

BLACK WADADA: DREADLOCKS, BARBAS E ANTICOLONIALISMO ENTRE HOMENS RASTAFARI NA JAMAICA

DOI
10.11606/issn.2525-3123.
gis.2022.183458

ORCID
<https://orcid.org/0000-0002-7119-5664>

DOSSIÊ RELIGIÕES: SUAS IMAGENS,
PERFORMANCES E RITUAIS

FELIPE NEIS ARAUJO

University of Manchester, Manchester, Reino Unido, M13 9PL -
daniel.davies@manchester.ac.uk

RESUMO

Neste ensaio eu analiso as políticas articuladas a duas práticas corporais observadas por grande parte dos homens rastafari jamaicanos: o cultivo de dreadlocks e barbas. Começo pela história política dos dreadlocks e barbas, mostrando como eles foram conectados a noções de africanismo e à vida social dos textos bíblicos no Movimento Rastafari. Eu argumento que estes modos de cuidado com o corpo traduzem políticas anticoloniais rastafari que visam desafiar e criticar estéticas e modos de existência coloniais e pós-coloniais na ilha caribenha, o que dá ensejo a reflexões sobre pertencimento, soberania e africanidade diaspórica.

PALAVRAS-CHAVE

Rastafari; Corpo;
Dreadlocks;
Política; Jamaica.

ABSTRACT

In this essay I unpack the politics intertwined with two bodily practices observed by many Rastafarian men in Jamaica: the sporting of dreadlocks and beards. I begin with the political history of the dreadlocks and beards in Jamaica, showing how they became connected to notions of Africanism and the social life of biblical texts in the Rastafarian Movement. I argue that these techniques of caring for the body translate Rastafarian anti-colonial politics that challenge and

KEYWORDS
Rastafari; Body;
Dreadlocks;
Politics; Jamaica.

criticise colonial and postcolonial aesthetics and modes of existence on the Caribbean island, which gives rise to reflections on belonging, sovereignty, and diasporic Africanity.

“And God said, Let us make man in our image, after our likeness”

—Genesis 1:26, King James Version

“...for ye are the temple of the living God; as God hath said, I will dwell in them, and walk in them; and I will be their God, and they shall be my people”

—2 Coríntios 6:16, King James Version

“Wadada means love in Africa

[...] Black Wadada

Revive for I & I

Wadada! Wo-ho-ho! Wadada!”

—Burning Spear, “The Invasion (Black Wadada)”

INTRODUÇÃO

Em maio de 2020, um ancião Rastafari de 78 anos teve a barba que cultivava por décadas raspada sem o seu conhecimento enquanto esteve internado num hospital em Linstead, Jamaica. O episódio causou grande comoção e trouxe à tona mais uma vez a violência simbólica sofrida por Rastas desde a fundação do Movimento, no início dos anos 1930. A Ministra da Cultura, Gênero, Entretenimento e Esportes, Olivia “Babsy” Grange, solicitou ao Ministro da Saúde e Bem-estar uma investigação para apurar os motivos da ocorrência, alegando que cortar os cabelos e barbas de membros do Movimento Rastafari que procuram a atenção da saúde pública não é uma política do governo (Jamaica Observer 2020).

Dreadlocks se formam quando os cabelos e a barba crescem livremente, formando nós e cachos espontâneos. Este modo de cuidado com o corpo – que, à primeira vista, pode evocar mais a negligência do que o cuidado – tomou vigor no movimento na década de 1960. *Dreadlocks* e barbas tornaram-se fortes índices de esposamento das ideias e práticas Rastafari relacionadas à negritude, africanidade e pertencimento, desafiando as estéticas e políticas corporais coloniais e neocoloniais que valorizavam e privilegiavam aparências e modos britânicos. Cortar *dreadlocks* e barbas é uma das formas históricas de abuso físico e psicológico dirigidas pelo estado jamaicano contra Rastas através, principalmente, de suas forças armadas e policiais, além de suas instituições manicomialis.

A materialidade dos corpos rastafari e os conjuntos de relações simbólicas e políticas que eles acionam e traduzem não se resumem, porém, ao

cuidado com os cabelos. As formas de se alimentar, os modos de vestir-se e adornar-se, e, especialmente, as narrativas sobre estas práticas também materializam o corpo rastafari. No que segue, eu analiso algumas das formas através das quais a palavra se faz carne e a carne se faz palavra entre homens rasta na Jamaica. Corpos rastafari enunciam uma série de relações e conflitos relativos a cidadania, pertencimento, história, moralidade e justiça no país caribenho. Eles acionam vínculos com a África, criticam e desafiam a colonização britânica e o neocolonialismo, criam modos alternativos de se relacionar com o mundo e com as coisas que nele existem.

Como já fez notar Miriam (Rabelo 2011), o tema da corporalidade não é novo nas ciências sociais. Remonta aos ensaios clássicos de (Mauss 1973; 1985), é retomado por (Bourdieu 2010), (Butler 1993) e anima o conceito de *embodiment* proposto por (Csordas 1994; 2002; Csordas and Jenkins 2020). No campo da etnologia indígena, o paradigma da corporalidade estimulou uma reorientação epistemológica a partir do ensaio de (Seeger, da Matta, and Viveiros de Castro 1979); um clássico no sentido atribuído ao conceito por (Calvino 1991) – que continua a falar anos após sua primeira publicação – e que por isso foi recentemente traduzido para o inglês e publicado numa revista de grande prestígio (Seeger, Da Matta, and Viveiros de Castro 2019).

Seguindo as ideias de Seeger, Viveiros de Castro e Da Matta (1979: 11) sobre a fabricação de corpos na Amazônia indígena e estendendo-as para a experiência caribenha, proponho tomar o corpo rastafari como “instrumento, atividade, [algo] que articula significações sociais e cosmológicas”, tomando-o como “uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento”, mas também de ação. Há uma série de práticas corporais rastafari que traduzem a política do Movimento: a ostentação de dreadlocks na cabeça, de barba no rosto, as prescrições alimentares, o uso da ganja.¹ Estas práticas constituem a *pessoa* rasta. O corpo rastafari, portanto, pode ser pensado como um microcosmo – expressão que (Turner 1967) utiliza para referir-se ao corpo Ndembu; uma forma de criar, de traduzir um mundo e estilos de relação com ele que configuram modos de existência (Latour 2013) particulares. Por questões de espaço e temática, neste ensaio eu irei me ater à história dos dreadlocks na Jamaica.

A história do Movimento Rastafari é amplamente conhecida. Seus primórdios remontam à coroação de Ras Tafari Makonnen como imperador da Etiópia, em novembro de 1930. Quando a notícia de que um imperador negro fora coroado na África Ocidental chegou às costas jamaicanas e se articulou a uma longa tradição de etiopianismo² existente na ilha

1. Sobre a questão do uso da ganja entre Rastas jamaicanos ver, entre outros, Rubin e Comitas 1976; Chevannes 2004; Murrell 2008; Niaah 2016; Araujo, 2018. Sobre as políticas alimentícias I-tal ver Dickerson 2004 e Jaffe 2010.

2. Como aponta Charles Price “2003: 31), o “Ethiopianism has provided a racial, religious, and moral framework for comprehending and criticizing history, the social world, and

caribenha, profetas populares começaram a divulgar a ideia de que ele seria a manifestação de Jeová em carne e osso; o Cristo reencarnado para redimir os povos negros das agruras legadas pelo cativo, o colonialismo e o racismo. Deus, na perspectiva rastafari, é um homem vivo, negro e africano³ após a coroação de Ras Tafari Makonnen como imperador da Etiópia. O evento da coroação de Haile Selassie tomou proporções gigantescas na Jamaica, onde diversas pessoas articularam a coroação do monarca africano a profecias bíblicas sobre a redenção do povo escolhido de Deus e a políticas pan-africanistas de soberania e autodeterminação dos africanos na África e na diáspora.

Nos discursos e narrativas rastafari, o texto bíblico é destacado de seu contexto interacional de origem para dar vida e contar outra história: a dos povos africanos escravizados pelos europeus e levados a força de seus locais de origem para as terras do outro lado do Atlântico. O processo de entextualização e recontextualização (Bauman and Briggs 1990) operado através das poéticas bíblicas e pan-africanistas Rastafari borra as fronteiras entre as Américas, o Caribe, o Egito, a Babilônia e Sião. O “povo escolhido” é traduzido, em carne e verbo, como o povo africano na diáspora. Na linguagem rastafari, Egito e Babilônia se transformam na Jamaica; Éden e Sião são sinônimos de África e Etiópia; Davi, Salomão e outros personagens bíblicos são retratados em corpos negros. Como apontou Carole Yawney, “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).⁴ Esses movimentos de descontextualização, entextualização e recontextualização operam na produção de sentidos e mostram como o discurso é “*a rich, intricate, and dynamic expression of, mediator of, and indeed creator and recreator of the language-culture- society- individual nexus*” (Sherzer 1987): 302).

As técnicas corporais têm um papel fundamental na performance da e reflexividade sobre a pessoalidade rastafari. Entre essas técnicas, a oralidade tem lugar importante (Chevannes 1994; Homiak 1995; Nettleford 1998; Pulis 1999). A mobilização cuidadosa do léxico e do discurso em

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

3. Sobre as origens e desdobramentos do Movimento Rastafari na Jamaica ver Barnett 2018 e 2002; Bonacci 2016 e 2013; Chevannes 1994 e 1995; Hill 1983 e 2001; Hutton et al. 2015.

4. 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. Sobre Garvey ver Lewis 1987, 1998.

situações cotidianas e rituais, que exige habilidade poética, fundamenta a ontologia e epistemologia rastafari, e se materializa na expressão *Word, sound, power*. No que segue, analiso as políticas da personalidade rastafari e mostro como ela é constituída por meio da fabricação de corpos e de narrativas sobre estes. Argumento que corpos rastafari e narrativas sobre ele têm sido ferramentas potentes de crítica e enfrentamento ao colonialismo e ao racismo na Jamaica, e que eles são fabricados, cultivados e mobilizados para reconfigurar o passado, o presente e o futuro (Scott 1999).

Devo deixar claro, antes de prosseguir, que eu não irei tratar de processos identitários, políticas identitárias ou mesmo lançar mão da categoria “identidade”. Eu trato de políticas e estéticas corporais cuja semântica se volta contra os padrões coloniais jamaicanos. Proponho pensar como a história política da fabricação de corpos que se vale de uma tradução cultural - e tradução é, como nos ensinou Talal Asad (1986), um processo político - de uma ferramenta colonial - o cristianismo como enquadrado nas narrativas bíblicas - para reclamar pertencimento, soberania e africanidade. Para produzir e mobilizar memórias (Hanchard 2008). Lanço mão da categoria de “pessoa” e penso a personalidade rastafari ao longo da história do Movimento através da política de fabricação de corpos. Estas são as categorias que orientam minha análise. Meu argumento central, antecipo, é que os cabelos e barbas dos Rastas operam como um dispositivo político que questiona a estética britânica e a fabricação de corpos nos moldes coloniais, questionando também a legitimidade do domínio britânico. Eu articulo as categorias de corporalidade e pessoa para pensar o processo histórico de luta contra o colonialismo.

CORPO, HISTÓRIA E POLÍTICA

Joseph (Owens 1976) fez notar que a sociedade colonial jamaicana desenvolveu em seu idioma noções negativas da cor negra e da palavra *negro*, empregando-as para adjetivar negativamente pessoas e objetos. Segundo Jah Bones, cientista social e rastafari jamaicano radicado na Inglaterra, 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. Historicamente, na Jamaica, a cor da pele pode abrir ou fechar portas, pode facilitar ou dificultar a vida de uma pessoa (Alexander 1977; Ford-Smith 1994; Henriques 1951; Nettleford 1998).

Muitos cidadãos jamaicanos possuem a expectativa de casar com uma pessoa de pele mais clara a fim de alcançar mobilidade social, ser percebido como mais *respeitável* e proporcionar um futuro melhor aos filhos (Altink

2019b; 2019a). A expressão que nomeia o desejo e a prática de esposar uma pessoa de pele clara, preferencialmente branca, permite entrever a persistência da hierarquia racial na Jamaica: *marry up*, expressão que pode ser traduzida como *casar para cima*. Quanto mais alva a pele, mais alta sua posição na hierarquia social/racial. Uma outra prática que permite apreender a força do colorismo racial à jamaicana é a de clarear a pele com produtos químicos que são, muitas vezes, tóxicos, nocivos à saúde.⁵ As hierarquias raciais históricas também produziram estereótipos de sexualidade exacerbada, vulgaridade e violência associados a corpos negros, imputando estas características negativas a uma suposta herança cultural negra e africana.⁶

Quando a antropóloga, folclorista e romancista estadunidense Zora Neale Hurston esteve na Jamaica para conduzir trabalho de campo sobre práticas religiosas locais, em 1937, impressionou-a o fato de que muitos Jamaicanos, em sua maioria esmagadora afrodescendentes, se esforçavam para parecer europeus, imitando sotaques e afetos britânicos. Pareceu-lhe que “o objetivo de todos [os jamaicanos era] falar inglês, agir como inglês e parecer inglês” (Hurston 1995, 279). Hurston notou que “uma pessoa pode[ria] ser negra de nascimento e branca por autodefinição. Isto é, ela [era] declarada branca legalmente” no censo jamaicano caso se declarasse como tal (ibid., 281). Hurston ressalta que entende a noção de *negro* no sentido estadunidense, “onde qualquer pessoa que tiver sangue de negro [colored blood], não importando o quão branco pareça, refere-se a si como negro” (ibid.). Para refinar sua descrição, a autora registra um acontecimento que lhe fora contado, envolvendo um negro estadunidense de pele tão clara que foi percebido como branco pela elite jamaicana da época. 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 quando a visitou em 1935, poucos meses antes de sua morte. Ele era de aparência bastante alva, e quando aterrizou e visitou o Instituto Rockefeller, em Kingston, e foi tão homenageado, eles, os jamaicanos “brancos no censo”, 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 presentes que tomavam a si mesmos 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

5. Sobre este tema, veja (Brown-Glaude 2007; 2013; Charles 2011; Robinson 2011), mas compare com (Hope 2011; James 2013). Sobre a questão do corpo como um marcador social na Jamaica, ver Hurston, 1937; Alleyne 2005 [2002] e Araujo 2014.

6. Sobre este assunto, ver (Thomas 2011), especialmente o capítulo 4.

seus pensamentos naquele momento. Certamente adoraria. (Hurston 1995, 281.)

Este estranhamento de Hurston, 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” (ibid., 280).

Hurston não teve contato, entretanto, com membros do Movimento Rastafari – ou, se teve, não registrou em sua obra –, que se opunham à anglofilia das elites jamaicanas e queriam se distanciar dos estilos de existência coloniais. Desde os primeiros dias do Movimento, Rastas valorizavam a negritude e a africanidade, denunciavam o governo britânico pelo crime da escravidão e pela opressão física e simbólica mobilizada pelo estado contra os cidadãos negros.

Nas primeiras décadas do Movimento, o cultivo de dreadlocks não era amplamente disseminado tal como o das barbas. O cultivo das barbas remetia aos cuidados corporais de personagens bíblicos como Salomão, Sansão – cuja força física, de acordo com o folclore hebraico, provinha de seus longos cachos – e Jesus Cristo, além, é claro, daqueles observados por Haile Selassie (Chevannes 1994, 157-158). No final da década de 1940, com a radicalização de algumas alas do Movimento, os dreadlocks passaram a ser amplamente aderidos, tornando-se um índice de corporalidade e políticas rastafari. Esta prática corporal fora informada pelos versículos bíblicos que instituem o voto de nazireado, onde aquele que o assume, entre outros preceitos, não deve mais cortar os pelos do rosto e os cabelos da cabeça.

As regras de cuidado com o corpo registradas no Livro dos Levíticos foram traduzidas para justificar esta política corporal rastafari: “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”.

Há algumas cenas em *Brother Man*, obra do romancista jamaicano Roger Mais, publicada originalmente em 1954, onde este tema foi trabalhado com sensibilidade. O personagem principal da obra é um Rasta sereno e pacífico em seus modos de caminhar, agir e falar. Embora não seja uma pessoa violenta nem uma ameaça em potencial, muitas pessoas ao seu redor o entendem como uma ameaça 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 sua barba. *Brother Man*,

entretanto, observava este cuidados corporais pois seguia o caminho indicado pelos textos sagrados da Bíblia. Há uma cena importante na qual o Rasta tenta explicar a um garotinho porque não raspava sua barba. Os dois estão sentados numa praia onde Brother Man encontrara a criança quando ela vendia caranguejos. Após algumas considerações acerca de práticas de alimentação, os dois passam a conversar acerca do corpo do Rasta. A criança estava curiosa para saber porque Brother Man deixava seus cabelos e barbas crescerem livremente ao invés de mantê-los aparados e penteados. O ancião rastafari, então, explica ao garoto que observava o voto de nazireado tal como o fizera o juiz bíblico Sansão:

Criança: *Bra' Man, porque você usa barba no rosto?*

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

(...)

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

como Sansão?

(Mais 2004), 75-76)

Na década de 1950, quando Brother Man foi publicado, “a sociedade simplesmente não aceitava a cabelos despenteados. Não pentear os cabelos era uma forma de se declarar não apenas uma pessoa antissocial, mas alguém extra-social, como os loucos e párias”. Mas a presença dos dreadlocks na Jamaica a partir do final da década de 1940 também aponta para a atenção dos Rastas às estéticas e políticas de outros movimentos anticoloniais. O sociólogo jamaicano Horace Campbell 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 anticolonial dos jamaicanos descontentes com sua situação socioeconômica à luta anticolonial dos Mau Mau quenianos (Campbell 1987), ambas direcionadas contra o Império Britânico. Rastas anciãos, alguns anos atrás, em Kingston, me contaram que uma das etimologias do termo dreadlock remete à reação de terror (*dread*) que esta política corporal despertava nas autoridades coloniais. Muitas décadas antes do meu trabalho de campo, um Rasta do antropólogo jamaicano lhe contou que no final dos anos 1940 e início dos 1950, justamente o período em que os dreadlocks começaram a surgir, os Rastas passaram a reconhecer seu local de párias e *outsiders* na sociedade jamaicana, 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 1997).

I & I A NATTY DREADLOCKS

“Nowadays dem a braid, twist and dem a plait

But I & I a Natty Dreadlocks”

—Israel Vibration, “Natty Dread”

Os anos que antecederam a Independência jamaicana do Reino Unido, em 1962, foram palco de uma escalada da violência estatal contra os Rastas (van Dijk 1995). Um dos motivos do aumento da repressão, aponta (Thomas 2011), foi a forte crítica do Movimento Rastafari ao projeto nacionalista que estava sendo construído—projeto este que visava estabelecer um governo nacional neocolonialista baseado “within the parameters—violently maintained—that were established by the Cold War and growing US hegemony” (Thomas 2017, 84). Devo acrescentar, entretanto, que os anos após a Independência—e tomemos como emblemático o ano de 1963, quando o estado jamaicano massacrou Rastas em Montego Bay (Thomas 2011) e deu início à destruição de comunidades rastafari históricas em Kingston (Clarke 2016; Araujo 2018)—também foram de constantes violências físicas e simbólicas dirigidas a diversas pessoas e coletivos rastafari. Neste contexto, a política corporal de ostentar dreadlocks causou uma série de barreiras aos Rastas ao longo da história: demissões, desemprego, atenção indesejada das forças policiais e militares, agressões físicas e verbais de membros da sociedade civil, impedimento de frequentar certas instituições públicas. Deborah Thomas (2011: 200) ressalta que “as recently as the 1980s and 1990s, examples abound of elders being denied entrance to public businesses or Rastafarian children being removed from prestigious schools because they refused to trim their hair”.

Em seu romance mais recente, intitulado *Augustown* - em referência a uma comunidade de Kingston onde há uma grande concentração de Rastas - , Kei Miller (2016) retrata uma cena na qual um professor autoritariamente corta os dreadlocks de uma criança rasta na escola. O romance é ambientado em 1982. Na trama, o professor percebia os dreadlocks da criança como uma afronta e como o signo de uma africanidade que ele mesmo, um homem negro jamaicano, rejeitava: “*Dreadlocks! Some dirty little African from the bush, and sitting right there in front of me, so brazen with his hairstyle*” (ibid.: 46; grifo no original).

A política materializada nos dreadlocks e barbas, num claro desafio à estética e política coloniais, contribuíram para as reações enérgica do estado jamaicano. A violência contra os Rastas passou a compor o quadro

de violência estatal 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, contava 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, mas também no espancamento, encarceramento em penitenciárias ou instituições manicomiais.

Um dos interlocutores da socióloga estadunidense Anita Waters, que realizou trabalho de campo em Kingston em 1982, lhe contou que muitos pais ficavam infelizes quando seus filhos se tornavam Rastas e passavam a ostentar dreadlocks:

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 perseguição aos dreadlocks e as tensões que seu cultivo poderiam gerar nas relações sociais de um Rasta ao longo da história do Movimento também foram registradas na produção cultural jamaicana. Em 1980, o grupo de reggae Twinkle Brothers, formado por dois irmãos Rastafari, Norman e Ralston Grant, lançou um álbum intitulado *Countrymen*. Entre as canções que compõem o trabalho está *Since I Throw the Comb Away*, cuja letra trata de infortúnios causados pela adesão dos dreadlocks:

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” (Twinkle Brothers, 1980: faixa 7),

A letra da canção remete ao problema descrito pelo entrevistado de Anita Waters: após a pessoa passar a ostentar dreadlocks seus pais passam a tratá-lo de maneira diferente. Se antes ele era bem visto e bem querido, após passar a observar um modo de cuidado com o corpo que indexa o seu pertencimento ao Movimento Rastafari, ele se torna uma pessoa indesejada. 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 ontológica e política diferente. Agora ele é um Rasta, separou-se da sociedade babilônica para se dedicar aos trabalhos de Jah e trilhar o seu caminho. É possível entrever que 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 africana de Jah, Criador da Terra e de tudo que nela existe, da humanidade e do tempo.

Ainda no campo da produção musical rastafari, canções como *Revelation Time*, de Max Romeo (1975: faixa 1), por sua vez, denunciaram a prática abusiva das forças policiais e militares jamaicanas de cortar dreadlocks e barbas de Rastas após encarcerá-los. Registros deste e de outros tipos de violência também abundam na literatura sobre o Movimento. O Padre Joseph Owens, que esteve entre Rastas em Kingston em várias ocasiões desde 1969 narrou, em seu clássico *Dread*, diversas histórias de agressão contra os irmãos rasta. A página de abertura da obra traz, inclusive, a transcrição de uma narrativa sobre um Rasta 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 (Owens 1976,1).⁷ Apesar da violência perpetrada pelo estado e pela sociedade civil, entretanto, o Movimento Rastafari teve um crescimento exponencial desde a década de 1960, atraindo a atenção inclusive de políticos progressistas como Michael Manley, que serviu como primeiro ministro da Jamaica de 1972 a 1980 e de 1989 a 1992.⁸ Desde a década de 1970, as cores e símbolos rastafari têm sido cooptadas pelo governo jamaicano e por empresários nos processos de criação e marketing da “marca Jamaica” (Lewis 2017). Este processo, entretanto, é cuidadosamente articulado para não endossar o afrocentrismo do Movimento Rastafari, e sim para promover as ideias liberais da elite crioula neocolonial jamaicana traduzidas no mote nacional “Out of many, one people”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

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 derogatórias com as quais os não-rastas designavam os Rastas em décadas passadas, foi transformada

7. 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 (Thomas et al. 2011).

8. Sobre a articulação de políticos jamaicanos com lideranças e símbolos rastafari ver Waters 1985.

pelos dreads em *Natty Dread*: dreads elegantes, orgulhosos de suas raízes:--as raízes históricas, africanas e sagradas.

A construção de corpos entre os Rastas também é uma forma de operar e traduzir diferenciações entre aqueles que seguem as prescrições sagradas e buscam viver à imagem e semelhança do Criador e aqueles que rejeitam seus mandamentos. Devo também mencionar que os modos de se vestir são práticas importantes na produção de copos Rastafari. Alguns Rastas se vestem como o imperador Haile Selassie o fazia em suas aparições oficiais, em uniformes militares de cor cáqui. Ao invés das medalhas militares ostentadas pelo imperador etíope, entretanto, eles ostentam medalhas de uma guerra santa travada contra os pagãos no dia a dia. Estas medalhas trazem o rosto do imperador; outras vezes trazem o rosto de Marcus Garvey, considerado um profeta pelos Rastas. Estas medalhas também assumem a forma da letra R – letra que dá início às palavras Rastafari, *Redemption*, *Reparation*, *Repatriation* – decorada com as cores verde, vermelha e amarela; cores presentes na bandeira da Etiópia imperial. Outras, por sua vez, têm o formato do continente africano e frases ditas por ou atribuídas a Selassie, Garvey e outros profetas – muitas delas, é certo, são frases bíblicas. Outros Rastas decoram seus corpos com vestimentas nas cores etíopes, sejam elas túnicas ou camisetas, calças ou robes, turbantes ou toucas de lã. Símbolos como o Leão de Judá e a cruz egípcia *ankh* também são populares na fabricação de corpos Rastafari. Devo destacar também que este ensaio tratou de práticas corporais de homens Rastafari, mas há uma literatura que trata do lugar das mulheres no Movimento e que merece ser consultada para se pensar sobre a corporalidade feminina.⁹

O corpo rastafari evoca uma série de relações entre o Povo Escolhido e Jah – ambos negros nas narrativas nativas. Reivindicar os laços com a África afronta os promotores da homogeneização histórica e cultural sediados sob o mote nacional “Out of many, one people”. Manter vivas lembranças da África é lembrar da escravidão. É reavivar memórias que trazem consigo a violência do cativo. O desenraizamento. É lembrar que diferentes nações cometeram crimes irreparáveis contra os africanos e seus descendentes na diáspora. Além disso, a recusa em esquecer a escravidão e as raízes africanas é uma recusa a aceitar a narrativa oficial da miscigenação pacífica. O corpo rastafari é, portanto, um instrumento de *memorialização* – para utilizar a expressão de (Hanchard 2008); instrumento que não é um mero reflexo ideológico de um repertório simbólico,

9. Veja, e.g. Rowe, 1980; Austin-Broos, 1987; Lake, 1994 e 1998; Yawney, 1994a; Tafari-Ama, 1998; Julien, 2003 e Christense, 2014. Note que a autoria destes trabalhos é feminina. Para uma reflexão sobre as implicações de gênero e corpo femininos no trabalho de campo entre Rastas veja Montlouis, 2013. Ela aponta para questões cotidianas – estar “in the right phase of my menstrual cycle” ou “not [being] able to enter the [Bobo Shanti] commune because I wore trousers”(ibid.:53) – como desafios para a realização de seu trabalho de campo.


mas ferramenta ativa das políticas rastafari de lembrar o passado, avaliar o presente e reinventar futuros possíveis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alexander, Jack. 1977. "The Culture of Race in Middle-Class Kingston, Jamaica." *American Ethnologist* 4 (3): 413–35. <https://doi.org/10.1525/ae.1977.4.3.02a00020>.
- Altink, Henrice. 2019a. *Public Secrets: Race and Colour in Colonial and Independent Jamaica*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Altink, Henrice. 2019b. "'Marrying Light': Skin Colour, Gender and Marriage in Jamaica, c. 1918–1980." *The History of the Family* 24 (3): 608–28. <https://doi.org/10.1080/1081602X.2019.1582433>.
- Araujo, Felipe Neis. 2018. 'Every Man do His Ting a Little Way Different': Poética, Política e Dissenso Entre Rastas em Kingston, Jamaica. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis.
- Barnett, Michael. 2018. *The Rastafari Movement: A North American and Caribbean Perspective*. London : Routledge.
- Barnett, Michael. 2002. "Rastafari Dialectism: The Epistemological Individualism and Conectivism of Rastafari." *Caribbean Quarterly* 48 (4): 54–61. <https://doi.org/10.1080/0086495.2002.11672160>.
- Bauman, Richard, and Charles L. Briggs. 1990. "Poetics and Performances as Critical Perspectives on Language and Social Life." *Annual Review of Anthropology* 19 (1): 59–88. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.19.100190.000423>.
- Bonacci, Giulia. 2016. "The Return to Ethiopia of the Twelve Tribes of Israel." *New West Indian Guide* 90 (1–2): 1–27. <https://doi.org/10.1163/22134360-09001052>.
- Bonacci, Giulia. 2013. "The Ethiopian World Federation: A Pan-African Organisation among the Rastafari in Jamaica." *Caribbean Quarterly* 59 (2): 73–95. <https://doi.org/10.1080/00086495.2013.11672484>.
- Bourdieu, Pierre. 2010. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown-Glaude, Winnifred. 2013. "Don't Hate Me 'Cause I'm Pretty: Race, Gender and The Bleached Body in Jamaica." *Social and Economic Studies* 62 (1/2): 53–78.
- Brown-Glaude, Winnifred. 2007. "The Fact of Blackness? The Bleached Body in Contemporary Jamaica." *Small Axe* 11 (3): 34–51. <https://doi.org/10.1215/-11-3-34>.
- Butler, Judith. 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.
- Calvino, Italo. 1991. *Perché Leggere i Classici*. Milão: A. Mondadori.
- Campbell, Horace. 1987. *Rasta and Resistance: From Marcus Garvey to Walter Rodney*. 1st American ed. Trenton: Africa World Press.
- Charles, Christopher A. D. 2011. "Skin Bleaching and the Prestige Complexion of Sexual Attraction." *Sexuality & Culture* 15 (4): 375–90. <https://doi.org/10.1007/s12119-011-9107-0>.
- Chevannes, Barry. 2004. "Criminalizing Cultural Practice: The Case of Ganja in Jamaica." In *Caribbean Drugs: From Criminalization to Harm Reduction*, edited by Axel Klein, Marcus Day, and Anthony Harriott, 67–81. Kingston: Ian Randle Publishers/Zed Books.
- Chevannes, Barry, ed. 1997. *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Chevannes, Barry. 1995. "New Approach to Rastafari." In *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews*, edited by Barry Chevannes, 20–42. New Brunswick: Rutgers.
- Chevannes, Barry. 1994. *Rastafari: Roots and Ideology*. 1st ed. Utopianism and Communitarianism. Syracuse: Syracuse University Press.

- Clarke, Colin. 2016. *Race, Class, and the Politics of Decolonization: Jamaica Journals, 1961 and 1968*. London: Palgrave Macmillan.
- Csordas, Thomas J., ed. 1994. *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Csordas, Thomas J. 2002. *Body/Meaning/Healing*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Csordas, Thomas J., and Janis H. Jenkins. 2020. *Troubled in the Land of Enchantment: Adolescent Experience of Psychiatric Treatment*. Oakland: University of California Press.
- Dickerson, Mandy Garner. 2004. *I-Tal Foodways: Nourishing Rastafarian Bodies*. Dissertação de Mestrado. Louisiana State University.
- Dijk, Frank Jan van. 1995. "Sociological Means : Colonial Reactions to the Radicalization of Rastafari in Jamaica, 1956-1959." *New West Indian Guide* 69 (1-2): 67-101. <https://doi.org/10.1163/13822373-90002645>.
- Ford-Smith, Honor. 1994. "Making White Ladies: Race, Gender and the Production of Identities in Late Colonial Jamaica." *Resources for Feminist Research* 23 (4): 55-67.
- Hanchard, M. 2008. "Black Memory versus State Memory: Notes toward a Method." *Small Axe* 12 (2): 45-62. <https://doi.org/10.1215/-12-2-45>.
- Henriques, Fernando. 1951. "Colour Values in Jamaican Society." *The British Journal of Sociology* 2 (2): 115. <https://doi.org/10.2307/587383>.
- Hill, Robert A. 2001. *Dread History: Leonard P. Howell and Millenarian Visions in the Early Rastafarian Religion*. Chicago and Kingston: Research Associates School Times Publications.
- Hill, Robert A. 1983. "Leonard P. Howell and the Millenarian Visions in Early Rastafari." *Jamaica Journal* 16 (1): 24-39.
- Homiak, Jake. 1995. "Dub History: Soundings on Rastafari Livity and Language." In *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews*, editado por Barry Chevannes, 127-81. New Brunswick: Rutgers.
- Hope, Donna P. 2011. "From Browning to Cake Soap: Popular Debates on Skin Bleaching in the Jamaican Dancehall." *Journal of Pan African Studies* 4 (4): 165-94.
- Hurston, Zora Neale. 1995. *Folklore, Memoirs, and Other Writings*. Library of America 75. New York: Penguin Books.
- Hutton, Clinton A., Michael Barnett, Daive A. Dunkley, Jahlani Niaah, and Clinton A. Hutton, eds. 2015. *Leonard Percival Howell and the Genesis of Rastafari*. Kingston: University of the West Indies Press.
- Jaffe, Rivke. 2010. "Ital Chic: Rastafari, Resistance, and the Politics of Consumption in Jamaica." *Small Axe* 14 (1): 30-45. <https://doi.org/10.1215/07990537-2009-042>.
- Jah Bones. 1986. "Language and Rastafari." In *The Language of Black Experience*, editado por David Sutcliffe and Ansel Wong, 37-51. Oxford: Basil Blackwell.
- Jamaica Observer. 2020. "Grange Requests Probe into Cutting of Rasta Elder's Beard." Disponível em https://www.jamaicaobserver.com/latestnews/Grange_requests_probe_into_cutting_of_Rasta_elders_beard, acessado em 23 de junho de 2021.
- James, Marlon. 2013. "Blackout: Kingston 12, Jamaica." *Small Axe* 17 (2): 243-54. <https://doi.org/10.1215/07990537-2323436>.
- Latour, Bruno. 2013. *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Lewis, Jovan Scott. 2017. "Rights, Indigeneity, and the Market of Rastafari." *International Journal of Cultural Property* 24:57-77.
- Mais, Roger. 2004 (1954). *Brother Man*. Oxford: Macmillan Caribbean.
- Mauss, Marcel. 1973. "Techniques of the Body." *Economy and Society* 2 (1): 70-88. <https://doi.org/10.1080/03085147300000003>.

- Mauss, Marcel. 1985. "A Category of the Human Mind: The Notion of the Person, the Notion of Self." In *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, editado por Michael Carrithers, Steven Collins, and Steven Lukes, 1–25. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miller, Kei. 2016. *Augustown*. New York: Pantheon.
- Murrell, Nathaniel S. 2008. "Medicated Ganja and Rasta Rituals Allies in a Global Battle." *Ideaz* 7: 115–37.
- Nettleford, Rex M. 1998. *Mirror Mirror: Identity, Race and Protest in Jamaica*. Kingston: LMH Publishing.
- Niaah, Jahlan A. H. 2016. "Ganja Terrorism and the Healing of the Nation." In *Drug Policies and the Politics of Drugs in the Americas*, editado por Beatriz Caiuby Labate, Clancy Cavnar e Thiago Rodrigues, 227–43. Cham: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-29082-9_13.
- Owens, Joseph. 1976. *Dread: The Rastafarians of Jamaica*. Kingston: Sangster.
- Price, Charles Reavis. 2003. "'Cleave to the Black': Expressions of Ethiopianism in Jamaica." *New West Indian Guide* 77 (1–2): 31–64. <https://doi.org/10.1163/13822373-90002528>.
- Pulis, John W. 1999. "'Citing[Sighting]-up': Words, Sounds, and Reading Scripture in Jamaica." In *Religion, Diaspora and Cultural Identity: A Reader in the Anglophone Caribbean*, editado por John W. Pulis, 357–401. Amsterdam: Gordon and Breach.
- Rabelo, Miriam C. M. 2011. "Estudar a Religião a Partir Do Corpo: Algumas Questões Teóricas-Metodológicas." *Caderno CRH* 24 (61): 15–28. <https://doi.org/10.1590/S0103-49792011000100002>.
- Robinson, Petra Alaine. 2011. "Skin Bleaching in Jamaica: A Colonial Legacy." Tese de Doutorado, Texas A&M University.
- Rubin, Vera e Lambros Comitas. 1976. *Ganja in Jamaica: The Effects of Marijuana Use*. Garden City: Anchor Press.
- Scott, David. 1999. *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*. Princeton: Princeton University Press.
- Seeger, Anthony, Roberto Da Matta e Eduardo B. Viveiros de Castro. 2019. "The Construction of the Person in Indigenous Brazilian Societies." *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 9 (3): 694–703. <https://doi.org/10.1086/706805>.
- Seeger, Anthony, Roberto da Matta, and Eduardo Viveiros de Castro. 1979. "A Construção Da Pessoa Nas Sociedades Indígenas Brasileiras." *Boletim Do Museu Nacional*, no. 32: 2–49.
- Sherzer, Joel. 1987. "A Discourse-Centered Approach to Language and Culture." *American Anthropologist* 89 (2): 295–309.
- Thomas, Deborah A. 2011. *Exceptional Violence: Embodied Citizenship in Transnational Jamaica*. Durham: Duke University Press.
- Thomas, Deborah A. 2017. "Rastafari, Communism, and Surveillance in Late Colonial Jamaica." *Small Axe* 21 (3): 63–84. <https://doi.org/10.1215/07990537-4272004>.
- Thomas, Deborah, John L. Jackson Jr., and Gabu Wedderburn. 2011. *Ethnographic Documentary*. DVD. New York: Third World Newsreel.
- Turner, Victor. 1967. "Betwixt-and-Between: The Liminal Period in Rites de Passage." In *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, 23–59. Ithaca: Cornell University Press.
- Waters, Anita M. 1985. *Race, Class, and Political Symbols: Rastafari and Reggae in Jamaican Politics*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Yawney, Carole. 1977. "Remnants of All Nations: Rastafarian Attitudes to Race and Nationality." In *Ethnicity in the Americas*, editado por Frances Henry, 213–62. The Hague: Mouton de Gruyter.



Felipe Neis Araujo é pesquisador do Departamento de Criminologia da Universidade de Manchester no Reino Unido. É doutor em antropologia social pela Universidade Federal de Santa Catarina e membro do Grupo de Estudos em Oralidade e Performance – GESTO/CNPQ. Foi professor na Universidade da Libéria e no Kofi Annan Institute for Conflict Transformation. Ele escreve uma coluna mensal sobre política de drogas e violência estatal no Brasil para o portal TalkingDrugs.org e twita em @legaliseNrepair. E-mail: felipe.neisaraujo@manchester.ac.uk

Licença de uso. Este artigo está licenciado sob a Licença Creative Commons CC-BY. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Recebido em: 25/03/2021
Reapresentado em: 10/06/2021
Aprovado em: 21/06/2021