fala uma língua-“materna” que caracteriza o negro como ruim e puramente negativo, é hora de fazer um balanço, especialmente quando o branco é retratado como bom o tempo todo.*

As aspas em língua-“materna” destacam que o inglês *não é* a linguagem dos Rastas, mas aquela do colonizador que pretende torná-lo subalterno. É necessário *overstand* isto para superar a dominação. *Overstand*, Jah Bones explica, significa *compreender e ter uma visão de cima* (IBIDEM: 47). É um termo que os irmãos acionam afim de questionar a contradição existente na palavra *understand*: *under stand*, na tradução hiperliteral rastafari significa *estar abaixo*. O antropólogo John Pulis aprendeu com seu principal interlocutor rastafari que *understand* é um termo que remete ao período da escravidão e por isso não deveria ser utilizado (PULIS, 2000 [1994]).

*Overstand* a linguagem colonial, na perspectiva de Bongo e de Jah Bones implica também em reconhecer que a linguagem é um instrumento de divisão: divide as pessoas em classes, cria hierarquias entre elas. Consideremos o pronome *you*, por exemplo. Na gramática britânica ele serve para descrever uma pessoa que ocupa uma relação inferior a outra. O *I* é a primeira pessoa. O *you* é a segunda. Por isso Bongo reclamou com seu antropólogo quando este lhe chamou de *you*: “*I na you, hail I dread or da I or the Bongo, na you or him or he.*” A interpelação do Rasta sugere que os pronomes na fala rastafari constituem um ponto de reflexão nativa acerca da linguagem.

### 3. O I da linguagem rastafari

Até agora apresentei nessa dissertação uma série de palavras rastafari que são formadas a partir de um conceito fundamental para os irmãos, a palavra-som *I*. *I-man*, *I n I*, *I-spiration*, *I-thiopia*, *I-rie* e *I-rics* foram os termos que apareceram. Embora a palavra-som *I* [pronuncia-se *ai*] assumam mais de um sentido nos lábios dos Rastas, todos eles parecem se conectar a Haile Selassie I de alguma forma. Experimentemos, por exemplo, pronunciar o nome do imperador de uma forma comum entre os Rastas: *Ailí Sí-lah-si Ai*. Note que ao invés de pronunciar *Ráili*, os irmãos e irmãs pronunciam *Ailí*. A não pronúncia do *h* em palavras onde ele é costumeiramente pronunciado no inglês oficial opera diversas transformações no inglês jamaicano e já fez com que uma antropóloga se confundisse em relação a um conceito rastafari<sup>6</sup>. Palavras como *high*, *home* e *heart* são pronunciadas *ai*, *ôume* e *art*. Isso permite que o nome de Haile Selassie I seja lido como *Ailí* e que a ele se associe a ideia de *highly*: *Highly Selassie High*, no melhor estilo rastafari, com o gosto pela re-citação pleonástica dos nomes de JAH (OWENS, 1976).

Na pronúncia do nome *Selassie* há também outra lógica que remete a uma possível tradução da palavra-som *I*. Em inglês a palavra-som *see* serve para nomear a ação de *ver*, de *enxergar*. *Ver* é algo valorizado entre os Rastas como uma verificação da existência das coisas<sup>7</sup>. Lembremos que o som *ai* serve também para descrever, em inglês, o órgão corporal que permite uma forma de visão, o olho – *eye*. *Selassie* é o olho que vê e enxerga longe, do alto de sua posição, *Highly See-lah-see Ai* é o *Rasta-far-eye*. Haile Selassie, o *olho* e o *alto*, é também cântico: *Selah*, o marcador sálmico para início e fim de canções, também está inscrito no nome do imperador: *Selah-see-I*. Os cânticos enxergam o *I* e o *I* enxerga os cânticos<sup>8</sup>.

Há ainda na palavra-som *I* relações que talvez permitam

---

6 Trata-se da antropóloga Sheila Kitzinger (1971) e a confusão foi notada por Chevannes (1977: 253).

7 Como Jesus, a quem alguns Rastas dizem nunca ter visto e, por isso, o desconhecem (OWENS, 1976). Selassie I, entretanto, viajou da terra santa da Etiópia para ser visto pelos jamaicanos em 1966.

8 Em *Rivers of Babylon* se ouve: “*So let the words of our mouth/ And the*

descrevê-la também como um pro-nome<sup>9</sup> para a primeira pessoa. Estas relações, entretanto, se desviam daquelas que, na lógica do Inglês Padrão, associam a palavra *I* a outro conjunto de pronomes alocando-a numa hierarquia que os Rastas rejeitam. Vejamos a ideia de pronome. Para a gramática inglesa um pronome é “The part of speech that substitutes for nouns or noun phrases and designates persons or things asked for, previously specified, or understood from the context”. O pronome, portanto, toma o lugar de uma pessoa na fala. Vejamos a forma como um Rastafari trata esta questão:

We are told that in the context of grammar 'I' is the first-person pronoun and that the latter takes the place of a noun. We also know that other personal pronouns (you, he, she, they) are second- and third-person pronouns. Rastas say this is a reflection of a class society, where the blacks are seen as 'you', 'they', and só forth but never as 'I'. But since 'I' is the first person singular, 'I' is JAH Rastafari, Haile Selassie I, the one and only. JAH is black, so it follows that 'I' is black. Black, JAH and 'I' are now interchangeable terms, each meaning the same as the other.  
(JAH BONES, 1986: 46)

*Dizem-nos que no contexto gramatical 'I' é o pronome da primeira pessoa e que este toma o lugar de um nome<sup>10</sup>. Também sabemos que outros pronomes pessoais (você/s, ele, ela, eles) são pronomes da segunda e da terceira pessoas. Os Rastas dizem que isto é reflexo de uma sociedade de classes, onde os negros são vistos como 'você/s' ou 'eles'. Mas uma vez que 'I' é a primeira pessoa singular, 'I' é JAH Rastafari, Haile Selassie I, o primeiro e único. JAH é negro, segue-se então que 'I' é negro. Negro, JAH e 'I' agora são termos intercambiáveis, cada um deles significando a mesma coisa que os outros.*

---

*meditation of our heart/ Be acceptable in thy sight/ O Fari”. ”Que as palavras de nossas bocas/ E que as meditações de nossos corações/ Sejam aceitáveis aos teus olhos, Ó Fari!”*

- 9 Se incorreremos aqui num exercício epistemológico rastafari o termo *pro-nome* pode descrever algo *positivo*, uma vez que *pro* remete a essa noção.
- 10 Esta concepção de que o pronome 'toma o lugar de um nome' poderia passar batida ou soar algo eufêmica se traduzíssemos o texto “*takes the place of a name*” como “substitui um nome”.

Através destas linhas, Jah Bones relaciona as divisões pronominais às divisões sociais existentes no mundo: a gramática *divide*<sup>11</sup> as pessoas em primeira, segunda e demais classes, inscrevendo-as numa hierarquia. Os Rastas, entretanto, através da transformação da palavra-som *I* num conceito Rastafari reivindicam para si o estatuto de *povo original* através do acionamento do termo para nomear a si e a seu Criador. A lógica que liga a palavra-som *I* à *primeira pessoa da Criação* não apenas busca se diferenciar mas também se opôr àquela que conecta este termo à gramática colonialista.

#### 4. “*I Nah You!*”

O principal interlocutor do antropólogo John Pulis o censurou, certa vez, por conta de ter sido chamado de *you, você*. O Rasta não usara a palavra *você* para se dirigir ou se referir ao antropólogo em nenhum momento do diálogo. A uma certa altura da conversa, quando Pulis utilizou a palavra *você* para se dirigir a ele, foi admoestado:

I nah you, hail I the Dread, or the I,  
or Bongo. Not you, or him, the man  
no see?

(PULIS, 2000 [1994] 25)

*I não é você, trate-me por  
dread, ou o I ou Bongo. Não  
por você, ou ele, o homem não  
vê?*

Na repreensão de Bongo há, ao que parece, um lembrete de que o *I*, o Homem Negro, é a *primeira pessoa*, e não uma pessoa que *vem depois* da primeira: como Jah Bones (1986: 46) já ensinara, “*T’ é JAH Rastafari, Haile Selassie I, o primeiro e único*”. Além desta questão há de se notar que o nome *you* serve para descrever tanto a segunda pessoa no singular quanto no plural. Aos olhos dos Rastas, entretanto, a ideia de existirem *homens no plural* é negativa, uma vez que o Homem deve ser *singularmente* a imagem e a semelhança de JAH, e não uma

11 Isso me remete às ideias de Lévi-Strauss, Mary Douglas e Manuela Carneiro da Cunha quando eles sustentam que as filosofias nativas são campos de *reflexão* acerca das relações sociais, das relações entre as coisas, entre o cosmo e as coisas e pessoas... Na filosofia Rastafari a linguagem é também um campo no qual são pensados e repensados uma série de motivos.

mistura ou uma pluralidade de imagens e semelhanças. *Men*, para os Rastas, assim como *you*, parece apontar para a ideia de que o *plural* pode ser *negativo*.

### 5. *Um plural negativo*

O conceito de Homem também é acionado pelos Rastas para se referir à criatura sagrada de Deus, o *I-man*, aquele que foi criado à imagem e semelhança de JAH. Barry Chevannes (1994: 168) já notara, entre seus interlocutores Rasta, o acionamento do termo *Man* no individual para se referir a si e *Men*, no plural, para se referir a seus Outros, aqueles que não andam no caminho do Criador. O termo *Man* remete a uma noção de moralidade, de quem segue as prescrições de JAH. Assim como Owens (1976) ele também notou que os irmãos e irmãs preferem pronunciar *judgeman* ao invés de *judgement*.

Jah Bones também oferece uma reflexão acerca da noção rastafari de *Man* e do porque de eles rejeitarem a utilização da palavra *men*: “Os Rastas rejeitam os 'homens' e só tratam com o 'Homem'. Para os Rastas a palavra 'Homem' é como a palavra '*sheep*' ['*ovelha*']: a forma singular é igual à forma plural” (JAH BONES, 1986: 47). Antes de prosseguir na citação eu gostaria de fazer notar que o Rasta diz que *Homem é igual a ovelha*, o que remete, à mim, ao motivo bíblico que traduz JAH como o pastor e as pessoas como suas ovelhas. Bones também diz que *trata com o Homem e rejeita os homens*, o que sugere a ideia de que os Rastas só tratam com aquilo que vem do *I-man*, e não dos *homens* no plural, que são a Babilônia. Bones segue afirmando que

'Man', in Rasta, is good, and this is shown by his constant obedience to Jah Rastafari, Haile Selassie I. 'Men', on the other hand, is bad. Rastas claim biblical support for their proposition that 'man' is different from 'men' and that this is illustrated by the fact that men are many, varied and confused, but man is one who is motivated by love and harmony.

[O] *Homem no Rasta é bom, e isto é mostrado através de sua constante obediência a JAH Rastafari, Haile Selassie I.*  
[Os] *'Homens, por outro lado, é/são ruim/ins. Os Rastas reivindicam o apoio bíblico para a sua proposição de que o 'Homem' é diferente dos 'Homens' e isto é ilustrado pelo*

(IBIDEM).

*fato de que os homens são muitos, variados e confusos mas o Homem é aquele motivado pelo amor e pela harmonia.*

Note-se aqui que o Rasta se refere à Bíblia para se *diferenciar* de seus Outros: o Homem – o *I-man* – é diferente daqueles que seguem muitos e variados caminhos, pois ele caminha apenas pelos caminhos de JAH, atento a Suas prescrições afim de manter-se à imagem e semelhança de seu Criador. Chamo atenção ainda para a forma como Jah Bones começa seu parágrafo: “[O] *Homem, no Rasta, é bom*”. Note que ele poderia ter escrito “[O] *homem, para o Rasta, é bom*”. O fato de ele ter escolhido *em* ao invés de *para* talvez opere como uma forma de traduzir a ideia de que *O Homem* – neste caso, JAH, o Deus que é um *Homem Vivo* – vive *no* Rasta. Há de se notar, também, que Bones registrou que os homens são “muitos, variados e confusos”, mas o Homem é *um*. Traduzi *one* por *aquele* por uma escolha estética, mas não pude deixar de notar o contraste entre *one* e *many*.

Parece-me claro que no pensamento rastafari a linguagem é uma arena política; o idioma do colonizador deve ser questionado, testado e modificado. A linguagem colonial não é um reflexo da divisão de classes, mas um *instrumento* de divisão de classes e pessoas. Num dos discursos mais famosos de Hailie Selassie I, proferido a um comitê da ONU, e depois transformado em música por Bob Marley, ele afirmou:

Until there are no longer first-class and second-class citizens of any nation, until the color of a man's skin is of no more significance than the color of his eyes, and until the basic human rights are equally guaranteed to all without regard to race, there is war. (SELASSIE I, 1963; MARLEY, 1976: faixa 9)

*Até que não haja mais cidadãos de primeira e segunda classes de qualquer nação, até que a cor de pele de um homem não signifique mais do que a cor de seus olhos, e até que os direitos humanos básicos sejam garantidos a todos sem distinção de raça, haverá guerra.*

Esta guerra política é também poética e discursiva; também é

travada com palavras e narrativas. Voltando às palavras de Jah Bones (1986: 50), “os britânicos (...) usaram a sua linguagem assim como usaram armamentos, dinheiro, o Direito, a religião, a política ou qualquer outra coisa: como uma arma em batalhas e guerras de dominação e domínio estrangeiro”. Para desprender-se do colonizador, portanto, é necessário desprender-se de suas formas de conhecer e conceituar o mundo. Por isso sugiro pensar a linguagem rastafari como um processo de tradução descolonial que não apenas substitui as palavras do idioma colonial por outros termos a elas equivalentes, mas como uma práxis poética e política que busca conhecer e superar as lógicas de dominação através de um idioma.





## Nota de encerramento

Como anunciado no início desta dissertação, procurei, através deste texto, aprender com os Rastafari um pouco de seus processos de significação. Percebi que através da narração de suas histórias os irmãos e irmãs produzem conhecimentos e refletem acerca de temporalidade, de justiça, de moralidade e de diferença. Através delas eles buscam não apenas conhecer a si, mas também conhecer seus Outros e se diferenciar deles. Narrar histórias de JAH e do Homem é uma das formas que os Rastas encontram de contestar o domínio ideológico da Babilônia: em seus cânticos, em suas músicas e em outras formas de meditação os Dreads escrutinam e contestam as narrativas históricas apresentadas pelo colonizador e procuram formas de se distanciar dele. As histórias rastafari, portanto, operam processos de diferenciação da pessoa rasta e de seus Outros.

A construção de corpos entre os Rastas também é uma forma de operar e traduzir estas diferenciações. O corpo rastafari evoca uma série de relações entre o Homem e o Criador – ambos negros nas narrativas nativas. A transformação das prescrições sagradas em carne também traduz reflexões rastafari acerca de relações sociais. A alimentação restrita descrita na Bíblia, por exemplo, é relacionada pelos irmãos e irmãs à recusa do predatismo social: não se deve comer os peixes grandes que devoram os menores, assim como o Homem não deve subjugar seu semelhante. A noção do corpo como o templo do Deus Vivo também é algo fundamental na diferenciação entre os Rastas e a Babilônia. Enquanto a Babilônia insiste na ideia de que a Igreja é uma instituição externa ao homem os irmãos tomas a sua estrutura corporal como o templo sagrado. Esta ideia traz consigo o reconhecimento de que o Criador habita o coração do Homem e fala através dele, e arrisco dizer que a noção de que as palavras são sons de poder está relacionada à ideia de que elas emanam do *I* que habita o *I*, como sugeriu uma irmã Rasta (LEIB e ROMANO, 1979).

Para finalizar, palavras. Não foi só no terceiro capítulo, mas ao longo de toda a dissertação eu procurei apresentar, refletir com e instrumentalizar na escrita alguns conceitos rastafari. Para tanto, foi necessário aprender com eles a pensar e falar o idioma do colonizador que eles rejeitam e do qual procuram se separar. Criar e acionar palavras

positivas é uma das atividades criativas através da qual os Rastas articulam linguisticamente uma série de demandas políticas, e é através das palavras positivas que eles procuram fazer da Criação um lugar bom para se viver; um lugar bom como o Criador concebeu para a *vivência* de *In I*.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. 2007 [2005]. Elogio da profanação. In: \_\_\_\_\_. *Profanações*. São Paulo: Boitempo. pp. 65-79.
- ALVARANGA, Fillmore. 2002. Fala. In: BLAGROVE, Ishmail. *Roaring Lion*. 1 DVD. Colorido. 57 minutos. Londres: Rice N Peas Films.
- ASAD, Talal. 1986. The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. In: CLIFFORD, James & MARCUS, George (eds.). *Writing Culture*. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press. pp. 141-164.
- BARNETT, Michael. 2005. The many faces of Rasta: Doctrinal Diversity within the Rastafari Movement. *Caribbean Quarterly*, vol. 51, n. 2, pp. 67-78.
- BARRETT, Leonard. 2002 [1977]. *The Rastafarians*. Nova Iorque: Syracuse University Press.
- BATESON, Gregory. 2000 [1951]. Why Do Frenchmen? In: \_\_\_\_\_. *Steps To an Ecology of Mind*. Chicago: University of Chicago Press. pp. 9-13.
- BENJAMIN, Vaughn. 1997. Faixas 1 e 4. In: MIDNITE. *Unpolished*. Nyack: Rastafaria. 1 CD.
- \_\_\_\_\_. 1999. Faixas 2, 3, 8 e 10. In: MIDNITE. 1999. *Ras mek peace*. Boone: Wild Child Records. 1 CD.
- \_\_\_\_\_. 2001. Faixa 5. In: MIDNITE. *Nemozian Rasta*. Saint Croix: I Grade Records. 1 CD.
- \_\_\_\_\_. 2013. Faixa 4. In: MIDNITE. *Free Indeed*. Grass Valley: Higher Bound Productions. 1 CD.

- BONES, Jah. 1986. Language and Rastafari. In: SUTCLIFFE, David e WONG, Ansel (eds.). *The Language of Black Experience*. Oxford/Nova Iorque: Basil Blackwell. pp. 37-51.
- BROGGS, Peter. 1982. *Rastafari Liveth*. Londres: Sanctuary Records. 1 LP.
- BUFALOUKOS, Theodoros. 1978. *Rockers*. 100 minutos, colorido. Kingston: Rockers Film Corporation.
- BUGINS, Lascelle. 1978. Faixa 10. In: ISRAEL VIBRATION. *The Same Song*. Londres: Sanctuary Records. 1 LP.
- CARDOSO, Vânia Zikán. 2007. Narrar o Mundo: Estórias do "Povo da Rua" e a Narração do Imprevisível. *Mana*, v. 13, nº 2, pp. 317-345.
- CASTAÑEDA, Carlos. 1985 [1968]. *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. Washington: Washington Square Press.
- CHEVANNES, Barry. 1977. The Literature of Rastafari. *Social and Economic Studies*, vol. 26, n. 2, pp. 239-262.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Rastafari: Roots and Ideology*. Nova Iorque: Syracuse University Press.
- \_\_\_\_\_. 2002. Fala. In: BLAGROVE, Ishmail. *Roaring Lion*. 1 DVD. Colorido. 57 minutos. Londres: Rice N Peas Films.
- DaSilva, Sydney. Fala. In: ANDERSON, Omar. 2000. Jamaican Rastas reject Selassie's funeral. *Jamaica Gleaner*. Disponível em: <http://jamaica-gleaner.com/gleaner/20000730/News/News2.html>
- DAVIS, David Brion. 2006. *Inhuman Bondage*. The Rise and Fall of Slavery in The New World. Nova Iorque: Oxford University

Press.

- DAWSEY, John. 2007. Sismologia da Performance: Ritual, Drama e Play na Teoria Antropológica. *Revista de Antropologia (USP)*, vol. 50, p. 527-570.
- DERRIDA, Jacques. 2002. Faith and Knowledge. The Two Sources of "Religion" at the Limits of Reason Alone. In: \_\_\_\_\_ e ANIDJAR, Gil. *Acts of Religion*. Nova Iorque: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Torres de Babel*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- DEZARIE. 2003. Faixa 7. In: \_\_\_\_\_. *Gracious Mama Africa*. Saint Croix: Afrikan Roots Lab. 1 CD.
- DURANTI, Alessandro. 2006. Narrating the Political Self in a Campaign for U.S. Congress. *Language in Society*, vol. 35, nº. 4, setembro, pp. 467-497.
- HARDING, Susan. 2000. Speaking is believing. In: \_\_\_\_\_. *The book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*. Princeton: Princeton University Press. pp. 33-60.
- HARRISON, Faye (org.). 1997. Anthropology as an Agent of Transformation: Introductory Comments and Queries. In: \_\_\_\_\_. *Decolonizing Anthropology: Moving Further Toward an Anthropology of Liberation*. Washington: American Anthropological Association.
- HENZELL, Perry. 1972. The harder they come. Colorado, 120 minutos. Kingston: International Films/Xenon Pictures.
- HINDS, David. 1985. Faixa 2. In: STEEL PULSE. *Babylon The Bandit*. Nova Iorque: Elektra Records. 1 LP.
- HOLBRAAD, Martin. 2009. Ontography and Alterity: Defining Anthropological Truth. *Social Analysis*, vol. 53, n. 2. pp. 80-93.

- HOLY BIBLE.** King James Version. Disponível em <http://www.biblegateway.com/>
- HOMIAK, Jon P. The mystic revelation of rasta-far-eye: visionary communication in a prophetic movement. In: TEDLOCK, Barbara (ed.) ***Dreaming: Anthropological and Psychological Approaches.*** Cambridge: Cambridge University Press. pp. 220-245.
- \_\_\_\_\_. 1994. Rastafari Voices Reach Ethiopia. ***American Anthropologist***, vol. 96, no. 4, pp. 958- 963.
- HURSTON, Zora Neale. 1995 [1939]. Tell My Horse. In: \_\_\_\_\_. ***Folklore, Memoirs, and Other Writings: Mules and Men, Tell My Horse, Dust Tracks on a Road, Selected Articles.*** Nova Iorque: Library of America.
- JAH BONES. 1986. Language and Rastafari. In: SUTCLIFFE, David e WONG, Ansel. ***The Language of The Black Experience.*** Oxford: Basil Blackwell. pp. 37-51.
- JAKOBSON, Roman. 1963. Aspectos Lingüísticos da Tradução. In: ***Lingüística e Comunicação.*** São Paulo: Cultrix, pp. 63-72.
- KITZINGER, Sheila. 1971. The Rastafarian Brethren of Jamaica". In: HOROWITZ, Michael M. (org.). ***Peoples and Cultures of The Caribbean.*** Garden City: Doubleday.
- LATOUR, Bruno. 1996. Not The Question. ***Anthropology Newsletter***, vol. 37, n. 3, pp. 4-5.
- LEIB, Elliott e ROMANO, Renee. ***Rastafari Voices.*** Colorido, 58 minutos. Connecticut: Eye in I Filmworks.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1975 [1962]. ***Totemismo Hoje.*** Petrópolis: Vozes.
- LUCIANO. 2000. Fala. In: WILLIAMS, Leighton. Luciano Defends

Ganja, Serves Jah. *Jamaican Gleaner*. Disponível em:  
<http://jamaica-gleaner.com/gleaner/20030406/ent/ent3.html>.

MAGUBANE, Bernard M. e FARIS, James C. 1985. On the Relevance of Anthropology. *Dialectical Anthropology*, vol 9, pp. 91-104.

MAIS, Roger. 2006 [1954]. *Brother Man*. Londres: Jonathan Cape.

MAUSS, Marcel. 2003 [1938]. Uma Categoria do Espírito Humano: a Noção de Pessoa, a de Eu. In: \_\_\_\_\_. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosacnaify, 2003, p. 369-397.

McGRANE, Bernard. 1989. *Beyond Anthropology: Society and The Other*. Nova Iorque: Columbia University Press.

MARLEY, Bob. 1974. Faixas 3 e 4. In : BOB MARLEY AND THE WAILERS. *Natty Dread*. Kingston: Island Records/ Tuff Gong Records. 1 LP.

\_\_\_\_\_. 1975. Faixa 1. Em: BOB MARLEY AND THE WAILERS. *Jah Live*. Kingston: Island Records/ Tuff Gong Records. 1 LP.

\_\_\_\_\_. 1976. Faixa 9. In. BOB MARLEY AND THE WAILERS. *Rastaman Vibration*. Kingston: Island Records/ Tuff Gong Records. 1 LP.

\_\_\_\_\_. 1977. Faixa 2. In: BOB MARLEY AND THE WAILERS. *Waiting in Vain/ Roots*. Kingston: Island Records/ Tuff Gong Records. 1 LP.

\_\_\_\_\_. 1977b. Faixa 3. In: BOB MARLEY AND THE WAILERS. *Exodus*. Kingston: Island Records/ Tuff Gong Records. 1 LP.

\_\_\_\_\_. 1979. Faixas 8 e 9. In: BOB MARLEY AND THE WAILERS. *Survival*. Kinston: Island Records/ Tuff Gong Records. 1LP.

\_\_\_\_\_. 1980. Faixa 10. In: BOB MARLEY AND THE WAILERS. *Uprising*. Kingston: Island Records/ Tuff Gong Records. 1 LP.

- \_\_\_\_\_. 1983. Faixa 10. In: BOB MARLEY AND THE WAILERS. *Confrontation*. Kingston: Island Records/ Tuff Gong Records. 1 LP.
- MARLEY, Bob e TOSH, Peter. 1973. Faixa 1. In: BOB MARLEY AND THE WAILERS. *Burning*. Kingston: Island Records. 1 LP.
- MARLEY, Bob e PERRY, Lee. 1978. Faixa 1. BOB MARLEY AND THE WAILERS. *Rastaman Live Up!*. Kingston: Island Records/ Tuff Gong Records. 1 LP.
- NETTLEFORD, Rex. 1976. Introduction. In: OWENS, Joseph. 1976. *Dread: The Rastafarians of Jamaica*. Kingston: Sangster.
- NIIAH, Jalani. 2005. Sensitive Scholarship: A Review of Rastafari Literature(s). *Caribbean Quarterly*, vol. 51, n. 3-4, pp. 11-34
- NYPD. 1985 [1977]. *Rasta crime* – A confidential report. Caribbean Review, vol. 19, n. 1, pp. 12-15 e 39-45.
- OWENS, Joseph. 1976. *Dread: The Rastafarians of Jamaica*. Kingston: Sangster Books.
- \_\_\_\_\_. 1977. Literature on the Rastafari: 1955–1974. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 6, nos. 1-2, pp. 150-164.
- PERRY, Lee. 2009. Entrevista. *Fact Magazine*, 1º de janeiro, disponível em <http://www.factmag.com/2009/01/01/interview-lee-scratch-perry/>.
- \_\_\_\_\_. 2010. Fala. In HIGBEE, Ethan e LOUGH, Adam Bhala. *The Upsetter*. Colorado, 95 minutos. Beverly Hills: Permanent Marks. 1 DVD.
- PLANNO, Mortimo. 2002. Fala. In: LEIB, Elliott e ROMANO, Renee. *Roaring Lion*. 16mm, color., 58 minutes. Connecticut: Eye in I Filmworks.



- POLLARD, Velma. 1980. Dread Talk: The Speech of the Rastafarians of Jamaica. *Caribbean Quarterly*, vol. 26, n. 4, pp. 32-41.
- \_\_\_\_\_. 1983. The Social History of Dread Talk. In: CARRINGTON, Lawrence D. e TODD-DANDARE, Ramon (orgs.). *Studies in Caribbean Language*. St. Augustine: University of the West Indies, Society for Caribbean Linguistics.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Dread Talk: The Language of Rastafari*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- \_\_\_\_\_. 2003. Sound and Power: The Language of The Rastafari. In: MAKONI, Sinfree. *Black Linguistics*. Language, Society, and Politics in Africa and the Americas. Nova Iorque: Routledge, pp. 60-80.
- PROF I. s/d. Fala. Disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=0FwqJd3xxSc>.
- PULIS, John W. Reading Scripture in Jamaica. In: \_\_\_\_\_. (org.). *Religion, Diaspora and Cultural Identity: A Reader in The Anglophone Caribbean*. Londres: Gordon and Breach, 1999. pp. 361-384.
- \_\_\_\_\_. 2000 [1994]. In: POTASH, Chris. *Reggae, Rasta, Revolution: Jamaican Music From Ska to Dub*. Nova Iorque: Schirmer.
- ROGERS, Claudia. 1975. What's a Rasta? *Caribbean Review*, vol. 7, n. 1, pp. 9-12.
- ROMEO, Max. 1975. Faixa 1. In: \_\_\_\_\_. *Revelation Time*. Kingston: Black World. 1 LP.
- \_\_\_\_\_. 1976. Faixa 1. In: \_\_\_\_\_. *War Ina Babylon*. Kingston: Island Records. 1 LP.
- \_\_\_\_\_. 2002. Faixa 50. In: \_\_\_\_\_. *The Coming of Jah*. Anthology. Kingston: Trojan Records. 3 CDS.

- SEEGER, Anthony; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e DAMATTA, Roberto. 1979. A Construção da pessoa nas sociedades indígena. *Boletim do Museu Nacional*, nº 32, maio de 1979, pp. 2-19.
- SIMPSON, George Eaton. 1955. The Ras Tafari Movement in Jamaica: A Study of Race and Class Conflict . *Social Forces*, vol. 34, n. 2, pp. 167-171
- \_\_\_\_\_. 1985. Religion and Justice: Some Reflections on the Rastafari Movement . *Phylon*, vol. 46, n. 4, pp. 286-291
- SMITH, Garfield et alii. 1960. *Report on the Rastafari movement in Jamaica*. Kingston: University of The West Indies Press.
- SCHOCHET, Elijah Judah. 1984. *Animal Life in Jewish Tradition*. Nova Iorque: Ktavol.
- SELASSIE I, Haile. 1963. Discurso proferido à Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas.
- SPENCE, Cecil. 2007. Faixa 4. In: ISRAEL VIBRATION. *Stamina*. Besançon: Mediacom. 1 CD.
- THOMAS, Deborah A. et alii. 2011. *Bad Friday*. Rastafari After Coral Gardens. Colorido, 63 minutos. Documentário independente à venda em <https://store.getmopix.com/titles?q=bad+friday>.
- THOMPSON, Edward Palmer. 1987 [1972]. *Senhores e Caçadores*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- TOSH, Peter. 1978. Faixa 6. In: \_\_\_\_\_. *Bush Doctor*. Londres: Rolling Stones Records/ EMI. 1 LP.
- \_\_\_\_\_. 1979. Faixa 6. In: \_\_\_\_\_. *Mystic Man*. Londres: Rolling Stones Records/ EMI. 1 LP.

- \_\_\_\_\_.1980. Faixa 1. In: \_\_\_\_\_. *Can't Blame The Youth/ Hammer*.  
Kingston: Intel Diplo. 1 LP.
- TURNER, Victor. 1967. Betwixt and Between: Liminal Period. In:  
\_\_\_\_\_. *The Forest of Symbols*. Aspects of Ndembu Ritual.  
Ithaca: Cornell University Press.
- TWINKLE BROTHERS, 1980. Faixa 7. In: \_\_\_\_\_. *The Countrymen*.  
Londres: Virgin. 1LP.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. O nativo relativo. *Mana*, vol.  
8, n. 1. pp. 113-148.
- WATERS, Anita M. 1985, *Race Class and Political Symbols: Rastafari  
and Reggae in Jamaican Politics*. Nova Brunswick:  
Transaction Books.
- YAWNEY, Carole D. 1977. Remnants of All Nations: Rastafarian  
Attitudes to Race and Nationality. In: HENRY, Frances. (org.).  
*Ethnicity in the Americas*. Haia: Mouton, pp. 213-262.