

Universidade Federal do Rio de Janeiro  
MUSEU NACIONAL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

OLIVIA MARIA GOMES DA CUNHA

CORAÇÕES RASTAFARI  
LAZER, POLÍTICA E RELIGIÃO EM SALVADOR

RIO DE JANEIRO  
1991

**OLÍVIA MARIA GOMES DA CUNHA**

**CORAÇÕES RASTAFARI**

**Lazer, Política e Religião em Salvador**

Dissertação de mestrado apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Social no Museu Nacional da Universidade  
Federal do Rio de Janeiro

**RIO DE JANEIRO  
1991**

**Para João (in memoriam) e Maria,  
meus pais,**

**e para o Beto.**

## AGRADECIMENTOS

Para a realização deste trabalho me deparei com diversos caminhos e hesitações, e não poderia ser diferente. Imaginar o ponto de chegada, as dúvidas sobre a minha capacidade de traduzir, ou, ao menos, transpor para o preto no branco de forma clara tudo que o observava, aprendia e apreendia, foram interrogações que trouxe comigo durante todo o percurso. De alguma maneira, espero ter correspondido e respondido a algumas delas.

O interesse pelo tema da pesquisa ocorreu em uma viagem com amigos para Salvador no carnaval. Como folião descobri como "é bonito de se ver" Ilê Aiyê, Araketu, Olodum, Muzenza e tantos outros blocos afros e afoxês da Bahia. Sobre os primeiros seria a dissertação. Porém, em meio as muitas idas a Salvador o objeto foi deslocado de seu foco de atenção. Mas é eles, aos diretores, amigos, instrumentistas, compositores dos blocos afros agradeço o carinho que dedicaram a uma "estranha" nas quadras de ensaio, nas sedes, nos desfiles de carnaval, nos bares, esquinas e espaços por eles frequentados.

A distância Rio-Salvador foi um complicador a ser superado durante o trabalho de campo. Manifesto minha total gratidão pelo afeto e despreendimento com que me receberam, nestes longos períodos de idas e vindas, e dispuseram de suas residências: seu Alvaro Souza e família (da qual hoje faço parte), ao Connor O'Flynn, a Maria Adair Broccolini, e, em especial a Ana Lúcia Magalhães, minha ex-professora da UFF e hoje amiga que não só abriu a suas portas, como também me ajudou nos contatos e a quem fui entregue "aos cuidados".

Bibliografia disponível sobre o tema no Brasil inexistente. Para suprir essa carência tive, muitas vezes, que recorrer aos amigos, que me enviaram e trouxeram textos do exterior. Alguns extrapolaram as suas funções. Carolina Magalhães, mesmo sem perceber, foi quase uma "auxiliar de pesquisa". Querida companheira dos "lanchinhos" nas frias pracinhas parisienses. Vitória, apesar do meu total descuido durante este período, pela nossa amizade vasculhou livrarias e me remeteu material com rapidez e responsabilidade que parecia profissional. Mas era mais, carinho. A Ciça teve o mesmo desempenho, acrescido de uma ar preocupado de "tia". A Vanje, que não só era portadora dos livros como aplicada

e interessada leitora durante as viagens. Talvez não saiba, mas com isso muito ajudou. O Ernesto se lembrou de mim antes de ir para Kingston. A Márcia (Mui), primeira leitora do trabalho, contribuiu na revisão, padronização do texto, criticou, deu sugestões, sempre com ternura e solicitude. Meu muito obrigado a todos.

Sem as dicas do Renato da Silveira, do Juca Ferreira e do João "Jonga" Reis, este trabalho seria muito mais difícil e talvez incompleto. Sou grata aos três pelos papos, a música, o estímulo e as referências bibliográficas. E ao professor Júlio Braga, pelos primeiros contatos.

Iniciei a pesquisa como orientanda do professor Peter Fry, que provocou-me a pensar nas diversas possibilidades de abordar o tema. Duvia com atenção e interesse minhas "impressões de viagem". O curto período de convívio que tivemos, antes dele se ausentar do país, foi muito estimulante. Depois, passei para a orientação do professor Rubem César Fernandes, paciente e grande ouvinte. Sua postura e intervenções nas conversas que tivemos foram fundamentais na definição e direção que a pesquisa tomou. Leitor, "revisor" atento e sutil, contribuiu em muito no resultado deste trabalho. Com certeza mais um amigo feito neste percurso.

Nem sempre foi possível entrar em contato com as pessoas desejadas, porém tive a sorte de contar com o interesse, o carinho e a atenção de muitas delas. Foi assim com Jorge Alfredo, Gilberto Gil, Edson Gomes, Lazzo, Clarindo Silva e Antonio Risério.

Ao longo da pesquisa, o tema do trabalho despertou o interesse de pessoas que auxiliaram com sugestões e críticas aos relatórios de campo. Do grupo Protestantismo do ISER, o Ernesto Cardoso, o Otávio Velho e a Ana Leonardos. Do Centro de Estudos Afro-Asiáticos, o professor Carlos Alfredo Hasenbalg que, além de leitor interessado, como diretor do Centro me proporcionou condições excepcionais para o desenvolvimento do trabalho.

Privilegiada, contei com os "auxílios luxuosos" e quase que diários de Cereida Primo César e Ana Senna, bibliotecárias do CEAA e Maria Isabel Pinto e Lourdes Cristina Coimbra, bibliotecárias do PPGAS. A Adenise de Freitas, Didado Azambuja (meu "micreiro de plantão" favorito) e Isabel Carolina Marinho, me ajudaram na digitação.

Sou grata as instituições e agências financiadoras que proporcionaram o suporte material para a conclusão do curso e para a confecção da dissertação: o

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal (CAPES), a Fundação Ford, ao Centro de Estudos Afro-Asiáticos e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Com rastas, militantes, carecas, dreadlocks, cristãos, intelectuais e "amantes do reggae" dos bares, das ruas, dos blocos, do Vale das Pedrinhas, da Gamboa, do Pelô e do Curuzu divido este trabalho. Algumas pessoas, além de fazerem parte do universo de interesse da pesquisa, deixaram de ser personagens e passaram a ser interlocutores e amigos. Entre elas minha gratidão à Dimi, Vitória, Bujão, Lua, José Carlos "Négo" e os artesãos que se reúnem na Gamboa.

Por fim, aos meus irmãos, pela confiança. Para o Beto, meu carinhoso aprendiz de leitor. Me ajudou a burilar a memória e sem o qual nada disso teria sido possível.

**"Entre um sim e um não existe um vão"**  
**-Itamar Assumpção e Guarã -**

## Resumo

Essa dissertação tem como objeto o estilo de vida adotado por uma parcela da juventude negra na cidade de Salvador, inspirado nas idéias e na iconografia do rastafarianismo. Procura mapear o território físico e simbólico onde esses personagens, através da lazer, da política e da religião, preferencialmente tornam explícitos esses referenciais. Importante ponto de inscrição da influência dessa visão de mundo, o corpo e, sobretudo, os cabelos, são alguns dos emblemas distintivos que demarcam a adoção de determinadas atitudes nas formas de se relacionarem não só com o espaço urbano, como também com seus interlocutores mais próximos: a polícia, a família e a "comunidade negra", na qual se inserem.

O trabalho visa também dar conta de algumas experiências, no sentido da organização de grupos específicos, em torno da adoção desses símbolos como focos de aglutinação. Espalhados por entre as esferas do lazer, da política e da religião, tais experiências resultam de uma diversidade de visões acerca do que seja o estilo rasta. A etnografia procurou dar conta dessa heterogeneidade privilegiando, deste modo, algumas "histórias de vida". Longe de se constituir num modelo, a adoção das idéias rastafari se manifestam a partir de apropriações tão diversas quanto singulares.



## Sumário

<b>INTRODUÇÃO:</b> .....	<b>1</b>
<b>Capítulo I: O movimento do povo de Jah</b> .....	<b>10</b>
1. O Profeta e o Imperador.....	15
2. A outra metade da história.....	25
3. A estética da recusa.....	35
3.1 Expressão da diferença.....	44
<b>Capítulo II: Geografia Rastafari na cidade do Salvador</b> .....	<b>51</b>
1. Lazer e Território.....	54
2. O mapa da cidade negra.....	61
2.1. Liberdade: Harlem.....	71
2.2. Liberdade: África.....	74
2.3. Liberdade: Trenchtown.....	77
2.4. Centro Histórico: festa no Terreiro.....	80
2.5. A Bênção de Sto. Antônio.....	85
2.6. Olodum, Pelourinho.....	87
2.7. A rua do reggae.....	89
<b>Capítulo III: Cabelos &amp; Cabeças</b> .....	<b>96</b>
1. Eles usam dreadlocks.....	96
1.1. A família.....	107
1.2. O trabalho.....	121
1.3. A polícia.....	129
2. Sobre os nomes, as formas e os sentidos.....	139
2.1. os nomes.....	140
2.2. as formas.....	142
2.3. os sentidos.....	144
2.4. os sentidos da forma.....	145

**Capítulo IV: A Política dos Costumes e os Costumes da Política.....153**

1. Os rastas e os militantes.....	160
2. "Com que roupa?".....	174
3. Três temas malditos: sexo, ganja e religião.....	181
3.1. As princesas, as irmãzinhas e os rastas.....	181
3.2. Os usos da ganja.....	194
3.2.1. A "origem" e os estados de consciência.....	197
3.2.2. O prazer de fumar.....	199
3.2.3. Ganja e religião: rastafari e candomblé.....	202
4. O Território das misturas.....	208
5. Identidade e Singularidade.....	217

**Capítulo V. Fugindo da Babilônia: os rastas e os pentecostais.. 226**

1. De rasta a crente.....	229
1.1. os cultos.....	236
2. Entre os crentes e os rastas, os cristãos.....	246
2.1. A "Nova Beirute".....	255
3. Ser santo em corpo e espírito.....	269

**Capítulo VI: O Sons Luxuosos: a música e o elogio ao rei.....278**

1. Os contextos.....	279
2. Os textos.....	287
2.1. "Sentindo a falta do rei".....	287
2.2. Muzenza: os "guerrilheiros da Jamaica" e o "galera do mal".....	290
2.3. Olodum e o samba-reggae.....	296
3. Texto e Contexto.....	299

**Conclusão: Corações Rastafari - nem resistência, nem rendição.....305**

**Bibliografia Consultada.....317**

## INTRODUÇÃO

Para começar, peço "licença" ao compositor Djalma Luz, autor de "Corações Rastafari", música cujo tema inspirou o título dessa dissertação. O propósito dessa pesquisa foi falar da diferença. Assim como, o de entender de que maneira essa forma de existência - a que enfatiza a dissonância - se expressa entre um determinado grupo de pessoas: jovens que adotam as idéias rastafari como um estilo de vida. Por isso, pretendo discutir uma forma de expressão da diferença. Quer dizer, os artificios de construção de uma estética e um discurso cujo fim é a delimitação de fronteiras e a distinção. Para tanto, o caso dos rastas baianos me parece exemplar. Porque, em sua maioria, experimentam viver tendo como inspiração uma série de princípios político-religiosos, à primeira vista radicalmente estranhos ao universo social brasileiro. Todavia, ao invés de submetê-los a simplificação da *cópia*, da procura por uma "essência" e coerência entre forma e conceito; o binômio origem/verdade se reduz a lógicas mais subjetivas e individualizadas (mas não individualizantes). Dá lugar à referência-consumo, desinibida na sua deriva antropofágica entre as cores rastafari e as ruas da Bahia. Não é senão pelo caminho do meio, mais sinuoso, e pelos territórios das misturas "perigosas" no contato com práticas religiosas, idéias políticas e comportamentos aparentemente incomunicáveis, que em alguns momentos os rastas investem.

Talvez por isso, ainda que a cabeça (a consciência), os cabelos e a cor da pele, sejam citados como pontos de um 'mapa' do corpo onde se inscrevem os elementos que avalizam a denominação de rasta, sua localização é fluida. Ou seja, é um mapa em aberto, que pode ser refeito a cada fala. Assim, é para o coração que convergem as referências. Os sentimentos, uma 'verdade' na forma de adoção das idéias rastafari, o prazer de estar junto e as sensações/emoções provocadas pela música. O reggae, me diria um rasta, é a "batida do coração".

Mas essa escolha pelo tema da diferença é, também, fruto de uma perspectiva de interpretação. A diferença nem sempre é vista como um ponto de vista, um plano distinto de um conjunto ao qual faz parte. Muitas vezes, como é o

caso, ela provoca o conflito e a dissensão num projeto de unidade política. Mas aqui, o que me parece importante ressaltar, a diferença não resulta numa quebra de unidade, mas sim na emergência de dimensões singulares rompendo (ou pelo menos colocando em questão) visões que reforçam uma lógica identitária

Em alguns dos estudos dos chamados "grupos minoritários" - mulheres, negros e homossexuais - que proliferaram a partir do final dos anos 70, retomou-se o tema das relações raciais sob um ponto de vista diverso dos trabalhos anteriores. Estes, em sua maioria, dedicaram-se a pensar a questão racial em termos da relação entre raça e classe. Ao contrário destes, os trabalhos que se seguiram, lançaram mão de instrumentos teórico-metodológicos utilizados pelas ciências sociais em estudos de caso entre minorias étnicas, principalmente nos EUA e na África<sup>1</sup>. À luz destes, buscava-se compreender os mecanismos que regiam os modos de sobrevivência frente ao racismo, o comportamento religioso, as organizações em grupos de pressão e as expressões culturais, presentes entre a população negra brasileira. Para dar conta da questão da diferença e das estratégias de enfrentamento ao racismo, recorria-se pois à noção de identidade. Tematizar a questão da diferença sem cair nas armadilhas da noção de raça era, portanto, erigir os contornos de uma espécie de "ser coletivo", vinculado a um sistema cultural e político coerente.

Portanto, muitas vezes, ao invés de uma categoria que pretendia operar com variadas noções de pessoa e de grupo, que se estruturam conforme uma série de múltiplas possibilidades, tanto de encontro quanto de conflito, sendo por isso relacional (Carneiro da Cunha, 1986), o termo ganha existência autônoma e se substantiva tanto no discurso militante quanto no acadêmico. A 'etnicidade', noção complementar a esses estudos sobre identidade, emerge significando uma espécie de "valor" de coesão grupal, ao invés de uma entre as várias "línguas" que a lógica da identificação comporta.

Por outro lado, em grande parte destes trabalhos, um conceito de cultura emerge como foco central. Ao invés de figurar como um dos possíveis

---

<sup>1</sup> Entre estes estão os trabalhos de Cohen, Abner. *Custom and Politics in Urban Africa*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969; Barth, Frederick. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Londres, George Allen & Unwin, 1969; Epstein, A. L. *Ethos and Identity*. Londres, Tavistock, 1978; Glazier, N. & Moynihan, D.P. *Ethnicity: theory and experience*. Cambridge, Harvard University Press, 1975.

mecanismos de explicação da visão de mundo destes segmentos, aparece como condição primeira para postular-se uma "identidade".<sup>2</sup> Desta forma, uma outra adjetivação passa a reificar a formulação de uma dimensão ontológica para o termo, fala-se em *identidade negra*. Ao admitir-lhe uma cor, ou mesmo, um conjunto de referenciais difusos na pretensão de serem estes elementos igualmente tradicionais e puros, decorre que uma série de outros, postos à margem e não contemplados em tal fórmula, a ela se mostram estranhos e exógenos. Esse procedimento, que tem sido abordado nos estudos sobre o campo religioso nos trabalhos de Góis Dantas (1988), Fry (1986), Carneiro da Cunha (1985), Giacomini (1988) entre outros, foi analisado também em estudos sobre o discurso militante (Maués, 1988; Barreto, 1990)

Para a Bahia, e particularmente Salvador, a questão parece muito mais complexa. Em primeiro lugar, porque, muitas vezes a hegemonia numérica da população negra, ao contrário da tendência apontada para o resto do Brasil, tem sido o ponto de partida para explicações acerca de uma "cultura negra", intacta, poderosa, pura e mantenedora de tradições. Em segundo, tal hegemonia não se expressa na produção de estudos sobre as relações raciais na cidade desde a década de 60.<sup>3</sup> O contrário não pode ser dito para estudos sobre religião (leia-se *candomblé nagô*). Mas essa complexidade não pára por aí. Essa "excelência" de uma cultura tradicional, e sobretudo, regional, dos negros da Bahia é tematizada tanto no "discurso nativo" quanto nos meios intelectuais.<sup>4</sup>

Não reforçando tais discursos, mas procedendo a uma tentativa de "estratificação" da comunidade negra, Bacelar nos fornece uma descrição do que chama o "ser negro em Salvador" (1989:83). Para tanto, estabelece um recorte a partir de onde verifica a ausência/presença de um "postulado étnico". Em última análise, a 'qualidade' que afere a percepção da diferença. Este recorte secciona a população negra e urbana em duas categorias, nas quais a classe social e o sentimento de "pertencimento étnico" encontram-se imbricados. Mesmo na

---

<sup>2</sup> Ver críticas de Frederick Barth à essa inversão in: *Ethnic Groups and Boundaries*. London, George Allen & Unwin, 1969. "introduction", p.12.

<sup>3</sup> As exceções são os trabalhos de Agier (1989;1990;1990b) e Bairos (1987;1988)

<sup>4</sup> Ver Risério, Antônio. "Bahia com 'H' - uma leitura da cultura baiana". In: Reis, João J. (org.) *Escravidão e Invenção da Liberdade; estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1988.p143.

categoria que tem como base a ausência de tal 'postulado', Bacelar identifica uma clivagem de classes. Assim, e subdividida em três "sub-categorias": "uma, inserida na ética do capitalismo, comprometida com a reprodução da ordem social, absorvendo os princípios da ideologia liberal burguesa(...) são esses indivíduos que, no exercício de cargos, posições influentes ou, ainda, proprietários de meios de produção, em lugar de expressarem solidariedade aos seus irmãos de cor, exercem pressão sobre eles na tentativa de afastar a lembrança ou identidade a sua origem étnica ou social" (idem, grifos meus). Já a outra "sub-categoria" se caracteriza pelo seu perfil de baixo status sócio econômico: "...identifica-se com as classes trabalhadoras urbanas, tendo baixa categorização face as relações de produção (...) nessa sub-categoria situa-se a maioria do contingente de cor negra de Salvador. Centrados basicamente no bairro, no grupo de moradores, mas também nos espaços de lazer e sociabilidade da cidade, vêm aflorando o componente étnico na formação do grupo" (ibidem,p.86). A terceira e última está vinculada ao campo religioso, mais especificamente ao afro-brasileiro. "...constituem estes indivíduos e grupos os componentes dos *candomblés*, da *família-de-santo*, do *povo-de-santo da Bahia* (...) caracterizados por uma ampla tolerância religiosa e um relativo afastamento das questões políticas (inclusive étnicas) da integração social, sobretudo como uma ideologia alternativa e compensatória à preservação religiosa e a situação social dos seus componentes" (ibidem,p.87). Todas as três sub-categorias se inscrevem num quadro de ausência do "postulado étnico".

Quanto a segunda categoria, afirma o autor: "...afirma-se pela primazia do étnico a sua configuração, na busca da construção de uma ideologia e identidade para os negros de Salvador (...) representam, estes grupos negros, uma reorientação em torno da situação do negro em Salvador, pela reação ao mundo dos brancos e ao mito da democracia racial e, sobretudo, pela visão desenvolvida em torno da etnicidade. Norteiam sua conduta na luta contra a discriminação da comunidade negra, visando a emancipação política, cultural e econômica. por sua capacidade intelectual, pretendem, até mesmo, a formulação de uma nova ciência da social e ou história que estabeleça o real significado do negro na construção da sociedade brasileira" (ibidem,p.88). Por fim, essa longa citação do autor nos conduz à algumas considerações.

Em primeiro lugar, tal lógica classificatória parte do pressuposto que tais esferas - a da classe social, a religião e a política - são, *a priori*,

compartimentadas e incomunicáveis. Com efeito, o autor estabelece uma relação entre o que seria uma "identidade de classe", e a existência de um "comprometimento" com uma "ordem social". Em segundo lugar, sugere que, qualquer que seja a classe social a que pertença o indivíduo, uma vez que haja o compromisso com tal "ordem", não haverá espaço para postular-se a etnicidade. E, por fim, diante de tal classificação, me permitiria indagar, onde estariam enquadrados os rastas? Num primeiro momento, poderíamos dizer que estão mais próximos da segunda categoria. Mas essa pergunta, evidentemente, só faz sentido se observarmos com atenção as vicissitudes do objeto analisado. Ou, melhor dizendo, sob que ponto de vista o objeto é focalizado. Posto que o "estranhamento" ou a "naturalização" do olhar do antropólogo em direção ao objeto constitui parte de sua construção. Nesse sentido, ao invés de uma "grande angular" que quase tudo inclui no seu escopo de visão, esse "olhar" visa a interpretação e não a tradução. E para tanto, é preciso que se reduza o foco de atenção para uma determinada perspectiva de observação. Assim procedendo, deixariamos de lado as grandes categorizações, e passaríamos à dimensões, muitas vezes, menos visíveis.

Optei por um tipo de descrição que desse conta, ao mesmo tempo, dessa perspectiva de análise e das limitações impostas durante o trabalho de campo. A narrativa, dessa maneira, tenta descrever uma entre outras possíveis incursões ao "mundo" dos rastas baianos. Nesse sentido, ela é necessariamente parcial. Contudo, como qualquer outra etnografia, ela se presta a ser uma descrição e um relato.<sup>5</sup> E é dessa maneira que pretendi estruturar a narrativa. Ou seja, quero dizer que o antropólogo se faz presente como narrador, e não como personagem. Com isso não advogo qualquer presunção em omitir as interferências, os problemas, as questões que restaram sem resposta, as dificuldades, as possibilidades de encontros, amizades e auto-reflexão que resultaram do trabalho etnográfico. Ao contrário, considero ser possível falar sobre tudo isso sem uma constante auto-referência, que parece querer atestar a "veracidade" da pesquisa e buscar legitimidade, o que Marcus & Cushman (1982) chamam de

---

<sup>5</sup> A propósito, a ideia de "relato" demarca bem o caráter provisório da narrativa, pois, de acordo com Geertz, "*o etnógrafo "inscreve" o discurso social: ele o anota. Ao fazê-lo, ele o transforma em acontecimento passado, que existe apenas em seu próprio momento de ocorrência, em um relato, que existe em sua inscrição e que pode ser consultado novamente*" (1978:29).

"realismo etnográfico". Ainda assim, em certos momentos, foi necessário abandonar o ponto de vista de um observador diante de uma determinada cena, e "invadi-la" como mais um personagem. Essa duplicidade de papéis se fazia necessária porque, se assim não o fizesse, incorreria num outro perigo do ofício, o confortável e cômodo refúgio da narrativa. Aquele lugar onde o antropólogo repousa incólume, como se acionasse um vídeo tape com um controle remoto na mão. Mas houveram outros momentos de duplicidade durante a pesquisa, que nem sempre foram explicitados na descrição.

Meu contato com os rastas foi posterior à minha entrada no campo. Não por uma opção metodológica, mas devido a um redirecionamento do próprio objeto. Explico. Foi em 1985 o meu primeiro contato com o mundo do rasta, isto é, os territórios da *comunidade negra*<sup>6</sup>. Entretanto, tinha meus olhos voltados em direção a um outro segmento dela, os blocos afro. Foi a partir deles que pude perceber a posição e a relação que era mantida com aqueles jovens dreadlocks que eram chamados de rastas. E, ao mesmo tempo compreender que tal denominação comportava inúmeros significados. Entre eles, a atribuição tanto de sentidos positivos, quanto negativos à tal estética. Ao longo da pesquisa, a "curiosidade" que estas questões haviam me despertado me levaram em direção aos rastas.

Ao longo de dois anos, entre 1988 e 1990, em viagens sucessivas a Salvador, pude conviver, de maneiras diferenciadas, com alguns desses jovens. Essa convivência foi relativizada pelo tempo, pois houveram hiatos no trabalho de observação. Todavia, foram justamente essas sucessivas interrupções que me possibilitaram perceber as mudanças que ocorreram na trajetória de alguns deles.

Assim, pude notar que tal denominação não estava fixada numa determinada marca estética, mas sim era segmentarizada. Estava mediada pelo cruzamento de noções de pessoa, de poder, projetos políticos, experiências místicas e religiosas, sexualidade, etc. O que o rasta expressava, tanto na

---

<sup>6</sup> Essa expressão, que será recorrente ao longo de toda a dissertação, se refere ao conjunto de entidades, grupos políticos, culturais, religiosos e carnavalescos que comungam de objetivos semelhantes na luta contra as desigualdades raciais e o racismo, e que são, em sua grande maioria, compostos por segmentos negros. Tal denominação é também uma categoria nativa que marca a oposição e a especificidade de interesses da *comunidade*, frente a outros segmentos sociais ou étnicos.



estética quanto na fala, era um discurso que tematizava a diferença. Portanto, era essa a expressão, que era mediatizada por todos os recortes apontados. Em outras palavras, ao invés de um desenho, era um esboço e um projeto de vida, produzido em determinados territórios e em relação a certos interlocutores. E é justamente por isso que nem sempre tal expressão se fazia necessária. Por outro lado, tanto sua dimensão "espetacular" era privilegiada, quanto as dimensões mais subjetivas. Era possível ser rasta tanto na cabeça quanto no coração.<sup>7</sup> Com efeito, tomei a noção de estilo (Hebdige, 1979; Clarke, 1982) como categoria mais apropriada para abordar essas formas de expressão.

Mas, é importante explicitar o que entendo por expressão da diferença. Primeiramente, é preciso reafirmar que ela é relativa a alguma coisa ou grupo de pessoas. No caso analisado, diz respeito tanto às esferas de dominação político-econômicas, que o rasta denomina de *Sistema* e *Babilônia*, quanto ao seu 'outro' mais próximo, os demais segmentos da comunidade negra. Com relação a estes, tais diferenças são menos visíveis. Posto que nem sempre o cabelo será o elemento que distingue o rasta do não-rasta. As distâncias se alocam em planos mais restritos, ou seja, diz respeito a produção da *dissonância* naquilo que aparentemente representa o consenso, um determinado *ethos* (Geertz, 1978:144), ou comportamento aceito pela comunidade. Sendo assim, a expressão da diferença não concebe um único referencial de alteridade, o "outro" são vários.

Por alguns momentos, como veremos, é o *Sistema* quem apresenta as suas armas: a polícia, a discriminação nas ruas e no mercado de trabalho, o domínio da repressão no ambiente familiar, a banalização e mercantilização dos símbolos da "resistência". Visto por outro ângulo, embora os movimentos, e, por extensão, a comunidade negra, sejam aliados na luta contra o *Sistema*, como qualquer movimento social está entremeado por diferenciadas visões quanto a qual deva ser a estratégia de combate. O rasta, nas múltiplas acepções que o nome ganha, parece investir em mecanismos próprios, muitas vezes menosprezados pelos círculos militantes, ou mesmo, ir buscá-los além dos limites erigidos pela própria *comunidade* da qual faz parte. Não está interessado em confinar-se aos referenciais comportamentais ali estabelecidos

---

<sup>7</sup> Faço menção a uma expressão utilizada por militante, no qual fazia críticas a falta de seriedade de alguns rastas: "Muitos têm locks na cabeça, mas não os têm no coração".

...mas "desarticular", a sua maneira, a "unidade" que é postulada deixando de fora dimensões por eles mais valorizadas; os desejos, os sentimentos, as experiências místicas, a informalização do discurso militante, as várias "viagens" proporcionadas pela ganja, o êxtase e a música. São as unidades de referência mais subjetivas, ou seja, as singularidades (Guattari, 1987) que o rasta transforma em diferença. Daí se depreende a impropriedade da adoção da noção de identidade como categoria explicativa dessas formas de semiotização. Concorro com Vargas (1989:39) quando afirma que "*do princípio da identidade, comumente esperam-se muitas coisas: que organizem os comportamentos, que se regulem as relações sociais, que se garantam e se expressem os egos e os agrupamentos; mas espera-se, sobretudo, que se conjuguem as mesclas, as misturas, os intercâmbios, as metamorfoses e as fusões desse conjunto de coisas, que não formam um arquipélago*".

Portanto, voltando à indagação que fiz acerca do "enquadramento" do rasta no esquema classificatório proposto por Bacelar (op.cit.), poderíamos acrescentar que, além de inviabilizá-lo, as experiências de vida, as visões de mundo, e condições econômicas da maioria dos rastas perpassam todas as categorias classificatórias. Como disse, não há fixação, sua expressão é necessariamente itinerante. Ao longo da descrição, a multiplicidade de artifícios utilizados com vistas a abordar e fazer referência ao imaginário rastafari serão analisados.

A divisão dos capítulos visou dar conta tanto deste movimento quanto do diálogo entre os rastas e seus principais interlocutores. Para tanto, no primeiro capítulo, fiz uma leitura acerca dos princípios político-religiosos e visões de mundo que inspiram essas formas de expressão. A idéia é dar subsídios para a sua compreensão no contexto baiano, e, ao mesmo tempo, falar da impossibilidade de tradução. No segundo capítulo, pretendo redesenhar, junto com os rastas, uma outra "geografia" da cidade de Salvador, alternativa às dicotomias empregadas para explicação de seus contornos sociais e espaciais, isto é, as oposições de classe (rico/pobre) e raça (branco/preto). O "mapa" do rasta, por sua vez, é montado através do esquadramento de determinadas regiões, - **territórios** - apropriados tanto para o lazer quanto para a política. Seus contornos são, simultaneamente, espaciais, sociais, étnicos e categoriais.

No terceiro capítulo, tal "mapa" se desloca da cidade para o corpo, *locus* de variadas produções simbólicas. Nele, se inscrevem não só atitudes estéticas,

mas critérios valorativos diversos como o "conhecimento", o "poder", "desempenho sexual", entre outros. O rasta será o resultado de variadas operações gramaticais conjugando estes e outros elementos.

O quarto capítulo é dedicado especificamente às relações entre o rasta e seus interlocutores mais próximos, os demais segmentos da comunidade negra. Para tanto, alguns temas que perfazem o que chamo de "repertório de temas mal ditos", são explicitados como focos de alguns conflitos. Temas como o uso da ganja, as "misturas religiosas", ausência de "disciplina política" e o lugar da mulher entre os rastas

No quinto capítulo os interlocutores passam a ser os pentecostais. Nele descrevo a experiência da conversão de um grupo de jovens rastas à fé pentecostal, após a dissolução da "Legião Rastafari". No sexto e último capítulo aborde o lugar da música - o reggae - no imaginário do rasta, dos blocos afros e dos "regueiros". Por fim, na conclusão, retomo a análise de algumas questões que foram apenas esboçadas na introdução.

## C A P Í T U L O U M

## O MOVIMENTO DO POVO DE JAH

"Open your eyes and look within  
 Are you satisfied with the life you're living  
 We know where we're going  
 We know where we're from  
 We're living Babylon  
 Jah come to breakdown downpression,  
 rule equality wipe away transgression  
 and set the captives free  
 unto our father's land  
 Exodus, movement of Jah people"  
 - Exodus - Bob Marley

Além da voz de Harry Belafonte cantando "Mathilda" e toda uma febre de música latina que correu mundo por volta dos anos 50, do rum, do açúcar e das bananas, pouco se ouviu falar da Jamaica até que o reggae chegasse a Londres. Não era só a música que mobilizava a juventude negra descendente de imigrantes caribenhos, mas também toda uma iconografia, estética e idéias a ela relacionadas. É principalmente a partir de temas presentes nas letras dessas músicas que se construirão novas formas de ocupação de espaço, de lazer, de formulação de símbolos de etnicidade, de religião, de estilos jovens e de participação política. Tudo isso impulsionado, inicialmente, por uma indústria de discos "caseira". Podia-se ouvir críticas ao *Sistema* e salmos bíblicos virando hits do reggae, e a música jamaicana, num sincretismo rítmico e temático, virando hino de um novo personagem. É a fala do rasta no elogio ao *gueto* e na recusa de *Babilônia*. É o discurso da etnicidade sob nova roupagem. Ainda que buscando valores na África, a "cultura negra" expressa na fala do rasta também é produto de uma multiplicidade de expressões culturais oriunda dos *guetos* e das ruas dos grandes centros urbanos. É a expressão político-cultural de um exílio.

A música e os temas ligados ao rastafarianismo têm mobilizado, principalmente, a juventude negra urbana, adaptando-se aos contextos e aspirações

locais desses segmentos. Da Inglaterra, a partir da rápida proliferação de experiências musicais em torno de gêneros como o ska, o rock-steady e finalmente do reggae, as idéias rastafari chegam aos EUA, Europa e África através do disco. Essa expansão demonstrou uma enorme capacidade de amalgamar-se a outros estilos jovens, práticas religiosas e reivindicações políticas. No caso dos rastas na Inglaterra, principalmente em lugares como Londres, Handsworth (Cashmore, 1983) e Birmingham (Jones, 1988), a proposta de um estilo de vida inspirado nas idéias rastafari esteve profundamente marcada por duas grandes tendências: de um lado pela rejeição às idéias veiculadas pelas instituições educacionais e policiais disciplinando condutas e impondo um "british way of life", e de outro pela negação ao exercício de uma cidadania de tipo "integracionista" que havia sido experimentada pelas primeiras gerações de imigrantes.

A presença de imigrantes vindos da Guiana, Trinidad, Jamaica e outras ilhas do Caribe, tal como ocorreu na Inglaterra, foi decisiva para o surgimento de grupos rastafari em cidades americanas como Nova York. Em lugares como o Brooklyn e o Bronx, de acordo com estimativas feitas pela imprensa local pesquisadas por Barret (1977:198), no início dos anos 70 já existiam cerca de quinze mil rastas. Uma pequena parcela era de exilados políticos<sup>1</sup> e uma grande parte de imigrantes em busca de emprego, o que os obrigava a viver de atividades consideradas "ilegais". A situação de marginalização desses imigrantes, sob o estigma da "ilegalidade", está ligada tanto a xenofobia americana, principalmente em relação aos "hispânicos" e imigrantes das ex-colônias européias no Caribe, quanto ao racismo. Os imigrantes jamaicanos são identificados por essa dupla "condição". A situação ilegal e os baixos salários tendem a confiná-los em bairros mais pobres, majoritariamente habitados pela população negra nas grandes cidades americanas, ocupação que não tarda a resultar em conflitos. Principalmente entre grupos de jovens.

Os choques constantes entre "grupos rastas" e gangs rivais na disputa por áreas de influência acaba por caracterizá-los frente a polícia e a imprensa como "violentos", estando a sua presença fortemente associada ao consumo e a

---

<sup>1</sup> Segundo Dennis Forsythe uma forte onda de repressão e censura se abateu sobre a Jamaica na virada da década de setenta. Censura a livros, peças, atividades culturais, imprensa e participação política, ainda que o país já gozasse do status de nação independente desde 1962. A repressão política estava particularmente dirigida aos movimentos de tipo étnico, que segundo a visão do governo, incitavam o "racismo" que não existia no país (Forsythe, 1974).

comercialização da maconha. Ainda segundo Barret, a febre "anti-rastafari" foi tão intensa durante o período de 1974 e 1975, que o consul geral da Jamaica foi convocado por uma rede de televisão para esclarecer quem eram os "verdadeiros rastafaris". Muitos dos rastas que vivem na América trouxeram do seu próprio ambiente cultural e familiar jamaicano uma intensa proximidade com as idéias rastafari, mas nem todos. Muitas vezes a adoção de uma "estética" vai funcionar como um *signa diacrítica*, distinguindo nacionalidades, interesses econômicos, territórios de influência etc. Se por um lado as idéias rastafari e a música reggae, que se torna seu emblema, se misturam a "cultura de rua" dos bairros negros e pobres influenciando não só no comportamento estético mas provocando uma série de misturas rítmicas e musicais, elas estão diretamente ligadas ao fenômeno da imigração jamaicana para os Estados Unidos e para o Canadá.

Mas nem sempre a presença de imigrantes jamaicanos terá um papel decisivo e preponderante para o aparecimento do rasta. Em Amsterdam por exemplo, são os imigrantes do Suriname e seus descendentes holandeses que vão adotar um estilo de vida, lazer, aglutinação e associação da juventude baseados nesses referenciais (Sansone, 1987; 1991). Em países do chamado Terceiro Mundo por outro lado, a adoção dos referenciais rastafari estarão ligados a formas específicas de luta política. Como demonstra Campbell (1980), a partir do final dos anos 60, a Universidade das Índias Ocidentais no seu campus de Mona na Jamaica passa a ser uma importante irradiadora das idéias rastafari já mescladas às influências do movimento negro norte-americano. O rastafarianismo, a partir da reinterpretação desses segmentos mais intelectualizados, se traduzia numa espécie de tendência anti-capitalista e anti-racista, numa versão *creolizada*. Grupos rastas na Guiana sob a influência do líder negro Walter Rodney, os "Dreads" em Trinidad, o Movimento Nova Jóia em Granada e a IRIA (Yanola Rastafari Improvement Association) em Sta. Lúcia são alguns dos exemplos em países do Caribe onde o rastafarianismo esteve aliado a outros segmentos sociais, como partidos políticos e sindicatos, contra uma política intervencionista e neo-colonialista.

Ainda que se misturando às realidades culturais, políticas e religiosas desses novos contextos, o reggae e os temas rastafari serão veiculados através de formas de comunicação visual e um discurso étnico, ambos reforçando a idéia de uma unidade histórica, política e cultural de toda a diáspora em torno da África e da Etiópia. Tal idéia, entre outras que caracterizam o movimento, será objeto deste capítulo.

Nem sempre é fácil nos voltarmos para a história de um movimento social que se constrói e se locomove num ambiente tão diverso do nosso, mas que por ora nos parece, paradoxalmente tão próximo. As diferenças, profundas e que estão inscritas em instâncias tão diversas, são de um outro tempo e de uma outra natureza política e religiosa. As proximidades, por sua vez, estariam nas possíveis correlações acerca da formação social, da composição e da ideologia racial vigentes tanto no Brasil quanto na Jamaica. Para transpormos essas barreiras e ao mesmo tempo exercitarmos nossa capacidade de comparação, é preciso que tenhamos como recurso a compreensão de seus limites. Daí podemos perceber as armadilhas existentes na afirmação da idéia de uma identidade cultural das "Afro-Américas"

Esse percurso não é novo e por razões diferentes já foi tentado. Muitas vezes seu objetivo era buscar, no campo da antropologia, as vicissitudes de uma desejada unidade cultural atestada por uma origem histórica comum. O cenário para essa construção idealizada da unidade era o memória do escravidão e o entrecruzar de culturas indígenas, européias e africanas no "Novo Mundo". Mas em meio a cada uma delas, longe de ocorrer uma solução aritmética, se insurgiam uma multiplicidade de resultados, agindo, desaparecendo, deixando marcas e se misturando a outros. Tentando sedimentar o que muitos têm chamado de "cultura afro-americana" ou "cultura negra nas Américas", muito se disse sobre possíveis "retenções" e "africanismos". Concepções que, na procura dos vestígios africanos das culturas "transplantadas" ou "recriadas" no Novo Mundo, insistem na homogeneidade étnica dos contingentes escravos que chegam às Américas, e acabam por encontrar culturas e práticas religiosas similares na África.

Há ainda aqueles que, como Frazier, acreditam numa espécie de "perda de memória" dos valores culturais africanos dando lugar a uma total "assimilação" e incorporação dos padrões americanos.<sup>2</sup> Outros porém, como Mintz & Price (1981:33), acreditam na formação de uma cultura afro-americana tão diversa internamente quanto distante dos referenciais originais, sejam eles africanos ou europeus. As instituições culturais, políticas e religiosas que são produto desses "encontros", resultam de formas específicas de intercâmbios intra e inter-étnicos, mediadas por relações de poder e status sob as quais se sustentava a sociedade escravista. De acordo com esses autores, a separação forçada entre

---

<sup>2</sup> Expressão utilizada por Sidney Mintz e Richard Price numa crítica as idéias de Frazier. Ver **An anthropological approach to the afro-american past: a caribbean perspective**. Philadelphia, ISHI, 1961, p.7.

européus livres e africanos escravizados teria possibilitado a criação de formas particulares de atribuição de status e "diferentes códigos de comportamento e representação simbólica de cada uma das partes" (idem,p.3).

Essas "representações simbólicas" serão visíveis não só inspirando-se nos mecanismos ideológicos que justificam a submissão de um dos pólos dessas sociedades ao trabalho compulsório, mas sobretudo na esfera da cultura. A cultura operará como um princípio de demarcação das diferenças, baseadas num novo contexto no qual a heterogeneidade cultural aparece como fenômeno constitutivo dessas sociedades. O surgimento de formas de associação e instituições em ambos os "lados" estarão marcadas pela pluralidade de influências culturais e religiosas, permanecendo isoladas em função de mecanismos legais impostos pelo sistema colonial.

Não obstante, nos interstícios dessas relações de poder tão desiguais, puderam coexistir outros recortes, transversais, quanto aos comportamentos sexuais, comerciais, religiosos entre outros, que por vezes fugiam ao rígido controle do sistema, permitindo formas de comunicação. Ainda que operando dentro de determinados limites, as instituições criadas por escravos, libertos e criolos puderam se utilizar dos instrumentos ideológicos implantados pelos senhores para justificar a dominação, à guisa de facilitar o processo de "assimilação". Ao contrário, estes instrumentos, principalmente a doutrina religiosa e os valores culturais, consistiam em artifícios eficazes nas explicações de ordem filosófica e religiosa das diferenças de raça e poder. Entretanto eles serviram também a propósitos opostos aos pretendidos.

Portanto, não é em além-mar que devem ser buscadas as semelhanças, mas sobretudo dentro dos limites do território onde se vislumbrou a existência de sociedades vivendo o pluralismo étnico, embora o exercício desta "convivência" seja real apenas no imaginário de certos segmentos sociais. O que desejo salientar contudo, não são os intrincados mecanismos ideológicos que sustentam as desigualdades raciais e sociais. Como já foi apontado, a diversidade cultural, as diferentes estratégias adotadas na colonização e sobretudo a diversidade étnica vão definir as possibilidades de "contato" no chamado Novo Mundo. Mas o que aqui nos parece mais importante ressaltar, não são as diversidades na sua dimensão mais concreta, mas as representações da diferença, entre as quais o rastafarianismo é um exemplo.

O rastafarianismo se constitui num importante paradigma dessa aparente contradição. Um movimento que surge a partir da inversão de símbolos religiosos que são concebidos como artifícios de dominação política, de submissão racial e de



omissão histórica. É uma espécie de antídoto contra o esquecimento, através de uma ética e estética de purificação para a "celebração da negritude" e adoração da Etiópia e África. Ao mesmo tempo é um exercício contínuo da recusa, através da ênfase na memória de uma outra história, *reconstruída e reinventada*: ao poder, à disciplina, ao racismo e os padrões culturais impostos pela *Babilônia*.

No entanto, essa simbólica viagem de volta implica na destruição do próprio exílio. Portanto, lançar mão de instrumentos privilegiados pelo *Sistema* como eficazes propagadores de suas idéias, como a cultura dos mass-media, é de certa forma uma tentativa de destruição subterrânea. Sua implosão significa a restauração de uma dignidade e história para os habitantes das ruas e dos guetos. A música anuncia a redenção e é um simulacro da própria libertação. Mas a reificação da África e da Etiópia contida em suas letras através do compasso hipnótico do reggae, já seria uma versão "moderna" do discurso pan-africano que tomara conta da Jamaica no início do século.

## 1. O PROFETA E O IMPERADOR

A busca da "redenção" para além das fronteiras jamaicanas não é um fenômeno exclusivamente ligado aos princípios político-religiosos do rastafarianismo. A procura por trabalho e melhores condições de vida têm levado, principalmente a partir do início deste século, milhares de trabalhadores para fora do país. Desde o final do século passado, com o declínio da produção açucareira e a entrada em cena do capital americano gerenciando a indústria de frutas, toda economia jamaicana sofre profundas transformações. Um crescente movimento migratório e imigratório ocorre após a chegada da United Fruit aos antigos campos de açúcar. As cidades, com a intensificação dos volumes de exportação e o movimento nos portos, aparece como perspectiva de trabalho e moradia para uma

população majoritariamente rural. Não obstante, todas as formas de exploração do trabalho, como os baixos salários e a superexploração da mão de obra se reproduzem em meio urbano de maneira muito mais perversa. Além delas, mecanismos de segregação espacial impõem a esses trabalhadores possibilidades muito reduzidas de acesso a esses "bens". A ocupação das cidades obedece, de certa maneira, aos antagonismos vigentes também no plano político e educacional. A marginalização de um segmento social acompanha o seu alijamento do setor produtivo, devido a falta de "qualificação" para o trabalho. A saída para muitos foi a imigração. Durante décadas o país "exportou" sua mão-de-obra para as plantações de algodão no sul dos Estados Unidos, construção de ferrovias, canaviais em países vizinhos e para as indústrias na Inglaterra.<sup>3</sup>

Embora uma pequena expansão da oferta de trabalho nas cidades não se revelasse em substanciais transformações e na melhoria das condições de vida desses trabalhadores, o movimento migratório possibilitou as primeiras formas de organização destes setores em associações de ajuda mútua e sindicatos. O aparecimento destas embrionárias formas de organização sindical e política ocorreu junto ao florescimento de uma série de movimentos nacionalistas, que em comum partilhavam a resistência ao domínio britânico e a luta pela instalação de um governo independente. Paralelo a estes estavam segmentos do movimento pan-africano reivindicando uma outra forma de nacionalismo. Nas três primeiras décadas desse século o nacionalismo no país se expressará a partir de uma tendência "pan-africana" e outra "jamaicana" (Phillips, 1988:107).

Essa divisão não se resumia a uma questão de estratégia política. As formas de dominação do poder colonial na Jamaica engendraram uma série de mecanismos de atribuição de status calcados principalmente na diferença racial. Em meio aos movimentos nacionalistas, a sociedade jamaicana se vê diante de uma série de antagonismos sociais, nos quais um dos balizadores que possibilitam o acesso dos cidadãos a plenos direitos civis e bens materiais se baseiam em padrões raciais. Um dos modelos de composição racial presente sobretudo no discurso da classe dominante é o de uma sociedade *mestiça*, resultado da mistura de descendentes de índios, negros e europeus e uma reduzida parcela de imigrantes, todos "partilhando os mesmos direitos".

---

<sup>3</sup> Segundo Nettieford (1972:60), entre 1880 e a década de 20 deste século a imigração foi majoritariamente em direção a países vizinhos e ao sul dos EUA, movimento que se inverte no período pós segunda guerra, quando a maior parte dos trabalhadores se dirige para a Inglaterra.

As desigualdades económico-sociais baseiam-se nesses padrões e são estes, em última análise, que fundamentam a atribuição de status a partir da construção de categorias de identificação. Todavia, como assinala Nettleford (1972:62), a imagem da Jamaica como sendo uma sociedade estruturada sob bases não-raciais coincide com sua própria construção enquanto "nação independente". O "*problema racial*", quando admitido por alguns governantes, é debitado a imigração: "aos visitantes que traziam o preconceito de lugares menos tolerantes que a Jamaica". Uma profusão de categorias e classificações raciais baseadas na cor da pele, fruto de inúmeras misturas entre "nativos" e "imigrantes", tem sido a base para a sua caracterização enquanto "país miscigenado" ou "multiracial".<sup>4</sup>

Entretanto, a ascensão social "permitida" aos descendentes de escravos desde o final do século passado, era privilégio de alguns "mulatos" cujas "marcas do passado escravista" eram menos evidentes.<sup>4</sup> As igrejas protestantes, e entre elas principalmente a Batista, foram importantes espaços de "integração social" desses segmentos: através da doutrina religiosa puritana, da alfabetização, do trabalho e da lealdade à Coroa Britânica. O direito ao voto e às formas de representação política eram restritos aos proprietários de terra, alfabetizados e imigrantes brancos. Os mulatos cujo acesso a determinados "privilégios" era facilitado por uma certa atenuação de seus caracteres físicos, acabaram por tornar-se uma espécie de modelo de "síntese racial".<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Desde o período que se segue a emancipação (1838), embora as barreiras entre escravos e livres tenham legalmente desaparecido, a relação entre estes diversos setores que mantinham status diferenciados passa a ser conflituosa. O mulato, aos olhos da população negra, por vezes representava cooptação ao defenderem os interesses coloniais e os proprietários de terra. Justamente porque, enquanto setor intermediário, gozavam de certos privilégios junto aos

<sup>4</sup> A palavra de ordem utilizada por partidos políticos como artifício de unificação que ultrapassa as barreiras raciais, enfatiza ao mesmo tempo o nacionalismo: "Out of many one people". No mesmo texto em que analisa essa expressão, Nettleford faz uma referência ao exemplo das uniões interracialis no Brasil como sendo utilizado como justificativa idêntica fornecida para uma auto-imagem do país projetada externamente. Estes exemplos, tanto na Jamaica como no Brasil, aparecem como corolários de uma espécie de "força integradora" em direção à "miscigenação" e não ao "racialismo" (1965:64). Entretanto, em 1960 o resultado do censo atestava uma outra realidade, a hegemonia numérica da população negra nas classificações utilizadas para se referir as diversas misturas raciais: 76,3% africanos, 15,1% afro-europeus, 1,2% chineses, 0,8% ocidentais, 3,4% orientais e 3,2% outras raças (Jamaica Department of Statistics *apud* Gannon, 1988:85).

<sup>5</sup> Waters observa que a proximidade com o parentesco africano é estabelecida a partir de uma gama de classificações incluídas numa relação gradativa que vai do mais escuro (africano) ao branco (europeu): o "samba", o "mulato", o "mustee" e o "musteefino" (1979:31).

brancos.<sup>1</sup> Estes, de acordo com Waters, sofriam um processo de "anglofilia", que é notado por Barret (1977) principalmente na língua e nos hábitos culturais: "...Few middle-class jamaicans or aspiring middle-class jamaicans would consider themselves dressed up unless they are suffocated in scottish tweed and mahoir slathing made for cold climates and not for weather that is close to ninety degrees most of the year...despite the fact that the most jamaicans knows their dialect - English being a second language - few middle-class or aspiring middle-class jamaican dare to use what is properly theirs in public. Their grammar may be atrocious, but they will insist on the "proper accent" meaning the accent of the BBC news reporter...in other words, to copy England is good, to speak jamaican is bad" (1977:175). "Coloureds", "Browns" ou mulatos estão fortemente identificados com esse setor na classe média.<sup>6</sup> Com a propaganda garveyista<sup>7</sup> essa oposição negros x mulatos ganha força. A associação entre o status econômico dos brancos e uma pequena parcela de mulatos, passa a ser a base de sustentação para a caracterização dos últimos como "traidores". Este antagonismo estará presente também no imaginário rastafari.<sup>8</sup> Os mulatos formam, junto com os brancos, a classe política jamaicana, portanto são vistos como "agentes da *Babilônia*".<sup>9</sup>

A luta anti-colonial se entrecruzava com o movimento pan-africano.<sup>10</sup> Era parte dele e em muitos lugares seu sinônimo. Na Jamaica ela era acrescida de uma conotação religiosa.<sup>11</sup> Líderes negros como Robert Love e Alexandre Bedward conseguiam traduzí-la em lutas por representação política nas instituições coloniais, equidade na distribuição de terras e rendas, e sobretudo efetiva supressão dos privilégios respaldados no preconceito racial. Enquanto Love procurava aliar setores das classes médias jamaicana no interesse pela luta colonial e dos ideais pan-africanos, Bedward investia no plano religioso dessa "libertação", identificando na África o lugar da salvação.<sup>12</sup>

<sup>6</sup> Ao contrário do mecanismo adotado no sistema escravista norte-americano, os filhos das uniões inter-raciais entre brancos europeus e suas escravas eram reconhecidos como legítimos. Tal mecanismo proporcionou o surgimento, já em meados do século XIX, de uma classe de proprietários de terra mulatos, assumindo a herança de seus pais. (Waters, 1979:31).

<sup>7</sup> Love e Bedward influenciaram profundamente as idéias defendidas por Marcus Garvey. O primeiro, através de matérias no "Jamaican Advocate", foi o responsável pela introdução das primeiras teses acerca de uma "consciência racial" e do Pan-africanismo na Jamaica. O segundo foi um pregador da igreja batista que liderou um movimento no qual defendia a polarização entre brancos e negros. Em 1895, ao fundar sua Igreja Batista Livre, Bedward declarava serem os negros o "verdadeiro povo" ao qual se referiam os textos bíblicos e os brancos "hipócritas". Pregava o confronto racial (aludindo a própria história de sucessivas rebeliões lideradas por ex-escravos e líderes da igreja batista durante todo o século XIX) mediado por uma "intervenção sobrenatural". Ele próprio seria Jesus Cristo Reencarnado, responsável pela restauração da "antiga ordem", que subiria ao céu numa carruagem de fogo (Cashmore, 1983; Lewis, 1987).

O aparecimento da UNIA - a Universal Negro Improvement Association fundada por Garvey em 1914 - representou a possibilidade que a aliança entre estas duas premissas se traduzissem num movimento étnico-político e numa poderosa organização com núcleos espalhados pelo Caribe, Estados Unidos, Europa e na África do Sul. Ainda que não fosse propriamente uma organização de cunho religioso, mantinha ligações com a African Orthodox Church e com grupos muçulmanos. Na construção de seu ideal de nação Garvey inspirara-se nas idéias de Bedward, erigindo-o além das fronteiras jamaicanas. "*Se a Europa é para os europeus*", dizia Garvey, "*então a África é para os africanos*" (Garvey apud Cashmore, 1983).

As principais propostas da UNIA eram a união entre os negros da África e diáspora, a luta contra as investidas imperialistas no continente africano e o seu desenvolvimento para a formação de uma única nação gerida por negros e com representações diplomáticas em todos os países. Garvey defendia o retorno para a África e a criação de instituições educacionais, profissionais e culturais específicas para os interesses do "homem negro". Nos Estados Unidos, num período de grande movimentação cultural e política das organizações negras conhecido como "Renascimento do Harlem", suas propostas foram bem recebidas. As idéias de Garvey ganhavam espaço principalmente entre uma grande massa de migrantes não mobilizados pelos grupos políticos então atuando em Nova York. Sobretudo com relação aos trabalhadores vindos do sul, fugindo da onda de linchamentos e da exploração no campo, seu discurso reivindicando autonomia e direitos civis se confundia com idéias de cunho religioso que falavam de redenção. Essas idéias vinham florescendo entre as igrejas protestantes negras, tanto nos estados do sul, quanto nas suas missões na África e no Caribe pelo menos desde a fundação da First African Baptist Church na Geórgia ainda no século XVIII (Barret, 1977:75).<sup>8</sup>

A redenção dizia respeito a interpretação da África como sendo a "pátria mãe" e a Etiópia como "paraíso ancestral" as quais se referiam os textos bíblicos. Sob este prisma havia a negação da cidadania americana em troca de um reconhecimento religioso e histórico da ancestralidade africana. Identificar-se como "africano" era reconhecer essa filiação e rejeitar os conceitos de

<sup>8</sup> Na Jamaica, os metodistas e batistas norte-americanos são os responsáveis pelas primeiras missões a se lançarem na evangelização de escravos ainda no século XVIII. Embora a igreja anglicana já se fizesse presente desde a chegada dos colonizadores ingleses, estes se mostravam contrários a tal procedimento. Mas a conversão da população negra se torna massiva só no século XIX, a partir de uma série de "reavivamentos" que ficaram conhecidos como o "Grand Revival" e as revoltas lideradas por líderes negros e batistas (Barret, 1977:20).

"inferioridade" e "atraso mental" imputados aos escravos e seus descendentes (A Etiópia seria pois o "berço da civilização", a antiga Abissínia) terra de onde teriam vindo os "povos de pele queimada", os "descendentes de Ham" de que fala o Gênesis (Barret, 1977:71). Nos discursos e editoriais de seus jornais "Negro World" e "Blackman" Garvey se utilizava tanto da linguagem bíblica quanto de referências históricas, através de citações de passagens que fizessem menção a redenção através do repatriamento. Garvey falava através de *visões* inspiradas em versículos bíblicos: "*I see the Angel of God taking up the standard of the Red, the Black and the Green and saying 'Men of the Negro race, Men of Ethiopia, follow me'*" (Garvey apud Cashmore, 1982:23). O lema do garveyismo é África para os africanos.

Contudo essa palavra de ordem também inspirou muita polêmica, principalmente entre outras organizações negras norte-americanas. Entre as teses defendidas pelas lideranças negras norte-americanas que diziam respeito a utilização de determinadas estratégias de luta visando a conquista da cidadania (que por vezes também adquiria um cunho nacionalista ao postular o pertencimento ao "melting pot" americano), outras vozes entretanto buscavam na África a ressonância de suas propostas através da idéia de uma nação africana para o "povo negro" da diáspora. Mas o que caracterizava esse discurso era o seu tom religioso, e Garvey foi sem dúvida seu principal propagandista. Dizia ele: "*We, as Negroes, have found a new ideal. Whilst our God has no colour, yet it is human to see everything through one's own spectacles, and since the white people have seen their God through white spectacles, we have only now started out (late though it be) to see our God through our own spectacles. The God of Isaac and the God of Jacob let him exist for the race that believe in the God of Isaac and the God of Jacob. We negroes believe in the God of Ethiopia, the everlasting God - God the Son, God the Holy Ghost, the one God of all ages. That is the God in whom we believe, but we shall worship him through the spectacles of Ethiopia*" (Garvey apud Barret, 1977:77).

A interseção entre o um discurso étnico-político e o religioso que se materializa através da propaganda garveyista é fundamental para entendermos as principais propostas do movimento rastafari.<sup>9</sup> O garveyismo mantém-se como

---

<sup>9</sup> Não só no imaginário rastafari, mas essa interseção se torna realidade ainda dentro da UNIA: "*Not unnaturally, UNIA meetings were characterized by religious overtones. They featured hymns, prayers, and sometimes processions, and every unit had a chaplain. Christians festivals such Easter and Christmas were celebrated, but, with keeping with Garvey's interpretation of Christianity, they were turned around to the cause of Garvey's program. At Christmas pageant at Liberty Hall in Harlem, for example, Christ was*

forte tendência política em organizações negras dentro e fora da Jamaica. Todavia é na Jamaica que alguns grupos começam a se organizar no sentido de viabilizar alguns dos seus principais objetivos, o repatriamento. Muitos deles o fazem inspirando-se numa profecia que teria sido feita por Garvey e que dizia que quando um rei negro fosse coroado na Etiópia, o dia da libertação estaria próximo. A coroação do imperador Haile Selassie na Etiópia, em novembro de 1930, parece ter sido o sinal <sup>10</sup>

Diferentes líderes religiosos jamaicanos passam a pregar a divindade de Selassie e o repatriamento. Em Kingston, pequenos grupos se formam em torno de Joseph Nathanael Hibbert (ex-maçom), Archibald Dunkley (estudioso da bíblia) e Leonard P. Howell (que dizia haver lutado na África, onde aprendera a falar "línguas africanas"). Estes pregadores saíam às ruas, principalmente em bairros onde se concentrava a população mais pobre e negra, pregando a submissão a Selassie, o verdadeiro *rei negro*, e não a família real inglesa. Mas é a partir de 1935<sup>v</sup> que o movimento começa a delinear seus primeiros contornos. Neste ano as tropas de Mussolini invadem a Etiópia e contra a invasão forma-se um movimento anti-imperialista encabeçado por organizações negras da Europa, Caribe e Estados Unidos. O objetivo dessa mobilização era manter a integridade do solo africano, e principalmente da Etiópia, através da resistência e do envio de voluntários negros ao "front africano". Esse movimento mobiliza igrejas e associações de ajuda mútua influenciadas pelo etiopismo. Na Jamaica, ele passa a ser encabeçado por Howell, Dunkley e Hibbert, principalmente depois da fundação da Ethiopian World Federation (EWF) em Kingston em 1938.<sup>11</sup> Conhecida como "Local 17", a sede da EWF passa a ser um ponto de convergência e expansão do movimento.

Howell, Hibbert e Dunkley estavam entre os seus fundadores e durante o movimento de oposição à intervenção italiana são presos sob a acusação de pregação "anti-nacional" e interpretação de cunho racial à Segunda Guerra, ao conclamerem para a formação de exércitos negros. Além disso, Howell era acusado de promover "atos de distúrbio", quando centenas de pessoas aglomeraram-se nos

---

*depicted as a black child. For the period before Easter, the UHIA produced its own movie picture to replace passion plays where white actors portrayed God" (Martin, 1976: 73-4).*

<sup>10</sup> Devido a natureza visionária de suas idéias, Garvey é reconhecido como uma espécie de profeta que anunciou a chegada de Ras Tafari. Segundo Owens, Garvey é considerado por alguns de seus infomantes rastas, como um "João Batista reencarnado" (Owens, 1976:18; Martin, 1976:68).

<sup>11</sup> Por ordem do próprio imperador a primeira sede da EWF havia sido fundada em Nova York em 1933. Este grupo editava um jornal, o "Voice of Ethiopia", onde eram veiculadas notícias sobre a invasão italiana, o exílio do imperador na Europa e idéias religiosas baseadas na Igreja Ortodoxa da Etiópia. Também era estimulada a leitura da bíblia, da história da Etiópia e da leitura em aramaico (Campbell, 1982; Barret, 1977).

portos a espera de um barco que as levaria à África, após terem comprado dele fotos de Selassie como "tickets de embarque".

Pregações de líderes como Howell não eram novidade na Jamaica do início do século. A idéia de redenção de um "povo eleito"<sup>12</sup> - os negros - que enfim se livrariam de toda a opressão estava presente desde os movimentos abolicionistas no início do século XIX. O próprio Bedward<sup>1</sup>, responsável por uma das mais importantes idéias presentes tanto no garveyismo quanto no rastafarianismo - a crença no Messias Negro e da África como paraíso ancestral e final - foi preso e internado num asilo psiquiátrico por defendê-las. O mesmo procedimento foi utilizado por Howell e alguns de seus seguidores. Durante muito tempo a forma de compreensão e intervenção nestes movimentos será através do confinamento de seus líderes em instituições psiquiátricas, devido ao caráter de suas idéias e pregações, e a estreita ligação de suas práticas com o consumo da maconha.<sup>12</sup>

Não obstante ao ataque às lideranças, estes movimentos que surgiam em torno da deificação da figura de Selassie, ainda embrionários no sentido da formação de um *corpus* da crença, se caracterizarão pela ausência da centralização do poder na figura de um líder. O movimento cresce a partir do surgimento de "igrejas" e organizações autônomas mas solidárias a um mesmo conjunto de idéias. Embora, ao longo dos anos 50 e 60, lideranças como Claudius Henry e Prince Emmanuel Edward<sup>13</sup> tenham sobressaído devido a maior ortodoxia de suas propostas, há uma recusa em grande parte dos grupos rastafari em elegerem líderes.

Mas é com Howell,<sup>4</sup> no início da década de 40, que este conjunto de idéias ligadas ao reconhecimento da divindade de Haile Selassie passa a ser expresso através de um conjunto de práticas e um estilo de vida distintos. Após sair da prisão, Howell e a organização por ele fundada, a Ethiopian Salvation Society, estabelecem-se numa área rural numa região conhecida como Pinnacle com cerca de mil e quinhentos seguidores. Trata-se de uma primeira experiência de vida comunitária marcada pela observância de ensinamentos religiosos inspirados na bíblia. A separação é pregada como forma de preparação para o repatriamento.

<sup>12</sup> Falar em utilização da maconha na Jamaica é referir-se a inúmeras modalidades de consumo e suas respectivas representações. Como demonstram Rubim (1976) e Rogers & Dreher (1976), a maconha é utilizada em larga escala sob a forma de cigarros, cachimbos, chás e alimentos, embora seja considerada ilegal pelo governo. Por outro lado, não é exclusiva dos adeptos do rastafarianismo. Dreher & Rogers por exemplo, fazem uma interessante comparação entre os usuários de ganja que se concentram em regiões urbanas como Kingston, e os pentecostais de áreas rurais, nas suas respectivas atitudes diante da maconha.

<sup>13</sup> Sobre essas excessões ver respectivamente Chevannes (1975) e Barret (1977).



Vive-se do plantio de alimentos, do consumo de maconha, de uma rígida moral sexual, pois busca-se a purificação através de uma ética e estética própria.] É em relação à Pinnacle que aparecem as primeiras referências ao uso de dreadlocks e barbas pelos membros da comunidade, conhecidos como "guerreiros etíopes" ou "nyamen". Segundo Nettleford (1968) começam a ser identificados como os "homens barbados que pregavam lealdade a Selassie". Os seguidores de Howell também começam a ser chamados de "Rastamen" ou "Rastafari", nome original de Selassie precedido pelo título de nobreza "Ras", antes de ter sido coroado imperador.]

Após várias incursões da polícia Pinnacle é definitivamente destruída em 1954. Mas o movimento desencadeado por Howell e outros pregadores se multiplicou em outros grupos, muitos dos quais surgidos em torno da Ethiopian World Federation. Muitos dos seguidores de Howell voltam para Kingston e passam a residir numa localidade conhecida como Back-o-Wall (que também será mais tarde totalmente destruída devido a uma política de "reforma urbana"). Movimentos liderados por Claudius Henry e Prince Edward no final dos anos 50 tomam proporções surpreendentes. São tentativas de repatriamento, acusações contra o consumo de ganja, "atividades revolucionárias" e assassinatos debitados a dreadlocks, que colocam em confronto rastas e policiais.

Esses acontecimentos chamam atenção da sociedade jamaicana.] De restrito movimento "milenarista"] confinado às áreas urbanas e rurais onde vive a população mais pobre, passa a ser percebido como um "problema social". É nessa época que surgem os primeiros estudos sobre o tema. Por volta de 1955, quando o sociólogo George Eaton Simpson escreve o primeiro trabalho sobre o assunto, ele se refere a existência de pelo menos treze grupos na cidade de Kingston, com cerca de 80 membros cada um. Neste trabalho Simpson assim se refere aos grupos com os quais teve contato: "*At this time, ganja (marijuana) was not smoke during Rastafari meetings, and beards and dreadlocks were a less prominent feature of the movement than they became later. Rastafarians were bitter on the racial question and about class difference. The "white man" and the "black traitors" - the politicians, police, clergymen, teachers, landholders, business and professional people, who were said to have misled and mistreated the people - were denounced at every meetings*" (1985:287).<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Estes encontros, conhecidos como "grounations" são grandes reuniões muitas vezes organizadas por vários grupos, onde debatem, trocam experiências, relatam *visões*, cantam, dançam e celebram datas importantes. Não têm uma estrutura ritual nem periodicidade rígida, podendo ser semanais (e reunir

Ao trabalho de Simpson se seguiram uma série de outros, muitos dos quais produzidos pela própria University of West Indies na Jamaica, aprofundando a questão sob pontos de vistas diferentes. Entre eles citaria os estudos de Kitzinger (1956), Barret (1977), Yawney (1975), Forsythe (1983) e Owens (1989). Além destes, uma profusão de reportagens, artigos e ensaios em revistas especializadas em música. A maior parte dos trabalhos escritos sobre o tema são de épocas diferentes e nos quais as informações sobre o conjunto de práticas e crenças não estão claramente identificadas aos grupos pesquisados. Com efeito, uma mínima parte de toda esta produção é fruto de um contato direto entre pesquisadores e pesquisados. São descrições que arrolam uma série de informações de caráter mais geral, muitas vezes obtidas através de bibliografias secundárias, dando um caráter totalizante às práticas dos diversos grupos denominados rastafari. Um confronto entre estas descrições e as formas pelas quais esses autores têm caracterizado os seguidores de Ras Tafari poderiam nos fornecer alguns pistas de como essa literatura tem sido construída. Porém não é esse o propósito deste capítulo. Todo esse extenso "preâmbulo" em torno das idéias de Garvey e a Jamaica nas primeiras décadas desse século teve um único objetivo: fornecer alguns subsídios para entendermos as transformações que passam a ocorrer numa segunda fase, a partir dos anos sessenta. Essas mudanças são de fundamental importância para compreendermos um pouco de que se pensa quando fala-se em rastafarianismo hoje.

Embora não seja nosso objetivo dar conta de uma pretensa "história do movimento rastafari" à estas duas fases fazem referência boa parte dos estudiosos contemporâneos. O marco que as divide tem sido debitado ao estudo feito por Rex Nettleford, Roy Augier e M.G. Smith em 1960 a pedido do governo e de algumas lideranças rastafari. Essa pesquisa teve por objetivo conhecer a doutrina e as práticas destes grupos visando dar subsídios ao governo jamaicano no sentido de impedir a repressão policial e viabilizar uma de suas principais reivindicações: o repatriamento. (Seus resultados, descaracterizando algumas das associações mais comuns nas quais os rastafari estariam necessariamente ligados ao consumo de ganja, à violência e ao "ódio racial"; ampliaram as informações sobre as bases da crença e a heterogeneidade de muitas das práticas à ela ligadas.) Por outro lado o trabalho apontou para uma tendência que se verificará no decorrer dos anos 60, a

---

poços "irmãos") ou obedecer a uma programação que mistura o calendário cristão e datas importantes para o movimento (ex: aniversário de Garvey, coroação de Selassie, etc.) (Nicholas, 1976; Barret, 1977).

"abertura" de muitos grupos na busca de soluções menos condicionadas a volta à África.<sup>15</sup>

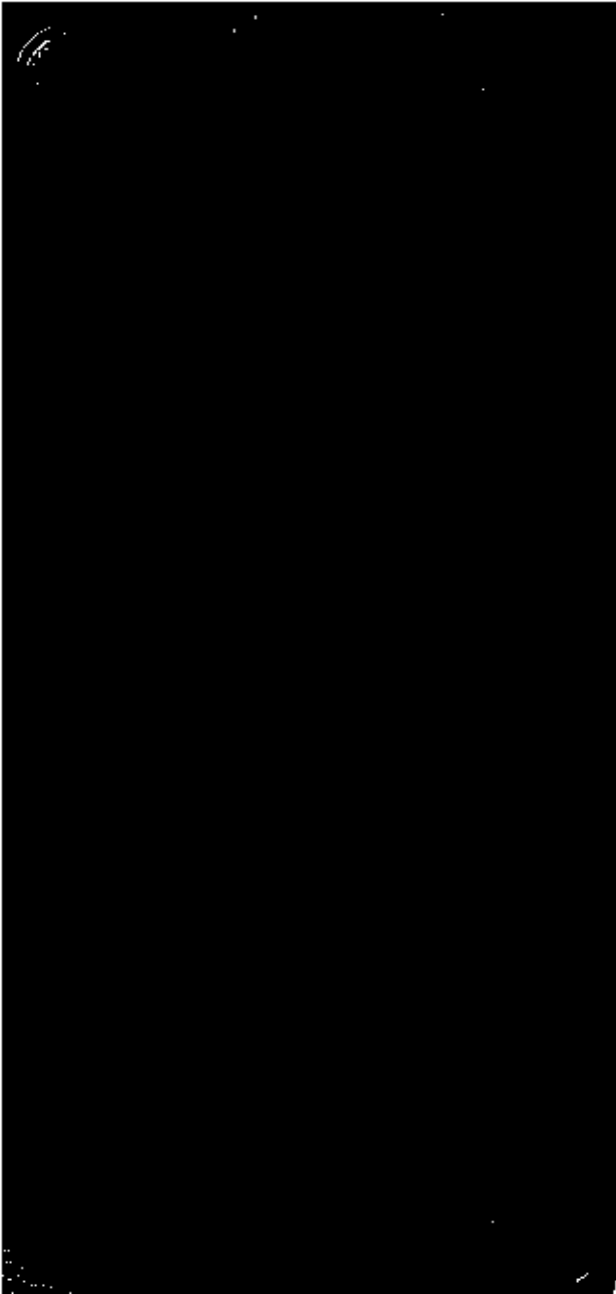
## 2. A OUTRA METADE DA HISTÓRIA

"Two thousand of history  
 could not wiped away so easily.  
 Two thousand of history, Hack: history  
 could not wiped away so easily  
 Oh Children Zion Train is coming in your way.  
 Get on board now  
 Zion Train is coming your way  
 You got a ticket so thank the Lord  
 Zion Train is Soul Train coming our way".  
 - Zion Train - Bob Marley

"Do you remember the days of slavery?"  
 - Slavery Days - Burning Spear

O rastafarianismo se constitui num movimento político-religioso que expressa sua visão de mundo e estilo de vida a partir de uma leitura e interpretação "étnica" da bíblia. Sobretudo do Velho Testamento. Num universo polarizado, - povos que se opõem - os negros por sua descendência mítica e histórica seriam os verdadeiros herdeiros do Sião, a "terra prometida", a Etiópia "mãe civilizatória" de toda a humanidade. Dentro desta concepção, seus membros se acreditam os verdadeiros Israelitas, vítimas da perseguição e da opressão. E através da orientação de Ras Tafari, o imperador etíope Haile Selassie, é que seriam conduzidos de volta à África. O coroamento de Selassie teria sido a sinalização para o cumprimento de um novo tempo e da *revelação*, na qual uma consciência política e racial uniria todos os negros na África e na diáspora possibilitando não só a redenção mas profundas alterações nos sistemas políticos mundiais. Tal qual havia profetizado Garvey nas suas *visões* do paraíso e da redenção. O retorno à África concretizaria a libertação do julgo da *Babilônia*. Termo usado como referência aos instrumentos de dominação através do qual o "branco" impede a *consciência* dos povos negros dominados.

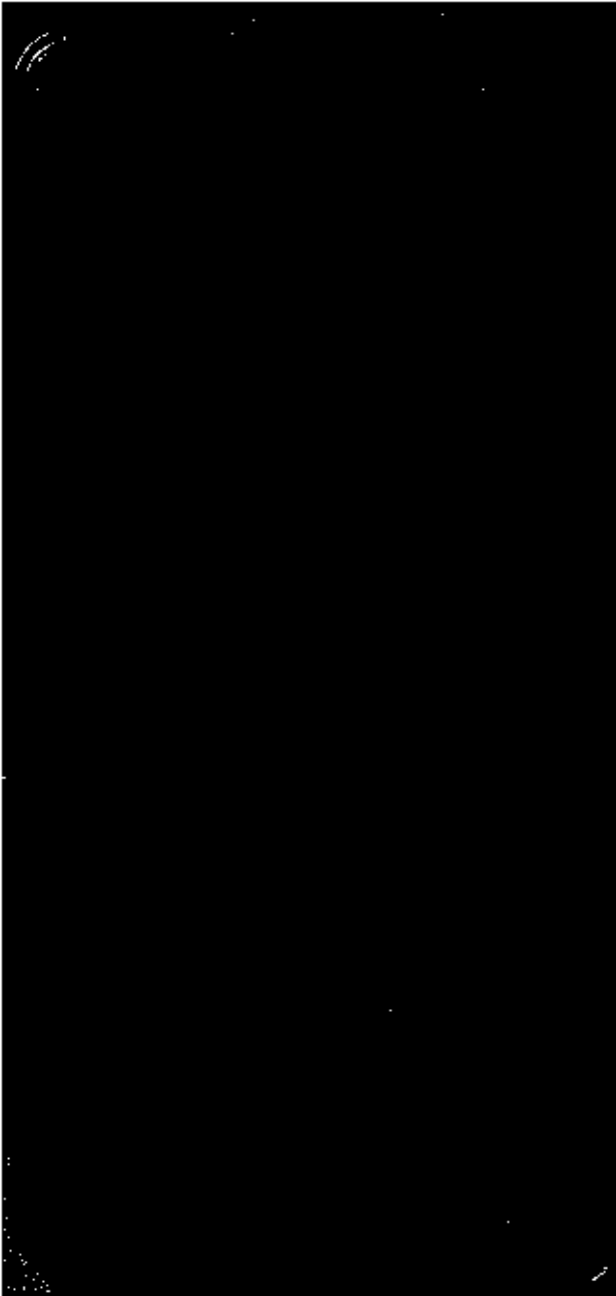
<sup>15</sup> Sobre os desdobramentos deste estudo ver Barret (1977), Nettleford (1972) e Campbell (1982).



Neste discurso que fala de redenção e poder político, há uma espécie de exercício contínuo da memória. É a memória da escravidão, o tempo da perseguição, tribulação necessária para o cumprimento de uma "nova era".<sup>4</sup> Esse futuro, que se constrói cotidianamente através de práticas que purificam,<sup>5</sup> se traduz numa visão escatológica da instauração de um novo tempo: presente na ideia de uma "idade do ouro" de tradição judaico-cristã, um paraíso do final dos tempos.<sup>6</sup> A memória do tempo da tribulação (a escravidão) é condição para a compreensão das perseguições cotidianas e a manifestação de "consciência", ambas necessárias para a *salvação*. Como define Le Goff, "*não é um regresso ao passado, mas uma recriação, um advento da futura. Pode considerar-se quando muito que, visto que se segue a queda de Babilônia - condição de um advento - e que esta simboliza ao mesmo tempo todos os vícios e todos os abusos dos poderes políticos terrestre, será uma idade sem poder civil*" (1984:311).

Embora exista uma discussão na literatura sobre o tema acerca da natureza do movimento, se milenarista, messiânico, escapista ou de restauração, nosso propósito é apenas o de explicitar alguns de seus princípios básicos sem defini-lo dentro de qualquer esquema conceitual.<sup>7</sup> Ainda que uma das questões essenciais no rastafarianismo seja a ideia de retorno,<sup>8</sup> existe um forte dinamismo entre seus princípios e práticas e a atmosfera político-social na qual se insere.<sup>9</sup> O que se verifica nas construções simbólicas que se expressam em diferenciadas práticas no âmbito da política, da cultura e da religião, que são vivenciadas tanto por grupos como por indivíduos isoladamente é uma *ética de recusa*.<sup>10</sup> Como bem coloca Barrabas, "*não se trata de simples nostalgias de épocas míticas ou anteriores, mas de recuperação de símbolos, conhecimento e memória que servem de sinal e de modelo para a renovação ativa do presente e da idealização utópica do futuro*" (1967:113). Como foi mostrado na primeira parte deste capítulo, há uma intensa relação entre a visão de mundo rastafari e a sociedade jamaicana como um todo. Não se enquadra, portanto, na caracterização de "movimento escapista"<sup>11</sup> (Simpson, 1955; Lanternari, 1974), já que a recusa a um tipo de cidadania jamaicana, e numa escala mais ampla, a qualquer outra que não esteja inserida dentro do continente africano,<sup>12</sup> não se restringe ao isolamento e ao alheamento de questões que sejam de seu interesse.

Ao se pensarem um "povo a parte" - isto é, africanos vivendo na diáspora - recusam não só a cidadania, porque ela significa a aceitação da ideologia imposta,

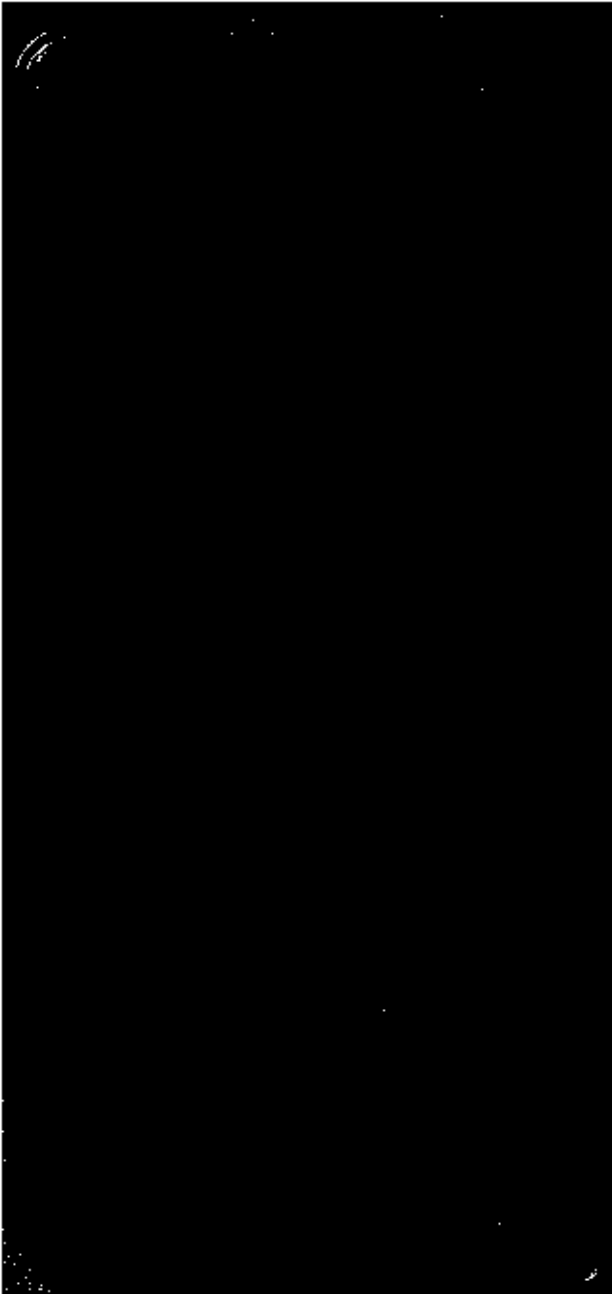


pela *Babilônia*<sup>16</sup>, mas sobretudo reivindicam um tratamento diferenciado, condição primeira para o reconhecimento de diferenças históricas e culturais. Os rastafari seriam pois "estrangeiros", etíopes dispostos a voltarem para a sua terra. Entretanto, é importante salientar que estas questões não são vivenciadas de uma forma homogênea por todos os grupos e indivíduos que se auto-denominam rastas) ou aqueles que se solidarizam com algumas de suas idéias. É na ambiguidade que o diálogo movimento rastafari/sociedade jamaicana se exerce.)

Se por um lado há uma ênfase no discurso da diferença e a elaboração de uma ética da recusa, que em última análise representam a própria destruição da *Babilônia*, por parte da mídia e dos partidos políticos jamaicanos a dissonância provocada pelo movimento no seu estranhamento dos "padrões culturais ocidentais", é muitas vezes transformada em "típica" e "nacional". Como demonstrou Waters (1979), desde as eleições de 1966 os temas rastafari e principalmente o reggae têm sido utilizados pelos partidos políticos, que os incorporam como um exemplo de pluralidade cultural do país. (De um lado os rastafari reforçando as diferenças e exigindo tratamento específico para suas reivindicações, e de outro o governo e as elites insistindo na harmonia e no multiracialismo (Nettleford, 1979:9).) Para os primeiros a questão que se coloca não é a plenitude de uma "cidadania jamaicana", mas de que maneira deve se dar a "permanência" do povo negro/povo africano neste país) já que ela é uma tribulação e resultado da "vontade divina". A Jamaica, e por extensão o Ocidente, não são vistos como pátria, mas exílio)

(A idéia de recusa nos parece fortemente presente no imaginário rastafari) A crença na existência de uma cisão entre dois povos, um proveniente da Etiópia (o Sião) e outro do ocidente (a *Babilônia*)) estabelecerá alguns princípios demarcadores de uma nova ética, através de algumas condutas normatizadas e uma série de referenciais quanto a estilos de vida vivenciados de maneiras diversas. A repartição da humanidade entre duas grandes metades é justificada também na existência de uma "outra história", que está parcialmente contada na bíblia pois teria sido omitida pelo "branco") Essa história oculta revelaria, entre outras coisas, a verdadeira ancestralidade do povo africano, sua história e a cor de Deus) (Os escribas e antigos profetas eram negros e teriam contado a história de seu povo como um ensinamento às gerações seguintes e como um exemplo de vida e

<sup>16</sup> Yawney (1975) analisa com detalhes um comportamento exemplar neste sentido, a recusa a fornecer informações ao Censo jamaicano.





santidade<sup>17</sup> Na tradução do aramaico, o "branco" teria omitido algumas partes da bíblia que falavam justamente desta outra metade da história;

[ A leitura de determinados livros (Génesis, os Profetas, Levítico, os Salmos e principalmente o Apocalipse) consiste, portanto, numa busca criteriosa visando interpretar as partes onde a "verdade" estaria entre as linhas e não explícita no texto. Essas partes são preciosos ensinamentos para o rasta compreender a sociedade contemporânea, por isso a bíblia é utilizada como um livro de inspiração. Owens ressalta que não se trata de uma leitura totalmente fundamentalista, porque sua interpretação seria "alusiva a uma historicidade concreta e não figurativa" (1989:37). Desta forma as idéias rastafari não são percebidas como *crença* mas *conhecimentos*. Um exemplo do que Owens chama de "interpretação transtemporal" é fornecido por Ras Brown no seu "Treatise on the Rastafarian Movement" (1966:39): "*Unlike all orders of religion, the culture of Rastafari, was not handed down from father to son as the people of Christendom. We who have perused the volumes of history knew that in this 20th Century a king would arise out Jesse's root, who should be a God (Almighty) for his people and a liberator to all the oppressed of the earth. We the Rastafarians who are the true prophets of this age, the reincarnated Moses, Jashuas, Isaias, Jeremiahs who are the battle-axes and weapons of war (a Jihad, or Holy War); we are those who are destined to free not only scattered Ethiopians (Black men) but all people, animals, herbs and all life forms*".

Na interpretação rastafari do universo existe uma homologia entre o plano divino e o plano terreno) A interseção entre os dois se daria tanto através do consumo e manipulação de elementos considerados puros, quanto na assunção de idéias e compartamentos que são assim classificados) Ao mesmo tempo essa classificação está montada na oposição entre a Etiópia (ou a África) e a *Babilônia*

Estar na *Babilônia* significa viver em estado de subordinação. Adjetivar algo como "babilônico" é defini-lo como impuro e, no plano político, instrumento de dominação. A África e tudo que dela deriva representa libertação, pureza, verdade e história) É na forma que determinadas idéias, práticas e elementos da natureza são enquadrados nesse sistema classificatório que se constrói uma homologia entre o 'paradigma cosmológico' e o 'paradigma geopolítico' (Homiak, 1987:222).

(As idéias de retorno e redenção através do repatriamento representam a real possibilidade de *restauração* de uma ordem, na qual(a Etiópia se imporá sob a

<sup>17</sup> Ras Kelly in "Revelation of Jah Throne" (apud Owens, 1989:31).

**Babilônia**) A iminência do repatriamento foi sinalizada a partir do cumprimento de uma profecia e de um acontecimento político, a coroação de Selassie. Desde então, a crença de sua divindade reforçou o significado do retorno, pois seria ele próprio quem lideraria "seu povo" na caminhada de volta. Selassie seria o enviado de Deus (para alguns o próprio *Jsh* reencarnado na figura de um imperador africano, e para outros o verdadeiro Cristo), o Messias Retornado, o Rei dos Reis e o Leão Conquistador da Tribo de Judá (Apocalipse, 5:5).

A eleição do imperador africano como figura de adoração se somou a concepções como o etiopismo e as idéias de Garvey. (Política e religião se misturam na construção de um movimento de cunho racial.) Mas é não só isso. Uma importante marca desse conjunto de idéias é a montagem de uma forte oposição ao cristianismo, e sobretudo à igreja católica.) A doutrina cristã é associada ao colonialismo, a escravidão e ao "branco") E é essencialmente na inversão de alguns dos seus símbolos religiosos que essa oposição será expressa. (O verdadeiro Messias é um homem negro (Selassie), e não o Cristo branco, louro e de olhos azuis que os padres e pastores pregam através das imagens na igreja católica.) Foram a igreja e o papa os responsáveis pelo seu "embranquecimento": "*Selassie is black, an african; the pope is a white man, a European. Selassie's lighter complexion or "dynasty" (skin color) and his somewhat Semitic features are explained by the fact that he is descendent of Solomon and Sheba, a union that was allegedly interracial in nature. Black is good, and white is evil. God is partly subject partly his autonomous self - slave and angel. Selassie symbolizes the peaceful, truthful, just, and loving aspects of man's nature - the part that war mongering, and inhumanitarian aspects of man's nature, the part that is simply mortal*" (Yawney, 1975:243).

(É através da relação homem/divindade, intermediado pelo contato direto com determinados elementos, que cada rastafari se purifica.) Esta vivência teria a propriedade de fazer interceder o plano divino no humano.) Da mesma maneira, a natureza ao mesmo tempo divina e humana de Ras Tafari teria como corolário a santidade de todo aquele que nela crê.) Por outro lado, há uma busca por santidade tanto no plano religioso quanto no político, bem como nas práticas de alimentação, higiene corporal e nas relações pessoais.) Ser santo, neste sentido, simboliza uma ética da justiça e o apelo à não-violência, tanto em relação a outrem como a si próprio. Todavia, a idéia de justiça está ligada a um sentido que não pode ser ignorado, a perspectiva de uma radical transformação nas relações de poder que estão em vigência dentro do domínio da **Babilônia**.)

Mas o poder da *Babilônia* não está limitado a hegemonia econômica, social e cultural do "branco". Ele se expressa de outras formas. Nas palavras, por exemplo (Na visão de mundo rastafari as palavras são concebidas como fonte de poder, nas quais os sons podem evocar tanto a inspiração e "energias positivas", como "energias negativas". Estas ideias estão fortemente representadas na adoção de códigos de comunicação entre os homens, e entre eles e a divindade, através do enunciado de algumas palavras cujo som e o sentido teriam o poder de invocação) Estes códigos, que se expressam numa espécie de "dread talk" também é o resultado de uma forma específica de apropriação rastafari do inglês. Numa linguagem de forte conteúdo simbólico, as palavras enquanto veículos de poder são deslocadas de sua construção etimológica e sintagmática original e invertidas, ganhando um novo significado. Segundo Homiak: "*In Rasta speech 'I/Eye' not only connotes a pronounced emphasis on the relationship between visualization in thinking and knowing, but is also assimilated to varied characteristic of the sacred, the domain of Zion. These include references to life, righteousness, height, heat, interiority, purity, spirituality, illumination, timeless, and ancestral remembrance, all of which are implicitly contrasted with their Babylonian opposites such death, evil, lowliness, coldness, exteriority, pollution, fleshliness, blindness, ephemerality, and forgetfulness*" (1987:225).

(A "linguagem dread" é essencialmente uma "forma de protesto" que se manifesta na recusa dos rastas a um "inglês bem falado", a língua do colonizador.) Por outro lado ela representaria, assinala Pollard, uma "expansão lexical" do creole jamaicano (1980:32). A autora identifica em três categorias, as principais alterações que caracterizam a "fala rasta": a primeira seria a radical mudança de significado de algumas palavras (ex: chalice = cachimbo para fumar ganja), a segunda se refere a alterações parciais ou totais à possíveis conotações consideradas negativas em determinadas palavras; e a última se refere ao emprego da letra I às palavras (a principal referência é ao numeral I que se segue ao nome de Selassie), dando-lhes sentido de força e poder. A mudança parcial de determinados vocábulos alteraria radicalmente o sentido da palavra (ex: natural food = I-tal food)

(A aproximação com o plano divino se dá através de um estreito contato com as coisa criadas por Jeová, *Jah*, na versão rastafari) Entre elas a natureza tem um destaque, porque é a manifestação mais pungente das "obras da criação") Em todos os elementos da natureza há vida, portanto detêm também o poder da purificação. Os animais e as plantas são sagrados. E é através do íntimo contato entre o homem e a natureza que se renovaria o poder da criação. Por conseguinte o contato com a

morte seria uma perigosa forma de contaminação. A evitação do consumo da carne de animais mortos é uma das mais importantes prescrições alimentares, como aponta a seguir um informante de Nicholas (1979:58): *"The human body is seen as one of the miracles of Creation, of nature - it is a reflection of divinity, made in the image of Jah, and shoul be treated as such. Rastas believe that everything a man or woman does becomes a part of what he or she is. When Jah created the first people, he specified that all herbs bearing seed and trees bearing fruit would be as meat to them. The orthodox rasta follows this dictate and refuses to soil and desecrate his or her system by consuming inferior blemgs or dead flesh: only life can give life. "He shall not makes his stomach a cemetery", says the rasta. Consuming meat, fish, eggs, or poultry makes your stomach "a cemetery", as you are taking in dead flesh"*

O corpo é concebido como um "Templo do Senhor" no qual o contato com a morte é uma forma de profanação, já que (Jah Ras Tafari representa a celebração da vida) 18 (A distinção entre o que se considera puro e impuro, assim como as regras para se evitar a contaminação através do contato com algumas substâncias (entre estas principalmente as bebidas alcólicas, todas as carnes exceto alguns peixes, ovos, leite, aditivos químicos) estão baseadas na leitura do Levítico) Esta série de regras formam um sistema próprio de ordenação no qual estes elementos estão situados e não só sua posição, mas a maneira pela qual são manipulados, é levada em consideração. Muitas vezes a contaminação não está nas suas propriedades intrínsecas, mas no posterior manuseio ou tratamento que o alimento recebe. Analisando o caso dos Havik, afirma Harper: *"O processo de comer é potencialmente poluidor, mas a maneira de comer determina a quantia de poluição"* (Harper *apud* Douglas, 1976:48). No caso das evitações rastafari, o preparo da alimentação será uma tarefa exclusivamente masculina durante o período menstrual das mulheres. Isto porque, embora o resultado do processo de contaminação se dê no alimento, a poluição não é exclusiva das substâncias utilizadas na sua preparação. A poluição que se refere a presença das mulheres não é patogênica e sim simbólica (Douglas, 1976:50) >

A classificação entre graus de pureza e impureza se operará também nas relações pessoais, e sobretudo sexuais. Pela sua natureza "ambígua", ou seja, por possuir o poder da criação ao mesmo tempo em que mantém contato com um

18 A oposição entre um "Deus da Morte", que os rastas acreditam ser cultuado na igreja católica, e o "Deus da Vida" personificado em Selesie, também se constitui num dos antagonismos entre o cristianismo e as idéias rastafari (Yevrejev, 1975:245).

elemento considerado impuro como o sangue, às mulheres são impostas uma série de restrições à participação tanto nas atividades comunitárias dos grupos como na vida doméstica. Durante o período menstrual, quando acredita-se que esteja impura, seu contato com o preparo de alimentos é interdito, além de provocar a abstinência sexual e a proibição do consumo de ganja em ambientes públicos.)

Evidentemente estas regras não se constituem em normas extensivas a todos os grupos, podendo variar e ao mesmo tempo estarem completamente ausentes, dependendo do "perfil" de cada um. O papel da mulher tanto na visão de mundo quanto no estilo de vida rastafari carece de aprofundamento. Grande parte da literatura se refere a seu papel de subordinação em meio as famílias e/ou "irmãdades" de rasta, principalmente no que diz respeito às atividades rituais. A referência às "irmãs" ou "filhas" aparecem, sobretudo, quando trata-se de distinguir as proibições sexuais e alimentares, e o consumo da ganja.) Ou mesmo, são mencionadas através de assertivas, do ponto de vista masculino, que justificam a impropriedade da sua denominação como membro do grupo. A objetivação "rastafari" lhes seria imprópria pois não o são "no coração" (Kitzinger *op. cit.* Maureen, 1980:15). Por outro lado alguns autores fazem ressalvas quanto ao peso excessivo que tem sido dado a posição feminina entre os rastas. Posto que carece de uma visão comparativa com a situação da mulher negra das camadas mais pobres, tanto na Jamaica quanto no resto do Caribe. O fato do movimento na Jamaica ser orientado a partir de um ponto de vista exclusivamente masculino não se constitui, em sua totalidade, numa excessão. Como demonstram Mintz & Price (1970), Kitzinger (1966), e Maureen (1980), o status conferido a mulher, e principalmente à mulher negra, na maior parte das sociedades é marcado por profundas desigualdades.

Para além das questões relacionadas a alimentação "I-tai" e a representação da mulher, ambas inspiradas no Levítico, dois outros importantes elementos caracterizem o estilo de vida rastafari: a utilização da ganja (maconha) como uma "erva sagrada" e a elaboração de um padrão estético próprio.) A maconha é utilizada em larga escala tanto como planta medicinal quanto como um instrumento de adoração e inspiração.) É a ganja que permite o contato com o plano divino ao mesmo tempo em que permite a entrada num estado distinto de consciência.) Fumar a ganja em cigarros ou cachimbos, ou mesmo ingeri-la sob a forma de infusão é um ato de purificação mental e física.)

( Para os rastas a maconha, ganja (Gon-Jah, o nome indiano dado ao cânhamo), Kaya ou simplesmente "a erva", antes de ser uma "droga" capaz de levar à alienação, a violência e ao vício, é uma poderosa substância da natureza (portanto

sagrada) que permite a comunicação de todo homem consigo mesmo e com a divindade. Ao contrário de outras substâncias, drogas químicas fabricadas em laboratórios, preparadas e difundidas pela *Babilônia* para antiquilar a resistência é opressão, a ganja cresce da terra e seu poder emana de Jah. Por isso seu consumo está mediado por uma atitude, o trinômio [devoção/consciência/inspiração]. Seu uso é desta forma definido por um informante de Barret: "*The Rastafarians sees ganja as a part of his religious observance. He sees ganja as the smother of mental imbalances and as meditative influence. Ganja is really used to bring forth a peaceful and complacent aspect within man. We do not believe in the excessive use of ganja. It cannot be used in excess. In that case it would be bad for man. But it truth, ganja used moderately is not bad. We do not find ganja as a mental depressor, ganja sharpens your wit, and keeps you intellectually balanced. It is not a drug; it is not an aphrodisiac either. We smoke it, we drink it, we even eat it sometimes. We do not find it a poison. I have been smoking ganja since I was eighteen years of age I am now fifty, and I have never been to a doctor for any ganja related ailment*" (1977:177).

Embora o consumo da ganja não seja extensivo a todos os rastas, a imagem que se tem construído de suas práticas tem sido relacionado ao seu uso. Além da sua utilização para fins medicinais, em larga escala também consumida por não-rastas, a sua presença em atividades rituais é facultativa (Barret, 1977; Nettieford et aln, 1967; Dreher & Rogers, 1976). Seu uso também pode ser identificado através do que Owens chama de "interpretação (transtemporal) do texto bíblico. (Originária da Índia, teria sido trazida para o Caribe pelos escravos africanos). (Porém, seu aparecimento na terra é atestado no Gênesis (1:1-2), porque como as demais plantas e ervas, foi criada por Jah). Uma interessante comparação sobre o papel que têm as plantas tanto na África quanto na diáspora é fornecido por Forsythe: ") *From the Yorubas of Nigeria, the Kikuyu of Kenya, to Pygmies of the Congo, Africans once held the notion that trees are sacred; they are alive and full of "ashe" (power), that each is endowed with a soul, and that each moves about, eat and has a particular Orishe (spirit) as its guardian. Every Santeria priest among the Yorubas was a competent herbalist who could cure almost every disease with herbal brew, or cast a tremendous spell with a few flowers. In Jamaica the Rastaman has searched out among the available plants and roots to find that plant with the "ranks" way ahead of its possible contenders: ahead of the sugar cane, tobacco, breadfruit and coconuts plants*" (1963:118).

( Por fim no que diz respeito a elaboração de um conjunto estético em consonância com as idéias e estilos de vida dos rastas, alguns elementos estarão

mais fortemente associados com o movimento. Entre as práticas que se referem a higiene corporal e a eleição de alguns caracteres fenotípicos identificados ao povo negro/povo africano, está o uso de dreadlocks.<sup>19</sup> São assim denominadas as grandes tranças (quase sempre disformes) que têm servido para caracterizar esteticamente um adepto, ou mesmo um simpatizante do rastafarianismo. Seu uso está fundamentado na bíblia (Levítico, 19:27;21:5; Números, 6:5)

(As dreadlocks são concebidas como um símbolo de dignidade e negritude) Para os rastas os cabelos, tal como a cabeleira de Sansão, são condutores de força e de "energia divina" que emana de Jah. Esta energia deve ser mantida dentro de cada homem sem que qualquer processo artificial interrompa ou modifique seu estado original. Os cabelos em forma de locks representam as juba de um leão animal que simboliza a resistência africana à submissão. O leão está presente nas bandeiras, nas letras das músicas, nos bottons e nas camisetas, fazendo alusão a Jah Rastafari, o "Leão Conquistador da Tribo de Judá, segundo a profecia presente no Apocalipse de S. João

Entretanto, o uso de de dreadlocks não pode ser utilizado como um critério de identificação de um adepto do movimento. Já num trabalho de 1960, Nettleford, Smith & Augier ressaltavam que o uso, o formato e o tamanho das dreadlocks eram motivo de discussões entre os "irmãos rastas": "*The brethren fall into three categories: the locksmen, whose hair is matted and plaited and never cut, neither their beards; the beardmen, who wear their hair and beards but may trim them occasionally and do not plait the hair, but keep it clean. Both these groups wear moustaches. Thirdly there is the baldhead or "cleanfaced" non who is not obviously distinguishable from the ordinary Jamaicans except by some article such as yellow, green and red pompom or scarf. Cleanfaced men are mostly employed. Many employed men who have not overtly declare themselves to be brethren are deeply sympathetic to or interested in their doctrines and movement, and some of these wear beards*" (1967[1960].27).

Assim como os dreadlocks têm sido um dos mais importantes elementos emblemáticos do rastafarianismo, seu uso tem permitido a não-rastas ou apenas aqueles solidários a algumas de suas idéias, expressarem-se através de uma estética que simboliza a recusa ao "sistema". Além dos cabelos, o uso de roupas

<sup>19</sup> "Dreadful people" era a forma que os setores das classes dominantes se referiam aos negros barbados e com longas tranças que começam a aparecer a partir dos anos 40. Mais tarde essa passou a ser uma forma de auto identificação dos próprios rastas, ao referir-se aos cabelos.

nas cores vermelho, verde, amarelo e preto<sup>20</sup>, e outros objetos como mapa da África, fotos de Selassie, a Bandeira da Etiópia, entre outros detalhes que são reenventados e criados a cada novo contexto. Essa potencialidade estética é que tem permitido uma ampliação das formas de adoção dessas idéias, se transformando num movimento político-cultural, no qual os elementos religiosos são muitas vezes incorporados como genéricos referenciais.)

Esse processo tem desembocado em múltiplas formas, tanto em movimentos que se inspiram nos aspectos políticos e religiosos do rastafarianismo, quanto, em maior escala, em fortes referenciais estéticos que norteiam estilos de vida urbanos das camadas jovens e negras. É quando, dentro e fora da Jamaica, o movimento rastafari ganha novos contornos. Seus princípios passam a ser preferencialmente divulgados através da música e de uma linguagem estético-visual.

### 3. A ESTÉTICA DA RECUSA

"Music you're the key  
talk to who, please talk to me  
Bring the voice of rastaman  
communicating to everyone  
A reggae music music mek we chant down Babylon"  
- Chant Down Babylon - Bob Marley

Depois desta breve viagem em torno de uma possível "história" do movimento rastafari na Jamaica, retornemos ao começo. Nele falávamos da pluralidade de contextos nos quais suas idéias foram apropriadas e reelaboradas. Em boa parte da literatura que se debruça sobre a adoção das práticas e idéias rastafari fora da Jamaica, elas aparecem relacionadas à juventude. Mesmo em trabalhos mais recentes sobre a Jamaica (Barret, 1977; Campbell, 1987), esta

---

<sup>20</sup> O uso dessas cores tem como inspiração a bandeira da Unidade Africana, idealizada por Marcus Garvey: o vermelho representa o sangue dos "mártires negros", o preto a "cor da pele do povo africano" e o verde a vegetação e as "obras da criação". Assim como, o uso das cores verde, vermelha e amarela representam as cores da bandeira da Etiópia (Barret, 1977:143).



"tendências" tem sido apontada. De fato, esse encontro entre formas de expressão radicalmente opostas - uma oriunda das ruas e inspirada principalmente nas mensagens produzidas pelos mass-media, e a outra essencialmente político-religiosa - decorre do desenvolvimento de mecanismos específicos de comunicação entre ambas.

A linguagem musical foi um importante espaço de experimentação entre estas diferentes formas de expressão. E entre vários gêneros musicais que estiveram em voga em meados dos anos 60 na Jamaica, principalmente o reggae, como resultado, síntese e cruzamento entre eles, se configurou no que Nettleford (1989:12) chamou de "púlpito secular". É quando a linguagem religiosa e a linguagem profana iniciam um processo sincrético que envolve a incorporação de uma série de temas até então expressos unicamente a partir da interpretação bíblica. Não é simplesmente uma soma, mas uma troca de elementos musicais, símbolos estéticos e expressões musicais que produzem uma nova versão do rastafarianismo. Na confluência entre visões de mundo aparentemente antagônicas, duas expressões ligadas à juventude negra jamaicana serão decisivas: os *Rude-Boys* e o nascente movimento Black Power.

*Rude-boy* é forma de denominação popularizada no período para identificar o comportamento de uma parcela de jovens negros, geralmente oriundos de bairros pobres, desempregados e com pequeno grau de instrução, que vivem de atividades consideradas ilícitas, como furto e tráfico de drogas. Por outro lado, têm como elemento de identificação não só sua estreita proximidade com a criminalidade das ruas das grandes cidades (nesse momento principalmente Londres e Kingston), mas a produção de uma rede de códigos de comunicação que se inspiram e se reproduzem através dos mass-media.

Seria uma "versão cotidiana" da "realidade" do cinema e da TV, onde a figura do "bandido social", um Robin Hood urbano, é protagonizada pela juventude negra na negação da cultura e das diferenças sociais impostas pelo *Sistema*. Garth White assim define os *rudies*: "*Rude boy is that person, native, who is totally disenchantad with the ruling system; who generally is disenchantad from the "african" elements, is the lower class and who is now armed ratchets (German meade knives), other cutting instrumens and with increasing frequently nowadays, with guns and explosives. This conditionad to some extend a lesser ambivalence toward the culture of the metropolitan orientaled "other" society is what really distinguished between the rude boy and the other angry elements in similar situation. In addiccion rude boys are largely centred in those urban areas that suffer from chronic depression and to which migration from rural areas was*

*largely directed in the 50's and 60's"* (1967:17). O *rude* está nas ruas e sua arma contra o desemprego, a repressão policial, a pobreza e a dificuldade de acesso a determinados bens - símbolos de poder e status entre os seus companheiros das ruas - muitas vezes é a violência. Mas essas armas não se resumem as lâminas dos canivetes importados. A música, além de entretenimento, é uma forma de expressão.

(Nos bairros onde mora, o rasta não é um personagem totalmente estranho. Rastas e *rudies* - afora a linguagem e a estética, falam das mesmas coisas. O rasta, ainda nos anos 60, é personificado como a expressão da violência e da ortodoxia religiosa. Sua linguagem religiosa é fundamentalista e seu estilo de vida baseia-se numa rígida moral de costumes. O *rude-boy* é sobretudo um adolescente. Copia a maneira de trajar-se e a gestualidade das séries da TV e do cinema, tanto os policiais americanos quanto os de artes marciais orientais. Mas não é uma cópia carbônica. Estamos falando de estilos jovens em centros urbanos do Terceiro Mundo, onde o consumo de "modismos" está mediado por uma readaptação.)

(Ao contrário do herói do cinema, o *rude-boy* é o adolescente que abandonou a escola, não tem emprego, e é procurado tanto pela polícia do bairro quanto pelos seus rivais. Por vezes, comete pequenos delitos mas não é nem o que poderíamos chamar de um "delinquente juvenil" nem muito menos um "bandido social". Trata-se de pequenos furtos, da venda de pequenas quantidades de droga que lhe garante a compra de uma jaqueta de couro de segunda mão, uma corrente dourada e uma camisa. Coisas que ele pode passar a diante assim que precise de algum dinheiro. Ele vive de "expedientes", sub-empregos e na maioria das vezes mora com a família.)

(Ao contrário do rasta, debita sua situação não às perseguições da *Babilônia*, mas às armadilhas do *System*. Os problemas enfrentados pelos *rudies* são conjunturais, não têm passado nem história.) Mesmo assim, ocorrerão possibilidades de comunicação. Como afirma Hebdige, "*the embittered youth of West Kingston, abandoned by the society which claimed to serve them, were ready to look to the jacksman for explanations, to listen to his music, and to emulate his posture of withdrawal. Thus, it should hardly surprise us to find that, behind the swagger and the sex, the violence and the cool of the Rude Boy music of the sixties stands the visionary Rastaman with his commadious rhetoric, his all-embracing metaphors*" (1976:143). (Hebdige fala de um processo de "africanização" ou "rastificação" da cultura *rudie*. Visto por outro ângulo, com relação aos rastas, a solução religiosa vem dar lugar ao que Nettleford (1972) chamou de "processo de rotinização", que teve como marco as decepções provocadas pela visita de Selassie

a Jamaica em 1966. É quando a idéia de "juízo final" ganha uma dimensão secular, será simplesmente o "dia de amanhã" na fala *rudie* (Hebdige, idem: 137).

A influência dos movimentos pelos direitos civis e a luta contra o racismo repercutiu na Jamaica. Entre eles, principalmente a propaganda em torno da reafirmação de novos padrões de beleza e as reivindicações em torno da liberdade de organização e poder político. O movimento Black Power jamaicano começava dar os seus primeiros passos tentando resgatar, ao mesmo tempo, as experiências de Garvey. Entretanto, ao contrário dos rastas e dos *rudies*, estas idéias estarão preponderantemente ligadas aos setores da classe média e ao meio acadêmico. A emergência de novas formas de organização inspiradas no modelo norte americano produz um repensar de toda estrutura política jamaicana e, por conseguinte, acerca do lugar que a questão racial ocupa em países caribenhos. No final dos anos 60, encontros, conferências, mobilizações, ações de rua e articulações políticas de todos os matizes em torno dessas idéias ocorrem no Caribe.

Na Jamaica o florescimento de uma militância negra "mais bem informada" revolve outros "medos" por parte do governo e dos segmentos conservadores. É que o "orgulho étnico" e a luta pela igualdade de direitos econômicos e sociais deixam o isolamento dos círculos garveyistas e dos grupos rastafari, e passam a ser tematizados em outras esferas.<sup>21</sup> As propostas de transformação social e "poder negro" eram interpretadas como sendo demasiado 'revolucionárias'. A imprensa local denuncia as ligações desses movimentos com o governo cubano e com o marxismo. Um dos mais importantes jornais editados pelo movimento, o *Abeng*, tem sua circulação proibida, embora a censura não exista 'formalmente'. A "liberdade de expressão" parece não dizer respeito as publicações oriundas da China, do Leste Europeu e de Cuba, assim como livros, artigos e reportagens de Malcolm X, Stokely Carmichael, entre outros (Forsythe, 1974: 411).

Muitos desses ativistas adotam o título de *Bongo* como forma de denominação que antecede os seus nomes originais. Tal expressão, utilizada

---

<sup>21</sup> Nettleford adverte que, embora a influência tanto do ideário político do Black Power quanto a de uma série de "produtos étnicos" (música, vestuário, linguagem, etc.) em torno dele e reprocessados pela mídia norte-americana; ela não pode ser pensada simplesmente como uma 'importação' de idéias. Longe de se constituir num uníssono ideológico, dentro do movimento negro jamaicano se mostravam arredios a forma pela qual deveriam ser incorporadas essas idéias: "*The 'imperialistic temper' of many aspect of American Black Power is in this sense seen as little more than a black variation of the current global hegemony by Anglo-Saxon America and as such, invite the distrust of many Third World peoples (including black Africans and West Indians) who may wish to find solutions for themselves in their own way and beyond the dictates of American-style protest and American preoccupations, however praiseworthy and 'universal' these may seem to be*" (Nettleford, 1972: 119).

anteriormente como termo pejorativo para se referir aos negros como "incultos e estúpidos", se transforma em artifício e sinal de valorização pessoal e consciência racial. A África e tudo que a simboliza deixa de fazer parte apenas do imaginário rastafari e garveyista. Não só na dimensão estética, com os "penteados afros" e as roupas com estamparias e motivos africanos, como também há um crescente interesse pela história e os acontecimentos políticos do continente africano. De certa forma, a exaltação da África e as principais bandeiras levantadas por Garvey são retomadas, só que ao invés de sustentadas por uma linguagem bíblica, é o marxismo quem dá o tom.

Esses segmentos introduzem uma outra maneira de pensar acerca de quais seriam tanto os reais "inimigos" quanto os "aliados" da luta contra a discriminação racial. (Para muitos a questão não se resumia à cor da pele, mas à percepção e consciência da situação de opressão. Desta maneira, mulatos e brancos poderiam estar ao seu lado.) Como demonstra Nettleford, citando uma definição que aparece em um número do *Abeng* em 1969: "*In Jamaica true Black Power does not attack white as white, brown as brown. All men are equal. The attack is on white, brown or black as oppressing economic and social class*" (*Abeng* apud Nettleford, 1972:126).

Mas o diálogo *rude-boy* / rasta não se resume à uma troca simbólica bilateral. O rastafarianismo a partir deste momento e da forma como passa a se popularizar entre a juventude, é o resultado do cruzamento destas três grandes influências: os rude-boys e a sua relação com a cidade e os bens de consumo através da ótica da violência, os militantes das organizações negras e a politização das formas de comunicação com a sociedade, e por fim a dimensão mítico-religiosa do rastafarianismo. Há uma conjugação do discurso secular com o religioso, que operam como mecanismos de compreensão da realidade.

Esse sincretismo entre práticas e idéias distintas será a base para o surgimento de uma espécie de "cultura do gueto", intimamente relacionada com o que se concebe hoje como rastafarianismo. Ela se faz presente principalmente através de um modelo estético que se deseja imprimir como marca de uma "outra cultura", através dos dreadlocks, do uso de determinadas cores, linguagem, emblemas que exprimem a recusa aos padrões sociais, raciais e estéticos inspirados em valores europeus. Seus principais canais de expressão serão a música, a dança, as artes e o vestuário.

Desde meados da década de 60 através de dois gêneros musicais - o ska e mais tarde o rock-steady - surgidos nos bairros pobres de Kingston e divulgados pelos famosos *sound-systems*, um movimento musical começa a produzir

trabalhos profundamente identificados com o cotidiano de seus consumidores. Na verdade esses "alto-falantes" ambulantes proporcionam um tipo de consumo muito especial. As músicas veiculadas simulam um teste de popularidade, que resulta num maior ou menor tempo de permanência nas ruas. Além do mais, os *sound-system*, de propriedade de pequenos empresários, competem no lançamento de sucessos. Inicialmente são discos de demonstração - "demos" - de pequenos grupos de músicos iniciantes que, se fazem sucesso, podem ter sua tiragem aumentada.

Estas músicas falam de opressão e desigualdade, mas mantêm a presença das letras "picantes" dos calippos de Trinidad. São ao mesmo tempo narrativas de acontecimentos cotidianos, casos de amor e protesto político. Não é um gênero musical que estimule a contemplação, é música para dançar. Por outro lado é uma música em constante transformação, quanto a sonoridade, o tipo de instrumento empregado, o acento rítmico e a estrutura vocal. São frutos da mistura de diversos estilos rítmicos caribenhos, além de conjugarem expressões musicais de cunho religioso de origem africana e européia, e os "gêneros musicais étnicos norte-americanos", como o soul e o rhythm'n blues. O reggae será o produto de um sincretismo rítmico e temático.

Muitos dos responsáveis por essa ebulição cultural que revolve a ilha pós-independência, são adeptos ou simpatizantes do rastafarianismo. Mas a relação que se estabelece entre reggae e rastafarianismo data dos anos 40, quando da introdução dos tambores "burra" ou "burru" aos louvores inspirados nos hinários protestantes que eram cantados nos encontros entre grupos de rastas conhecidos como "Grounations". (A música "burru" se caracterizava por ser um *relato* ritmado do cotidiano dos bairros pobres, na qual se faziam comentários críticos sobre a conduta dos moradores sem lhes serem revelado os nomes.) Geralmente as canções eram tocadas no período de Natal e Ano Novo, quando acreditava-se que purificavam os moradores para o ano que se iniciava. Mas também era a época em que se concediam indultos aos presos, muitos dos quais moradores dessas localidades. A prática da música "burru" era essencialmente masculina e muitas vezes executada por presos foragidos que ali se escondiam. Os tambores soavam, mas não se sabia de onde vinham, porém as canções comentavam sobre tudo que ocorria no bairro.

A proximidade espacial e a afinidade quanto ao estigma que ambos gazavam não tardou a confrontar os dreadlocks e os músicos "burru". O intercâmbio se deu através de inserção dos últimos nos rituais e encontros dos primeiros. Um informante de Peckord (1977:8) assim descreve essa mistura musical, na qual os

temas religiosos e políticos dos hinos rastafari ganham um suporte ritmo fundamental para o aparecimento do reggae no fim dos anos 60: "With the collapse of Revival in Kingston and the dispersal of Howell's following from Finnacle, the increase of boot-legal prosecutions and the police action against locksmen especially, a new development took place (...) Many criminals professed the cult and adopted the beard for professional purposes. Many Rastafari brethren became habituated to crime through association with hardened criminals after long sentences in goal on ganja charge. Those brethren whose avoidance of ganja and locks kept them clear of the police, progressively disassociated themselves from locksmen among whom the criminals moved more truly. The old burra dance by which discharged prisoners were integrated with their slum communities was taken over into the Rastafari movement by locksmen".

Mais tarde, com o surgimento do ska, uma música mais popular e vinculada ao fenômeno *rude-boy*, novas alquimias ocorrem. Haverá, (segundo Hebdige, uma espécie de "fusão musical" entre a temática rastafari e a eletrificação das guitarras do ska: "as the rastas themselves began to turn away from violent solutions to direct to new aesthetic, the rude boys, steeped in ska, soon acquired the locksmen's term of reference, and became the militant arm of the Rasta movement. Thus, as the music evolved and passed into the hands of there was an accompanying expansion of class and colour consciousness through the West Indian community" (1982:146). O reggae surge substituindo a marcação dos tambores pela pulsação do baixo e da guitarra. Mas o processo é antropofágico: Já não é mais o lamento ritmado pelos tambores "burru", nem as estridentes guitarras e metais do ska, o reggae surge como uma síntese de todas essas influências.

Muitos dos responsáveis por essas inovações musicais, são simpatizantes ou adeptos do rastafarianismo. O músico rasta Count Ossie e o seu grupo *The mystical Revelation of Jah Rastafari* serão os pioneiros. A eles se seguem dezenas de pequenos grupos e cantores, a produzir o ska e rock-steady, adicionando temas rastas as canções de protesto. Mas é o grupo *Toots and The Maytals* com o sucesso "Do the Reggay", quem lança pela primeira vez o nome que irá caracterizar o novo estilo, que assim se diferencia ritmicamente e tematicamente de seus antecessores. Segundo Clarke, é difícil precisar o significado do termo: "L'origine de "reggae" se trouve, comme pour le "Funky" afro-américain, dans le langage populaire relatif au sexe "Funky" était au départ la désignation d'un certain état de sensualité, et fut plus tard appliqué à la musique "Soul" dure. De même "reggae" résulte d'une évolution à partir du stock de ces mots dénués de sens précis que l'on emploie en parlant de sexe. La musique a été étiquetée avec ce label, utilisé depuis pour

*qualifier tous les secteurs de l'expression musicale populaire jamaïcaine*" (Clarke, 1981:145). Ao mesmo tempo, o reggae se multiplica em diversos "sub-gêneros" num processo antropofágico de incorporação constante de novos elementos. Do chamado "reggae roots", que vai popularizar e internacionalizar o gênero na voz de Peter Tosh, Burning Spear, Mighty Diamonds entre outros, mas principalmente na voz e sonoridade de Bob Marley e os "The Wailers"; o reggae sobrevive aos anos 90 com o "dance hall"<sup>22</sup>. Incorporam-se novos temas, tecnologias, instrumentos e técnicas vocais.

Mas é principalmente nos temas que inspiram as letras do reggae que o imaginário rastafari se faz presente. Salmos, orações, críticas à *Babilônia* e ao *Sistema* se misturam às referências à África e a Etiópia. O reggae se transforma em "hino", em "música de invocação" do movimento (Barret, 1977:220). É a África que toma conta do Caribe através do som e da palavra. Dos restritos espaços das Groundations e raves de Trenchtown, o reggae vira mundo através do acetato. Divulgando não só a Jamaica, como referencial geográfico, mas sobretudo tematizando aqueles territórios que são marginalizados socialmente: o favela, o gueto e as periferias.

Tendo no reggae um canal de expressão, as idéias rastafari se mesclam a uma "cultura do gueto", que no caso jamaicano se refere ao cotidiano dos *rudeboys*. O discurso da marginalização e da violência que é utilizado por grupos de jovens negres dos bairros pobres de Kingston encontram no rastafarianismo a possibilidade de expressar a recusa a uma "cultura importada", a estética e a ideologia do *Sistema*. As idéias de *Sistema* e *Babilônia* se fundem aqui. Ambas são formas de identificar e denominar o opressor. O *Sistema* se referindo as formas de discriminação social e racial que são exercidas sobre a população negra através da violência policial, da fome, da imposições de modelos educacionais e culturais e da marginalização. A *Babilônia* seria a dimensão religiosa e mítica desta forma de dominação. A "cultura do gueto" seria então a forma de assunção dessa condição de maneira invertida, ou seja, valorizando-a.

O reggae foi o principal responsável por um importante deslocamento: as idéias rastafari ganhando novos espaços, mesclando-se a outros gêneros musicais

---

<sup>22</sup> Sobre o ambiente musical em torno do reggae entre os anos 60 e 80 ver: Constant, D. Aux Sources du Reggae. Roquavaire, Parenthèse, 1982; Clark, S. Les Racines du Reggae. Paris, Éditions Caribbéennes, 1981; Johnson, L.K. Jamaican Rebel Music. Race & Class, XVII(4), 1976; The Politics of the Lyrics of the reggae music. The Black Liberator, London, 1978. Biografias de Bob Marley existem muitas, entre elas duas publicadas em português: Davis, S. & Simon, P. Reggae; música e cultura da Jamaica. Porto, Centelha, 1983 e Quilici, C. & Sampaio, M. Bob Marley, mestre dinamizador. São Paulo, Brasiliense, 1982.

como rock e o funk por exemplo, e ganhando novos aliados - sejam eles punks, militantes e intelectuais negros, hip hoppers novaiorquinos, muçulmanos da Costa do Marfim e porque não, a juventude negra baiana. Se por um lado, nesse percurso e em outros contextos, muitas das suas principais marcas tiveram seu significado diluído ou invertido nos "multiprocessadores" inventados pela mídia, outras tiveram os significados ampliados. As alianças que vão ocorrer neste percurso, conjugando diversas expectativas, práticas e idéias culturais e políticas, muitas vezes ultrapassarão a ênfase no discurso da etnicidade.

Os trabalhos de Simon (1988), Hebdige (1979) e Cashmore (1982) demonstraram como o reggae e toda uma "estética rastafari" foram apropriados por uma parcela da juventude negra nos subúrbios londrinos como um estilo de revolta e contraculturalismo. Dick Hebdige por exemplo, mostra como certos estilos jovens como os punks e os skinheads estabeleceram possíveis alianças, com grupos e jovens rastas, se apropriando de determinados elementos estéticos como aqueles objetos muitas vezes desprezados por uma "cultura dominante". Estes objetos ganham novos significados, se transformando em estratégias simbólicas de expressar a recusa ao "establishment". São formas expressivas e rituais destes grupos em se comunicarem com as outras vozes do universo urbano. O que se quer é provocar a dissonância naquilo que aparentemente expressa o consenso. Ao mesmo tempo, pretende-se realçar, de maneira oblíqua, a presença e os desejos dos bandos jovens nas cidades. Para tal, alguns objetos, referências, símbolos, expressões, gestos, vestuário etc. são tomados daqui e dali perfazendo uma espécie de *bricolage* discursiva.

A elegia à marginalização, através do racismo, e a "estética rastafari" serão algumas dessas referências que possibilitarão um contato entre a juventude negra e branca na Inglaterra, por exemplo. O movimento punk, que surge por volta de 1977, comunga em alguns momentos com as idéias rastafari um mesmo "timbre" na revolta contra o *Sistema*. Ao mesmo tempo elegem símbolos como a suástica, o culto à violência, às cidades e os materiais residuais industriais, porque os punks se assumem como mais um "produto" do caos urbano. Esses objetos que representam formas retorcidas de elogio a "brithishness" serão aqui e ali invertidos. Outros estilos que agrupam jovens em bandos, turmas de esquina, parceiros de festa ou grupos de interesse se colidirão. Seja na apropriação de espaços, formulação de idéias (muitas vezes xenófobas e racistas), mas principalmente no que Hebdige chama de "retórica do estilo" (1979) Esta se refere a um discurso que se produz através do plano estético, a partir do vestuário, da



canção e da música. O reggae, na sua caracterização de "música do gueto", será por muitas vezes referenciado nas letras e no ritmo fabricados pelas guitarras punks.

Mais do que referenciais étnicos, esses objetos que sinalizam uma "estética rastafari", serão muitas vezes pontos de partida para o interesse por temas nos quais se baseia. A etnicidade aparece como uma das principais linguagens que estas formas de expressão veiculam, mas não a única. Ela pode ser invertida por outros grupos nas suas estratégias de apropriação de determinados símbolos. Diz Heddige, "*so, the punk aesthetics can be read in part as white "translation" of "black ethnicity"*" (1982:64).

Há uma relação intensa entre alguns gêneros musicais e o aparecimento de formas específicas de comportamento, visão de mundo, linguagem e maneira de se vestir. Uma iconografia inspirada em determinado tipo de música, identifica não somente o seu ouvinte ou consumidor como permite a comunicação e o agrupamento entre eles. Na maioria das vezes a fonte de inspiração são os próprios ídolos, músicos e artistas. De tal forma, que podemos ver reproduzidas dezenas de "Elvis Presleys" e "Bob Marleys". Mas esse processo não se resume a uma absorção necessariamente estética. Essas informações visuais passam por uma leitura por parte dos seus consumidores. Como demonstrou Hermano Viana (1987), os frequentadores dos bailes funk não se vestem de forma idêntica a dos seus ídolos. Para produzir seu vestuário, se apropriam tanto das cores fortes utilizadas pelos "rapers" nos clipe da TV quanto dos modismos vigentes na zona sul da cidade, ligados a griffes famosas e ao mundo do surf. Além de reproduzidos através de operações de inclusão e subtração de determinados itens, podem ser inventados. Portanto o processo se inverte, são os consumidores que se transformam em produtores.

### 3.1 EXPRESSÃO DA DIFERENÇA

A utilização destes emblemas - objetos e temáticas ligadas a diferentes sistemas de representação pela juventude - tem sido objeto de análise de alguns trabalhos, nos quais aparece identificada às chamadas "expressões subculturais". O emprego deste termo (Clarke, Hall, Jefferson e Roberts, 1982:9) se prestaria a substituição da definição que vinha sendo dada, principalmente pelos meios de comunicação, na identificação de uma série de procedimentos como o linguajar, a gestualidade, as roupas, o interesse por determinados tipos de música ou tema;

como sendo típicos de uma "cultura jovem". O problema é que tal definição estaria destituída de um tipo de vinculação, que estes autores acreditam ser um primeiro e fundamental recorte entre as chamadas "sociedades complexas" o que marca as diferenças de classe.

Esta divisão, que assumem como sendo uma demarcação um tanto tradicional, poderia comportar internamente uma série de recortes quanto a faixa etária, sexo, religião, raça, etc. Todas porém, estariam vinculadas ao que chamam "working class community" (1982:3). Isto é, uma cultura comum à classe trabalhadora, e que se distinguiria desta forma, daquelas advindas dos segmentos jovens das classes dominantes. As chamadas "expressões subculturais", apesar de manterem um grau de relativa subordinação com a classe social a qual maior parte de seus membros e suas visões de mundo são originadas, buscariam em contrapartida dela distinguir-se: "*They must be focussed around certain activities, values, certain uses of material artefacts, territorial spaces, etc. which significantly differentiate them from wider culture*" (idem, 14)

Tanto o aparecimento dos mods, teddy-boys, hipsters, punks, skinheads, rastas e hip hoppers como exemplo de experiências "subculturais" diversas, mas que mantêm forte relação com as classes trabalhadoras, têm sido analisados como fenômenos tipicamente urbanos. É dentro das grandes cidades, principalmente em áreas de grande concentração de atividades industriais, é que se verificou o surgimento dessas formas de expressão. Mas todos esses vínculos devem ser relativizados.

Em contrapartida, a adoção do termo subcultura comporta uma série de problemas. Em primeiro lugar, depreende-se que reafirmamos a existência de uma "coerência" ao falarmos do vínculo entre a produção de códigos de comunicação e uma determinada classe social. Como demonstram Velho & Viveiros de Castro (1978:7), é preciso não confundir cultura e ideologia: "*Enquanto a ideologia uma vez assumida ou concientizada, superadas as distorções e mascaramentos, tenderia a ser coerente, a cultura seria o locus da própria contradição e, até certo ponto, de incoerência, pois a produção simbólica, manifestando-se em vários níveis, inclusive os mais inesperados, não pode ser compreendida apenas como uma produção, resultado, consequência, reflexo de conflitos de classe*". Por outro lado, o termo subcultura nos remete às idéias de subordinação e valor. Ou seja, ao estar sempre se referindo a um conjunto maior que a engloba e lhe dá sentido, e ao mesmo tempo não estar totalmente inserida nele.

Com relação ao vínculo desses setores a um tipo de atividade, estes jovens, tanto podem estar inseridos no mercado de trabalho como estarem à margem dele,

recorrendo a pequenos biscates e serviços temporários para obterem algum dinheiro para sua própria manutenção. Esta relação é certamente ambígua, cuja a compreensão é de fundamental importância. Porque é justamente o tempo dispensado com atividades de lazer ou mesmo, a ociosidade devido a ausência de oportunidades, que são as esferas privilegiadas para a produção e expressão dos *estilos*. É na esfera do lazer que se verifica a ênfase na apropriação de determinados elementos de forte apelo visual e através da introdução de certos objetos-códigos, que passam a caracterizar o que Hebdige chama de "culturas espetaculares" (1970:102).

Portanto, a noção de estilo se presta a dar conta do que chama de produção da diferença. Isto é, ela consiste num artifício de expressão de determinadas visões de mundo, através da apropriação e invenção de múltiplos objetos-códigos que são agrupados, e aos quais imprime novos significados. A cultura não seria pois um sistema coerente de símbolos que se prestariam a interpretar a realidade social, mas num "sistema entrelaçado de signos interpretáveis", o que Geertz chama de "conceito semiótico de cultura" (1978:24).

Por outro lado, o adjetivo espetacular explicita uma intenção: sua presença seria enunciada a partir, principalmente, de uma iconografia própria, no sentido de estabelecer uma espécie de "comunicação intencional". O estilo se constitui num mecanismo de comunicação cujo "projeto" é bem definido, deseja "mostrar-se", distinguir-se e, sobretudo, ser notado. Ao mesmo tempo, se apresenta como um mecanismo de interpretação tanto do seu ambiente social, quanto da sociedade num plano mais amplo. A 'retórica do estilo'<sup>23</sup> se caracteriza pela ênfase em linguagens como a gestual, musical e iconográfica.

O vestuário, por exemplo, se impõe como um desses 'campos de significação' privilegiado. O recurso de combinação de peças, cortes e cores, entre outros, operaria ao mesmo tempo uma significação estética e social. Como bem define Sahlins, "*há nas roupas vários níveis de produção semântica. A vestimenta como um todo é uma manifestação, desenvolvida a partir da combinação específica de partes de roupas e em contraste com outras vestimentas completas*" (1979:200). Ou seja, o vestuário, enquanto um "sistema de comunicação" lida com diferenciados jogos de combinação e oposição que expressam um esquema simbólico de classificação de categorias como faixa etária, cor, sexo, tempo,

<sup>23</sup> Expressão utilizada por Barthes (*apud* Hebdige, 1979).

espaço etc. São essas esferas que se prestam a uma 'leitura' e 'interpretação', através da escolha de alguns objetos.

Todavia, a escolha destes objetos não seria distinta, na sua lógica, dos processos considerados "normais" ou aceitos socialmente como regras do bem-estar por exemplo, na sua composição de formas, peças e cores. Outrossim na afirmação, explícita, da diferença. Prossegue Hebdige: "*They display their own codes (e.g. the punk's ripped t-shirt) or at least demonstrate that codes are there to be used and abused (e.g. they have been thought about rather than thrown together). In this they go against the grain of a mainstream culture whose principal defining characteristic, according to Barthes, is a tendency to masquerade as nature, to substitute "normalized" for historical forms, to translate the reality of the word into an image of the world which in turn presents itself as if composed according to "the evident laws of the natural order"* ( Barthes *apud* Hebdige, 1979:102).

Clarke e Hebdige tomam emprestado de Lévi-Strauss a noção de *bricolage* para se referir a lógica de apropriação desses objetos. Ou seja, como um mecanismo de transposição e comunicação de determinados materiais recolhidos aqui e ali, que reagrupados perfazem um novo conjunto de idéias e significados. Para Lévi-Strauss, embora o "uso original" ou a "história particular de cada peça" tivesse um peso no processo de seleção, é a possibilidade de permuta e por fazer sentido no novo conjunto que teria valor para o *bricoleur* (1976:40). Conclui Clarke: "*together, object and meaning constitute a sign, and, within any one culture, such signs are assembled, repeatedly, into characteristic forms of discourse, using the same overall repertoire of signs, or when that object in a different message conveyed*" (1982:177).

Tal como o *bricoleur* na sua contínua montagem de "objetos" que visam exprimir algo através de fragmentos físicos e simbólicos, os estilos operam novas significações e rearranjo nesses materiais. Enquanto um estilo, o rasta o faz, apropriando-se do rastafarianismo não a partir de seus fundamentos mais essenciais (mesmo porque estes encontram-se já deslocados de uma "base sociológica" que lhe dá suporte), mas enquanto elemento significativo, cujo "valor" está no tipo de comunicação que estabelece no seu novo contexto.

Exemplificando, Lévi-Strauss diferencia a atividade do *bricoleur* aquela do engenheiro, no trabalho de ambos ao construírem objetos. Enquanto o segundo "interroga o universo" em busca de *conceitos*, o primeiro procede na coleta de "resíduos de obras humanas" ou "subconjuntos de cultura", operando desta forma com *signos* (1976:40). Uma outra propriedade destes fragmentos materiais e

discursivos apropriados pelo bricoleur está na sua instrumentalidade (idem,38). Quer dizer que, além de servirem como elemento de comunicação, eles se prestariam a significar as intenções de expressão daquele que o manipula e agrupa. O bricoleur "jala" por meio e ao mesmo tempo com esses objetos: "*a poesia do bricoleur lhe vem, também, e sobretudo, de que não se limita a cumprir ou executar: "fala", não somente com as coisas, como já o demonstramos, como, também, por meio das coisas: contando, entre as escolhas que faz entre possibilidades limitadas, o caráter e a vida de seu autor. Sem jamais completar o seu projeto, o bricoleur põe sempre algo de si mesmo*"(idem,42).

Por outro lado, a lógica dessas escolhas obedeceria a uma certa "semântica da seleção" nos termos propostos por Clarke, ou seja, alguns objetos ao "falarem por" serão incorporados, em detrimento de outros, mesmo sendo oriundos de um mesmo conjunto inicial (1982:179). Os estilos, como dizíamos, além de estratégias de "comunicação intencional" na escolha de certos materiais que o valorizam através da diferença e da recusa a homogeneização, elegem um deles como elemento de distinção, emblema de um pequeno grupo de amigos de rua, parceiros nos gostos musicais e outras redes de sociabilidade. No nosso caso, elas figurariam principalmente no resultado de um cruzamento entre dois recortes: o étnico e o etário. As ideias rastafari portanto, se configurariam, tal qual sua apropriação por esses segmentos, num estilo. Um mecanismo de construção e reafirmação das diferenças, não só culturais, mas também sócio-econômicas e étnicas, que se expressa através de objetos de diferentes ordens por determinados conjuntos de pessoas de maneira a expressar-lhes uma visão de mundo.

De fato, a noção de estilo tem sido analisada como um mecanismo de produção da diferença intimamente ligado às camadas jovens. Isto se deve, explicam Clarke (1982), Hebdige (1979) e Hall (1982), ao fato de , como os "artefatos" que são utilizados como identificadores do estilo têm sua vigência e efeito de significação mediados por um "reconhecimento" externo, eles prioritariamente se reproduzem nas esferas em que são mais expressivos - como por exemplo o lazer. Seja pelo seu caráter contestatório a um padrão cultural, seja na sua atitude destoante, essas estilos não se manifestarão dentro das esferas dos mercados de trabalho e educacionais formais. Porém, eles articulam, através de redes, bandos, turmas e grupos sociais que as adotam, espaços próprios de expressão. O rasta, enquanto estilo adotado principalmente pelas camadas jovens e negras, terá como um importante elemento acrescido neste quadro, suas experiências pessoais com relação ao racismo

Nos contextos analisados nestes trabalhos trata-se sobretudo de parcelas de jovens negros imigrantes de ex-colônias britânicas os seus descendentes com a realidade das "metrópoles" o racismo e a marginalização. Diante das dificuldades de língua, acesso a empregos, educação e habitação, há uma tendência a elaboração de redes de colaboração internas a própria comunidade de imigrantes. Ao mesmo tempo são tentativas de sobrevivência e soluções possíveis para a discriminação racial/social, e menos um confronto com elas. Assim como, para as "novas gerações" haverá uma constante reelaboração das informações que são veiculadas pela comunidade de origem e aquelas difundidas via mídia.

Esse cruzamento, ao mesmo tempo resulta na transformação de suas próprias fontes (vide as experiências de rádios produzidas e consumidas pelas "comunidades étnicas" de alguns países) como uma reemissão de imagens. Esta não se enquadra nem na "solução de ajuste" nem na busca às origens anteriores a imigração. Mas em versões variadas de noções de cidadania opostas a ambas, e contraditoriamente, a síntese das duas. E ela tem sido proposta, principalmente, pela juventude. Tanto pela "ociosidade" imposta pelo *Sistema*, quanto pela necessidade de reinterpretação das estratégias de luta contra o racismo experimentadas anteriormente.

Análogo ao *tricolour*, esses jovens se apropriam tanto das idéias rastafari na sua reificação da África e da Etiópia, das idéias de Garvey, no consumo da ganja e de dreadlocks; quanto na indústria do disco, na universalização da linguagem musical através da incorporação de novas tecnologias, transformando-os em símbolos e emblemas, entre outros. Essa aparente contradição é apontada por Clarke: "*Not least, the genesis of a distinctive style identifies the group, but also makes them more vulnerable to the intervention of various forms of social reaction (...) Sub-cultural styles have become the principal way in which the mass media report or visualize "youth" (...) aspect of dress, style and appearance therefore play a crucial role in group stigmatisation, and thus in operation and escalation of a social reaction...*" (1982:184).

Contudo, ela é apenas aparente. Isto porque a adoção de estilos não se constitui em mecanismo de incorporação de elementos no sentido de apropriar-lhes o significado, mas na produção de novos, o que representa a destruição da sua vinculação "histórica" e na sua transformação em signo. Não obstante, essas reações de que fala Clarke, são sempre parciais. Ou seja, o objeto não está nunca acabado, definido e pronto para o "consumo", e o que se apreende e é utilizado pelo mass-media é sempre um projeto.

Nos capítulos que se seguem a noção de estilo será empregada num estudo de caso, o das formas de apropriação do rastafarianismo entre uma parcela de jovens baianos. E nesse novo contexto o tema da imigração deixa de fazer sentido. Não se trata de imigrantes nem do confronto entre estatutos de cidadania diferenciados que propiciam a incorporação de elementos distintivos, nas idéias e no comportamento, inspirados no rastafarianismo. Aqui, o deslocamento entre o signo e o conceito se apresenta de uma forma mais radical.

Entre os jovens negros baianos, ora a ênfase nos signos, ora a busca pelos conceitos figuram como alternativa de abordagem na incorporação de algumas idéias rastafari aos seus estilos de vida. Ao invés da imigração, é o racismo que é tematizado ao lado de questões como as relações que mantêm com a cidade, com noções de religiosidade, com as representações que constroem sobre o seu próprio corpo, a falta de trabalho, a perseguição policial, bem como outros temas expressos a partir da emergência de singularidades. O rasta na Bahia não é a tradução nem a versão de um modelo importado, no sentido de configurar-se como um modismo, mas uma reinvenção de alguns dos princípios rastafari num novo contexto.

# C A P Í T U L O   D O I S

## GEOGRAFIA RASTAFARI NA CIDADE DO SALVADOR

**“Conheci essa garota que era do Barbalho, essa garota do barulho, no tempo em que o Lessa era goleiro do Bahia, um goleiro, uma garantia. No tempo em que a turma ia só jogar pernada na base da bam balentia. No tempo em que preto não entrava no Bahiano nem pela porta da cozinha. Conheci essa garota que era do Barbalho no lotação de Liberdade que passava pelo ponto dos Quinze Mistérios, indo do bairro pra cidade. Pra cidade, quer dizer, pro Largo do Terreiro, pra onde todo mundo ia. Todo dia, todo dia, todo santo dia, eu, minha irmã e minha tia”.**  
**- Tradição - Gilberto Gil**

Povoando as ruas da cidade e se exibindo através dos cabelos, roupas e gestos, se fazem presente os rastas. São inúmeros jovens negros, em sua maioria homens, com seus cabelos dreads, reinterpretando e adotando de maneiras diferenciadas o imaginário rastafari no cotidiano de suas vidas. São símbolos de afirmação de etnicidade, códigos e sinais de apropriação e reinvenção das idéias rastafari a partir de um novo contexto. Estes serão expressos fundamentalmente através de referências estéticas, novos estilos de vida urbanos e visões de mundo. Sem que mantenham qualquer vinculação direta com o quadro histórico e sociológico que esboçamos no capítulo anterior, o universo do rasta baiano se apresenta inserido dentro de outros e intrincados limites, no que tange à idéias e práticas. É no plano das interferências - da política e da militância, da cultura, da religião, das instituições e das relações interpessoais que o objeto se desloca, ao invés de se apresentar “acabado” e pronto para definir-se dentro de qualquer esquema conceitual. E a tentativa de



rastrear e interpretar os significados dos percursos que vêm sendo experimentados para a sua construção é que é o objetivo deste estudo.

O aparecimento do rasta como um estilo jovem que se destaca principalmente pela adoção de uma estética própria é um fenômeno bastante recente no Brasil. Não existe nenhum trabalho sobre a sua existência e muito menos acerca das idéias nas quais se inspira. No entanto sua presença, não em termos numéricos, mas expressivos, já faz parte (principalmente) dos ambientes culturais frequentados pela *comunidade negra* em cidades como o Rio de Janeiro, São Paulo, São Luís, Salvador, Cachoeira, Feira de Santana e Valença (mais especificamente a localidade conhecida como Morro de São Paulo).

Sobre os rastas baianos existem esparsas referências numa literatura jornalística e memorialista. Aparecem menções à sua presença nas colunas culturais e policiais dos jornais da cidade. Curiosamente, é com relação à estes campos tão distintos que a figura dos rasta aparece habitualmente associada. De um lado reproduzindo a visão dos setores responsáveis pela segurança pública para os quais a presença do rasta instaura a suspeição de um envolvimento com o consumo e o tráfico de drogas. De outro, figurando nas matérias dos cadernos culturais, o rasta é sinônimo de um modismo estético ligado ao consumo de reggae por parte da juventude negra. A adoção de algumas idéias rastafari como um estilo de vida está intimamente ligada à chegada do reggae em Salvador, e a música é uma importante "fonte" na descrição da visão de mundo destes jovens. A maconha, o reggae e a estética portanto, serão os elementos enunciadores da sua presença. Entretanto, o *universo* do rasta em Salvador se revela muito mais complexo.

Inicialmente faz-se necessário uma explicação: estes jovens, ora em pequenos grupos e na maioria das vezes sozinhos, não se constituem num grupo específico e homogêneo que se possa enquadrar numa tipologia classificatória mais formal. Andar sozinho, (raramente) em bando ou reunir-se em pequenos grupos de amigos, sejam eles dreadlocks ou não, não são regras ou comportamentos que sirvam de elementos de identificação. Muito embora em determinados momentos tenham se organizado em "instituições" específicas, os laços que os une são tênues no que diz respeito a um caráter associativo. São as formas de vínculo erigidas para além dos mecanismos formais, os quais os identificaria preservando uma *unidade* ou coerência interna, que são privilegiadas nas suas práticas e visões de mundo. Há, por certo, uma série de

comportamentos, elementos estéticos, concepções políticas, etc. que perfazem um *estilo*. Os rastas, através da apropriação de determinados códigos - que são expressos principalmente na afinidade que mantêm com certos objetos visuais - assim se distinguem de seus vizinhos. Mas o que se transforma em afim, próprio, e no discurso produzido pela mídia, *característica*, não é propriedade exclusiva do rasta. E aí, mais uma vez, desmorona-se a tentativa de delimitar rígidas fronteiras para compor-se o objeto. Tentarei, por partes, erigir alguns balizadores, fronteiras que são construídas pelas diversas falas nativas, que constituirão determinados campos de ação e uma espécie de espectro do objeto. Mas este será sem dúvida um recurso e exercício metodológico. Sua importância reside na necessidade de distinção e de observar a existência de singularidades na própria "natureza" do objeto, ao construir-se nas margens.

Se não há grupos definidos, rígidos e exclusivos, existem pequenas redes, circuitos e turmas de amigos, de rua, de bairro e de militância. Estes, momentaneamente se cruzam em ambientes comuns, espaços do lazer e da política. É que a festa e a militância, o êxtase e a disciplina, a música e a oração se misturam nestes lugares partilhados por rastas e não rastas. Contudo aqueles que são reconhecidos e/ou se reconhecem como tal produzirão determinadas marcas específicas na ocupação desses espaços. A sua identificação e mapeamento revelam uma primeira tentativa de compreender as estratégias de construção do próprio objeto. O próximo passo será o mapeamento de áreas, territórios que imprimem determinados códigos de conduta - em relação a uma ética e estética próprias - às populações que o povoam. Em contrapartida estas áreas sofrem formas específicas de ocupação, espacial e simbólica, destes seus habitantes, particularmente os rastas, numa espécie de ocupação "guetizante". Essa construção simbólica do território como sinônimo de *gueto* é um dos mecanismos distintivos das formas de espacialização do rasta. O *gueto*, enquanto categoria nativa, passa a ser uma denominação positiva de certas áreas da cidade.

Mesmo levando em consideração que essa "escolha" também é fruto de um triplo processo de marginalização - social, espacial e racial - ao qual estão sujeitas as populações negras dos grandes centros urbanos brasileiros, estas formas de ocupação de territórios estão subordinadas a atividades específicas. A territorialização destes segmentos, no que diz respeito a vigência expressiva, e não exclusiva, de um estilo, estará intimamente ligada a esfera do lazer. Numa

dupla via, a relação entre território e populações negras se explicita através de uma reinterpretação dos mecanismos perversos da marginalização e da segregação social e racial. O lugar do marginalizado espacial e socialmente é deslocado do seu estigma de pobre-preto-marginal e reinserido no contexto do pobre-negro-marginalizado. É a fala do *militante*, do *rasta* e do *negro*, que, de diferentes maneiras reelaboram significados e instituem novas leituras para esses territórios. O *rasta* desenha um "esboço" da cidade, através da apropriação de territórios e da invenção de formas de lazer. Como resultado, pode-se perceber a elaboração de uma *cartografia* diferente daquela imaginada por muitos dos que se debruçaram sobre a questão das relações raciais em Salvador. Nesse capítulo, me proponho a percorrer alguns de seus possíveis trajetos.

## 1. LAZER E TERRITÓRIO:

A ideia de lazer está associada a noção de "tempo livre" e contraposta à esfera do trabalho. O hiato entre o fim de uma jornada de trabalho e outra, é o tempo disponível para o exercício de atividades "não produtivas" dentro da ótica capitalista. A oposição entre "tempo livre" e trabalho tem sido o ponto de partida de grande parte da literatura que tem se debruçado sobre a questão do lazer. Esse tempo não seria dedicado às chamadas "atividades produtivas", mas à uma série de outras, como jogos e formas de entretenimento com amigos, familiares e grupos de vizinhos. No entanto, maior parte destes estudos lidavam com um objeto bem definido: a classe trabalhadora. Neste sentido, a distribuição das atividades cotidianas entre "produtivas" e "não-produtivas" parece fazer sentido. Entretanto, dentro das chamadas "sociedades complexas" as atividades desenvolvidas pelos variados segmentos sociais, principalmente as que se desenvolvem dentro da cidade, estão marcadas pela pluralidade de gostos e objetivos. Existem espaços em que grupos e segmentos que se agrupam em distintas faixas etárias, sexo, cor, concepções políticas, religião, etc., podem participar de atividades no campo do lazer que de maneira alguma podem ser opostas exclusivamente ao âmbito do trabalho. Dentro destes grupos, a destinação de um tempo e espaço para o lazer obedece a injunções específicas,

geradas muitas vezes internamente, como um resultado da relação que cada um deles mantém com a sociedade num plano mais amplo.

Numa definição mais estrita, a palavra lazer aparece como sinónimo de "*leio, descanso, folga e vagar*" e "*tempo em que se pode dispor, uma vez cumpridas as afazeres habituais*".<sup>1</sup> Dumazedier arrola, além da clássica oposição à esfera do trabalho produtivo, outras atividades que se distinguiriam do lazer as "*atividades de manutenção (refeições, os cuidados higiênicos com o corpo e o sono)*", as "*atividades rituais ou ligadas ao cerimonial, resultantes de uma obrigação familiar, social ou espiritual (visitas oficiais, aniversários, reuniões políticas, ofícios religiosos)*" e "*atividades ligadas ao estudo*" (1973:31) Esses exemplos, de tal forma descritos e agrupados pelo autor, merecem um cuidadoso reexame. Não obstante, me parecem estar "datados" e marcados ainda por uma concepção bastante formalizada da sociedade.

Primeiro porque a idéia de lazer aparece contraposta aos espaços e tempos para a família, o ritual e o espiritual. Seria portanto uma noção de temporalidade totalmente destituída de códigos, regras e limitações. Por outro lado, indo mais além, seria o momento de "afrouxamento das tensões", o "esquecimento", o tempo para o lúdico". Porque todas essas atividades ocorrem dentro de um tempo "não produtivo", porém específico e no qual "regras" e "obrigações sociais" não estão em vigência, e portanto também não poderiam ser inseridas dentro do chamado "tempo livre". Estabelece-se desta maneira uma distinção entre a "necessidade" e "obrigação" das tarefas cotidianas de um lado, e o entretenimento e o descanso de outro. Se analisadas separadamente, cada uma destas atividades dificilmente poderiam ser enquadradas exclusivamente dentro de cada um dos dois campos. Ao contrário, elas tendem a se misturar e sobrepor-se, dependendo do contexto em que são analisadas.

Entre as principais "funções" do lazer; a de *divertir, desenvolver e repousar*, Dumazedier cita a existência de uma "cultura associativa que faz com que determinadas pessoas se agrupem em torno de "associações de lazer" (idem, 49), onde, eventualmente podem estar presentes todas as três finalidades. Para empregarmos a categoria lazer como um "locus" preferencial na vigência de **estilos**, é preciso que a desloquemos parcialmente da sua forte

<sup>1</sup> Verbetes Lazer in: Ferreira, Aurélio B. de H. Novo Dicionário da Língua portuguesa. 2a. ed. Nova Fronteira, 1986 p.1016.

oposição à esfera do trabalho produtivo. As atividades e espaços dedicados ao lazer serão neste capítulo privilegiados porque é em torno deles que o objeto pode ser observado, estabelecendo diálogos com seus virtuais vizinhos, construindo fronteiras em torno de noções de alteridade e manipulando determinados códigos e símbolos concebidos como importantes sinais distintivos. As "imagens" que são produzidas *sobre* e pelos *restos* dentro destes circuitos de lazer, por sua vez, estão intimamente ligadas à cultura de massa, a mídia, a música, a linguagens visuais, a política, ao mesmo tempo em que são, por estas formas de expressão, valorizadas. Ao contrário, dentro da esfera da *produção* e das *obrigações*, utilizando os termos empregados por Dumazedier, elas sofrem um processo inverso: são desvalorizadas e reprimidas. Mas é preciso que os conteúdos da categoria do lazer segundo a definição do autor sejam ampliados, ou seja, as obrigações (atividades sociais, cerimoniais, políticas e ligadas ao desenvolvimento intelectual) não se circunscrevem à uma espécie de "comportamento cívico" ou compulsório. Elas são frutos da escolha e do livre arbítrio de seus consumidores/produtores e, sobretudo, são esferas privilegiadas para a vigência de determinadas práticas sociais e políticas, e produção de significados.

Vista por outro ângulo há que se indagar sobre a propriedade do emprego da oposição produtivo/improdutivo diante da pluralidade de interesses e estilos de vida vigentes nas cidades. Sobretudo os centros urbanos brasileiros, onde populações vivenciam e se comportam de maneiras diferenciadas diante do que seja "trabalho" e "lazer", nem sempre subordinadas à esfera da produção. O tempo, enquanto uma categoria sociológica, é sempre um recorte múltiplo e relacional. Portanto, a oposição trabalho/não-trabalho como recurso explicativo da reflexão acerca de suas inúmeras formas de utilização e representação, nos parece demasiado redutora. Assim como, paradoxalmente, a categoria do lazer concebida por Dumazedier se mostra algo vago e genérico. Pois abarca, aglomera e reúne sob um mesmo rótulo - lazer - tudo aquilo que não tem valor utilitário, para o qual não há razão, objetivo e resultado. Desta maneira o lazer aparece como um histo temporal, para o qual não há classificação ou função. É o tempo liberto dos regulamentos do Tempo

Não há dúvida que a escolha no gerenciamento do tempo livre é relativa. A procura de espaços e formas de lazer para uma "população" cuja evidência da separação é notadamente étnica pode ser uma pista para a sua compreensão.

Nestes espaços vão estar vigindo maneiras específicas de gerenciar, produzir, dispor e pensar o lazer marcadas por uma visão bastante polarizada da sociedade baiana. Seria demasiado redutor porém, pensar que a existência destas áreas é uma resposta às formas subreptícias de segregação sofridas pela juventude negra nos espaços denominados por ela "brancos". Se por um lado elas efetivamente ocorrem, não só através da nitida alteração dos padrões de consumo vigentes nesses espaços e certamente fora do alcance da grande maioria negra, mas também como artifícios de interdição inspirados na ideologia racial de uma sociedade que não se reconhece racialmente heterogênea; tal afirmativa representaria explicar os complexos mecanismos que interferem na adoção de estilos pela juventude negra unicamente através da esfera da dominação.

Não se trata de reduzir o seu papel, que no caso se expressa fundamentalmente através das múltiplas e disfarçadas formas de discriminação racial. Pelo contrário, a dominação e discriminação são tematizadas por esses sujeitos não só na esfera do lazer, mas também nas diversas formas de expressão da religiosidade e na participação política. Por outro lado, essa redução implicaria em concordar com as assertivas acerca da existência de uma "cultura marginal" e do "gueto", ou mesmo "de resistência" no seu sentido mais restrito. Ou seja, as expressões culturais como resultado da afirmação pura e simples de uma "identidade".

A escolha está ligada a produção, invenção, reinvenção e reapropriação de determinados objetos - visuais e discursivos -, como artifícios capazes de delimitar física e simbolicamente o contorno de certos espaços, atribuir noções de alteridade, construir e tematizar-lhes as diferenças, e ao mesmo tempo provocar o estreitamento dos laços de amizade e pertencimento. Poderíamos falar dessas formas de lazer como "atividades marginais" como o fez Magnani em relação as "classes populares" na periferia da Grande São Paulo, onde o lazer e o entretenimento são os espaços onde "se pode ouvir e falar a própria língua" (1984:22). É na dupla condição de produtora e consumidora que a juventude negra se faz presente nestes lugares.

No nosso caso, são os temas relacionados ao rastafarianismo e a música que o tematiza, o reggae, que serão de maneiras diferentes abordados e valorizados. A própria categoria do lazer neste sentido, será substituída das formas de representação que a aproximam da idéia de descanso e ócio. É que,

através das práticas dos sujeitos em questão em torno do lazer, são produzidas uma série de materiais de compreensão e representação do grupo dentro de um determinado universo social, ao mesmo tempo em que a ele se opõem através de visões de mundo distintas dos valores que se acreditam impostos por uma "cultura hegemônica". São fragmentos de objetos, referenciais veiculados via mídia, comportamentos concebidos como "desviantes" ou anti-sociais, valores e símbolos étnicos, concepções políticas etc., que são incorporados na produção de estilos.

A esfera do lazer possibilita a vigência de estilos, não porque não se encontra encerrada nos limites da produção, da disciplina e do trabalho compulsório, mas sim porque é o campo do afrouxamento desses mesmos mecanismos reguladores do tempo. Não se trata de deslocar a esfera do lazer de uma espécie de sujeição às estratégias de padronização de determinados "produtos" que são veiculados principalmente via mídia. Esses mecanismos são o que Guattari chama de "subjetividades capitalísticas", ou seja, práticas de "modelação", consumo e "fabricação" das diferenças. Estas são construídas de modo a dar sentidos totalizantes aos vários objetos dissonantes de uma "unidade", que tem por objetivo identificar e padronizar as diferenças. O campo do lazer encontra-se justamente intermediado pela tensão entre estes dois mecanismos de produção de diferenças: o da apropriação e submissão a objetos previamente fabricados, e a reelaboração destes mesmos materiais, de forma a gerar a dissonância e a distinção.<sup>2</sup>

Por outro lado, a ausência de artifícios reguladores e disciplinadores dessas atividades de lazer não quer dizer que dentro de áreas a elas "destinadas" por determinados grupos, não vigorem códigos de conduta e estética erigidos por esses mesmos segmentos. A diferença entre os dois artifícios é que o primeiro é instituído para além das fronteiras dessas populações, ou mesmo, têm o objetivo de imprimir comportamentos disciplinares "totalizantes" (uma conduta para a mulher, o negro, o homossexual, o trabalhador, etc.). O segundo é fruto de um conjunto de códigos vigentes exclusivamente dentro dos limites territoriais apropriados por esses

2. Guattari chama esse segundo mecanismo de produção de diferenças de uma "relação de expressão e criação, na qual o indivíduo se reapropria dos componentes da subjetividade, produzindo um processo que eu chamaria de singularização" (1986:33).

segmentos e visa a partilha de espaços e a reafirmação de singularidades, e não de identidades.

A idéia de uma inscrição territorial específica para atividades de lazer está presente no trabalho de Park, no qual estabelece os contornos da sua "ecologia humana" da cidade: *"É inevitável que indivíduos que buscam as mesmas formas de diversão, quer seja proporcionadas por corridas de cavalo ou pelo ópera, devam de tempos em tempos se encontrar nos mesmos lugares. O resultado disso é que, dentro da organização da vida citadina assume espontaneamente, a população tende a se segregar não apenas de acordo com seus gostos e seus temperamentos. A distribuição da população resultante tende a ser bastante diferente daquela ocasionada por interesses ocupacionais ou por condições econômicas. Cada vizinhança, sob as influências que tendem a distribuir e a segregar as populações citadinas, pode assumir o caráter de uma "região moral". Assim são, por exemplo, as zonas de vício encontradas na maioria das cidades. Uma região moral não é necessariamente um local de domicílio. Pode ser apenas um ponto de encontro, um local de reunião"* (Park, 1979 [1916]:64). Ao fazer uma ressalva quanto a diferença entre o morar e o frequentar, Park nos indica a possibilidade de outras formas de espacialização, cuja afluência não se esgota nos reflexos sócio-econômicos, mas nos "gostos" e "temperamentos".

A relação entre lazer e espaço físico está ligada a uma tendência de espacialização de certas áreas do tecido urbano; a caracterização de bairros, ruas, esquinas e quarteirões por tipos de atividades e ocupação populacional específicas. Mas não é só. Nesse cruzamento, certas áreas poderão ser valorizadas por injunções, aspectos conjunturais e populações itinerantes. Entretanto a idéia de "áreas de lazer" tem uma espécie de "distribuição institucionalizada" da cidade. Ela é fruto de uma mapeamento jurídico-político, cuja finalidade é atribuir disciplina a práticas de toda ordem que estão em vigência no espaço urbano.<sup>3</sup> Não se trata porém de uma visão que consubstancializa espaços e comportamentos, como sugere Park e outros teóricos da Escola de Chicago. A "diferença" e a "divergência" quanto a gostos e

<sup>3</sup> Todas essas noções, antes mesmos de se evidenciarem como referências geográficas "são antes de tudo noções jurídico-políticas", afirma Foucault; portanto sua utilização nos permite "perceber exatamente os pontos pelos quais os discursos se transformam em, através de e a partir das relações de poder" (1979:159).



comportamentos, embora possa increver-se geograficamente caracterizando a "região moral" de Park, não se constituem em "identidades psicossociais". Nesta concepção, assinala Perlongher: "*A sujeita urbana era fragmentada - digamos sinteticamente, na caleidoscópia heterogênea da desdobrada leque da urbe, por sua adesão (ou coerência) às diversas ocupações e papéis que marcavam seu trânsito trespassado pela metrópole vertiginosa. Isso afetava o próprio ego - o ego da sujeita enquanto centralização unitária, autoconsciente na determinação total de seus atos - já que o fragmentava, repetimos, na adoção de vários papéis situacionais, institucionais e domésticos*" (1989:3).

Não obstante, a noção de território parece dar conta de um outro processo de demarcação de fronteiras, tanto simbólicas quanto espaciais. É o território como resultado da inscrição de determinadas práticas políticas e culturais de pequenos conjuntos sociais. Além da ocupação, na qual pode haver convergência nos gostos e temperamentos de certos indivíduos na "região moral" definida por Park, há formas específicas de apropriação. Os significados desse mapeamento podem ser atribuídos aos exemplos citados pelo autor, os "vícios", e a procura das "paixões e ideais vagos e reprimidos" (op. cit.:64) que dão o caráter de liberalidade de costumes e que se referem a um tipo de público específico: os tipos "incomuns" da cidade.<sup>4</sup> Assim como as formas dessa apropriação de objetos e atividades de interesse comum que se inserem num mesmo espaço físico, o reconstróem a partir da representação desse mesmo território. A sinalização geográfica portanto, é um ponto de interseção entre segmentaridades, desejos, multiplicidades de estilos e modalidades de inscrição territorial, que ao se cruzarem, transformam-se em códigos-território.<sup>5</sup>

O quadro que será descrito a seguir trata justamente das formas de apropriação de determinadas regiões da cidade por um público não exclusivo mas predominantemente negro, na produção de uma série de atividades ligadas a cultura, ao lazer e a política. Da mesma forma, estes espaços não são exclusivos

<sup>4</sup> Park faz uma ressalva a um possível emprego "reduzido" do termo: "Não é preciso entender-se pela expressão "região moral" um lugar ou uma sociedade que é necessariamente ou criminosa ou anormal. Antes, ela foi proposta para se aplicar a regiões onde prevaleça um código moral divergente, por uma região onde as pessoas que a habitam são dominadas, de uma maneira que as pessoas normalmente não o são, por um gesto, uma paixão, ou algum interesse que tem suas raízes diretamente na natureza original do indivíduo. Pode ser uma arte, como a música, ou um esporte, como a corrida de cavalos" (op.cit.).

<sup>5</sup> Diz Donzelot, analisando a noção de território na obra de Deleuze e Guattari: "delimitar um território, balizar-lhe os limites, recensear-lhe as riquezas, atribuir-lhe um Centro, equivale a representá-lo, a deixar a superfície da terra para entrar na esfera da representação" (1976:178).

dos rastas, nas suas variadas versões. Nestes territórios, ao longo dos anos atenta, outras formas de estilos jovens ligados a expressões culturais veiculadas via mídia foram possíveis. Em certos momentos puderam partilhar estes mesmos lugares simultaneamente. Mas o rasta, enquanto um novo estilo distingue-se dos seus vizinhos. É nesses ambientes que se expressa, através da música, da dança, da roupa e do discurso, marcando de forma singular a sua presença. É desta maneira que se apropria do seu "pedaço".

## 2. O MAPA DA CIDADE NEGRA

Já num comentário em tom de comparação do cantor-compositor Luis Melodia, uma forma diferente de ocupar os espaços da cidade chamava-lhe atenção " *Em Salvador, os negros saem as ruas e ocupam os espaços a que têm direito na cidade. No Rio, eles têm que viver no morro e raramente descem pro' asfalto. Raramente eu vejo um black na zona sul. Até eu, quando comecei, tinha um certo grilo de descer à cidade*" (apud' Risério, 1981:16). Mais adiante é o próprio Risério quem constata " *A bem da verdade, a Bahia sempre foi afro. Salvador é uma cidade negra. O simples fato de negros e mestiços somarem quase a totalidade da população da cidade já impregna e imanta o ambiente*" (idem:20). Se é fato essa presença ostensiva e expressiva da população negra na cidade de Salvador, as formas de ocupação do espaço urbano obedecerão também mecanismos outros de concentração populacional.

O binómio preto-pobre tão ao gosto de uma sociologia que ao estudar a questão racial encerrou-a nos limites do subdesenvolvimento, das desigualdades entre classes e da memória da escravidão, parece ser insuficiente para pensarmos a questão. Principalmente porque, não é nosso propósito situá-la dentro de um quadro estatístico que cruze tendências quanto a padrões de moradia, crescimento populacional, ocupação do solo e formas de segregação racial. Mas sim, compreender as relações simbólicas e espaciais, que se estabelecem entre estas micropopulações - os rastas e seus vizinhos - e os territórios que são por eles ocupados e valorizados.

É o território como construção e forma de apropriação de um espaço simbólico que nos parece importante para pensarmos acerca da relação entre espacialização e estilos urbanos. Não há, paradoxalmente, um rígido enquadramento entre o rasta, a partir das suas várias acepções, e a ocupação física e simbólica desses territórios. É na pluralidade, no nomadismo e no vagar que o rasta se relaciona com a cidade. Contudo, essa cidade, que é pensada como *negra* por esses personagens, é resultado de um mapeamento específico, onde certas áreas são espaços privilegiados para a vigência de estilos e da tentativa de construir "identidades" sociais e territoriais. Esse mapa é o resultado de um cruzamento de variáveis. Como afirma Rolnik "*como no Brasil a questão racial não existe, os conflitos aparecem mais como tensões territoriais do que como tensões raciais*" (1989:29)

Na década de 30, tentando pensar a questão racial em Salvador como expressão de situações de desigualdade quanto a um "status" ou "posição social", Pierson assim descrevia a topografia social/racial da cidade: "*Este padrão bastante simples, em que os altos e os vales apareciam como áreas residenciais contrastantes, embora em geral caracterizasse toda a cidade, contudo apresentava, às vezes, pequenas modificações. Por exemplo: o subúrbio residencial das "classes superiores", chamado Barra, estava situado em baixo, à beira mar, sendo entretanto bem ventilado pela refrescante brisa marítima, enquanto que os altos (bem como os vales) situados em áreas menos acessíveis, fora da parte principal da cidade, estavam cobertos de casebres das "classes inferiores". Nos velhas e antigas sobradados de classes "inferiores". Nos velhas e antigas sobradados de quatro a sete andares (reliquias do passado da Bahia), cercavam a parte central da cidade, no cume ou quese dos altos, se aglomeravam centenas de "pobres", e na sua maior parte pessoas de cor (...) a medida em que se percorria as diferentes áreas residenciais, notava-se que essa segregação, de acordo com as classes econômicas e educacionais obedecia de maneira geral embora com algumas exceções importantes às diferenças de cor da população. Na verdade, à primeira vista, a Bahia fazia lembrar como aliás observou na época o prof. Robert E. Park - "uma cidade medieval cercada por aldeias africanas"*" (1971: 105)

Esta visão que distingue os planos dos relevos da cidade acoplando-os à linhas de classe e cor, esquematiza também um outro recorte, no sentido vertical, no qual a oposição centro-periferia é explicada nos mesmos termos. Ou

seja, o desenho da cidade faz corresponder, como um resultado da diferença de status como o quer Pierson, os níveis de diferenciação social, racial e espacial, percebidos a partir de uma série de critérios valorativos: "*Em resumo, pode-se dizer que, em geral, os brancos e os mestiços mais claros ocupavam os altos da cidade, que eram mais confortáveis, saudáveis e cômodos, onde, portanto, os imóveis eram mais caros; ao passo que os pobres e os mestiços mais escuros residiam geralmente nos áreas baixas, menos convenientes e saudáveis, bem como nas áreas afastadas, menos acessíveis, onde, portanto, os imóveis eram mais baratos. Em outras palavras os altos das "ricas" correspondiam, em geral, às áreas residenciais da parte mais escura da população. Nos arredores, em Mata Escura, Engenho Velho, Federação, Garcia, Alto do Abacaxi, Alto das Pombas, Estrada de Liberdade, Estrada da Redenção, Catrilo, Retiro, Cruz do Osarne, Matatu, etc., os habitantes eram predominantemente pretos e mestiços escuros" (op. loc. cit.).*

Todos esses recortes topográficos, longitudinais, sociais e raciais expressam uma variedade de intrincadas relações que tenderam a se complexificar com o crescimento urbano e populacional da cidade. Eles indicavam, sobretudo, a existência de padrões de moradia que segmentavam a população urbana. Todavia as esferas do trabalho e do lazer não foram objetos da atenção de Pierson. É com as transformações ocorridas com os primeiros sinais de industrialização, que o "lugar" do trabalho também se multiplica em oportunidades, assim como nas representações acerca de onde e por quem são exercidas. O tecido urbano, no que diz respeito a esfera da produção, se diversifica com o afluxo migratório interior-capital, com o surgimento de bairros-dormitórios e de grande contingente do "novo operariado" dos Pólos e com a implementação da indústria de turismo na orla.

Se por um lado esse "olhar estrangeiro" de Pierson ainda possa ser em grande parte utilizado para traçarmos um quadro de tendências de ocupação da cidade, outros elementos devem ser introduzidos visando ampliar o espectro de variáveis em questão. A oposição local de moradia e local de trabalho, que está implícita quando se faz referência as facilidades de acesso e a "salubridade" das habitações, somar-se-há a categoria do lazer como importante demarcador das formas de especialização dos diversos conjuntos sociais. As referências às formas de lazer confrontadas a recortes raciais são quase inexistentes na literatura sobre cultura e relações raciais em Salvador. Quase sempre elas se

resumem e mencões ou descrições do ciclo de festas de Largo e procissões que culminam com o carnaval. Fazem parte de um calendário religioso de caráter sincrético que mobiliza todas as classes, cores e credos. E são eventos da chamada "cultura regional" que têm diversas vinculações com a história da cidade. As exceções se encontram nos trabalhos de Thales de Azevedo (1966;1975), no qual o autor relata casos de discriminação racial em locais, clubes e "bairros chiques" exclusivamente para brancos<sup>6</sup>: "*As antigas associações recreativas de categoria alta, algumas conhecidas no passado como "aristocráticas" por serem fundadas e frequentadas por grupos de famílias "tradicionais", começam a só ser frequentadas esporadicamente por brancos de elite, os quais tendem a promover bailes separados em hotéis e a criar bailes próprias, em que, aliás, podem participar as pessoas mais refinadas da classe média*" (1966:36). Contudo, tal dicotomização, quando aparece em muitos trabalhos, apenas "ensaia" uma descrição das formas de lazer "preferidas" por brancos e pretos localizando-as num mapeamento meramente espacial e de classe.

No mais, as formas de lazer off-carnaval e festas de largo estão ausentes desta literatura. Uma possível explicação, seria a de que essa produção antecede o processo de industrialização e reurbanização da cidade, que em última análise impulsiona as formas de lazer em outras direções. Uma outra justificativa residiria numa tendência desses autores a relacionarem as formas de lazer da população negra à manifestações tradicionais, regionais e ao folclore. Seria portanto um lazer carregado de elementos "primitivos", religiosos e ausentes das influências externas. Fazemos aqui uma breve pausa para citarmos um exemplo que nos parece revelador.

Na pesquisa que realizou em Salvador no final dos anos 30, a antropóloga americana Ruth Landes junto com seu amigo Edison Carneiro vão a uma festa "pagã" (aniversário de Mãe Flaviana) num terreiro de condômblé, a qual narra sem esconder sua perplexidade: "*Os templos frequentemente davam reuniões dançantes que nada tinham a ver com os deuses. Eram simplesmente a ocasião para a gente moço se encontrar, ouvir música e dançar fox - e para amar, se o quizesse. Nestas festas o traje de baiana era posta de lado, como era os tabus*

<sup>6</sup> Sobre esse respeito, ver a descrição, a partir de periódicos da época, do caso de racismo ocorrido no clube Little Rock no final da década de 50 (Azevedo, 1975).

*contra cabelo espichado e o rouge (...)* Havia uns quinze homens presentes e a orquestra de quatro figuras tocava num canto. A música era ensurdecedora e veemente como a de um clube noturno de college; era tocada devagar e os ritmos de fox quase se apagavam, pois os homens na verdade queriam tocar samba. Durante algum tempo dançaram somente pares femininos e de repente reparei nos vestidos justos demais e nos alteados porta-seios na curva dorsal das mulheres se revelando com toda a exagero, as nádegas projetando-se pesadamente enquanto as dançarinas rodopiavam com seus novos saltos altos. Embora fossem sacerdotistas, haviam desafiado a tradição, espichando os cabelos (...). Senti que me tornara africano nos meus preconceitos, tão africano quanto Martiniana, Nenirinha e Luiza. Achei que as pessoas se tinham perdido a si mesmas, ao por saltos altos para o baile e ao abandonar os padrões que costumavam desenhar com as pés descalças no chão de barro, guiadas apenas pelos batidos dos atabaques, pelo ressoar de uma cabeça ou de uma simples peixeira. As canções da orquestra não podiam comparar-se com as que o povo cantava no candomblé ou nas festas de largo, embora as canções tradicionais fossem pouco mais do que monótonas variações de uma escada para outra (...). O treinamento nos templos insistia na delicadeza e esse padrão se estendia ao samba mas não ao fox que tinha visto e ainda tornaria a ver. O fox simplesmente não fazia sentido para as pessoas, mas gerações inteiras haviam elaborado e reelaborado os padrões de outras danças. Qualquer pessoa podia entender que miríades de indivíduos tinham dançado e batido os velhos ritmos, ao passo que o fox não somente era novo como não se adaptava ao seu esquema de vida - provavelmente fora tomado de empréstimo às casa aristocráticas onde as mulheres trabalhavam".<sup>7</sup>

Mas será que Ruth compreendia de fato as miríades de pessoas que estavam envolvidas nessa "profanação"? Talvez, tal qual grande parte de seus contemporâneos companheiros de ofício, antropólogos e sociólogos, que se empenharam na busca de explicações acerca de que tipo de "integração racial" vislumbrara o Brasil (e em particular a Bahia), observa esses 'nativos' através de uma imagem projetada para além das fronteiras geográficas e culturais de seu tempo. As populações envolvidas com as chamadas religiões afro, as

<sup>7</sup> in. A cidade das Mulheres. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967 pp. 214, 218 e 224.

sincretismos e a luta pela 'integração' racial e social eram, desta maneira, compostas por *estrangeiros*: eram os negros no Brasil, portanto africanos. Peter Fry chamou atenção para esse mecanismo, ao mesmo tempo de inversão e legitimação, trocar o negro pelo africano e elegê-lo como símbolo de "pureza" religiosa e cultural (1984;1986).

Só via a 'tradição' e a 'obrigação', o povo do santo? Do mesmo, haveria algo mais além da atitude para com o sagrado, a cooperação e a vida comunitária, o respeito, o transe e a fé dentro dos barracões, e a pobreza e a miséria fora dos terreiros? O estranhamento descrito por Ruth Landes ao encontrar algo além da África entre os negros no Brasil (além do mais dentro de um dos mais 'tradicionais' terreiros de candomblé da Bahia) pode ser pensado como uma espécie de "realismo etnográfico" levado ao extremo (Marcus & Cushman, 1982:29). A autora explicitara sua perplexidade diante do que, se de outra forma descrito, seria incompreensível. Colocou em evidência a presença de "preconceitos" incorporados durante o campo: como explicar que algo que lhe parecia tão "primitivo" e "tradicional" pudesse figurar ao lado de algo (talvez) moderno, mas "sem sentido". A saída de Landes foi falar de "imitação". Ora, como africanos, estrangeiros em seu país, nada além da África poderia lhes fazer sentido.

Esse exemplo se presta ainda à uma outra indagação. Para além das implicações etnocêntricas desse olhar, o "espanto" de Landes está montado em determinadas concepções (ainda vigentes) acerca da propriedade de certas "misturas" e apropriações culturais. No que tange ao campo religioso relacionado ao candomblé e a umbanda, uma série de pertinentes análises já foram realizadas (Dantas, 1982, 1986; Fry, 1976). Todavia, no que diz respeito à estudos contemporâneos sobre o impacto de produtos da indústria cultural sobre as camadas jovens, negras e urbanas, muito pouco foi dito. Esse silêncio não é um mero acaso. Ainda se faz sentir a forte presença do elogio ao negro estrangeiro/africano em parte da produção antropológica que se interessa por tais temas. Voltaremos à essa questão no final do capítulo, por ora continuamos a nossa rápida descrição da cidade que se transforma.

O processo de industrialização que se inicia na década de 60, modificando a cidade com o advento do Pólo Petroquímico, de certa forma altera a configuração do espaço urbano e, pelo menos, torna mais exposta as formas "tradicionais" de ocupação de determinadas áreas da cidade que a até então se

mentiveram praticamente inalteradas. A cidade se espalha em direção ao mar. O centro, sobretudo a área conhecida hoje como Centro Histórico, - que compreende um importante conjunto arquitetônico que data do século XVIII - e as áreas contíguas como a Praça Castro Alves, a avenida Sete de Setembro e o Campo Grande, deixaram de ser o reduto da boemia e da intelectualidade baiana, que desce as ladeiras em direção a orla.

A região central e mais antiga da cidade, área de intensa movimentação diurna com seu comércio e serviços públicos, se transformava, à noite, na região dos encontros, da "ronda" noturna. Bares e cassinos como o Tabaris, o Anjo Azul, o Rumba Dancing, o Tabuleiro da Baiana<sup>8</sup> e a Pastelaria Pombo no Terreiro de Jesus eram pontos de encontro de uma diversificada clientela de frequentadores que se misturavam as "populações marginais" da, já então, famosa área de prostituição, o "baixo meretrício". Era também a região das "misturas" raciais e sociais, nesses períodos do dia em que deixa de ser especificamente área de moradia de substratos mais pobres e se transforma em território de lazer.

Mas essa cidade, cujos espaços reservados ao lazer se circunscriviam às áreas centrais, avança em direção à orla. Um rápido processo de degradação e abandono se verifica, principalmente no Centro Histórico. Ao centro dos poetas, das prostitutas, dos boêmios e dos antigos cinemas, a especulação imobiliária que controla o deslocamento da cidade em direção ao litoral norte, impõe o silêncio e a marginalização. Deixa de pulsar ali a Cidade e seus acontecimentos culturais, passa a ser passado e memória. Sob o epíteto da preservação se impõe o abandono. A "cidade velha" se subsume aos seus moradores e consumidores do lazer e do prazer oriundos dos bairros periféricos e dá lugar a uma nova cidade. Na visão saudosista de Risério: "*É a Bahia do terno branco, da porta das saveiras, dos sobrados coloridos, das colinas coradas de convento. Bahia anterior à BR-324, à Petrobrás, à SUDENE, ao pólo industrial de Aratu, às empresas de turismo, ao pólo petroquímico de Camaçari, à onipresença televisual*" (1988, 156)

A cidade se transforma e a "modernização" se expressa na construção de largas avenidas e vias expressas nos vales aos quais se referia Pierson, desalojando seus antigos moradores. O mesmo ocorre com regiões mais afastadas do centro, porém situadas na orla, reminiscências de antigas regiões de pesca. Entre um e outro arranha-céu resistem antigas residências, recentes

<sup>8</sup> ver Guido Guerra. "A noite tinha mais estrelas" Jornal da Bahia, 1988, p. 10



"outra cidade" também se expande, muitas vezes também em direção ao norte, mas distante do mar. São "invasões" e bairros de periferia que sofrem uma espécie de "inchaço" neste período. São migrantes de cidades do Recôncavo e do interior do estado que chegam com suas famílias em busca de emprego.

Um outro recorte pode ser utilizado para descrever as formas de espacialização das camadas urbanas baianas. É o que secciona a cidade entre o "lado da baía" e o "lado da orla". Nestes dois segmentos atuam critérios de valorização de certas áreas da cidade em detrimento de outras. Também neste tipo de recorte estão operando outros mecanismos de produção de um "status social" a partir da distinção de categorias que caracterizarão cada um dos polos, como branco/preto, pobre/rico, velho/novo, etc. No "lado da baía", como afirma Agier, *"há uma população mais pobre e de cor mais preta; há habitações; serviços coletivos insuficientes; há sujeira nas ruas mal asfaltadas e com sistema de esgoto saturado ou ausente; montes de lixo acumulados nas entradas das becas; há a invasão das Alagadas na enseada; desmoronamento de casas nas encostas das colinas em tempo de chuva; usa-se as termos "periferia" e "marginal" para designar a população que ali mora. Há também treços do antigo e do velho: o Centro Histórico, as velhas indústrias baianas na Península de Itapagipe; e as lembranças das fontes de riqueza antiga da cidade: o porto e as bancas"* (1990a: 8).

Mas essa polarização inside também nas formas de lazer das populações "residentes" ou "frequentadoras" destas áreas. Do "lado da orla" há uma cultura do "shopping center" que atualiza colocando em sintonia com a cidade as *facilities* e as grifes famosas do sul-sudeste: o fast-food, a pizza, os motéis e os cinemas. Importam-se também formas de lazer ligadas à praia: o surf e a sua moda, os bares com música na orla, os shows, etc. Tal polarização revela padrões de aquisição de bens de consumo, formas de estar na cidade (na "importação" de atividades de lazer) e poder aquisitivo. Morar ou frequentar o "lado da orla" significa "elevar-se" na escala social, e por conseguinte conviver com uma população "de pele mais clara": *"as vantagens materiais de morar deste lado são óbvias. Os ganhos simbólicos também, pelo fato de partilhar o espaço com uma população globalmente de pele mais clara e de condição econômica nitidamente melhor. Morar deste lado significa o direito e conviver com a riqueza e de recuperar individualmente o status social globalmente associado a este espaço urbano"* (Agier, *idem*).

Contudo, esta polarização não é absoluta, constituindo-se em representações simbólicas destes espaços. Podem haver intertícios de riqueza, pobreza, cores e status em áreas simbolicamente adversas. Há mesmo uma população que trabalha nos espaços de lazer e moradia da orla. Exercem pequenas atividades, ou trabalham como empregados domésticos, no comércio e em condomínios, e no final do expediente retornam aos seus bairros de origem. Há contiguidade espacial, porém o gerenciamento do tempo, ou seja, na produção do lazer ou do trabalho, diferenciam os diversos seguimentos sociais. Esse contato não se dá através de um consumo indiscriminado dos bens simbólicos que o lado economicamente mais privilegiado oferece, mas na inversão dos papéis sociais e utilização do tempo.

A oposição "orla/baía" revela também formas de construção de um espaço e de um tempo para o lazer distintos. Se durante o dia há fricção destes segmentos espacialmente opostos, no exercício de atividades também opostas, à noite, a contiguidade dá lugar à atividades de lazer singulares quanto a produção/participação desses setores. O lazer será localizado e diferenciado por recortes étnicos, de vizinhança, de formas específicas de sociabilidade nos bairros e seus "pedaços", nas turmas de bares, etc. Todavia, esta produção de lazer tende a aproximar-se, quando não restringir-se, aos locais de moradia. Existem mesmo outras variáveis que podem operar nestes mecanismos de espacialização, como por exemplo as dificuldades de acesso, a "preferência", o gosto, e o "custo" de certos bens culturais.

Mas como disse Hebert Viana, "a esperança não vem do mar, vem das antenas de TV". E a "modernização" e a reestruturação das formas de ocupação do espaço urbano imprimem novos padrões em torno do consumo de bens culturais e da própria produção do lazer. Estas, principalmente no que concerne a juventude, estarão recortadas por uma série de linhas que demarcam fronteiras entre o comportamento destes jovens, quanto a cor e a situação social. Mesmo que fortemente marcadas pela "injeção" de imagens e produtos que a indústria cultural lança, numa até então quase isolada capital nordestina, as formas de apreensão desses "símbolos da modernidade" que são veiculados sobretudo via mídia, serão distintas. Se por um lado a Bahia estabelece contato com os "modismos" internacionais consumidos no sul-sudeste, estes são reinventados e inseridos no contexto cultural baiano de maneiras específicas.

A juventude negra dos bairros periféricos, a exemplo do que ocorreu no Rio e em São Paulo, consumirá, através da produção de bailes e de um vestuário próprio, a música soul/funk norte americana. Este movimento foi conhecido por muitos como Black-Bahia.<sup>9</sup> Embora retardatário, se confrontado com o período que esteve no auge no sudeste, este movimento foi um importante "detonador" de todo um conjunto de transformações que ocorrem no comportamento da juventude negra baiana no final dos anos 70:

"Aqui a gente chamava de Brown. A gente usava calça pantalone com as camisas bem ligadas no corpo e tinham diversos concursos de danças aqui. Influenciou muito e levou muito tempo. Eu acho que foi o Estado que mais levou tempo essa coisa de black. Você vê que até hoje em Salvador as pessoas têm costume de usar cabelo black power e calça assim com a boca meio larga..."

Como importante elemento aglutinador da juventude negra em espaços de lazer não ligados ao carnaval, o Black-Bahia tem sido apontado como uma espécie de "ritual de passagem" que transforma a dispersão da juventude negra em circuitos culturais fortemente regionalizados na "convergência" e "consciência" advindas via determinados produtos da indústria cultural internacional. No entanto, o seu consumo está longe de ser um fenômeno cultural extensivo. Ele institui formas de lazer próprias dos segmentos mais pobres dos bairros da "periferia". São bailes promovidos em casas mas que se estendem à rua. A ocorrência de clubes é muito menor em Salvador e geralmente os bailes são "abertos".

Interessante notar como essa "lógica" da penetração do soul e do funk entre jovens negros de alguns centros urbanos estabelece percursos espaciais e estratégias de consumo alheias as tendências apontadas nos "modismos" da cultura de massa. Como bem afirma Hermeno Viana, "*esse estranho consumo de música importada vem, pelo menos (além de fazer a festa), provar uma coisa. Os grandes meios de comunicação de massa estão longe de controlar a realidade cultural das nossas grandes cidades*" (1987:131). Mais do que isso, o advento do soul/funk em Salvador parece ter esboçado pela primeira vez, a configuração de um novo desenho das formas de lazer na cidade. Antecessor e precursor dessa

<sup>9</sup> Numa clara alusão às formas de denominação que o movimento teve no Rio e em São Paulo.

forma de especialização étnica que efetivamente se explicita com a chegada do reggae - e com ele os rastas - o Black-Bahia preconiza os primeiros contornos de formas específicas de "hiperterritorialização", que vão estar presentes na fala do rasta<sup>10</sup>. É quando o próprio sujeito "demarca" como sendo seu determinados espaços no qual se locomove.

É a partir do Black-Bahia que o bairro da Liberdade, por exemplo, passa a ser concebido como uma espécie de território negro, da mesma forma que ocorrerá com o Pelourinho já nos anos 80. Essas duas áreas me parecem paradigmáticas no sentido de expressarem de forma mais nítida esses mecanismos de espacialização e afirmação de sujeitos-territórios. Esses artifícios de apropriação física e simbólica da juventude negra serão construídos a partir de formas particulares de ocupação e lazer. Lazer e território se cruzam nessa "outra geografia". Não exatamente montada nos recortes das classes e da topografia. Ao contrário, é sobretudo o lazer, o responsável por um imbricar constante de interesses, desejos, modismos, espaços privilegiados para a reflexão e o éxtase. Aqui, a descrição tão compartimentada desenhada por Landes já não faz sentido. É que tais "atitudes", em relação a espaços "sagrados" e "profanos", implodem e se misturam resultando em novas formas de perceber e estar na cidade.

## 2.1. LIBERDADE: HARLEM

É também a partir de depoimentos que Antônio Risério colheu para analisar o que chama de "reafricanização" do carnaval baiano que a descrição do bairro da Liberdade aparece como "pátria" da ebulição da organização política e do lazer da negritude:

"Sexta-feira à noite, ali na avenida Meireles, imediação do colégio Duque de Caxias, jovens suíngados, coloridos, desfilam roupas e risos, enquanto as discotecas vão ghandô, a todo o volume, as últimas novidades musicais, especialmente James

<sup>10</sup> Parsonner, aludindo as "populações" das "docas" paulistas se refere a hiperterritorialização "flutuante" como sendo um espaço em movimento, "onde as várias populações distribuem e negociam seus trajetos de perambulação e seus "pedaços" de influência, através de sutis fronteiras traçadas a giz" (1987:26)

Brown, o ídolo incendiário dos bailes de sábado, Saturday night fever pré-travolteante, antes que as discotecas se espalhassem por toda a cidade, ganhando, inclusive, os bairros grãfinos (...) os jovens da Liberdade formavam uma comunidade caracterizável em termos de "saúde e dinamismo", evidenciando já as primeiras preocupações culturais, indícios de uma consciência da "negritude", procurada até mesmo fisicamente, nas roupas, na postura e na gestualidade. E é verdade que estes jovens declaradamente narcisistas, sempre se autoproclamando os negros mais bonitos da Bahia, de fato se destacam, pela linguagem e pelo comportamento. E isso ao ponto de atraírem jovens negros de outros bairros, que tomavam o rumo da Liberdade, enquanto processos semelhantes não eram iniciados nos seus próprios bairros" (1981:26)

Essa leitura foi construída também em termos de analogias espaciais, idéia que será corrente entre rastas, não rastas, militantes e na fala de um informante de Risério (op.cit.). Além de comparar a Liberdade ao bairro novatorquino do Harlem, sugere a ocorrência de certas alterações nas próprias moradias em função dos bailes:

"As casas que foram construídas nessa época, lá no Curuzu (segmento do bairro da Liberdade, onde atualmente é a sede e a quadra de ensaios do Ilê Aiyê), têm uma coisa muito curiosa: os quartos, a cozinha, em fim, todos os cômodos da casa; eram pequenos, mínimos, mas a salas eram enormes, por causa dos bailes. O pessoal fazia a sala imensa prá poder fazer reuniões e bailes"

O grande e populoso bairro da Liberdade cresceu a partir das margens de uma antiga estrada que lhe dava o nome, hoje a rua Lima e Silva, e por onde circulava uma linha de bonde. É uma região de intenso movimento, com comércio, bancos, escolas e vida própria. As casas, em sua maioria construções de alvenaria semi-acabadas, são simples. Na rua Lima e Silva, local de maior movimento e grande circulação dos ônibus que se dirigem ao centro, à orla e à Cidade Baixa; inúmeras lojas e vendedores ambulantes partilham com os pedestres as mínimas calçadas. Durante todo o dia, o "rádio" local, através de altos-falantes espalhados ao longo da rua, divulga eventos comunitários, anuncia as lojas do bairro e toca música. Por entre as inúmeras ladeiras afluentes que dali partem, se irrompem novos "bairros", "sub-distritos" ou "microrregiões". É uma espécie de "federação" composta por aglomerados de pequenas regiões que se destacam ora nos registros policiais, ora pela fama que blocos e instituições negras ali existentes alcançam.

Cada "região" parece definir-se a partir de códigos próprios ou mesmo referências a "história" do "pedaço". Agier fala de duas formas específicas de denominação, uma "interna" e outra "externa" (1990a:8). A proliferação de denominações aos múltiplos micro recortes espaciais - a esquina, a rua, o beco, o largo, etc. - demonstra formas próprias de apropriação simbólica e física dessas áreas que se diferenciam de uma nomenclatura formal. Ou seja, alguns nomes de ruas e localidades são trocados, recebendo um codinome reconhecido e utilizado pelos moradores. Ou mesmo uma única rua é "seccionada", cada pedaço ganha seu código identificatório.

A liberdade concentra uma multiplicidade de subregiões com dupla identificação, uma formal e "externa", e outra informal e "interna". Como exemplo citariamos uma rua na localidade de São Cristóvão na qual está a sede do bloco afro Muzenza, que deixa de ser Alvarenga Peixoto, para se tornar *Avenida Kingston*. O "valor simbólico" deste "batismo" é evidente em se tratando do bloco que mais tem investido em temas e estética ligados ao reggae, à Bob Marley e à Jamaica. Há casos também que o "sub-bairro" ganha um "reconhecimento" que transborda os canais de identificação interna e restrita aos moradores, como é o caso do Curuzu.

Para além da multiplicidade de denominações internas que partes do bairro recebem, revelando diferenciadas maneiras de apropriação territorial, a analogia que é construída através do paralelo com o Harlem é sintomática. Ora, ela ocorre num momento muito preciso, o da reorganização da sociedade brasileira em grupos "minoritários", "fatias" de um grande conjunto social que vislumbra respostas e soluções específicas para determinadas questões. O movimento negro, que surge na Bahia em 1978<sup>11</sup> é impulsionado, inicialmente, por essas formas de lazer que une a juventude negra em espaços comuns. As instituições negras a partir de então proliferam em formas e tipos distintos. Entretanto, a referência espacial - o território - parece querer dizer mais do que o cruzamento das variáveis cor e pobreza. A representação de "bairro negro" que ganha a Liberdade não se traduz tão somente numa genérica expressão da reafirmação política dos setores militantes, mas numa categoria nativa. Ao mesmo tempo, abria espaço para novas formas de organização - até então reservadas às relações de vizinhança, preferencialmente na esfera do

<sup>11</sup> Ver González & Hasenbalg (1979) e Silva (1988).

lazer e do esporte -, essa microsegmentação revelava maneiras distintas quanto ao tipo de vínculo que os membros desses grupos mantinham entre si. Essa diversidade se mostra explícita nas mais usuais denominações utilizadas. Damasceno, Giacomini & Santos (1986:7) no seu "perfil" das entidades do movimento negro, analisam esses nomes. Estes, pressupõem tanto a ênfase numa estruturação de tipo institucional, quanto, na busca de "relações estruturais informais". Ainda que tal observação não diga respeito apenas aos grupos que surgem na Liberdade, a comparação com o Harlem, nesse sentido, revela a ocorrência de uma multiplicidade de formas de associação, calcadas em símbolos étnicos, convivendo num mesmo espaço.

Sobre a composição populacional do bairro afirma Agier: "*É uma área de baixa renda sem ser, entretanto, a mais miserável da cidade. Encontramos na Liberdade 69,5% de rendas familiares inferiores ou igual a cinco salários mínimos para 64,2% no conjunto de Salvador, e não há praticamente rendas familiares superiores a 20 salários mínimos (0,7%) enquanto há 6,3% no conjunto de Salvador*" (1990b:100). Portanto, para o autor, há uma dupla caracterização, a de bairro negro e operário, que resultaria na afirmação tanto de "identidades sociais" quanto "identidades raciais". Entretanto, o que nos parece mais importante ressaltar, é que tais representações do território não se reproduzem numa única, mas em várias maneiras de frequentar e "estar" no pedaço.

## 2.2. LIBERDADE: ÁFRICA

Com a fundação do primeiro bloco afro-baiano, o Ilê Aiyê, em 1974, não só a Liberdade, como também o Curuzu, ganham um destaque. De bairro pobre de periferia, a Liberdade passa a ser referência mais importante para a negritude de todo o país. Além do Ilê, os outros blocos que a ele seguiram foram importantes espaços para o lazer e atividades político-culturais da juventude

negra da cidade. Se no carnaval se direcionam para o centro, durante o resto do ano fazem convergir para as suas quadras, bairros e ruas, um público mais diversificado. Isto, porque esta clientela não se restringe a eventuais foliões dessas entidades, mas moradores, militantes de grupos ou partidos políticos, artistas e intelectuais. Os ensaios realizados nos blocos se constituem num diversificado circuito de atividade de lazer, onde dependendo do período de "evidência" deste ou daquele bloco, seus ensaios são mais concorridos. Os ensaios do Ilê, na sua quadra ("Senzala do Barro Preto") contígua a Ladeira do Curuzu, era um ponto de encontro, de conversas, namoro, articulação política e samba.

A relação do bloco com a comunidade (comerciantes, moradores, e instituições do bairro) é ambígua, de um lado a movimentação provocada pelos ensaios do bloco possibilitam uma série de atividades do comércio formal ou informal - como a venda de bebida e comida. Mas a afluência de "gente de fora" fez com que a ocorrência de pequenos conflitos provocados por furto ou briga, sejam debitados a falta de controle e a "invasão do pedaço". Por outro lado, a vinculação do bloco com o "sub-bairro" é valorizada, porque lhe confere um status de autenticidade, devido sua ligação com a comunidade. No caso do Ilê, são principalmente as letras das músicas que, entre a exaltação à cultura negra e a África fazem a interligação entre a etnia/país homenageado e a comunidade/bairro no qual se situam. Nesse sentido a associação Ilê/Curuzu será constante, emblema e símbolo-território do bloco, assim como ocorrerá com o Oidum/Pelourinho.

Além da referência espacial, também o lazer, o encontro e festa estão presentes nas letras das músicas. No samba "À Realidade" por exemplo, o compositor Valfredo Reluzente narra um sonho, no qual descreve a sua chegada no ensaio:

"Foi que eu estava em casa sozinho e não tinha nenhuma opção/ De repente bateu na mente no Curuzu tem um sambão/ fui caminhando pouco a pouco e de longe avistei aquele tremendo alvoroço/ era cantando e balançando o corpo/ e quando cheguei na ladeira observei o que aconteceu/ uma nuvem preta apareceu era povo Daomé com seus trajes e seu Axé, vindo no passo e no compasso batendo na mão com um choacilha/ Eu fiquei tão abismado por não haver mais espaço/ estava tudo tomado na casa grande Ilê Ayé/ por negros animados que cantavam pra' valer/ e ao amanhecer eu acordei pensando/ eu vou lá no Curuzu para ver se não houve engano/ mas aquilo



que eu sonhei se tornou realidade/ hoje eu vou cantando na cidade/ e na Liberdade o povo a dizer/ sábado eu vou sambar no Ilê Aiyê".<sup>12</sup>

Não só nos ensaios do Ilê, mas em função do próprio carnaval, para uma série de blocos e afoxês, se dirige um grande contingente de jovens negros de outros bairros. A identificação da Liberdade/Curuzu com o Ilê tem no carnaval o seu espaço de divulgação. Nos anos 80, além do Ilê, inúmeras entidades negras semelhantes, emergem em várias localidades da Liberdade estimulando a instituição de um "Carnaval de bairro". Em 1987 ocorre o primeiro "Carnaval do Não-Apartei", no qual grupos da própria Liberdade desfilam pelas ruas mais movimentadas. Fazendo parte de um mecanismo "disciplinador" da folia, então bastante associada a violência, o paradoxal carnaval confina nos limites do próprio território (pelo menos durante alguns dias da festa) os foliões de grande parte dos afoxês, dos blocos afros e de percussão. Durante estes dias, entidades como o Muzenza (São Cristóvão), Afrekête (Pero Vaz), Ilê Aiyê (Curuzu), Olê Oya (Pau Muído), Olorum Baba Mi (Caixa D'Água), entre outros ali desfilam, além de realizarem shows e concursos para eleição das rainhas.

Se a Liberdade é reconhecida por ser um bairro que tem uma importante concentração de entidades negras também o é pela presença de jovens negros que, como afirma Risério, "se destacam na linguagem e no comportamento". A figura do "negão da Liberdade" caracterizar-se-á logo de início, pela "consciência da negritude", o que o diferencia localizando-o num território "peculiar". Nessa profusão de grupos carnavalescos e políticos ocorre uma fluência da juventude negra, que percorre de variadas maneiras esse circuito, misto de ocupação territorial e aquisição de bens simbólicos, ao trajar-se e comunicar-se de forma distinta.

Todas as formas de expressão dessa juventude, através das suas estratégias de mapear e ocupar certas áreas da cidade imprimindo-lhes códigos específicos de reconhecimento, foi acompanhada por expressões musicais. Entre o movimento Black-Bahia e aos apelos históricos-políticos (e musicais) do samba afro e do ijexê, nos ensaios dos blocos, o reggae também encontrou seu espaço. Nas várias "explicações" fornecidas para a sua rápida popularização entre a juventude negra, são apontadas identidades tanto rítmicas quanto

<sup>12</sup> Ver "Canto Negro - Ilê Aiyê Daomé", Salvador, 1985, mime.

políticas com o que já se experimentara em termos de música pelos blocos afros.

### 2.3. LIBERDADE: TRENCHTOWN

Mas se ao nível das representações construídas acerca destes territórios o Black-Bahia e a emergência do movimento negro no seu amplo leque de entidades culturais e políticas possibilitava a analogia Liberdade-Harlem, mais tarde, com o surgimento dos blocos e a "reafricanização" do carnaval baiano ela se transforma em Liberdade/Africa. O aparecimento do reggae e toda uma série de comportamentos quanto a estética e idéias a ele ligadas, transforma o bairro numa versão baiana do gueto negro jamaicano: Trenchtown. Não é mais o "pedaço" como vanguarda da politização ou mesmo suas semelhanças quanto ao aspecto populacional e cultural com algumas cidades africanas, mas sobretudo o seu "ingrediente" de subdesenvolvimento e de Terceiro Mundo.

Traduzindo as várias falas sobre as formas de contato e aproximação com o reggae e as idéias rastafari, e confrontando-as com as representações produzidas sobre a Liberdade, pode-se perceber a existência de uma categoria para identificar os novos frequentadores do pedaço: o "rasta da Liberdade". Esta, para identificar os novos frequentadores do pedaço: o "rasta da Liberdade". Esta, parece ser um artifício de "identificação histórica", porque não se configura, como outras que aparecerão posteriormente, em denominação categorial. Mas se constitui num recurso de descrição de um trajeto da sua "construção". Tem portanto uma vigência inaugural, mítica e localizada. A aparição deste novo personagem em cena ocorre concomitante as graduais transformações ocorridas nos espaços de lazer da juventude negra. Com o advento do reggae e mais tarde, com o aparecimento da Legião Rastafari e o Bloco-afro Muzenza, a Liberdade antes associada ao funk/soul do black-Bahia, e ao samba dos ensaios do Ilê, aparece como uma espécie de *locus* preferencial dos jovens portadores de dreadslocks:

"Aqui se no centro de Salvador se via muito negro com dread, mas lá na Liberdade já era demais".

Essa comparação foi utilizada para justificar o aparecimento de um "grupo" rastafari na Liberdade. Novamente, no esboço de um desenho em preto e branco da cidade é introduzido um novo elemento: "*nas beirras de periferia, do Curuzu e Itapoa, a soul music deu lugar ao reggae (...)* em tais festas e bailes a moçada dança *tyevo* ao som *black-jamaicano* de *Bob Marley* e similares" (Risério, 1981:115). Em relação aos novos habitantes do "pedaço" que em função do uso generalizado de dreadlocks serão identificados como *rastas*, haverá também uma justaposição entre as formas de denominação que conjugam elementos estéticos e territoriais. Essa duplicidade ocorre, sobretudo porque, muito mais do que um efêmero modismo musical, o reggae e todo um "aparato" de idéias e símbolos visuais serão incorporados a determinadas áreas de lazer. E se fará presente não só através da profusão de novos estilos, mas na tentativa de unificar e dispersão da festa elegendo-os como objetos de conhecimento, de fortalecimento de laços de amizade, de consciência política, de experiências religiosas e, sobretudo do lazer.

Com efeito, a "história" da ocupação da Liberdade pela juventude negra estará marcada pela vigência de um novo estilo e por novos códigos de apropriação territorial. A nível das representações sobre a área, ela deixa de estar associada ao Harlem como fez o "informante" de Risério, mas ao *gueto*. Aqui, como mais adiante veremos com o Pelourinho, a territorialização dessa "população" se dará a partir de um discurso de valorização de tudo que é desvalorizado socialmente. Elabora-se um "elogio" a marginalia, aos pobres, desempregados, crianças de rua, e as populações do gueto. Com relação a sua dimensão físico-geográfica, o gueto aparece como sinónimo de periferia. São áreas desvalorizadas<sup>13</sup> também especialmente, estão longe do centro. Apesar da Liberdade estar totalmente inserida no perímetro urbano "pulsante" da cidade, ela é percebida como área periférica. As características locais e a situação socio-económica de grande parte de seus moradores a aproxima das periferias e não do centro ou da orla.

Na fala de um dos "fundadores" da Legião Rastafari por exemplo, está presente a preocupação em resgatar a história do "pedaço", com a qual a sua própria trajetória de vida se mistura:

<sup>13</sup> Roberto Da Matta faz uma interessante comparação entre a valorização das áreas mais próximas ao centro, que ele chama de "obsessão pelo centro", com os morros e as periferias " (1987:34).

"Tinha muitas árvores na Liberdade, muitas árvores frutíferas e isso era uma ajuda para as comunidades se organizarem. Eu nasci num gueto e nesse lugar a maioria dos meus amigos já "dançaram". A Cidade cresceu e virou "selva de pedra", não sobrou nada, nem árvores sequer no lugar que eu nasci(...) a cidade praticamente surgiu da Liberdade. A gente fez muitas pesquisas em casas de terreiros de candomblé com velhos da Liberdade e do Queimadinho. A Liberdade foi um dos primeiros bairros depois da descentralização porque o povo negro em Salvador tomou quase tudo pelo conhecimento."

A "cidade que surgiu da Liberdade" a qual se refere o depoimento é uma outra cidade, onde os circuitos de "perambulação" e lazer da juventude negra se inserem em um mapa específico. O rasta, o novo personagem que surge com a chegada do reggae, é identificado e identifica-se com alguns dos pontos dessa cartografia. Ele constrói dentro desses espaços estratégias próprias de ocupação, onde a música, a gestualidade, o vestuário e o interesse por determinados temas e questões o distingue dos seus vizinhos locais: moradores, comerciantes, sambistas, traficantes, trabalhadores do pólo, etc. Essa construção de singularidades desvenda formas específicas na expressão de um estilo e discurso sobre etnicidade.

Num primeiro momento os cabelos (dreadlocks) e a música serão os elementos distintivos que produzirão os primeiros recortes. E a categoria "rasta da Liberdade" será o resultado do cruzamento destes elementos com sua inscrição territorial. Com a popularização do reggae e dos dreadlocks, os circuitos de festa, política e lazer já os incorporam numa espécie de "transição" musical e estética.<sup>14</sup> A adjetivação territorial perde desta forma sua vigência como recurso identificatório e se transforma em representação mítica. Como Trenchtown, o gueto negro de Kingston onde nasceu não só o movimento rastafari como as experiências musicais por ele influenciadas que resultaram no reggae, a Liberdade passa a ser a referência mítica e histórica do rasta em Salvador.<sup>15</sup>

14 É importante ressaltar que essa "transição" musical ocorreu dentro de antigos espaços de lazer. Só muito mais tarde é que aparecerão lugares exclusivamente dedicados ao reggae. Embora, em alguns casos, tenha havido substituição, em outros o reggae estará presente ao lado do samba e do ijexá.

15 Cabe salientar que o Pelourinho e a Liberdade não são os únicos pontos de referência importantes dessa cartografia. O destaque destas duas áreas se explica por sua representação paradigmática na elaboração desse mapa. Por outro lado não é objetivo deste estudo descrever as áreas e ambientes de lazer

## 2.4. CENTRO HISTÓRICO: FESTA NO TERREIRO

O processo de ocupação do Pelourinho, Terreiro de Jesus e adjacências do Centro Histórico pela juventude negra dos anos 80 se revela muito mais complexo. Porque aqui sua inserção tem importantes desdobramentos históricos, ao mesmo tempo em que compõe e se mistura a uma diversificada população local. Essa presença se evidencia tanto nas características econômico-sociais dos moradores locais - de baixa renda, desempregados ou vivendo das chamadas "atividades do mercado informal", prostituição, pequenos furtos, tráfico, etc. - quanto na marcante presença de instituições culturais e políticas negras. Essa contiguidade espacial se expressa também numa multiplicidade de papéis sociais, ou seja, a presença do político, do marginal, da prostituta, do militante, do rasta, do capoeirista, da criança de rua, dos religiosos, do comerciante, do agente funerário, dos artistas, etc. em áreas próximas, nas quais algumas regiões estão demarcadas, fazem do Centro Histórico uma "colcha de retalhos". Pierre Verger situa nos anos 30 o processo de transformação do Pelourinho em área de prostituição: *"Por volta de 1932, a polícia deslocou as meretrizes da rua Nova de São Bento, da beca Maria da Paz e da rua Carlos Gomes e instalou-as na beira do Maciel. Com o tempo o bairro passou a ser chamado "o mangue" em razão da prostituição e de desordeiros de várias categorias que dele fizeram refúgio (...) o que provavelmente preservou o Pelourinho de ser destruído pela invasão das edificações modernas foi o fato dele estar "cercado" de um lado e outro pelas quarteirões onde se instalaram seu domicílio e o lugar de suas atividades, as "damas de pouca virtude"* (1989: s.p.).

Incrustada na parte central da cidade, a velha São Salvador, na região conhecida como Centro Histórico se encontram o Pelourinho, parte onde a "política de revitalização" já recuperou alguns sobrados, e o Maciel, área mais pobre conhecida como "baixo-meretrício":

"O nome (Maciel) vem, provavelmente, de algum antigo comerciante que mantinha estabelecimento na área. São cerca de dez ruas onde vive uma

---

da juventude negra durante os anos oitenta, que certamente elegeu outros territórios (como por exemplo o Malê Debalê/Itapuã e o Forte Sto. Antônio) como referenciais significativos.

população que abrange de um tudo. Parece que todas as profissões do povo cabem na área de Pelourinho-Maciel. O Maciel é justamente a área mais antiga do conjunto. Quase todas as construções vêm do século XVIII, momento de maior prosperidade no Recôncavo Baiano (...)o Pelourinho-Maciel foi sendo ocupado desde a um século, pelos setores de mais baixa renda da economia de Salvador, que encontravam as construções no mais completo abandono pelos antigos proprietários e pelo Estado. Seus novos moradores começavam a remendá-los então, cada vez que se tornava impraticável habitar ali (...) Tomava corpo na cidade a idéia de que o Pelourinho era uma grande zona de prostituição, pois essa profissão ocupava quarenta por cento de seus habitantes. Naquele tempo a prática da prostituição parecia ser mais discreta. Foi a opinião pública, reforçada em grande parte pela imprensa preconceituosa e sensacionalista, que contribuiu para formar o estigma do Pelourinho. A cidade foi isolando, no seu coração, uma área para o pecado tolerado, deram vida ao Pelourinho, habitando como um território especialíssimo criando e recriando uma cultura de pobreza, dor e luta" (Mauro & Simões, 1985:42).

Esse "território especialíssimo" ao qual referem-se os autores, sofre ainda os desdobramentos de uma falta de política preservacionista que leve em consideração os moradores locais. Desde que recebeu da UNESCO, em meados da década de 60, o título de Patrimônio Histórico da Humanidade, a área tem sido alvo de discussões, envolvendo os mais diversos interesse imobiliários e políticos. O estado precário de boa parte dos casarões que são sublocados pelos moradores, sem condições de higiene, tem justificado a tentativa de implementação de uma política de remoção destes para a periferia da cidade. Há uma intensa luta dos moradores e outras instituições para permanecerem no local. A resposta a essa resistência tem sido o total abandono da área, com a falta de serviços públicos como limpeza, escolas e postos de saúde. O processo de deteriorização parece agravar-se cada vez mais e as ruínas dos casarões que tombam a cada chuva são vendidas a preços altíssimos a turistas, artistas famosos e empresas privadas. A fama de miséria e criminalidade tem justificado ações violentas por parte da polícia local. Os principais alvos são os travestis, as prostitutas, as crianças e os jovens negros que, devido a "aparência" e uso de dreadlocks, são abordados frequentemente por policiais, muitas vezes tendo seus cabelos cortados a faca.

Mas o Centro Histórico não está só associado a marginalidade e à prostituição. É uma importante área de turismo e de lazer. Diariamente levam turistas, em grande parte estrangeiros, tomam de assalto a Praça da Sé de onde

seguem andando em direção ao Pelourinho e ao Carmo. No caminho, os assustados visitantes, munidos dos mais sofisticados equipamentos fotográficos, descem e sobem ladeiras resistindo aos apelos insistentes dos pequenos cicrones, vendedores de fitas do Bonfim, jovens vestidas de baiana, capoeiristas, donos de restaurantes etc. E os mecanismos de sedução se desdobram em espetáculos de dança afro e comidas típicas. Esse é o cotidiano do Centro Histórico para turista ver e do qual sobrevive parte considerável de seus moradores. Mas no Maciel-Pelourinho, a "cidade proibida" para os olhos estrangeiros, os visitantes mais constantes são os policiais.

Muitas vezes chamada para intervir em conflitos entre os próprios moradores ou furtos à turistas, a polícia, na maioria das vezes investe com violência contra os próprios moradores à guisa de "limpar a área". A fama de área perigosa não é de todo uma fabricação da imprensa. Como em outros bairros da cidade, há certas áreas que podem ser evitadas por um desconhecido. Inúmeras vezes vi turistas sendo assaltados e moradores correndo ao ouvir estampidos de tiros. Por outro lado presenciei algumas batidas policiais, nas quais a abordagem dos soldados invariavelmente eram dirigidas à jovens, negros e "suspeitos". Existem mesmo determinados "códigos de conduta" implícitos e de domínio dos moradores, trabalhadores e frequentadores assíduos do local, que o turista ignora.

O lazer no Pelourinho também contribui para fazer da região um "território especialíssimo". É dentro deste ambiente que nossos personagens - os rastos - se fazem presentes. Entre um e outro espaço para o lazer - dançar e ouvir reggae, o samba-afro ou samba-reggae - há também o tempo para a militância e para o trabalho. É que inúmeras instituições negras vêm, desde algum tempo, se instalando na região, atraindo desta forma um público não estritamente direcionado para o lazer. Junto com os comerciantes, prostitutas e moradores, a juventude negra partilha determinados "pedaços" entre o Terreiro de Jesus e o Pelourinho. Nestes espaços, vai imprimindo sua marca, misto reterritorialização a nível político e concentração espacial de múltiplas atividades na área do lazer.

É em direção destas atividades, através dos encontros, namoros, da música e da dança, que converge a maior parte dos jovens que se dirigem ao Terreiro, principalmente num dia especial: a noite de terça-feira, conhecida como Benção. A terça-feira é assim descrita por um militante do movimento negro:

"Toda primeira terça-feira do mês o Terreiro de Jesus, uma ampla praça do centro velho da cidade, se transforma no Ketu, não, não apenas isto, vira o epicentro para onde converge toda a África baiana, não de toda fisicamente, a parte mais barulhenta dela, que após a terça-feira retorna para seus quetos na periferia da capital e para sua labuta cotidiana (...) é neste ambiente que, principalmente a partir do início dos anos 80, costumavam-se encontrar como se estivessem num Ketu, local de reunião, de ajuntamento de várias idéias, festas e rituais. É ali, espargindo-se por todo o Terreiro de Jesus, que as primeiras terças-feiras da Bahia viram dia de carnaval, de comício, de rompimentos e atamentos, de início de velhas amizades, de enlaces e desenlaces amorosos, de bebedeiras, de risos que ecoam nas torres da catedral: o Terreiro vira uma passarela, onde desfilam as negras mais charmosa, e os negros mais galhardos - e onde a tristeza dá lugar a expectativas, e toda expectativa prenuncia um encontro com o desconhecido" (Conceição, 1988:65-6).

É uma região privilegiada para o footing e a perambulação, a qual se refere Perlongher (1987:157). É quando se faz a ronda, anseia-se encontrar amigos e fazer novas amizades. Ainda que, muitas vezes esses encontros possam ser previamente combinados. O namoro e a "azaração" também têm seu lugar no Terreiro. Percebe-se que as pessoas se arrumam e se produzem para "ir à Benção", as meninas com roupas, cabelos e bijuterias especiais. Os rapazes perfazem uma gama diferenciada de combinações quanto a roupa e o cabelo. Estas, dependerão fundamentalmente dos lugares que serão frequentados.

O maior movimento de pessoas é no Terreiro de Jesus, embora as atividades da Benção se estendam a uma área muito mais ampla. A maioria vem do trabalho e o movimento tem o seu pique por volta das oito horas. Logo após, inicia-se uma lenta dispersão já que boa parte dos frequentadores da Benção mora distante do centro. O que pode ser percebido quando voltam para casa em direção a locais onde existem terminais de ônibus.

Não só o Largo, mas os bares em volta do Terreiro ficam repletos. Em termos musicais há de tudo um pouco, goste sua clientela do samba e da lambada do Cravinho, da seresta da Cantina da Lua; e na região do Pelourinho, o samba-reggae da quadra do Olodum, da dança de salão/gafieira dos Filhos de Gandhi ou do reggae da "Rua do Reggae". "Ponto" já tradicional, na Cantina da Lua, por exemplo, concentra-se uma parcela particular de frequentadores. Estes, distinguem-se dos demais tanto pela faixa etária (constitui um público de mais idade) quanto pelo gosto musical e pelo comportamento. A Cantina é composta de



vários ambientes, que ganham nomes de "ruas" e "praças" em homenagem a artistas e compositores locais. Assim, internamente, os frequentadores se distribuem por entre as mesas, fazem refeições, reencontram amigos e ouvem a tradicional seresta. Seu dono, Clarindo Silva, faz as honras de anfitrião e uma espécie de "político local".

Já no meio da praça a história é outra. Há constante troca de olhares quando se pára em algum ponto da praça para conversar. Os novos frequentadores são logo percebidos e não permanecem incólumes a uma aproximação e abordagem feminina ou masculina. Há ampla receptividade aos "desconhecidos", principalmente na área do Terreiro onde o público parece ser mais eclético. Thales de Azevedo nos fornece uma interessante descrição do "flirt": uma intensa troca de olhares que visa algum tipo de aproximação. Ao mesmo tempo se refere a uma outra "técnica" de aproximação, cujos objetivos são semelhantes, mas ligado a um outro tipo de frequência no espaço urbano, o "footing": "*... que é o passeio, a caminhada a pé sem destino, a vai-e-vem pelas novas avenidas, pelas ruas do comércio chic, pelas praças das cidades que se modernizam e imitam as metrópoles européias (...)* Esse costume está na raiz do sistema de circular em torno das praças ou passear pelas ruas centrais das cidades, - as rapazes numa direção, as moças em outra, num arranjo que permitia um renovado encontro de olhares a cada volta, sem a necessidade de confrontação direta e persistente que seria embaraçosa para o pudor feminino e para a timidez dos jovens imaturos ou que queriam apenas divertir-se" (Azevedo, 1976:120).

Já na "Rua do Reggae" a aproximação é muito mais lenta. Há, contudo, graduações na "rapidez" da aproximação, que não obedecem à critérios meramente territoriais. A presença masculina é sempre maior que a feminina, as mulheres portanto são mais rapidamente abordadas. A existência de uma intermediação facilita a aproximação, principalmente se esta pessoa for um frequentador muito conhecido no "pedaço". Nunca percebi nenhuma hostilidade explícita a brancos. Embora sua presença seja ínfima comparada a maioria de jovens negros, é muito comum encontrar-se grupos diversificados de pessoas conversando. Por outro lado, existem certas mediações que se somam as variáveis de ordem sexual quanto a rapidez da aproximação. Há brancos conhecidos e desconhecidos, frequentadores habituais ou não, e turistas, estrangeiros ou não.

Estas diferenciações se constituem numa forma de reconhecimento e identificação inicial quanto as possibilidades de aproximação.

## 2.5. A BENÇÃO DE SANTO ANTONIO

A Benção de Sto. Antonio na igreja de S. Francisco, que ocorre tradicionalmente às terças-feiras, ficou sendo a forma de identificar o dia onde todos encontram-se no Terreiro. Diz-se que "vai-se a Benção", "encontrar-se na Benção", embora a participação destes jovens no ritual católico propriamente seja muito discutida. Militantes e rastas negam veementemente esta vinculação. Parte dos últimos identificados como "crentes" e "radicais" a classificam como a pior das idolatrias, o culto aos santos. Outros, dizem que denominar o encontro de terça-feira desta forma teria sido a maneira encontrada que, principalmente as moças utilizam, para obterem permissão de seus pais para frequentar uma região com o estigma da marginalidade. Era um artifício para poder namorar e conhecer pessoas logo ao término da missa.<sup>16</sup> Porém outras "explicações" são fornecidas:

"Na igreja de S. Francisco se realizava a um tempo distante, o culto a S. Benedito (que dispensa apresentações) - e ali também da divinalogia européia que tornou-se mais popular no Brasil, o S. Antonio tem a sua imagem e os seus afazeres. A terça-feira por isso, é o dia da piedade, de se procurar Ogum e pagar promessas, distribuir pães e sopa para os mendigos (a maioria negra) e seus descendentes jogados nas calçadas laterais do Terreiro de Jesus e no Cruzeiro; dia não apenas de negros mas das madames e liberais se dirigirem ao local para a prática de atos caridosos - o que inclui, é óbvio, um paquera (...) que se esqueça, por sua vez, os desacaminhos da discriminação racial estúpida, a gerar mitos e riqueza, pobreza e festa, pois até ali, no culto do Padre Antonio, esse antigo Padroeiro da Bahia, que por os negros é Ogum, até ali a negrada se impôs e faz valer sua áurea, sua ousadia" (Conceição, 1988:87).

<sup>16</sup> Azevedo faz referência às saídas das missas e às praças em torno das igrejas, principalmente nas cidades pequenas, como sendo locais privilegiados para a "paquera" (1978).

Essa aura e imposição na ocupação do território entretanto, além da "ousadia" foi construída nos interstícios da tensão entre o que Gilberto Gil chama de "resistência e rendição". Durante a pesquisa, percebi que era impossível distinguir, mesmo que aproximadamente em termos percentuais, a frequência da missa e a do Terreiro. Muitas pessoas de diferentes faixas etárias frequentam ambas as atividades, a religiosa e a do lazer. Muitas fazendo um tradicional trajeto "trabalho-missa-Terreiro".

Por volta das cinco e meia da tarde já começa haver um certo movimento dentro e fora da igreja. Os fiéis que vão chegando vão ocupando os lugares próximos ao altar de Sto. Antônio à direita do altar-mór. Do lado de fora, no adro, forma-se uma extensa fila de pessoas pobres, em sua maioria mulheres e crianças. Algumas pessoas se aproximam e distribuem pães, com o auxílio e controle de alguns policiais. Às deztoito horas inicia-se a missa. Alguns cânticos são entoados por um morador que está à direita do padre. Há intensa participação e todos cantam hinos à Sto. Antônio. Não há sermões, leituras de passagens da bíblia ou qualquer outro momento para a reflexão. Alternam-se orações e cânticos. Sem excessão, todos os fiéis permanecem sentados ou pé, mais perto possível do altar de Sto. Antônio e do padre, de modo que os bancos de trás ficam praticamente vazios.

Após a consagração, orações são feitas visando a preparação para a comunhão. O deslocamento dos fiéis para a comunhão possibilita a melhor aproximação do altar. Muita gente entra na igreja no final da missa, logo após a comunhão. O padre, então, dirige-se ao altar, lava as mãos e inicia a Bênção, aspergindo água-benta nos fiéis. A maioria dos presentes já a frente e perto do altar, com as mãos estendidas é abençoada e volta para os bancos. Outros, por dificuldade de locomoção aguardam que o padre faça o percurso abençoando a todos. A Bênção se estende aproximadamente durante 20 minutos, e logo após os fiéis se retiram.

A frequência é bastante misturada, entretanto a grande maioria constitui-se de não-brancos. Mulheres, em grande parte, numa faixa etária superior aos quarenta anos. Há uma quantidade pequena, porém perceptível, de jovens.

Interessante pensarmos na crítica feita por um militante do movimento negro, quanto ao objetivo da água-benta que abençoa os fiéis-devotos: esta serviria para "purificar". Entretanto essa "purificação", no discurso militante é

rejeitada isto, porque representaria um mecanismo limpeza. Ou seja, através da Benção, retirar-se-á do fiel-devoto (o qual é reconhecido por esses setores como predominantemente negro) tudo o que é compreendido como impuro pela Igreja católica. Esta purificação é compreendida como eficaz mecanismo de dominação. Na Bahia, seus principais desdobramentos estariam presentes no próprio sincretismo. O qual representaria nada mais do que uma forma de "branqueamento" ("lavar-se com água-benta") tanto da cor, como da consciência, da cultura e da religião.

## 2.6. OLODUM, PELOURINHO

Em meio as discussões contudo, há um elemento que mobiliza a todos, o lazer e a festa. Nas múltiplas possibilidades espaciais, musicais, quanto ao tipo de frequência etc., se espalha o público da Benção. Ao lado do lazer há uma série de atividades paralelas que se realizam na região nem sempre as terças-feiras, mas que mantêm pulsando este "espaço negro" onde ocorrem eventos e atuam instituições ligadas a temática racial. A ocupação do Centro Histórico por algumas delas é bem antiga, no entanto a sua apropriação no sentido de territorializar-se também simbolicamente é um fenômeno dos anos 80. O movimento pela preservação do Centro Histórico encabeçado por Clarindo Silva, de Cantina da Lua, o surgimento do Olodum e a "instituição" de um espaço reservado para o reggae foram marcos importantes desse processo.

Assim como ocorre com o Ilê em relação a Liberdade/Curuzu, o Olodum foi um dos responsáveis por uma "campanha", que de certa maneira, integrou parte da comunidade negra frequentadora do local na luta contra o estigma da criminalidade. Grande parte das pessoas não residentes, mas que se dirige à região nos dias de domingo, o fazem em função dos ensaios do bloco. Domingo à noite centenas de pessoas lotam a área do Pelourinho. Houve sempre uma política do bloco em associá-lo ao local e à comunidade, seja na ênfase dada ao tema às letras das músicas, seja na participação em movimentos em torno da defesa do Centro Histórico e seus moradores. O "Pelô" na versão que o Olodum imprimiu às suas letras para cantar o Pelourinho, se transformou numa espécie de emblema do bloco.

Além de cantar, o Olodum mantém formas de contato com os mais variados seguimentos que compõem a comunidade do Maciel-Pelourinho. Esse relacionamento, entretanto, está longe de ser totalmente harmônico. Da multiplicidade de objetivos pelos quais disputam decorrem conflitos pessoais e mesmo institucionais. As críticas são recíprocas e a notoriedade que ganhou o Olodum nos últimos anos as têm acirrado. Num editorial do "Jornal do Olodum", a pluralidade de interesse e as formas de atuação parecem explicitar-se numa questão "de quem é o Pelô?".

"Floresce no Pelourinho uma revolta na condição sócio, político e econômica desta área da cidade de Salvador, outrora marginalizada, guetizada, é hoje o útero fecundo da rebelião cultural que instala-se na Bahia, são momentos confusos esses que vivemos, de um lado o Pelourinho cantando, amado, elogiado, venerado, e do outro lado, há pobreza, a insegurança dos moradores quanto ao seu destino final, para onde ir? Ficar aqui? De quem é o Pelô? Como morar depois de recuperado o Pelô? Por que tantas instituições vêm instalar-se no Pelô? Será o Pelô um bairro destinado a moradia, o comércio, serviços públicos? Essas ansiedades-indagações são temas de conversas dos ensaios do Olodum, nos cursos e seminários, nos bairros e botecos de Salvador, e o Olodum entende que o caminho das respostas a essas perguntas passa pela organização dos moradores, pela organização da sociedade civil, através de instituições culturais como o Olodum, o Samba-Pelourinho, a Pastoral da Mulher Marginalizada, a Associação de Mães e Amigos do Maciel, a Associação de Artesãos do Centro Histórico".<sup>17</sup>

Mas esse diálogo entre instituições, comerciantes e moradores não tem sido fácil. E a tentativa desestigmatizar, principalmente a área do Maciel-Pelourinho é também um mecanismo de evidenciar as diversas vozes que se engajam nessa luta, cada qual com seu projeto. As formas de territorialização da comunidade negra, através do seu projeto político-cultural nem sempre estão aliadas aos outros setores não exclusivamente ligados a ela. Há uma tensão não só entre as representações do espaço construídas pelos diversos grupos que nele atuam/moram como em relação a uma visão externa, para a qual ele ainda representa o pecado e a marginalidade. Se por um lado, para a comunidade negra ele se configura num "território negro" e, sobretudo de história e contínua "resistência", o processo de estagnação que vem ocorrendo nos últimos anos reproduz para a população de uma maneira mais ampla (a "outra cidade" e o

17 "Pelô, política e cultura: a civilização do Terceiro Mundo" Jornal do Olodum, IV(19), jan/fev, 1989, p.2.

"lado da orla"), uma imagem inversa. A *marginália* que efetivamente se mistura a outras vozes que lutam contra o estigma da área, passa a ser a definição de senso comum para os frequentadores do local. E é em busca dos limites e das marcas diferenciadoras entre a *marginália* e os moradores, os boêmios, os militantes, os artistas e os rastas que se misturam num mesmo ou contíguo espaço, que estes últimos delimitam o seu "pedaço".

## 2.7. A RUA DO REGGAE

Embora a presença deste personagem nos espaços da militância e do lazer inseridos na região do Centro Histórico seja anterior ao aparecimento de uma rua para o reggae, ela se constitui num paradigma da instituição de um território, não exclusivo, mas próprio do rasta e do reggae.

O afluxo de jovens com dreadlocks à área se deveu ao surgimento de dois bares, o Bar do Reggae e o Bar do Cravo Rastafari. Os dois bares estão instalados no andar térreo de dois sobrados, quase vizinhos, na rua João de Deus. Nestes ambientes se toca essencialmente reggae, embora o Bar o reggae, segundo alguns frequentadores tenha perdido parcialmente sua clientela, devido a sua pouca "ortodoxia musical". Os bares são bastante pequenos e compõem-se de uma pequena sala com um balcão para a venda de bebidas e alguns bancos de madeira. Existem alguns alto-falantes espalhados pelo ambiente (e que nas noites de terça são colocados nas calçadas) e posters de ídolos de reggae locais e internacionais decorando as paredes. Em ambos os bares, entre posters de Bob Marley e Tosh e bandeiras e pinturas com as cores da libertação africana, pequenos altares/pejis "protegem" o ambiente. No Bar do Reggae, além da decoração, numa placa de madeira o Dlodum presta uma homenagem à D Alzira, uma das donas do bar e a mais antiga moradora do Pelourinho. Numa conversa sobre a vida no Pelourinho no tempo em que, segundo D. Alzira "havia muita gente boa", inevitavelmente o assunto passa a ser a violência e a "má fama" da área. Depois de contar histórias de moradores, filhos que criou e festas que deu, debita o atual estado do bairro ao "pessoal de fora", porque os "rapazes africanos" que frequentam o seu bar à noite "são todos tranquilos".

Assim como no Bar do Cravo os serviços do bar são tarefas familiares nas quais há um revezamento de acordo com a disponibilidade de horário de cada um. Os donos dos dois bares são moradores, cujas famílias já residem há muito tempo no Pelourinho. São eles: um comerciante e um funcionário público, negros, não possuem dreadlocks e nem se auto identificam rastas.

Os dois bares estão abertos todos os dias, embora nos dias terça, sexta e domingo sejam mais frequentados. Nestes dias o clima é de festa e descontração. Caixas de som são colocadas na rua, que por volta de oito horas já está repleta de jovens, homens em grande maioria, conversando, bebendo, namorando, mas sobretudo dançando reggae. Nas paredes do Cravo Rastafari além de posters dos "regueiros" jamaicanos, há muitas fotografias dos frequentadores dreadlocks. Pelas fotos é possível reconhecer alguns dos rastas mais assíduos.

No balcão são servidos refrigerantes, cerveja, e o "cravo" ou "cravinho", a bebida mais consumida. O "cravinho" segundo o dono do Cravo Rastafari, é uma invenção sua. Existem dois tipos, um feito a base de cravo, mel e gengibre, e o de infusão; que depois de maturado é servido com limão e mel. Ambos são servidos num pequeno copo plástico com um canudo porque "dá mais charme ao negão", conta o dono do bar:

"Amigos da Liberdade, lá do "Rastafari"<sup>18</sup> que vinham para o Bar do Reggae me disseram: 'rapaz, porque você não compra uns discos e faz um trabalho de reggae também!' Ai eu fiquei em dúvida mas chamei por Deus. Fui à feira do Pau<sup>19</sup> e comeci com um disco ou outro de Bob Marley, Peter Tosh, e disco "do bom". Deus me ajudou e comeci a vender o cravinho. Eu primeiro frequentava o Bar do Reggae, mas depois fui ao dicionário e peguei o nome Cravo Rastafari. Porque o cravo, a ideia foi minha e eu criei. E o rastafari é por causa dos camaradas que têm o cabelo enrolado".

A frequência não é exclusiva de dreadlocks, no entanto, pode-se perceber que são maioria. Por outro lado, grande parte da clientela destes bares é composta de negros, como ocorre em outros "pedaços" contíguos da Bencção. Em geral os frequentadores já se conhecem e se cumprimentam (o "cumprimento do

<sup>18</sup> Se refere ao grupo Legião Rastafari.

<sup>19</sup> Feira popular que ocorre aos domingos no bairro do Calçada na Cidade Baixa, onde é possível comprar discos usados.

negão", que também não é exclusivo do rasta mas utilizado extensivamente pela comunidade negra como um todo), estabelecem uma espécie de reconhecimento. "Conhecer" e "ser reconhecido" no pedaço é um dado importante. Embora os dois locais sejam abertos e a festa se dê quase sempre na rua, há um princípio demarcador das fronteiras entre os frequentadores assíduo (o "pessoal da área") e/ou o "pessoal de fora". Essa diferenciação se torna mais forte quando os frequentadores - rastas ou não - se mobilizam para resolver qualquer questão que se refira a segurança e a tranquilidade da festa. Um momento que considero exemplar desta distinção foram as discussões entre os membros do então embrionário "Movimento Rastafari Brasileiro".

Realizadas as quintas-feiras no Cravo Rastafari, um dos objetivos destas reuniões era preparar um evento intitulado "Reggae na Rua". Programado para ser uma das atividades dentro de uma semana em homenagem à Bob Marley, a programação iria contar, além de reggae e dança, com vídeos e shows de bandas locais. Entretanto a reunião acabou girando em torno de questões como a segurança e a necessidade de "fechar a rua" para impedir a passagem dos carros. Esta é uma antiga solicitação dos frequentadores da Rua do Reggae. Constantemente, durante a noite, os carros "cortam ao meio" a festa, interrompendo a dança. Em relação a segurança, a discussão girou em torno da violência policial. Enquanto toda a região do Pelourinho-Maciel e Terreiro sofre com a intervenção rotineira da polícia, na Rua do Reggae a repressão ao consumo de drogas e furtos tem servido para justificar a violência principalmente contra os dreadlocks. Estes, por sua vez, acusam as "pessoas de fora", "vestidas de rasta", de virem provocar distúrbio. Mas como diferenciar "os de fora" e os "da área", quando as próprias formas de classificação e os limites para a identificação de quem seria o rasta são tênues? Houveram mesmo propostas de uma (impossível?) aliança entre policiais e a "rapaziada", visando separar o que diziam ser "o joio e o trigo". Os "de fora", acusam, seriam bandidos que "disfarçados e com dreadlocks" estavam gozando da relativa liberdade da área utilizando "drogas químicas" como a "toló" e o "rompinol".

Há uma espécie de código de ética da festa que diferencia e demarca fronteiras entre um frequentador assíduo que o conhece e respeita, e um outro, "de fora", que está alheio à "regras de comportamento" vigentes no território, embora utilize alguns dos símbolos que os identificam aos primeiros. Nesta reunião, se insistia mesmo em demarcar os limites físicos do território do



reggae: trocar o nome da rua para "Rua do Reggae". Mas essas fronteiras tenderam a se ampliar com a mudança do Bar do Cravo Rastafari para uma rua próxima, a Gregório de Mattos. A mudança e a nova decoração do bar contaram com a participação dos rastas. Desenhos, poemas, letras de músicas, placas comemorativas, fotos, posters e até normas de conduta foram escritas nas paredes do bar.

Se por um lado houve relativa ampliação dos espaços do reggae, algumas diferenças - quanto ao tipo de frequência, música, comportamento, vestuário e faixa etária - ainda os distingue dos demais "pedaços" da Benção. Mesmo não sendo exclusiva dos rastas, a presença massiva e expressiva destes o identifica, pois são "diferentes" do público da Benção de maneira geral.

Não obstante a existência de atividades, músicas e pontos referenciais, há uma espécie de perambulação por todos os espaços da Benção. "Ir à Benção" pode significar não necessariamente uma opção por um desses espaços, mesmo havendo uma espécie de mapeamento que caracteriza frequentadores e seus pedaços de preferência. Na relação reggae-rasta essa inscrição de códigos-territoriais e estilos se constituem em elementos essenciais na afirmação de uma singularidade. É que o mapa da cidade negra produzido pelo rasta, e que ele tende a ocupar nas suas atividades de lazer tem uma dupla representação simbólica. Uma produzida externamente e cujo valor é negativo: as áreas confinadas à criminalidade, à miséria e à "degradação moral". Esta é incorporada como a síntese do *gueto*, portanto seu valor é positivo. A outra representação é a da produção de estética, cultura, vestuário, música e estilos de vida concebidos como estando à margem do *Sistema*, neste sentido marginais. É o território marginal e marginalizado. Tem seus limites demarcados não só pelas fronteiras físicas mas sobretudo estéticas, musicais e simbólicas.

Para a galineira dos Filhos de Gandhi e a seresta da Cantina da Lua, além de alguns botecos em torno do Terreiro parece convergir uma clientela de idade mais avançada, que muitas vezes pode se opor à excessiva "liberalidade", em termos de estética e comportamento da Rua do Reggae. Da mesma forma, dificilmente encontraríamos dreadlocks como frequentadores assíduos destes locais. A música, por seu turno, produz um novo recorte: a dança de salão, o samba-afro e o reggae requerem formas específicas de espacialização. O poder aquisitivo e a situação sócio-econômica parecem também erigir seus próprios

limites. Em lugares como a Rua do Reggae e a quadra do Oledum, a música é franqueada à todos, sem que o consumo de bebida e o pagamento de ingresso seja um requisito.

Aos poucos podemos perceber uma série de distintos recortes possíveis para a análise das formas de lazer da negritude que frequenta a Benção. Há um nível de identificação territorial, no sentido em que delimita fisicamente as formas de lazer de cada sujeito, e uma outra, categorial, que é o resultado de um conjunto de diferentes recortes internos. Enquanto as manifestações culturais, sublocem, a partir do gosto musical) esses diversos públicos em seus espaços específicos, existem internamente outros níveis de diferenciação. Se há contiguidade sem mistura dentro de um território mais amplo, como a Benção, em cada um dos "pedaços" e das microrregiões que a compõem, um outro princípio se operará distinguindo em níveis categoriais os tipos de frequência.

Mas o advento da Rua do Reggae provocou mais ebulição político-cultural no "pedaço" do que simplesmente segmentar ainda mais a Benção em multipossibilidades musicais. Ele trouxe para o Terreiro e o Pelourinho, um "público" até então alheio aos espaços da militância e das atividades promovidas pelas instituições negras. É para o reggae, o encontro e a festa que eles se aproximam, e, ao mesmo tempo em que se apropriam e constroem o seu próprio "pedaço".

\*\*\*

Entre um desenho "sócio-econômico" da cidade e um outro, fluido e que é produzido circunstancialmente, um "desenho étnico"; algumas considerações podem ser feitas. Com relação ao primeiro, que se refere a um recorte espacial sobreposto à um social, a lógica da sua construção parece evidente. Áreas e populações privilegiadas de um lado, e o seu oposto de outro. Contudo, no que se refere ao segundo "desenho" há um constante movimento de inserção e deslocamento de áreas, espaços simbólicos e territórios. Poderíamos dizer que ao invés de um, são vários os desenhos.

Ao indicarmos uma possível "geografia rastafari", nessa intenção foi a de identificar determinados territórios privilegiados de expressão desses sujeitos. Não só no espaço urbano e nas representações que terá a cidade no imaginário desses segmentos, mas também no próprio corpo há "lugares" onde tais expressões serão possíveis. Como veremos no próximo capítulo, a linguagem do rasta e sobretudo expressa nas atitudes gestuais, na produção de uma estética singular e na forma de reconhecimento do seu próprio corpo. Entretanto, esquadriñar-lhe uma "geografia", nos territórios do corpo e da cidade não é uma tarefa de circunscrição social (ao delimitar o *locus* da produção simbólica). Ao contrário, minha intenção é falar dos deslocamentos e das possibilidades relacionais que tomam estas duas formas de inscrição e produção de significados. Eles são produzidos e reproduzidos em movimento.

Como foi exposto, existem diferenças entre as formas de espacialização das populações urbanas. No caso, privilegiei o lazer como atividade principal, onde estão centradas tais formas de espacialização. Embora, repito, por lazer não entendo somente o tempo da "distensão", do afrouxamento das tensões cotidianas ligadas à esfera da produção. O noção de lazer a que faço constante referência está relacionada à uma outra forma de produção, a de enunciados simbólicos. Nos espaços de afluência da juventude negra, no "circuito da negrada", a idéia de lazer recebe ainda significados mais amplos: conversar, namorar, discutir, dançar, beber, tecer alianças políticas e, acima de tudo 'estar junto'. Todas essas atividades, comportamentos e atitudes conjugadas à certas representações do território que ocupam, se traduzem na produção de singularidades.

Todavia, não se resumem ao "estar junto", ainda que possam ser vistas estando centradas numa espécie de "celebração étnica". A inscrição territorial é segmentada e desigual, assim como o são as diversas representações elaboradas sobre ela. Por outro lado, ninguém vai à Benção, ao Pelô, ao Ilê e à Rua do Reggae porque é negro ou rasta. Além de tais categorias comportarem múltiplos significados, tal afirmação implicaria numa perigosa redução. A "comunhão" ou "togetherness" (Perlongher, 1989) não é imperativa, mas sobretudo política. Guattari chama atenção para a não compartimentarização do que chama "modos de semiótica": "*as universas semióticas em seu funcionamento real não existem como universas separadas. As pessoas, nas sociedades arcaicas - ou*

*numa sociedade como essa que você está descrevendo, na Bahia<sup>20</sup> -, pessoas cuja atividade de expressão se dá de diferentes maneiras, não separam seus modos de semiótica em esferas de criação: esfera da música, da dança, da representação plástica, do teatro, das atividades religiosas, das atividades econômicas, de um campo etnológico e assim por diante. Tudo isso constitui, indissociavelmente, sua produção de subjetividade" (1986:70-1).*

O que está em questão na eleição de determinados espaços como pontos privilegiados de afluência por um determinado grupo de indivíduos, não é o que possam ter em comum, mas as possíveis apropriações que podem ser feitas de cada território. Portanto, a cartografia que se desenha articulando pontos de afluência de um público majoritariamente jovem e negro é uma leitura de diferentes formas de espacialização, que mantêm entre si alguma vinculação somente no plano da representação.

Em primeiro lugar, porque os fluxos e as formas de fixação são heterogêneas. A frequência é conduzida tanto pelo compromisso (a atividade e a militância) quanto pelo desejo (o 'footing' e a azaração). Este ponto é fundamental, pois revela discontinuidades não só espaciais, mas na própria relação comportamento/espço. Por outro lado, não podemos inferir do quadro descrito que tais comportamentos possam ser "fixados" em planos territoriais. Neste sentido, o confronto comportamento/espço é sobretudo relacional. Em segundo lugar, a afluência é mediada por variáveis como; os dias da semana, os horários, proximidade residencial, tipo de frequência etc.

Por fim podemos dizer que, embora o território - o mapa da cidade negra - ainda não nos seja suficiente para delimitarmos as fronteiras que circundam o objeto, ele nos diz algo sobre o objeto. Esse "algo" não é um dado secundário e retórico - o imperativo da localização. Mas algo que lhe é constitutivo. A plurilocalidade desenhada dentro de um quadro geral de "referências geográficas", ou o que Maffesoli (1989) chama de "trajetividade", a ocorrência de "curtos circuitos-permanentes" que impulsionam o sujeito em direções diferenciadas.

<sup>20</sup> Essa referência de Guattari à Bahia se deve ao fato dessa afirmação constituir parte da resposta à uma pergunta feita por um interlocutor que questionava as críticas feitas à noção de "identidade cultural", citando como exemplo o movimento negro baiano e seus conflitos entre a política e a cultura.

# C A P Í T U L O   T R Ê S

## C A B E L O S & C A B E Ç A S

“Esse gosto de riqueza não posso dar pra mim.  
Mas de pobreza não dou pra ninguém. O papai  
aquí, pra jogar esses panos em cima dele, teve  
que descarregar muita nuanba e a polícia tá  
mesmo em minha sombra. Vim esconder minha  
pele que ela é escurinha e só gosta de sol”  
“Barravento” - Glauber Rocha -

### 1. ELLES USAM DREADLOCKS

Subindo as escadarias e passando pelos estreitos becos de uma favela que margeia uma dessas grandes avenidas do bairro do Rio Vermelho, junto com uma informante e em busca de um dos “fundadores” e mais controvérsicos dos rastas da Legião, imaginei que caminhava em direção a alguém que me fornecesse uma visão mais positiva, ou pelo menos, não tão negativa dos rastas. Justo porque estava ali, num “bairro” onde as passagens não serviam só aos moradores, mas de canais de esgoto e “espaço de lazer” para as crianças. Estava num **gueto**, de canais de esgoto e “espaço de lazer” para as crianças. Estava num **gueto**, nome pelo qual os rastas se referiam a esses lugares, uns dos seus ambientes preferenciais.

Havia ali uma pequena casa que servia de atelier e local de ensaios e eventualmente de moradia para alguns dos rastas “remanescentes” da Legião. O contato com eles havia sido feito por uma informante, uma das poucas mulheres

que participaram do grupo (já numa segunda fase), e que havia feito uma série de fotos com alguns deles. Não tínhamos certeza de que eles nos iriam receber. Ana me advertira que um deles havia passado por uma "experiência espiritual muito difícil" e muitas vezes se mostrava bastante arredio à dar informações tanto de si próprio como da Legião. Já tinha ouvido que alguns rastas eram meio avessos à perguntas. Alguns, agiam mesmo de forma mais violenta a qualquer tentativa de que fossem fotografados sem permissão prévia, o que quase sempre acontecia durante o verão e, principalmente, no carnaval.

O acesso às informações foi muito menos problemático durante toda a pesquisa de campo, do que sugeriam as advertências. As histórias que ouvia, eram de que rastas não gostavam de pesquisadores, jornalistas, curiosos e similares. Não que esperasse uma atitude complacente com relação a curiosidade infinita de pesquisadores e afins. Nem que histórias de vida - por mais "curiosas" que se tornem aos olhos do antropólogo - pudessem se transformar tão naturalmente em *informação*. Mas todas as advertências que ouvira antes de meu primeiro contato com um dos chamados "radicais" pareciam produzir um efeito contrário àquele que imagino ter sido o pretendido. Ao mesmo tempo, o que parecia ser uma "particularidade" dos radicais, na prática não se mostrava ser um impedimento radicalmente tão diferente daqueles que, muitas vezes, encontra entre não-rastas. A questão é que a informação, além de "vital", era fonte de poder. Principalmente, no que diz respeito aos temas rastafari. Quem as tem dificilmente cederá parte deste poder, que o torna diferente dos demais, à um outro. Assim como, a informação era sempre interpretada como um conhecimento adquirido, e quase nunca vivido. Aqueles que mais frequentemente eram denominados "rastas radicais" estavam entre os que tinham a informação do segundo tipo, mas que raramente eram procurados pelos que desejavam obtê-las. Por outro lado, a noção de informação enquanto fonte de poder, tem desdobramentos interessantes para além das discussões que cercam os temas rastafari, onde o acesso à esses materiais é restrito. Além de nos remeterem à questões, cuja a análise não cabe dentro dos limites desse trabalho - a relação entre saber e poder -, dentro do próprio campo terá implicações mais específicas. Cenário de uma série de pesquisas, reportagens, filmes, novelas, vídeos e livros, a comunidade negra elaborou mecanismos próprios, e mesmo ambíguos, para relacionar-se com esses "invasores". Ao reconhecer um valor (de troca) na atividade que produz, o artifício de sedução e o impedimento ao acesso,

muitas vezes se mostram paralelos. Diante de tais questões e da advertência de Ana, já esperava encontrar dificuldades.

Numa pequena casa de alvenaria de dois cômodos no meio do morro estava instalado o atelier. Dezenas de peças, esculturas em madeira e pedra se espalhavam por entre o chão e as paredes. Além da madeira, a palha, ossos e peles de animais, espinhas de peixe e folhas secas eram matérias-primas destes trabalhos. Estes materiais haviam sido transformados em enormes tambores, esculturas, bijuterias e "maricas"<sup>1</sup>. Lá estavam três jovens negros, sendo que dois com dreadlocks. Fui apresentada por Ana como uma amiga. E antes de explicar por que havia me trazido ali, ocorreu um fato aparentemente constrangedor. Ana foi indagada se havia tido seu bebê. Como a resposta foi positiva, um dos rasta a complimentou e sem meias palavras, disse que era por isto que ela estava "tão bem", pois havia "cumprido seu papel". Uma curta conversa se iniciou daí, Ana dizendo que não aceitava esse "papel", e José, o rasta que fez a observação, insistindo que tal coisa não diminuía a sua importância como mulher. A conversa não deu em nada mas, curiosamente, serviu para "descontrair" o ambiente. Ao contrário de uma ríspida discussão, o tom era de mútua ironia, como se ambos soubessem a extensão e o limite da divergência que ali se explicitara.

Deixei que Ana me apresentasse da forma que bem entendesse. Ela sabia quais eram os meus interesses e acreditei que escolheria uma forma adequada para explicá-los. Qual foi a minha surpresa em perceber que a alentada indisposição dos chamados "radicais" não ocorreu. Ana disse quem eu era e em que estava interessada e, eu completei dizendo que poderíamos combinar um outro dia, caso aquela ocasião não fosse conveniente (não nestes termos

---

<sup>1</sup> Nome dado ao artefato que pode ser feito de osso, madeira, bambu, palha de milho e papel (auxiliado por grampos e pinças), que visa facilitar o ato de fumar um pequeno cigarro de maconha. Evita-se dessa maneira que se queime os lábios ou mesmo o contato direto da boca com o papel. No verbete "maricas", Aurélio vai direto ao assunto: "espécie de cachimbo de fumar maconha". Ver: Holanda, Aurélio Buarque de. Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1986. 2ª ed. pp.1093.

óbviamente...) Mas José e seu amigo Caola não se mostraram de maneira nenhuma arredios. Ao contrário, José perguntou-me se eu queria gravar a conversa, oportunidade que eu prontamente aproveitei antes que aquela fosse a excessão das excessões, pois aquele era o meu primeiro contato com um "fundador da Legião. E José parecia reconhecer sua "autoridade" para falar daquela experiência. Sentada no chão, junto com Ana, José e Caola e com o gravador devidamente preparado, comecei a escutar o que José se dispôs a me falar sobre a Legião Rasta.

"Essa doutrina de não comer carne é a única diferença que têm, mas eles são como os crentes da Bahia mesmo. Nós não fundamos a Legião Rasta no propósito de seguir o que tinha lá como religião. O que seria muito difícil para nós. Primeiro por nós não termos um esclarecimento de como seriam as coisas. Mas sim uma proposta de movimento negro cultural. Usamos esse nome por uma questão da gente criar o cabelo a nível de revolução, de combater a discriminação, o racismo, que é uma pressão em cima de nós e temos que nós rebelar contra o inimigo. E a primeira idéia era essa central: era criar um grupo tipo movimento negro e daria esse nome Legião porque todos os participantes criavam o cabelo rastafari".

Logo de cara, José tentava de maneira oblíqua declarar "a sua" posição diante da questão numa evasiva que seria um moto contínuo. Semelhante às outras explicações que eu ouviria durante a pesquisa: "*se você está procurando rasta igual tem na Jamaica...*" Diante daquela primeira tentativa de se mostrar totalmente avesso à uma preocupação em caracterizar o movimento como sendo fiel às idéias que o influenciaram, me surpreendi. Se não era a intenção daqueles que iniciaram a Legião caracterizar o grupo vinculando-o as idéias rastafari, por que elegê-las como sinais referenciais? Em outros momentos e outras conversas, pude perceber que a mesma preocupação em evitar qualquer intenção de se auto-intitular rasta estava presente. Mais tarde, José me afirmara que o nome dado ao grupo se inspirara na existência de uma "legião muçulmana" no Senegal, da qual ouvira falar. Informação que não me foi possível confirmar. De forma semelhante, um outro rasta "fundador" da Legião, João, completou as afirmações de José, também deslocando as idéias rastafari de seu papel de fomentadora do grupo. Neste momento, parafraseando Schwarcz, ainda eram idéias "fora do lugar":



"Na realidade essa coisa de cabelo não veio de Bob Marley nem veio de Rastafari. Porque eu conheci Bob Marley e conheci Rastafari muito depois. Porque eu não tinha som, não tinha disco, essas coisas eu não tinha e não tinha dinheiro para comprar. Pode ter rolado alguma coisa no momento da fundação da Legião, alguma coisa espiritual... A gente começou a deixar o cabelo crescer porque é mais normal que o cabelo cresça do que o cabelo cortado. A gente deixou de usar sapato de borracha, porque é mais normal que você pise no chão, que você descarregue sua energia no chão, e não somente pela borracha."

Mas porque o fato de "criar cabelo" em forma de dreadlocks, sinalizava uma nova forma de aglutinação que se destacará dos outros grupos do movimento negro? Que questões o uso de dreadlocks suscitava no cotidiano desses jovens, que pudessem representar de fato uma "revolução" como afirma José, ou algo mais "natural" com dissera João? A incorporação da "estética rastafari" como possibilidade de valorização de atributos físicos parece ser uma resposta. Entretanto, ela é insuficiente para explicar o surgimento de formas de "organização" destes jovens inspiradas nas suas idéias. Isto porque, como vimos no capítulo anterior, outros modismos inspirados em gêneros musicais precederam ao rastafari, não implicando em maiores mobilizações que ultrapassassem a esfera das formas de lazer.

São várias as referências aos usuários de dreadlocks: "cabeludos", "emberlotados", "rasta", "cabeças de leão", "negro rasta" e "irmão rasta". Mas a quem aparecem relacionadas estas expressões? Referem-se apenas aos jovens que adotaram os dreadlocks como um gênero estético? Quem são eles e o que têm a dizer em meio a profusão de diferentes tipos, tamanhos e sentidos de cabelos? Neste capítulo as imagens que esses "personagens" constroem de si mesmo é que servirão para descrevê-los. Estas, são elaboradas a partir de trajetórias de vida que em determinados momentos se cruzam em expectativas, experiências e visões de mundo comuns. Elas serão privilegiadas, pois traduzem, de diversas maneiras, os complexos mecanismos de adoção das idéias rastafari, como referenciais estéticos, políticos, religiosos e culturais importantes no cotidiano desses jovens.

Contudo, no plano das relações pessoais, *adotá-las* como um estilo de vida ou mesmo *conhecê-las*, corresponde a que elas deixem a esfera das representações puramente político-territoriais, e se transformem numa real

possibilidade no plano das experiências de vida. Com efeito, diante de diversas formas de pressão, mais ou menos explícitas, essa incorporação significou para muitos desses jovens romper com uma série de vínculos. Ou seja, ocorrerão interferências nas relações que mantêm com a família, com a escola, o trabalho, o círculo de amigos e o plano afetivo. Não quero dizer que tais experiências em torno da adoção destes referenciais, representem necessariamente um corte brusco em todos esses planos das relações pessoais. A idéia de ruptura me é sugerida a partir do confronto das várias falas desses jovens sobre suas próprias trajetórias de vida. É da dificuldade de vivenciá-las, que se fala. Seja devido a pressão da família, da perseguição da polícia, do estranhamento constante das ruas, da dificuldade do acesso ao mercado de trabalho, ou mesmo porque, paradoxalmente, pouco se sabe sobre o que realmente sejam. É desta "revolução" de que fala João. Diante de todas as dificuldades e do paradoxo de se apropriar, tanto discursivamente quanto esteticamente, do que pouco se conhece, o que estou propondo como objeto de análise desta parte do texto são menos as ligações e práticas derivadas do imaginário rastafari, e mais o que subjaz a elas no plano do cotidiano de uma parcela da juventude negra baiana. As histórias de vida merecerão destaque, porque é no plano dos desejos, dos conflitos e das expectativas pessoais que essas falas farão sentido.

Reconhecer-se rasta significa possuir previamente um esboço dos elementos que se imagina avaliar o emprego de tal denominação. E eles não existem como um conjunto coerente de atribuições já dadas. Ao contrário, são construídos e reinterpretados a cada instante e, principalmente, quando trata-se de imprimir a qual seria uma definição mais formal de quem seja o rasta, algo de pessoal. Assim, múltiplas leituras e releituras são possíveis e partem, sobretudo, da própria experiência pessoal: é o "meu jeito de ser rasta", "eu vejo assim", "pra' mim rasta é aquele que...". Essa elaboração prévia também implica num rastreamento de informações, e na atribuição de determinados valores a cada um dos mais comuns elementos que são inseridos como referenciais nesse esboço.

Os exemplos citados como denominações mais usuais têm em comum o fato de estarem diretamente relacionados a um dos elementos que mais fortemente têm servido de enunciado da presença do rasta: os cabelos. Por outro lado, a sua própria popularidade tem proporcionado a rastas, não-rastas, lade, e sua própria popularidade tem proporcionado a rastas, não-rastas, militantes, entre outros, as mais interessantes discussões. Seriam rastas todos

aqueles que possuem dreadlocks? Se não, quem o seria, e como se distinguiria dos "cabeludos"? Estas questões surgem no momento em que uma diversidade de sujeitos reivindicam tal status. Nestes momentos, os cabelos são manipulados de maneira a figurarem como **emblemas** do que se concebe genericamente como um *estilo rasta*. Neste sentido, no plano do discurso, sua importância aparecerá muitas vezes relativizada ou diminuída. Esse confronto entre a valorização e a desvalorização do plano estético é constitutiva do mundo do rasta e seus interlocutores mais próximos. São as "tranças rastas", os dreadlocks, "as berlotas" e a "juba" que irão delimitar, num primeiro momento, seus limites.

A descrição do 'impacto' que me causou um dos primeiros encontros com jovens denominadas de "rastas radicais" tem um objetivo. Para efeito de compreensão, privilegiei como foco de análise um determinado momento, no qual começa a emergir de maneira mais visível uma certa "tensão" em torno de determinadas questões. Este momento ao qual me refiro, diz respeito a primeira tentativa de "associação" dos portadores de dreadlocks<sup>2</sup>, inicialmente moradores do bairro da Liberdade, numa forma de agrupamento. Os primeiros portadores de dreadlocks são perseguidos pela polícia, e é a dificuldade em mantê-los que é apontada por alguns dos mais antigos componentes da Legião das Rastas Baianas na Liberdade. Trata-se da Legião Rastafari, conhecida também como Legião Rasta (LR).

Portanto, me proponho a fornecer uma descrição da primeira tentativa de formação de um grupo que se auto denomina rastafari em Salvador. Antes porém, acho importante ressaltar que a experiência da Legião Rasta está sendo privilegiada não porque se reconheça nela maior importância, em detrimento de outros grupos do mesmo tipo e dos quais tenho conhecimento, como a Sociedade

---

<sup>2</sup> A escolha do termo dreadlocks para referir-me ao "cabelo do rasta" se deve a necessidade de optar por uma das suas inúmeras denominações. Por outro lado, além de ser utilizada por um número reduzido de pessoas, seu uso está ligado a um conhecimento prévio das idéias e práticas que inspiram tal estética, ainda que não figure como denominação exclusivamente associada a adoção do rastafarianismo como um estilo de vida.

Cultural Filosofia Rastafari e o Movimento Rasta Brasileiro. Estes sucedem a Legião e são fundados por volta de 1987 e 1989 respectivamente. Todavia, a experiência da Legião parece ter sido paradigmática quando se fala em rastafarianismo na cidade. Durante todo o trabalho de campo, refazer a partir de conversas e depoimentos, parte do seu trajeto de construção, práticas e discussões internas, foi um motivo para minha aproximação dos rastas. Num primeiro momento, interessada em conhecer quem seriam os rastas baianos, percebi que sua identificação estava quase sempre associada à Legião, como se só dentro de seu espaço de atuação enquanto grupo, o rasta pudesse ser percebido. Ao indagar alguns informantes, pessoas ligadas a comunidade negra da cidade, onde estariam, a resposta, quando não negativa, vinha acrescida da dúvida de se poderiam ser os rastas facilmente reconhecidos. Posto que nem todos que "pareciam", diziam, o eram "de fato". Quando muito, alguns nomes me eram dados ( quase sempre os mesmos ) como um exemplo daqueles que seriam os rastas "radicais" ou "verdadeiros".

Mas se eram tão raros esses personagens, quem eram os milhares de dreadlocks que frequentavam os ambientes de lazer e militância política da comunidade ? Eram "caricaturas de rastas", me diziam. Mas que critérios eram utilizados para a diferenciação entre o "falso" e o "verdadeiro" ? Estas informações eram fornecidas principalmente por pessoas ligadas ao movimento negro organizado na cidade, e não sem um certo ar de desdém, com a possibilidade que eu pudesse encontrar "rastas de fato". Ou, muitas vezes, invocar o nome da Legião Rasta bastava para que exemplos de como eram sem "objetivos ou propostas claras", "machistas", "deturpadores das idéias rastafari", começassem a ser citados para justificar a razão para que a atribuição de uma "identidade rasta" não pudesse ser levada a sério. Haviam excessões, e aí as "qualidades" eram percebidas. Por outro lado, se fazia a observação de que se poderia mesmo encontrar rastas em ambientes mais frequentados por não rastas, e que estes não podiam ser reconhecidos simplesmente a partir da identificação de uma das suas marcas estéticas mais comuns, porque eles não usavam dreadlocks. Tem bases nessas demarcações, que conjugam estética e território, a evasiva de José.

Pude perceber que haviam várias códigos, que deviam ser observados para o reconhecimento do rasta e, na maioria das vezes eram desconhecidos daqueles que, como eu, olhavam os dreadlocks como um modelo. Num primeiro momento,

resolver seguir as indicações fornecidas, misto de descrição de comportamentos que caracterizariam aqueles que seriam mais "verdadeiros" ou "radicais" (mesmo que o segundo adjetivo não represente um sinônimo do primeiro), e de outro lado, os "falsos" e "estereotipados". Mais uma vez a Legião se revelava como uma importante referência.

Mais adiante notei que, falar do passado era uma forma perceber se haviam ocorrido mudanças nas vidas daqueles que não mais estavam interessados em se auto intitularem rastas. Isto, porque em determinado momento da pesquisa de campo, percebi que minha presença instaurava uma preocupação em valorizar certos elementos que não mais figuravam no universo de muitos dos jovens que assim o eram reconhecidos. Reconhecer-se rasta estava longe de se constituir num termo de identificação definitiva. Viera do Rio com o interesse específico conhecê-los... Diante da armadilha inevitável e imposta pelas condições da pesquisa, passei a não mais insistir na tentativa de identificá-los somente a partir dos conceitos nativos que se mostravam mais aparentes. Eles existiam como uma entre outras interpretações desses sujeitos do que seria o rasta, mas não eram os mais importantes. Nos contatos que se seguiram a uma primeira ida ao campo, resolvi deixar que outros elementos que perfazem o que chamo de *estilo* também se expressassem. De maneiras diferenciadas a estética, as mensagens veiculadas nas músicas e os gestos (o cumprimento, a dança, o andar/estar nas ruas e ambientes de lazer) me conduziram, cada qual a seu modo, à partes dessa *fala*<sup>3</sup>, isto é, aos modos preferenciais de semiotização. Estes são utilizados pelos rastas na produção de determinadas mensagens. Desta forma, os enunciados discursivos passariam à estar necessariamente conjugados com o estético, o musical e o gestual.

---

<sup>3</sup> A noção de "fala" a qual me refiro é assim definida por Barthes: "toda a unidade ou síntese significativa, quer seja verbal ou visual: uma fotografia será, por nós, considerada fala exatamente como um artigo de jornal; os próprios objetos poderão transformar-se em fala se significarem alguma coisa" (1989:133).

Ainda assim, diante de tantos e interligados focos de observação, pude perceber que as diferenças não estavam restritas a tais campos - o das *representações* - mas à estratégias particulares, e sobretudo múltiplas, de semiotização de desejos, visões de mundo, relações pessoais e sociais e de um discurso preponderantemente étnico-político. A figura do rasta não era produzida unicamente nos espaços onde está em vigência o que Hebdige (1979) denomina de "culturas espetaculares", no plano da festa e do lazer. Há um investimento cotidiano e, se assim poderia chamá-lo, mais *concreto*, na produção dessa "imagem". Esta, em linhas gerais, se refere à de um indivíduo negro (quase sempre do sexo masculino e jovem) que rompe com o *Sistema* para poder vivenciar uma experiência de autonomia. O rasta seria aquele que rompe com comportamentos "naturalizados" por uma sociedade que ele acredita lhe ser hostil. Todavia, esse rompimento estará mediado por uma série de variáveis. Como veremos, alguns "lugares" como o trabalho, o ambiente familiar e a escola aparecerão como exemplos.

Por outro lado, é preciso mencionar que os rastas, ao investirem na produção de tal imagem, foram pondo em relêvo e acirrando as diferenças entre eles e seus principais interlocutores. Com raras exceções, grande parte dos jovens negros que se envolveram em grupos como a Legião e que frequentam o circuito do reggae, vêm dos bairros mais pobres nas periferias da cidade, são subempregados e já abandonaram a escola. Distinguem-se pois, de uma parcela da militância negra, muitas vezes oriunda da universidade, e que tem aceso a bairros predominantemente de classe média. A relação entre o investimento na "imagem" e a distinção sócio-econômica entre jovens que constituem a chamada comunidade negra, pode ser claramente percebida. Tanto nos explícitos conflitos que emergem das diferenças de interesse quanto no discurso. Essas questões serão analisadas ao longo deste e do próximo capítulo.

Por fim, é preciso dizer que a descrição de parte da trajetória da LR aparece como um pano de fundo, contexto e pretexto para a abordagem de algumas questões. Ainda assim o artifício de falar da Legião não se reduz simplesmente em discorrer sobre o passado visando recontar uma parte da história do movimento negro baiano. Não é esse meu objetivo. Mas sim, desejo compreender o que andava pelas cabeças desses personagens quando se falava em rastafarianismo, para além dos cabelos, mas também, a partir deles. Ou seja,

quais são as expressões e os limites da incorporação dessas idéias ao cotidiano desses jovens.

Uma das questões que me parece bastante importante é o fato de que "criar" cabelo ou ter dreadlocks representar, como foi apontado, "uma revolução". Acreditava-se que a Legião de certa maneira teria dado suporte a esse processo. Porque todas as resistências, contra as ações da polícia, os protestos da família e a dificuldade de acesso ao mercado de trabalho puderam ser naquele espaço, se não resolvidas, mas discutidas como um problema comum a todos. Por outro lado, é impossível deixar de reconhecer que, embora individualmente a figura de Bob Marley tenha aparecido para alguns desses jovens como referencial estético após o surgimento da Legião, para a grande maioria é ele, Tash e outros músicos de reggae que serão os propagadores de um "estilo" no uso dos cabelos e roupas que são antecessores ao aparecimento do grupo. "Criar cabelo" para muitos representava um primeiro estágio no rompimento com toda uma série de constrangimentos sociais.

Entretanto esse processo, que consistia na recusa em adotar um padrão "normalizado" na forma de trajar-se e usar os cabelos, seria um primeiro estágio de uma série de procedimentos que, segundo acreditavam, os tornava mais negros. Essa questão não é uma novidade entre os rastas, e tem um papel muito importante no imaginário dos movimentos negros no Brasil, principalmente a partir dos anos 70, momento em que, sob a inspiração no movimento *Black Power* americano, insistia-se numa transformação da "consciência" em direção a um "sentimento de negritude", partindo do ponto onde teria agido de maneira mais eficaz os mecanismos de enraizamento de conceitos e padrões de beleza "embranquecidos". A palavra de ordem "black is beautiful" indicava, sobretudo, a possibilidade de substituição de um conceito de beleza, que se inspirava em caracteres fenotípicos predominantemente brancos, e alegia-os como critério de valorização de atributos físicos. Mas, os dreadlocks pareciam se constituir numa vertente radical da recusa em instituí-lo como padrão extensivo a todo e qualquer segmento étnico-social.

O formato de cabelos preferencialmente utilizados pelos rastas parecia querer dizer algo mais. Num primeiro momento não é à todos que será acessível. No período em que ainda é "novidade" aparece caracterizado como uma excentricidade de alguns artistas negros. E qualquer tentativa desses jovens da Liberdade em usá-los deveria estar associado ao mundo artístico.

Em meio a conversa com José, percebi que ele tentava justificar a sua timada cabeleira dread. A pouco tempo a tinha cortado e o motivo era a mesma "liberdade" apontada como justificativa para o seu uso. Principalmente agora, quando os dreads estavam vulgarizados, chamando menos atenção da polícia e, principalmente, sendo uma forma preferencial de "falsos rastas" se identificarem como tal. Ele, ao contrário, teria "resistido" com seus dreads a toda e qualquer forma de repressão. Estas se referiam as dificuldades em relação a família, a busca por trabalho e a polícia.

### 1.1. A FAMÍLIA:

A imagem dos dreads como sinônimo de sujeira e de maus tratos será evocada por muitos como o principal motivo dos conflitos familiares, quando estes resolvem "criar cabelos". De um lado, o tipo de atitude estética que lhes surge como opção é exatamente oposta à tendência da maior parte dessas famílias negras, que escolhem para seus filhos um outro "padrão", melhor aceito socialmente. Este inclui, desde a escolha de profissões, cujo o acesso não lhes foi permitido, mas que representam uma forma de ascensão da família como um todo, até o desejo de que seus filhos mantenham uma "conduta exemplar". Hasenbalg ressalta que esta "tendência" consistiria num artifício de minorar os efeitos do racismo, na medida em que, no Brasil, acredita-se que através de tais mecanismos seja possível manipular os "lugares" reservados a situação sócio-educacional e os critérios de adscrição racial (1979:199). Tal estratégia significa, em última análise, uma tentativa em superar o estigma da associação entre pobreza, cor e marginalidade. Por outro lado, são os símbolos que reificam esse tipo de padrão que serão enfatizados, isto é, tanto o "bem vestir" quanto o "bom comportamento". Situações de requestionamento de valores envolvendo conflitos familiares, são bastante recorrentes na trajetória de muitos dos jovens que adotam algumas das idéias rastafari como estilo de vida. As histórias de Tom, Miro, Ana e Maria são alguns dos exemplos:



**Tom:**

Filho de uma família negra da cidade de Cachoeira, Tom é o mais velho dos irmãos e, para quem todos os planos de ascensão social via educação foram pensados. Durante toda a infância e adolescência corresponde a esses projetos através de um "exemplar comportamento" tanto na escola quanto em casa. Até o dia em que numa das viagens a Salvador e através de um primo, conhece o pessoal da Legião Rasta da Liberdade. Esse encontro acontece num momento em que já vivencia um processo de distanciamento da família. O primeiro sinal de quebra desses laços é sua decisão em "criar cabelos":

"Meu pai, militar e minha mãe, yalorixá... então você tinha que seguir a família: "meu filho, estude que você vai ser polícia". Minha mãe dizia: "eu quero que você se forme em direito". Então eu ficava com aquilo na cabeça, mas não era aquilo. O próprio Bob Marley já disse: "todo homem tem o direito de escolher o seu próprio destino". Eu vi que não era o meu. Quando eu me olhei no espelho: *jubado*. Eu precisava me conhecer. Quando eu comecei a perceber que eu estava me conhecendo, dentro da sociedade, dessa *Babilônia*, eu vi que era isso mesmo que eu queria (...). Meu pai não acreditou, foi um choque de geração. Meu pai com aquela coisa de militarismo na cabeça, a reação dele foi a mais violenta: "não quer cortar o cabelo não? Vai pra' fora de casa, pegue seus panos de bunda e vá pra' rua." Eu disse: "eu vou". Eu tinha dezessete anos, não tinha pra' onde ir e não estava nem aí. Mas depois eu pensei: "o lar, o calor da família, eu vou perder..." Chorei, mas agora (eu pensei) eu vou aprender. Eu ia sair mas minha mãe não me deixou. Aí pediu que eu penteasse o cabelo. Mas depois de uma semana e uns "banhos", quando você vê que o cabelo já está ficando "no quilo", aí eu digo "vai vir de novo". E veio e tá aí até hoje" (grito meu)

**MIRO:**

Já para Miro, esse processo de ruptura começa com a percepção de que era "diferente" dentro do próprio ambiente familiar:

"Teve uma coisa que eu comecei a aprender desde cedo, foi a discriminação racial. Porque eu, por ser diferente dos meus irmãos, ser diferente dos meus familiares, eu levava uma pecha assim porque eu era negro. Então tudo que eu fazia eles diziam "mas você é preto

mesmo, você tem que fazer isto". Os meus próprios familiares são negros. Mas eles não têm consciência do processo que eles passaram, o sistema que eles passaram. Inclusive o meu pai é claro, mas é *sarará*. Mas minha mãe é negra, meus avós são descendentes de africanos. Eu comecei a sentir todas essas coisas dentro da minha casa quando eu fazia coisas diferentes. Eu comecei a sofrer com isso mas fui me aprofundando cada vez mais. Quando eu já estava com quinze ou dezesseis anos eu comecei a criar meu cabelo pela primeira vez".

As "coisas diferentes" de que fala Miro eram dedicar-se à capoeira, às amizades "de rua" e a recusa em estudar, enquanto seus sete irmãos eram formados.

"A minha não era estudo, eu tinha algo diferente em mim. O meu negócio era mais com a rua. Eu ficava mais solto e tudo para mim era bastante diferente. Até mesmo as roupas que a mamãe comprava pra' nós. Ela tinha o costume de comprar igual mas eu não topava aquilo(...) eu fui altamente marginalizado pelos meus próprios familiares. Começou pelo meu pai. Ele chegava em casa justamente no horário que a oficina que eu trabalhava fechava e a gente começava a treinar capoeira. E toda vez que ele chegava e me via jogando tinha uma surra grande, eu apanhava. Meu pai me batia e dizia pra' mim: "eu não quero você jogando capoeira, capoeira é coisa pra' malandro". Mas eu não conseguia entender, eu me sentia bem naquilo(...) O tempo foi passando e eu comecei a me envolver com drogas. Meus irmãos com aquela coisa de intelectual, de estudado, começaram a me taxar de "maconheiro". Que na família nunca tinha dado isso, mas que infelizmente eu era preto e preto só dava para esse tipo de coisa".

Se as dificuldades de manter padrão estético divergente, para estes jovens representava maiores dificuldades com relação às famílias, quando tratava-se de mulheres a situação parecia mais delicada ainda. Ana e sua amiga Maria foram algumas das raras meninas a adotarem o uso de dreads. Todas duas participaram, em períodos diferentes da Legião, mas os problemas com relação à família e a emprego passam a ocorrer devido aos cabelos.

#### ANA e MARIA:

Além de mulheres, a história de vida das duas revelava uma outra excessão com relação ao perfil da maioria dos jovens rastas da cidade, quanto a formação e situação sócio-econômica de suas famílias. As duas vêm de famílias de classe media de cidades do interior do estado, Ilhéus e Cachoeira respectivamente. Têm formação superior, sendo Ana formada em serviço social e Maria tem o curso de psicologia incompleto, o qual abandonou para dedicar-se à dança. Maria vive do seu trabalho como bailarina e professora, é casada e mora numa amplo apartamento que divide com outras pessoas num sofisticado bairro da cidade. Ana é funcionária de um banco estatal, tem um filho e dedica-se à fotografia.

A vinda de Maria para Salvador, no fim da década de setenta, onde passa a viver com um músico de reggae componente de uma das primeiras bandas do gênero na cidade, é um primeiro estágio para o que chama de "tomada de consciência". Isto porque junto a sua família, fora criada num ambiente "embranquecido" culturalmente, muito embora acabasse se confrontando com experiências culturais divergentes daquelas que lhe vinham sendo sutilmente impostas, a partir do seu contato com a dança.

"Eu nasci em Cachoeira, cidade pequena da Bahia que tem uma tradição negra muito forte ligada as raízes negras. Contraditóriamente eu cresci dentro da cidade, mas alheia a todo esse movimento cultural negro em termos de religião, de candomblé, essas coisas. Porque eu fazendo parte de uma família também negra, mas de classe média, tive uma formação entre aspas "branca", porque eu estudava num colégio de freiras e tinha toda aquela deformação de valores vindo através da família. Em relação a estética, aprendendo a espichar o cabelo. Não que eu estivesse totalmente alheia a isso, porque Cachoeira é uma cidade que tem uma efervescência de cultura muito grande. Então eu sempre dançava nos espetáculos da escola. Já dançei pra' Oxum, mas eu não tinha uma profundidade naquilo que eu estava fazendo. Tanto que eu dublava Michael Jackson e dançava para Oxum e era tudo a mesma coisa. Então mais tarde eu vim pra' Salvador e comecei a me deparar mais criticamente com uma coisa que eu já vivia desde Cachoeira, na escola, que era a questão do racismo. O que toda criança e mulher negra viveu na escola, de não ter sido a rainha da sala, a mais bonita da classe, e compensar a falta de beleza física tida pelos outros como o padrão europeu com outras coisas. Eu compensava tentando me aperfeiçoar e estudar. Quando eu me mudei pra' Salvador e fui morar com alguns músicos de Cachoeira, foi então que um deles com quem eu era casada me colocou em contato pela primeira vez com as músicas de Bob Marley e com o rastafarianismo. Eu já estudava inglês e já

falava. Eles gostavam da música de Bob Marley pelo ritmo. Mas pra mim a coisa foi além do ritmo, porque eu entendia aquilo que ele estava falando”.

O contato com a universidade e o período de nascimento e ebulição provocada pelas inúmeros grupos e blocos negros que movimentam a cidade, redireciona o trajeto de Maria. A universidade representa perpetuação de um projeto familiar e não seu. Inúmeras vezes tenta dar continuidade ao seu curso de psicologia (embora os pais preferissem medicina), mas a dança permanece durante todo tempo como a experiência que mais lhe agrada. Depois do casamento com o músico de reggae, e outros relacionamentos sempre com pessoas de certa forma ligadas aos ambientes da militância negra, Maria se casa com João. Neste momento Maria, que já tinha suas tranças dreads, rompe definitivamente com a universidade. Ao mesmo tempo em que se aproxima do movimento negro - suas discussões, atividades e propostas - se vê novamente diante de contradições. Entre estas se destacariam o papel ainda ali, secundário da mulher e o que chama de “estética comportada”.

“Eu já estava meio chateada de estética comportada que eu tinha. Eu não tinha muitas opções de como trabalhar o meu cabelo. Sempre de um jeito ou do outro: ou eu cortava baixinho ou eu trançava. O cabelo veio antes das idéias rastafari, antes de meu envolvimento com a Legião. E foi eu ter deixado o meu cabelo crescer mais por uma rebeldia, por uma resistência, por uma opção estética, que eu comecei a chamar a atenção das pessoas que estavam no movimento rasta. E paralelo a isto eu já tinha uma visão mais ou menos crítica da condução do movimento negro. Eu achava contraditória a forma de falar contra o *Sistema* e de se relacionar com as mulheres. Contraditória a forma de querer ser alternativo e beber coca-cola. Eu, como já era naturalista, já fazia alimentação natural e já convivia com as letras de Marley, comecei a identificar uma opção de certa forma mais prática, mais radical, mais alternativa do movimento negro, e eu via isso no rastafarianismo”.

Essa passagem pelo movimento como experiência, de certa maneira credenciadora de um redirecionamento da própria estratégia de transformação social, também foi vivenciada por Ana, só que de uma forma bem mais intensa.

Ana participou do grupo embrionário, nascido dentro dos limites da universidade, que impulsionou o surgimento de uma das mais importantes entidades do movimento negro baiano, o Grupo Negro da Ucsal. Daí, Ana participa da nova diretoria que assume o Olodum, num período em que o grupo inicia um trabalho junto a comunidade do bairro do Maciel. Ana passa a conviver num ambiente novo, o qual jamais havia experimentado como militante no período em que esteve na universidade. Dentro do Pelourinho e do Maciel participa tanto das discussões sobre os projetos do bloco para o carnaval quanto aqueles que diziam respeito a uma melhor integração deste com a comunidade. Mas estes interesses acabaram provocando discussões e divisões internas entre estas duas "tendências", que afastaram Ana do Olodum.

Mesmo já tendo uma série de informações sobre rastafarianismo, boa parte adquirida dentro do próprio bloco, é no Encontro de Negros do Norte e Nordeste que Ana conhece João e José, os dois artistas plásticos da LR:

"Eles estavam fazendo um trabalho lá e teve uma discussão muito grande dentro do movimento: eles questionando o posicionamento das pessoas ali dentro. Elas eram bem radicais, mas como é que negros que estão querendo avançar ainda estão envolvidos com a sociedade de consumo? Como é que o negro pode quebrar com a sociedade ainda assumindo valores que a sociedade impõem. Porque o objetivo do rastafarianismo é realmente quebrar totalmente com a sociedade: *"eu não quero relação nenhuma", "eu quero assumir a minha própria identidade e sem ter que assimilar com nenhum valor que a sociedade impõe"* Eu acho que a importância do rastafarianismo está aí e essa coisa é o extremo. Os extremistas caídos por rastafari foram para lá, porque tinha muita coisa que não funcionava direito. Principalmente depois que algumas pessoas se envolveram politicamente com partidos é que a coisa virou"

Ana deixa crescer suas dreads e começa a participar da Legião no momento em que o grupo está lentamente diminuindo. Mais tarde deixa de frequentá-lo, mas ainda assim, mantém suas tranças. Já Maria, cortou seus dreads num momento que define como uma "reviravolta".

"Em 88, cem anos, deu uma reviravolta. O cabelo ia crescendo e o peso do cabelo aumentando em todos os sentidos. Eu já me desvinculava

diretamente da Legião, já convivia com outro grupo, outras pessoas e fazia outras coisas.

Havia muitas pressões. Da família não, que essa foi quase ininterrupta desde as primeiras *berlotas*, até os choros e chantagens. Eu nem ligava mais, já estava anestesiada. Mas haviam pressões na rua também: "macanheira", "suja", "porca". As pessoas gritavam, puxavam o cabelo, queriam ver como era, do que era feito e o que significava. Se era peruca ou se não era. Era um inferno mas já era rotineiro. "Se era alguma religião" perguntavam... mas ele estava pesando em vários sentidos. Não só no peso mesmo de ser discriminada o tempo todo ou, de outro lado ser vista como o mito da mulher rasta e não segurava mais mais nenhuma das bandeiras das pessoas. Mas não é bem assim. Eu continuava tendo uma visão crítica em relação ao negro. Como mulher e negra falava sobre isso. Tinha uma postura e participava da forma que eu pudesse. Mas eu não era mais o símbolo do rastafarianismo na Bahia. Nem a mulher forte e a resistente. Eu era mitificada e discriminada. E tinha o lado prático. Já estava me encomodando, estava coçando muito. Sempre molhado, nunca secava, dormia e acordava e e estava molhado. Estava enorme. Aí eu disse: "não, o meu cabelo não é a minha negritude". O cabelo é mais uma coisa dentro disto. Têm milhares de pessoas que não têm o cabelo e têm uma função política dentro da sociedade. Ele perdeu a função, o sentido maior que ele tinha no início que era uma coisa agressiva de brigar. O movimento já estava de certa forma deformado. As músicas já estavam me irritando. A forma como eles falavam de Selassie, do rastafarianismo. É triste como aconteceu em Salvador, mas essa deformação sempre há".

Ana, ao contrário, não cortara os seus cabelos embora tivesse problemas em deixá-los como "só os homens fazem". Antes mesmo de estarem associados as idéias rastafari eles representavam para ela uma total quebra com os valores sociais anteriormente incorporados.

"É o último momento, quando você quebrou com todos os valores da sociedade branca, dita branca, e assumiu totalmente a sua identidade racial. Você deixar os seus cabelos dreads é a coisa mais dura. Você não tem mais como esconder a questão da sua identidade racial. Ser dread é você ser totalmente negro mesmo. Quando você se diferencia das outras pessoas. As pessoas te olham de outra forma. A relação no trabalho muda, algumas das pessoas se afastam de você, outras se aproximam por curiosidade. Você passa a sentir quem são as pessoas verdadeiras na sua relação. Falar em ser rastafari pra' mim é uma coisa muito séria. O rastafarianismo é uma questão filosófica, é uma coisa muito ampla, não é só deixar os cabelos enrolados. É uma coisa que

está além de enrolar os cabelos, é uma coisa assim bem interior e espiritual”.

Todos os quatro exemplos citados apontam para uma situação que é bastante recorrente entre os rastas. A opção pelos dreads, muito embora para alguns represente apenas um modismo, resultará num alijamento de certos espaços sociais, como a escola e o trabalho.

Com relação à escola, o afastamento, na maioria dos casos parece ser anterior à sua opção. A maior parte dos jovens que se envolvem, tanto com a Legião quanto com outros grupos ainda existentes parece ter abandonado a escola bem antes de terem passado a “criar cabelos”. Muitos, devido a um processo bastante comum entre as populações mais pobres das grandes cidades brasileiras, uma entrada precoce no mercado de trabalho. Outros, devido à instabilidade sócio-econômica de suas famílias, às migrações (muitos deixam de frequentar a escola quando chegam à Salvador oriundos de pequenas cidades do interior do estado e da região do Recôncavo), a falta de estabelecimentos públicos de ensino perto das regiões onde moram e, por fim, a falta de estímulo tanto da escola quanto da família<sup>4</sup>.

Há ainda os que (uma pequena minoria) abandonam a escola por opção. Estes, na maioria das vezes o fazem ao mesmo tempo em que se afastam da família, tanto fisicamente quanto no que diz respeito a compartilhar dos seus valores. Deixar a escola é um passo decisivo para esse afastamento. Mas ele implica também numa reavaliação dos ambientes escolares e familiares como espaços privilegiados para a transmissão de conhecimentos. A ascensão e a

---

<sup>4</sup> Segundo dados analisados por Nelson do Valle Silva e Carlos Hasenbalg, além de dificuldades de acesso à escola, da situação sócio-econômica das famílias e das diferenças quanto aos níveis de aproveitamento, a variável cor tem peso determinante do quadro de desigualdades nas oportunidades educacionais entre brancos e não-brancos. Ver: “Raça e oportunidades educacionais no Brasil”. in: Lovell, Peggy A. (org.) *Desigualdade Racial no Brasil*. Belo Horizonte. UFMG/CEDEPLAR, 1991. pp. 241-162.

educação via escola parecem não mais fazer sentido, uma vez que grande parte começa a trabalhar muito cedo, e como veremos mais adiante, um mecanismo de "seleção", a partir de critérios raciais para a ocupação de determinados setores produtivos, antecede qualquer possibilidade de haver maior ou menor capacitação técnica para o desempenho de funções. Por outro lado, a maior parte desses jovens imagina não haverem grandes perspectivas para reverter este quadro, uma vez que, o conhecimento que se adquire na escola não tem qualquer ligação com o cotidiano das ruas, ao qual têm uma relação muito mais próxima. Da mesma maneira, já informados pela idéia de que a escola é um dos principais responsáveis pela reprodução da "ideologia da Babilônia", seu valor é negado em troca de um aprendizado nas ruas. É a vivência no "queto", do racismo, da perseguição da polícia e da sociedade que conferem ao rasta o *conhecimento* e a *consciência*. Serão sobretudo, estas as experiências valorizadas na rede de sociabilidade que se constrói em torno do rasta, e não o oposto - a educação formal. Ela será mesmo, por muitos dos chamados "rastas radicais", desvalorizada. Paradoxalmente, o que é valorizado, é determinado tipo de informação mas só quando ele é fruto de uma "vivência". Geralmente os que possuem tal tipo de informação, os chamados "radicais", são aqueles que praticam alimentação natural e que assumem publicamente o consumo (e a defesa) da ganja. Possuem dreadlocks longos e "emberlotados" e não são vistos com frequência em qualquer lugar. Mantêm-se afastados e têm um círculo de amizades mais restrita, embora mantenham um bom relacionamento nos territórios frequentados pelo rasta.

Não obstante, a existência de graus reduzidos de escolaridade entre os rastas, ocorrem excessões que precisam ser assinaladas. Enquanto a maioria abandonou a escola ainda no primeiro grau, e uma parcela bem menor o tem completo, chegando a iniciar o segundo, existem também aqueles que chegaram a universidade. Entretanto, também aí o abandono vai ocorrer. Os que chegaram a universidade constituem uma parcela ínfima se comparados a grande maioria de semi-escolarizados, e não teriam menor importância neste quadro se não fossem justamente estes os que ganham maior projeção e reconhecimento público dentro e fora dos territórios do rasta. São aqueles que conseguem obter informações por via direta ou indireta, têm acesso a livros e discos importados, têm contatos fora da comunidade e quase sempre mantêm relações pessoais menos restritas ao mundo do rasta. Por outro lado, enquanto uma grande maioria insiste num



discurso de valorização do conhecimento adquirido na rua em detrimento da escola, os "escolarizados" expressam sua "diferença de formação" dos primeiros: eles "sabem do que estão falando" e por isso têm uma relação "menos apaixonada" e mais "esclarecida" com muitas das práticas e idéias rastafari. Mais uma vez a informação e o conhecimento demarcam o universo e o estilo de vida do rasta, distinguindo-o a partir da experiência "vivida" e a "adquirida". Estas vertentes revelam uma paradoxal divisão e atribuição de status no mundo do rasta. Enquanto a proximidade do "gueto" confere legitimidade à quem e o que se fala, aquele que seria o conhecimento/informação na maioria das vezes só é acessível através de meios educacionais formais e confere poder.

Mas, voltando às questões que dizem respeito ao papel da família, na reestruturação de determinados valores por parte do rasta, a representação da cor ganha uma importante dimensão. Na fala de Miro sobre o reconhecimento do racismo ainda dentro do ambiente familiar, a "diferença racial" é percebida por seus parentes sobretudo *através* de seu cabelo e comportamento. A idéia de que a escolha de um determinado estilo estético é um sinal tanto de afastamento quanto de aproximação de uma suposta "identidade racial", aparece também na percepção de Ana, de que ele expressa um "processo de transformação":

"É um processo. Eu acho que é o primeiro e mais importante momento, quando eu vejo uma pessoa que deixa de "alisar" o cabelo. Eu olho e digo " *ah começou um processo*". Um processo de *reassumir a sua identidade*, que eu acho que o negro brasileiro perdeu, a medida que ele vai se envolvendo com a comunidade que não é branca, mas que têm esses valores brancos e que é difícil de lutar contra eles." (grifos meus)

Contudo, além de se constituírem num sinal externo, e mesmo um *locus* privilegiado de transformação em direção a uma "consciência étnica"; o cabelo, identificadas formas, cores, tamanhos e texturas, é um elemento que serve de critério para determinadas formas de classificação racial. Neste sentido, cada membro da família é percebido através de sua maior ou menor aproximação do padrão considerado mais valorizado. Da mesma forma, enquanto para a família o "bom comportamento", a "estética comportada" e as "boas (e igualmente brancas) amizades" são sinais da conduta valorizada socialmente; para o rasta representam a cooptação, a corrupção, e são altamente desvalorizados. José,

numa situação em que esteve preso, precisa recorrer à um parente que é assim descrito:

"Eu tenho um tio que é advogado e ele foi lá. Me chamou na frente dos Homens, e quando eu cheguei os homens perguntaram "É seu sobrinho?". Meu tio me fez umas perguntas na frente dos Homens(...) "A Legião Rasta fuma maconha?". Eu disse "Fuma". Ai ele olhou pra mim e disse "Como é que você confirma isso na frente dos Homens?". Ele falou "Você tem que ficar preso mais uns dias"(...)Ele é um *negro branco*, entendeu? *Negro branco* é aquele que acha que mulher branca pode limpar toda a família. Foi o que ele fez, casou com uma mulher branca e pichou minha família, eu odeio branco". (grifos meus)

Cada membro da família ou amigos e parentes próximos passam a ser identificados a partir das relações, mais ou menos "poluídas", que estabelecem com o *Sistema* "Espichar cabelo", "andar ou casar-se com brancos", "aceitar as regras da Babilônia" (por exemplo a submissão racial e social na esfera do trabalho) e o desprezo pela sua condição racial são alguns dos exemplos.

Essas quatro trajetórias de vida que aparecem no início deste seguimento, das quais emergem variados tipos de conflitos familiares, ilustram de maneira muito clara um tipo bastante comum de impedimento para se "criar cabelo". Em primeiro lugar esta atitude representa a quebra de determinados valores formados dentro do ambiente familiar. Neste sentido, embora à primeira vista constituam um "rearranjo estético", eles têm representações radicalmente opostas tanto no imaginário dos rastas quanto no de seus familiares. Para a família, passar a usar dread significa um desprezo pelo corpo. Significa trocar um estilo estético socialmente valorizado, por outro, desvalorizado e que inspira suspeição. Quando Maria se refere aos nomes e expressões que ouve nas ruas, cita a qualificação dos dreads como algo "sujo" e ligado aos "maconheiros", associação que não surge aleatoriamente.

Se os cabelos sinalizam a presença do rasta, e as associações à eles citadas são quase sempre negativas, o medo que se instaure nos ambientes familiares é o estigma do contato com as drogas. E não por acaso tal estigma vem reforçar o preconceito. Esta idéia se faz presente na fala de Miro, quando se refere às "atitudes racistas" que vivencia dentro de casa. As acusações sobre sua forma de usar os cabelos estão diretamente relacionadas ao fato dele *ser e agir como negro*. A maconha, os cabelos e a recusa ao estudo em nome da vida

na sua evidenciam uma condição: a cor. Que é radicalmente inversa e dos irmãos que estudam, trabalham e adotam comportamentos "aceitos" pela família.

As dificuldades enfrentadas de muitos desses jovens no relacionamento familiar devido a escolha por uma estética que representa uma ruptura com todos os padrões estéticos tentados pelas gerações que os precederam, é uma das várias facetas dos complexos mecanismos de ascensão social das camadas negras urbanas. Sendo a cor da pele aliada aos caracteres fenotípicos o *locus* preferencial de inúmeras formas de adscrição racial, tudo que tange a mudanças e estratégias de atenuar-lhes as propriedades originais, resulta num artifício de burlar a "posição" destinada a cada indivíduo num quadro difuso de denominações cromáticas.

A ideologia racial brasileira forjou, nos interstícios das relações entre raça e a classe, mecanismos sutis tanto de atenuação do que Oracy Nogueira chamou de "marca" - "*os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque*" - quanto das associações ao comportamento e ao caráter que daí se acreditavam derivar (Nogueira, 1985:79) Estes mecanismos, que serviram de base de sustentação do "mito da democracia racial", porque enulavam a eminência do conflito direto delegando-os às esferas idiossincráticas e à incapacidade (pessoal) de adaptação social, se tornaram o recurso mais recorrente dos segmentos negros urbanos na busca por um status social mais positivo. O pretense caráter igualitário das relações raciais, como diria Da Matta, "à brasileira", enfatizava justamente as inúmeras possibilidades de manipulação das "marcas". A possibilidade de redesenhar os contornos da noção de pessoa, porque na "essência" éramos todos iguais, ou pelo menos socialmente iguais.

Esses artifícios foram utilizados em larga escala pelos segmentos negros urbanos. Nas suas associações, clubes dançantes e outras formas de mobilização, a luta contra a discriminação racial se aliava a estratégias de "integração" social através de processos educativos e estéticos. O elogio à ascensão através da educação, que anularia os efeitos das desigualdades raciais, e de uma remodelação das características físicas, que em última análise serviriam de base para distinção de valores de beleza. Junto aos anúncios e resultados de concursos de beleza, nas páginas de muitos de jornais de imprensa negra entre os anos 30 e 50 por exemplo, figuravam anúncios de produtos como "cremes alisantes" para os cabelos.

O corpo é o locus da produção de noções de "identidade raciais e sociais". Se a valorização encontra no modelo branco, louro, tipo europeu e olhos claros ou numa tentativa de domesticação "nacionalizante" do seu padrão estético, os traços físicos e simbólicos deste corpo "sem valor" serão negados. As marcas são da história (a escravidão) e de uma "natureza" ainda não totalmente domesticada pelos novos estilos "modernos" de vida nas cidades. É a "cultura" que se impõe sobre os caracteres excessivamente "naturalizados" do corpo negro. Essa negação implica, portanto, numa tentativa de ampliar os espaços de inscrição social e racial.

O cabelo representa, no imaginário de boa parte dos segmentos negros urbanos, um lugar privilegiado para essas técnicas de transformação tanto físicas quanto simbólicas. Como bem demonstrou Pacheco (1986) no seu trabalho sobre as representações sobre a cor em famílias negras de baixa renda, a possibilidade de manipulação de atributos físicos ou mesmo a sua alteração num quadro de associações mais gerais, pode deslocar e redefinir novos critérios de classificação racial. Ilimitadas possibilidades aparecem para dar conta das variações.

Mes nos anos 70 um movimento inverso se inicia. Agora o que se busca é justamente a ênfase nas "marcas" que as idéias de "embranquecimento" visavam anular. Justamente porque são elas que "recontextualizam", fala-se do "negro" em busca dos seus espaços de cidadania, e não mais do "homem de cor". Essa reorientação quanto a um padrão estético será fundamental para compreendermos o aparecimento do rasta e sua estética dread. Se os caracteres físicos tinham servido de espaço de manipulação dos critérios de classificação racial, esse modelo de inspiração se desloca da Europa para a África. De meados da década até os anos oitenta, são inúmeros tipos de tranças, com búzios, contos, tecidos, etc. que vão sinalizar essa transformação. No entanto, se essa estética "africanizada" é largamente aceita, porque demarca a diferença buscando-a na África, este não é o caso dos dreads. Ocorrem várias situações de rejeição, porque a sua presença instaura o medo e a desconfiança.

Embora presente nas capas de disco, nos vídeo clips e camisetas, o cabelo do rasta ainda causa estranheza. Enquanto na "estética africanizada", de búzios e tranças, o negro "redescobriu" seu *passado e história* para alguns, ou sua "verdadeira identidade" para outros, o rasta não tem um referencial histórico e geo-político rapidamente reconhecido. Para a maioria, o seu referencial é a *rua*.

porque é desalinhado, sem forma e cuidados. O rasta abole a referência e evoca o sujeito e a ociosidade. Ainda contrastando essas duas formas de tratamento estético, citaria uma passagem de um artigo de Maria Angélica Maués, no qual se refere ao que chama de "projeto estético" dos grupos negros nos anos 70: "*Na lugar do negro "branqueado" (ou mesmo europeizado) de primeira fase ou do negro "brasileiro" da segunda, surge então a imagem do afro-brasileiro, na qual, aliás, a jeda africana é muito mais nítida. Na verdade vai-se bem mais longe, pois esse projeto negro (ou das elites negras) deve chegar a algo muito mais geral, estudando uma nova definição de própria identidade nacional*" (1988:30). Ainda que concorde com autora quanto as linhas gerais deste "projeto", não poderia entendê-lo aos anos oitenta e ao surgimento dos rastas baianos. Mesmo considerando a dificuldade de distinguir visualmente estas duas formas de investimento estético no período, que a nível da militância política parecem estar bastante "misturados" (ou seja, há muitos militantes que adotam os dreadlocks), podemos perceber diferenças quanto aos interesses, trajetórias de vida, objetivos, discurso e situação sócio-econômica. Longe de ambicionarem uma transformação tão ampla, os rastas parecem espreitar lugares mais reduzidos, particularizados e definidos de alteração de determinados códigos estéticos. Ao invés de investirem no esfacelamento de nódulos, cristalizações e unidades fechadas de referência - aquelas ligadas ao plano da identidade - trabalham com dimensões menores, como se refere Guattari (1981), *micropolíticas*, onde a diferença não é percebida como um imperativo da representação cultural e política de um determinado grupo de indivíduos, mas como experiências subjetivas, ligadas, transformadas e criadas no cotidiano.

Enfim, passemos a esfera de trabalho. Todos os exemplos citados, quanto aos "problemas familiares", apontam também para situações de desvantagem com relação a tentativa de inserção dentro do mercado de trabalho. Dos exemplos citados, Tom é músico mero, José e João, artesãos. Maria é bailarina. Ana é a única que tem um vínculo de trabalho mais formal, mesmo assim dentro de uma instituição pública.

## 1.2. O Trabalho:

Conseguir emprego uma "prova de esforço" pela qual necessariamente passa todo aquele que possui dreads. Entretanto, há variações quanto a intensidade destas dificuldades. Da mesma maneira em que estarão diretamente ligadas ao tipo de trabalho pretendido e à quem é o empregador. Em primeiro lugar, há que se levar em consideração os mecanismos de ocupação de algumas atividades produtivas no que diz respeito aos critérios raciais. Não se diferenciando dos níveis de desigualdades que se verificam para a população não-branca quanto a distribuição da força de trabalho entre os chamados setores primários, secundários e terciários da economia encontrados nas outras regiões do país; o quadro dessas diferenças que emerge do cenário baiano, contradiz sua imagem de "paraíso racial".

Ao investigar o lugar da força de trabalho do negro na Bahia entre 1950 e 1980, Bairros apresenta alguns dados importantes para pensarmos acerca do tipo de atividades onde mais facilmente poderíamos encontrar dreads trabalhando. Chega a conclusão de que há uma maior concentração de trabalhadores negros no chamado setor terciário, preenchendo na maioria das vezes ocupações manuais nos setores de prestação de serviços, onde há um mínimo de qualificação exigida. Este setor compreende uma gama variada de ocupações, que vão desde os transportes, a construção civil, as atividades técnico-profissionais até uma série de novas ocupações que surgem para dar conta da demanda acelerada pela expansão econômica que ocorre na cidade, principalmente depois da chegada do Pólo Petroquímico de Camaçari. São as empresas que prestam serviços de limpeza, alimentação e segurança tanto para a rede de serviços comerciais e turísticos da cidade, quanto para o próprio Pólo (Bairros, 1988:310)<sup>5</sup>. Incluem-se ainda neste setor os serviços domésticos e

---

<sup>5</sup> Agir diferenciar, afim de determinar variados tipos de status sociais, estilos e padrões de vida, os trabalhadores que são empregados do Pólo e aqueles que trabalham para empresas prestadoras de

as atividades do comércio. Com relação ao comércio, podemos perceber que é nele que se verifica maior concentração de negros, e entre estes as mulheres negras são maioria no ramo mais popular.

A partir da análise de algumas categorias sócio-ocupacionais incluídas dentro deste setor, a autora tece algumas considerações sobre as diferenças entre o tipo de atividade ligada ao comércio, quanto a inserção de brancos e negros: "*a simples observação de expansão da atividade comercial em Salvador torna-se elementos importantes para a análise do remanejamento de trabalhadores do comércio de acordo com sua origem racial. Os brancos permanecem no comércio voltado para as camadas médias e altas da população e situado nos shopping-centers e nas lojas de artigos de luxo. O favoritismo pelo trabalhador branco nessas áreas propiciou a abertura de oportunidades para o negro no comércio de bens de consumo popular, farmácias e supermercados. Note-se que, ao longo do período, se verifica uma progressiva desvalorização social das ocupações típicas do comércio, que ocorre paralelamente ao aumento do tamanho dos estabelecimentos e à diminuição do atendimento personalizado aos clientes*". Agier diferencia, a fim de determinar variados tipos de status sociais, estilos e padrões de vida, os trabalhadores que são empregados do Pólo e aqueles que trabalham para empresas prestadoras de serviço. As diferenças englobam uma série de clivagens que vão desde os salários, moradia, tipo de vínculo empregatício, nível de exigência técnica e a cor, às visões de mundo e

serviço. As diferenças englobam uma série de clivagens que vão desde os salários, moradia, o tipo de vínculo empregatício, ao nível de exigência técnica e a cor, às visões de mundo e expectativas de ascensão social do que o autor chama "novo operariado baiano" (1990). Bairros também faz uma interessante observação identificando diferenças marcantes até mesmo na forma de acesso ao trabalho: "Ao lado de ônibus que transportam trabalhadores diretamente contratados por outras empresas, também vemos ônibus que transportam trabalhadores diretamente contratados por outras empresas, também vemos caminhões pertencentes a empreiteiras que levam em suas carrocerias um número expressivo de trabalhadores negros até a porta das fábricas. Para esse contingente, a subcontratação anula as possíveis vantagens salariais que decorrem da inserção nos ramos mais avançados da atividade Industrial" (1988:310).

6 Ao traçar esse quadro, compara essa relativa ampliação do setor do comércio com a situação observada por Thales de Azevedo na década de 50. Neste período, todo rede de atividades comerciais em Salvador era dividido por diferentes grupos étnicos, que preferiam empregados brancos para as funções de atendimento ao cliente. (Azevedo *op. cit.*, Bairros, p.300). Se nos anos 80, o atendimento personalizado vai indicar sofisticação no comércio, ele ainda estará sendo preenchido por trabalhadores brancos, ao contrário das grandes redes de supermercado, onde a situação é inversa.

expectativas de ascensão social do que o autor chama "*nova operariado bairros*" (1990). Bairros também faz uma interessante observação identificando diferenças marcantes até mesmo na forma de acesso ao trabalho: "*Ao lado de ônibus que transportam trabalhadores diretamente contratados por outras empresas, também vemos caminhões pertencentes a empreiteiras que levam em suas carrocerias um número expressivo de trabalhadores negros até a porta das fábricas. Para esse contingente, a subcontratação anula as possíveis vantagens salariais que decorrem da inserção nos ramos mais avançados de atividade industrial*" (1988:310).

Ainda de acordo com Agier (1987), o incremento na indústria de serviços prestados ao Pólo proporcionou uma ampliação na oferta de empregos e de melhores salários. Todavia, a eles teve acesso uma parcela reduzida dos trabalhadores negros e pardos. Estes, quando admitidos, em sua maioria permanecem em funções que exigem pouca qualificação profissional cuja faixa salarial não ultrapassa dois salários mínimos. Contudo, dizer-se "trabalhador do Pólo" é reafirmar um status mais valorizado frente a comunidade onde geralmente esse trabalhador mora<sup>7</sup>. Mesmo que esse "emprego" seja por via indireta, ou seja, através das empresas prestadoras de serviço. Ao mesmo tempo, Agier verifica que ao acionar tal estatuto, que representa uma ascensão sócio-econômica, vai-se "embranquecendo"; porque imagina-se que em tal posição se está mais próximo dos profissionais e técnicos de classe média, que são os verdadeiros beneficiados com os salários relativamente altos do Pólo. Por outro lado, é importante assinalar que o acesso a esses empregos no Pólo muitas vezes é facilitado por vias indiretas (o "entrar pela janela"), e não pelos trâmites convencionais (a seleção e a verificação da capacitação profissional). Isso demonstra tanto o grau de dificuldade no acesso a esse tipo de trabalho, quanto a existência de clivagens na ocupação de determinadas funções. Com efeito, a aproximação com esse setor garante um status diferenciado daquelas

---

<sup>7</sup> Essa "valorização" está diretamente ligada a série de "benefícios" a que tem direito os trabalhadores diretos e os de algumas empresas que prestam serviço no Pólo.



funções geralmente exercidas por não-brancos. Ao contrário dos empregos ligados as áreas de limpeza, construção civil e comércio.

Mesmo no que diz respeito a rede de relações sociais existentes dentro da comunidade negra, o "cara que trabalha no Pólo", independente da função que exerça, é prontamente identificado como alguém que tem melhor poder aquisitivo e é "bem de vida". Só que aqui, não é o status sócio-profissional que está ligado uma diferenciação racial, são as relações de solidariedade e amizade que baseadas numa "consciência" e na idéia de pertencimento, que estarão entrecortadas por níveis diferenciados de atribuição de status. Baseados não na cor mas na posição de cada indivíduo dentro do grupo. Sem um certo "tom" pejorativo aqueles que trabalham no Pólo são identificados como os "negões que tem o carro do ano", e só frequentam os territórios de militância e lazer (como os blocos, por exemplo) em época de carnaval para apanharem a fantasia. Longe de corresponderem a realidade, tais imagens refletem o impacto de casos excepcionais de ascensão muito mais simbólica do que sócio-econômica. A pequena parcela de jovens negros que aí se incluem são profissionais de nível médio, alguns com formação universitária, que experimentam um padrão de vida "privilegiado" se comparado a imensa maioria da população negra que vive na região metropolitana de Salvador. Quanto aos rastas, dificilmente podem ser enquadrados dentro da categoria dos "negões que trabalham no Pólo" Ainda que existam poucas e raras exceções. Ao contrário destes, as atividades geralmente exercidas pelos rastas são desvalorizadas dentro e fora da comunidade.

A aceitação dos rastas em atividades do comércio regular vai corresponder a uma diferenciação quanto ao tipo de dreadlocks. Aqueles que adotam um formato de dreads reconhecidos como "comportados" têm mais possibilidade de acesso a essas funções. Ou seja, o comércio, lugar onde a "aparência" é uma exigência, não será um emprego fácil para os que têm seus cabelos muito grandes ou "arrepitados". Mas é exercendo atividades no chamado "comércio informal", que não exigem qualquer tipo de vínculo empregatício, e "boa aparência" ou salários regulares, que vamos encontrar muitos dos dreadlocks. Embora seja possível encontrarmos uma parcela mínima que pode manter seus dreads, ou porque trabalha como autônomos - geralmente como artistas plásticos ou músicos - ou porque são funcionários públicos, a grande parte exerce atividades temporárias no chamado "mercado informal". São vendedores de artesanato, ajudantes de pequenos comerciantes ou oficinas

mecânicos, vivem de diversos biscetes como prestação de serviços ou ambulantes, etc.

"Muito negro aqui tem o interesse de ter cabelo rasta mas quando chega no seu emprego tem que cortar, botar o cabelo bem baixinho. Boa parte dos negros que trabalham no Paes Mendonça cortou o cabelo. Se não, não trabalha lá. Muitos querem mas têm que optar".

Começar a criar dreads quando já se está empregado pode resultar numa repreensão, numa ameaça ou mesmo na dispensa. Exceto quando o empregador é o próprio estado. Nas instituições públicas essa vigilância parece ser bem mais relaxada, principalmente aquelas ligadas as áreas culturais. Em outros casos, embora a possibilidade do desemprego seja mais remota, as ameaças dos chefes mais próximos e as "brincadeiras" dos colegas de trabalho funcionarão como uma forma de pressão. Entretanto, pude perceber que aqueles dreadlocks que têm emprego fixo com carteira assinada, ou mesmo algum tipo de ocupação mais regular, formam uma minoria

Foi durante o período em que trabalhou na polícia que Miro travou seu primeiro contato com o pessoal da Legião Rastafari, que foi responsável por uma gradativa mudança na sua forma de vestir e, principalmente de usar os cabelos. Junto com a Legião e outros grupos do movimento negro Miro fez uma viagem a Serra da Barriga, na cidade de Palmares no interior de Alagoas<sup>6</sup> :

"Aí eu comeci a entender o que eu passava desde criança com os meus familiares, o que era a sociedade, o que era o sistema no qual eu vivia e aquilo me criou uma grande revolta. Porque eu via que o povo

---

<sup>6</sup> Uma espécie de peregrinação de inúmeros jovens, grupos, lideranças, políticos e personalidades ligadas ao movimento negro de vários estados ao monumento erguido em homenagem à Zumbi e ao Quilombo dos Palmares. A "celebração" é realizada anualmente no mês de novembro, "Dia Nacional da Consciência Negra", na Serra da Barriga.

sofria e a sociedade era racista. Quando eu voltei para a delegacia depois da viagem o meu cabelo não estava mais penteado, já estava enrolando. E lá tinha um regime, você tinha que tirar sua barba e o cabelo não podia crescer muito. Então notaram a diferença quando eu cheguei. Me perguntaram " *onde é que você estava rapaz, está ficando maluco*". E eu disse não não estou ficando maluco não, mas eu não quero trabalhar mais aqui".

Os problemas de Miro no emprego chegam a um impasse quando, após uma série de repreensões, é expulso. Mas o seu contato com a Legião o confronta com uma outra possibilidade de garantir seu sustento. Aprende a manipular ferramentas e esculpir em madeira. Começa a fabricar placas onde podem ser gravados nomes sob encomenda, e as vende nas ruas. A possibilidade de viver do próprio trabalho sem que este esteja mediado pela figura do patrão e das regras da "boa aparência, leva alguns desses jovens a se envolverem com ofícios ligados ao artesanato e às artes gráficas.

"Eu comecei a descobrir de que forma eu poderia trabalhar para mim. Comecei a desenvolver artes, a fazer artesanato. Eu me interessei a trabalhar com madeira. Inclusive, eu tinha ferramentas, uma força...da época que eu estava na vida do crime. Eu não pedi a ninguém pra' me ensinar, era uma necessidade que eu tinha de trabalhar para mim. Eu tinha um pensamento de não trabalhar mais para os brancos. Eu pensava que todo o trabalho que eu fosse fazer, trabalhar em loja, trabalhar aonde fosse...mas não trabalharia pro branco. Eu vi um cara talhando madeira, um taco, e comecei a desenvolver. Ai eu comecei a ver que aquilo era arte e a me sentir naquela coisa que eu fazia, porque comecei a ter a minha liberdade. Comecei a ser livre só pelo fato de pensar que amanhã não tinha que ir pra' delegacia trabalhar. Eu podia acordar na hora que eu quizesse, eu não estava mais na casa de meus pais, não podia mais ser dirigido por eles".

Nem sempre estas atividades aparecem como forma de sobrevivência. O trabalho artístico vai representar uma importante forma de expressão, que muitas vezes leva alguns desses artistas a ganharem o suficiente para viverem do seu trabalho. Viver do próprio trabalho artístico proporciona "maior liberdade", tanto na opção estética como a nível da temática a ser abordada na própria obra. Assim, vamos encontrar principalmente no Pelourinho, muitos artistas plásticos usando dreads. Entretanto essa preferência parece não estar necessariamente associada a escolha pela adoção de um estilo de vida

influenciado pelas idéias rastafari, ou mesmo a exploração dessa temática no trabalho. Ainda que, entre aqueles que se auto-denominam rastas e são artistas plásticos, muitas vezes existe uma intenção de expressar o estilo de vida no próprio trabalho. Suas obras são "veículos" da temática rasta, principalmente na exploração de cores e símbolos.

Essa questão distingue aqueles artistas dreadlocks que tematizam as idéias rastafari nas suas obras daqueles que não o fazem. Caola, um companheiro de trabalho e moradia de José no Rio Vermelho é um exemplo. Tendo sido um dos mais ativos participantes da LR, Caola produz hoje junto com José, enormes peças de madeiras, grande parte tambores feitos de troncos de árvore que eventualmente são usados como instrumentos musicais em shows de reggae. Este tipo de trabalho se diferencia da produção de placas/tacos de madeira em série, cujo objetivo é explicitamente comercial. Esses trabalhos não são vendidos e muitas vezes, depois de prontos, são retrabalhados. Contudo, para ganhar algum dinheiro, Dico recorre temporariamente a produção de tacos. Um outro exemplo é o de João, que é conhecido como um artista rasta. Vive do seu trabalho, esculpindo enormes troncos de madeiras que passam por diversos processos antes de se transformarem em esculturas. Entretanto o "valor comercial" do seu trabalho não é menosprezado. Muitas vezes trabalha por encomenda e tem maior parte da sua produção vendida à estrangeiros.

A música também é uma atividade onde podemos encontrar muitos dreadlocks. Entre os músicos, tanto de reggae quanto da "nova música afro-baiana", estarão os dreadlocks em situações semelhantes aos que trabalham com artes plásticas. Muitos não tocam exclusivamente em bandas de reggae, mas é principalmente entre os "regueiros" que concentra-se maior parte. Tocar e ouvir reggae para muitos, foi o primeiro contato com a temática. Portanto, o envolvimento com a música é a expressão da sua ligação com essas idéias.

O sonho da "autonomia" em relação ao trabalho cria também um circuito próprio de informações entre os rastas: sobre "tramos" temporários, divisão do lucro de peças vendidas que resulte de contato intermediado, empréstimo de ferramentas, instrumentos musicais etc. A dificuldade de acesso ao mercado de trabalho reforça os laços de solidariedade.

Grande parte dos rastas que com o fim da LR se aproxima do pentecostalismo vive basicamente do produto da venda de suas peças no centro da cidade. Diariamente, divididos em pontos estratégicos, já que todos

trabalham com o mesmo tipo de mercadoria (tacos de madeira), eles armam pequenas bancas. O lugar do trabalho é também um ponto de encontro, regra que vale para todo o tipo de atividade artesanal desempenhada por rastas nas ruas. As redes de sociabilidade são reforçadas também na esfera do trabalho. Principalmente aqueles que permitem o exercício "comunitário" da atividade. Entretanto, esses laços podem ser rapidamente quebrados quando se parte para uma "especialização" unicamente voltada para o mercado. Neste momento a competição instaura o conflito e a acusação. São constantes os exemplos em acusações à rastas, cantores ou músicos de reggae e artistas plásticos, que se distanciam dessas redes com o objetivo de "competir" e "ganhar dinheiro".

O trabalho é quase sempre visto como atividade complementar e basicamente de sobrevivência, quando não está ligado às artes. Porque fora dessa área, na maioria das vezes o rasta está sujeito às regras de "bom comportamento", "boa aparência", cumprimento de horários e disciplina, normas que estão longe de estarem associadas a imagem que se tem dos rastas. Para que é elas se submetam, é necessário que abandonem os dreadlocks. Portanto, muitos vão preferir vínculos temporários à título de não "trabalharem para a Babilônia".

Mas a distinção quanto ao tipo de atividade e a relação que é mantida com o trabalho pode ser percebida também através de indicadores estéticos. Possibilidade igualmente válida para as esferas do lazer, da militância política, das formas de religiosidade e das relações pessoais. Isto porque, ainda que os dreadlocks estejam associados às idéias rastafari e se constituam num dado importante para a compreensão dos limites erigidos em torno da adoção dessas idéias, essa vinculação não é regra geral. Em dado momento de minha conversa com José e mais tarde partilhando de alguns momentos em que ele conversava com outros rastas sobre o assunto, a referência irônica a existência de um "modismo" em torno dos dreadlocks foi mencionada. O fato é que muitos adotavam um estilo "comportado" de dreads que José identificava como "à la Djavan", enquanto outros tinham seus cabelos mais "arrepitados". Esse tipo de comparação não é feita exclusivamente pelos jovens que participaram da Legião ou que de alguma forma são apontados por seus vizinhos como sendo rastas. Uma importante liderança do primeiro bloco afro baiano, Vovô, do Ilé Aiyé, no alto de seus enormes tranças dreads afirma categoricamente não ser rasta. Porém distingue os seus cabelos como sendo "diferentes". Diferença que parece querer dizer autenticidade:

"Meu cabelo é diferente. Você deve ter visto alguns rastas por aí com os cabelos todos certinhos...o meu é à vontade".

Ou mesmo, na denominação dada por dois jovens que participaram da Legião, estes, "de cabelo certinho", teriam apenas "cabelos enrolados" ou "enfeites de rasta".

"Nós viemos lutando...hoje em Salvador você vai ter uma base de mil rastafaris e quatro mil cabelos enrolado".

"No começo foram quatro pessoas. Mas depois o tempo foi passando e foi impossível contar a quantidade de pessoas. Salvador em peso, todo mundo criando o cabelo, indo lá e dizendo que era rasta. Alguns seguindo radicalmente, outros, só enfeites mesmo de rasta".

Mas José tentou justificar porque tinha cortado os cabelos. Não sei se o fato de não possuí-los mais como antigamente, "arrepitados" e "emberlocados", lhe sugerisse que pudesse haver pouca confiabilidade na sua imagem de radical. Ou mesmo, ao contrário, uma prova de que sua "radicalidade" não estava nos cabelos. A questão é que haviam rastas e rastas e dreads e dreads, entre os quais as diferenças se baseavam nos cabelos, ainda que não exclusivamente. A 'vulgarização' do uso de dreadlocks, por outro lado, é apontada como uma das causas do assédio da polícia.

### 1.3. A POLÍCIA:

O Inimigo "número um" dos dreadlocks é a polícia. As histórias de violências cometidas por policiais são inúmeras, resultando tanto em prisões e agressões físicas quanto simbólicas. Se o dreadlock é a "marca" do rasta, e se o jovem que o adota é identificado principalmente pelos setores policiais como

*bandaço*, é preciso estirpar-lhes a "força". Ela o diferencia, tanto ao nível de estética quanto ao da fala, do bandido comum. O cabelo associa, mas a fala distingue. Há um confronto que opõe rastas à policiais, no qual cabelos, farda e discursos também figuram como objetos que expressam idéias conflitantes.

Muitos desses primeiros rastas que andavam na Liberdade contam casos de tentativas de prisão por flagrantes de tóxicos que foram evitadas porque os policiais da área já os conheciam "por causa do cabelo". Cansados de prender os mesmos jovens que tentavam reiniciar um discurso contra o racismo e a perseguição policial devido a uma opção estética, alguns policiais do bairro passaram a possuir códigos de reconhecimento.

Tal atitude, porém, está longe de apresentar-se como regra. A repressão policial é intensa no período que compreende os anos de 1984 a 1986, quando as reuniões da Legião passam de Liberdade à Federação (um deslocamento em direção às áreas mais "nobres" da cidade), uma série de ocorrências envolvendo rastas e policiais instauram cenas de conflitos nas quais figuram múltiplos personagens. Os locais onde realizam os seus encontros se transformam em "sedes" do grupo, ao mesmo tempo em que servem como atelier e moradia para alguns de seus membros. Em vários momentos são os vizinhos que chamam a polícia, a partir de denúncias de que ali realizavam-se "orgias" recheadas de sexo, drogas e reggae. Outras vezes, como ocorreu na Liberdade, são os pais de algumas jovens que frequentam o ambiente, que acionam seus "conhecidos" - policiais - no desejo de que, instaurado um "flagrante" de consumo e porte de drogas, os rastas sejam obrigados a deixar o bairro. E por fim, o cotidiano de revistas (o "baculejo") nas ruas, como demonstra uma das poucas denúncias do grupo que chegaram as páginas dos jornais:

"Policiais agredem mulher grávida.  
Seis membros da Legião Rasta, movimento integrante do Conselho de Entidades Negras da Bahia, foram agredidos à socos e pontapés, anteontem à noite por volta de 22h30min, na entrada da Av. Garibaldi (...) por um sargento e dois soldados da polícia militar, que faziam ronda policial na viatura 611 do sexto batalhão. Segundo Gessé Ramos de Souza (...) o grupo estava conversando quando parou a viatura e um soldado soltou e perguntou se tinham maconha. Eles se

identificaram, mas os policiais continuaram as agressões verbais e depois agrediram Geesé com dois socos. Ubirajara Soares (...) com um soco no rosto e pontapé nas nádegas e Marise Santos, grávida de três meses, agredida pelas costas com um "telefone", porque, segundo um soldado estava "conversando demais". Este mesmo soldado aproveitou para liberar a libido reprimida, apalpando o corpo de Marise. As outras três mulheres tiveram as suas roupas levantadas. Os agredidos prestaram queixa no sexto batalhão (...) o sargento foi descrito como um magro, alto, branco, bigode bem ralo; o motorista, baixo, forte e o outro soldado moreno, estatura mediana<sup>9</sup>.

A suspeição e a busca por tóxico do policial seguida por uma resposta indignada, e muitas vezes "politicizada" desses jovens, parece aumentar as diferenças que confrontam uma parcela da população negra em lados opostos. Grande parte dos destacamentos policiais que circulam por essas áreas da cidade é composta por jovens negros, ou, para usar uma categoria mais abrangente, por não-brancos. Há situações em que o conflito se dá entre moradores da própria localidade, na qual muitas vezes o rasta que está envolvido poderá não ser molestado. Justo porque há um reconhecimento prévio tanto do policial quanto dos moradores.

Da mesma forma, o uso de dreads nesse primeiro período de existência da Legião na Liberdade parece ser muito mais seletivo. Portar dreads nesse momento é colocar-se diante de todos esses percalços cotidianos, ou ainda conscientemente dispor-se a confrontá-los. Tal atitude, desde o plano estético, expressa uma transformação a nível político. Não são os rastas "pretos" ou "negos de rua", mas sim negros. Termo que desestabiliza a frequente relação

---

<sup>9</sup> "Policiais agredem mulher grávida" Jornal da Bahia, Salvador, 29 de agosto de 1985 p 7



desigual que confronta negros investidos do "poder de autoridade", através da farda e das armas, e um seu igual destituído desses mesmos elementos. Enquanto a farda expressa na retidão de suas linhas, a regra e a ordem, e na sobriedade das cores, o emblema corporativo e a hierarquia, a forma com que se veste o raste comunica valores diametralmente opostos. Dos cabelos raspados à zero, anulando a diferença e acima de tudo submentendo cada um dos membros da corporação a uma condição "igualitária", o raste revela nas diversas formas em que aparecem seus dreads, a intencional diferença. Nas roupas, além das cores emblemáticas, há detalhes que, anulam a possibilidade de identificação. Ao contrário do soldado e o seu uniforme, cujos detalhes são emblemas hierárquicos e corporativos, o raste os inclui como símbolos aleatórios: mistura-se Jamaica, África, Zumbi dos Palmares, colares de santo, camisetas de Bob Marley, óculos espelhados e escuros, roupas artesanais e tantos outros materiais/emblemas que venham a ser importantes no seu universo referencial. Contudo, não existem regras nem sinais característicos.

O confronto é tanto entre raste e policiais, quanto entre *negros* e *pretos*. Enquanto as segundas categorias de ambos os pólos comparativos reproduzem a ordem vigente, e o que lhes ressalta é unicamente uma condição física, as primeiras a reinterpretariam. O raste e sua indumentária "exótica" à maneira dos olhos, tanto instaura suspeita quanto um outro estatuto socialmente reconhecido. Como assinala Birman (1990:7): *"da mesma forma que o termo preto retira do indivíduo a condição de pessoa qualificada socialmente para reduzi-la a dimensão física, o termo negro se emprega como um termo que qualifica socialmente"*

Por outro lado, não só frente a instrumentos repressivos do poder público os rastes parecem radicalizar em demasia a *diferença* racial e cultural (ou, para muitos, "inventá-la"), mas também para alguns seguimentos da própria comunidade negra. A adoção de uma estética inspirada no rastafarianismo não vinha acompanhada de um posicionamento "politicamente bem definido", diziam

esses seus críticos. Ou mesmo, a "estética" desacompanhada de uma práxis e um discurso de "transformação social", estaria fadada a folclorização<sup>10</sup>.

Contudo, os conflitos que surgem com a presença do rasta não estão restritos a determinados interlocutores e à diferença no plano estético. Entre estas variáveis podem ocorrer determinadas inversões relacionadas ao plano espacial. Como exemplo citaria a participação do rasta dentro dos blocos afro e no carnaval. Ao contrário dos ensaios e festas de blocos, onde moradores e sambistas participam sem problemas de um ambiente muitas vezes *familiar*, (com suas regras de comportamento pactuadas entre o bloco e a comunidade enquanto um mecanismo necessário para uma política de boa vizinhança) o rasta, e muito mais, a imagem que dele tem sido produzida, está indissoluvelmente ligada a violência e ao consumo de drogas. Todavia, quando falo em rasta me refiro exclusivamente aqueles jovens envolvidos na formação de "grupos rastafari", e não aos inúmeros dreadlocks que muitas vezes fazem parte das diretorias dos blocos.

São diversas as possibilidades de participação do rasta. Alguns, que trabalham com pintura e escultura em madeira, são chamados para fazer trabalhos artísticos para o bloco durante o carnaval, como confeccionar adereços e ornamentar carros que levam seus reis e rainhas. Em alguns blocos são convidados<sup>11</sup> para constituírem uma "ala rasta", ou mesmo formarem a comissão de frente. Neste convite está subentendido qual é a concepção de rasta que se tem em mente: uma denominação daqueles que têm seus cabelos

<sup>10</sup> Essa questão tem uma trajetória de intensas discussões entre os vários setores que compõem o movimento negro baiano, na disputa entre as tendências "culturalistas" e "políticas". As implicações que tiveram, no que diz respeito às relações entre os rastas e esses setores, serão analisadas no próximo capítulo.

<sup>11</sup> Esse tipo de convite por parte de blocos, como por exemplo Ilê Aiyê, Muzenza, Amantes do Reggae, Oledum e Abusssiê, é bastante comum, tendo sido feito tanto à extinta Legião Rasta, quanto à Sociedade Cultural Filosofia Rastafari e ao Movimento Rasta Brasileiro. Na maioria das vezes os rastas compõem uma "ala" que se difere, também na fantasia, do restante dos componentes dos blocos. As fantasias são quase sempre doadas pelo próprio bloco, o que facilita a participação de muitos que, de outra forma não teriam como pagá-la.

dreadlocks. Mas durante o carnaval, muitos dos conflitos que frequentemente surgem deste tipo de imagem, que alguns rastas classificam de "supérflua" e equivocada, parecem estar momentaneamente suspensos. Para a grande maioria desses jovens dreadlocks é uma oportunidade de saírem nos mais importantes blocos afros, dos quais a fantasia também é um sinal de status, sem pagarem por isto. Ainda que esse tipo de participação não seja consensual entre os rastas "organizados". Muitos se recusam, pois se sentem usados pelos blocos que "nada mais" oferecem além da fantasia. Outros, dizem que tal tipo de participação do rasta no carnaval é condenável, pois sua imagem estará associada ao "folclore" e não à "consciência política". Contudo, essas formas de oposição são localizadas. A grande maioria se entrega à festa sem grandes questionamentos. É comum conflitos e brigas surgirem quando "grupos de rastas" que nunca participaram de ambientes e eventos ligados ao reggae, tentam acordos com os blocos em nome de outros grupos organizados. As disputas ocorrem principalmente porque, durante a negociação bloco/rasta um representante dos últimos fica encarregado de receber e repassar pequenos cachês para lanche, fantasias e outras benesses, o que quase sempre nunca ocorre da maneira combinada.

Em contrapartida, não é incomum encontrarmos policiais participando de blocos não só mediante ao pagamento de uma comissão para protegerem os folhões nas ruas da cidade, como também como assíduos frequentadores de seus ensaios e atividades, ou mesmo como exemplares colaboradores. Numa situação oposta a do policial, cuja presença nesses espaços deve obrigatoriamente estar distituída do símbolo que lhe confere autoridade - a farda -, quando o rasta é convocado para participar de um bloco afro durante o carnaval, são justamente os elementos estéticos que lhe garantem tal denominação que são valorizados.

Mas a questão que emerge desse exemplo sobre as formas de participação tanto do rasta quanto do policial num mesmo local - no caso em questão um bloco de negros - é a de que o confronto entre os dois, estará sempre mediado pelo papel desempenhado por ambos dentro de um espaço definido. Para o rasta

são justamente os cabelos, o elemento estético que o caracteriza como tal, que é enfatizado, ao contrário do uniforme do policial. Dentro dos limites do bloco a autoridade tanto poderá ser exercida pela persuasão das palavras quanto pela força física e das armas<sup>12</sup>. Enquanto os rastas brincam/desfilam/participam da festa intencionalmente investidos dos atributos estéticos que os autorizam a serem chamados como tal, os policiais devem escondê-los. Mas, tanto a inversão do papel do policial quanto a ênfase na estética adotada pelo rasta, constituem pequenos bratos, momentos excepcionais. No dia a dia, diversas situações os fazem confrontar, explicitamente, em campos opostos.

Frequentar os ambientes ou mesmo andar junto com rastas é partilhar do seu estigma. Os cabelos em forma de dreadlocks parecem sugerir a presença da violência e da sujeira. Muitas vezes, em ônibus ou lugares públicos junto com eles percebi os olhares curiosos de estranhos tentando entender como alguém podia conversar com eles sem temer... Nestes momentos, rastas são todos aqueles que usam "cabelo rasta". E o rasta é considerado *persona non grata* com seus dreads ditos "sujos" e "desleixados". Uma idéia de senso comum é que não tomam banho e têm mau cheiro. Neste sentido estariam próximos dos mendigos, tomam banho e têm mau cheiro. Neste sentido estariam próximos dos mendigos, dos que vivem nas ruas sem trabalho e sem comida. Entretanto, o primeiro identifica-se pelas roupas que veste e as calçadas onde mora, além de, muitas vezes ser um pedinte. Ele "não se mistura". Ao contrário do rasta, que anda em ônibus, frequenta a escola, o trabalho e não pede dinheiro nas ruas. Na TV, o cabelo do rasta representa a "esquisitice" desse ou daquele artista, que canta e dança. Nas ruas, o mendigo experimenta uma espécie de degradação física e moral involuntária. Se a aparência os aproxima, o comportamento os distingue. Mas ainda assim, essas diferenças, sutis para a maioria das pessoas, não são suficientes para impedir a estigmatização do rasta devido a sua aparência. A

---

<sup>12</sup> O uso de armas de fogo por parte de "seguranças" não é um fenômeno exclusivo aos blocos afro, nem mesmo é explicitamente consentido por suas diretorias. Entretanto, devido a dificuldade de fiscalização, muitos dos que exercem a função e que cumprem a tarefa de "manter a ordem" e proibir a violência e o consumo de drogas dentro do bloco, o fazem armados. Esse fenômeno é extensivo a todos os tipos de grupos carnavalescos na cidade, onde a festa e a violência envolvem tanto foliões quanto policiais.

opção estética parece ter precedência entre as outras formas de diálogo que o rasta trava com a sociedade. Ela faz comunicar sentidos e padrões opostos aos concebidos como "normais" e "aceitáveis". Desta forma, são o alvo preferencial das investidas policiais a não ser que um poderoso alibi seja fornecido como atestado, como argumenta José:

"Antes, para criar cabelos, tinha que estar na porta do teatro pra' dizer *"aqui não, seu polícia, eu sou teatrólogo, eu sou artista."* Porque se tivesse um cabelo desse e estivesse no gueto os homens passavam e falavam *"suja, tome aqui seu vagatundo"*. Muitas vezes passavam a faca".

Lazinho, cantor do Bloco Afro Olodum que tem os seus cabelos em forma de dreadlocks, também aponta as dificuldades iniciais à não-artistas:

"Os artistas negros principalmente, começaram a usar cabelo rasta que era a forma de ser menos perseguido. Quer dizer, ou você era artista ou então... Porque bulir com artista era bulir com a imprensa e aí estava bulindo com tudo. O artista até hoje ainda sofre. O cara para usar cabelo rasta ele tem que ser alguma coisa. Se ele for "vagal", a polícia as vezes pegava na rua, cortava com tesoura, fazia caminho de rato (...). Eu sei bem pouco sobre o rastafarianismo, mas o pouco que eu sei me fez criar cabelo. Eu não sou rastafari porque a Legião Rastafari requer um bocado de restrições e eu não sou. E até onde eu sei me deu vontade e curiosidade de ter o cabelo rastafari. Porque o cabelo rastafari é uma questão de resistência, uma questão de repúdio a tudo que é ruim. Então foi que me deu curiosidade de criar o cabelo".

As dificuldades em "criar cabelos" também se expressavam na vontade que muitos tinham de ter dreads sem necessariamente adotarem quaisquer outras práticas que os caracterizassem como rasta. Era uma, entre outras formas de usar os cabelos, e sobretudo um direito. Nas palavras de um militante do movimento negro, o procedimento era análogo as formas usadas por aqueles cujos cabelos eram "lisos".

"Pra' mim foi antes, eu nem conhecia Bob Marley. Eu deixei meu cabelo crescer assim: porque eu achava que branco tinha cabelo grande, eu também achei que o meu podia ser. Depois é que eu vim a conhecer Bob

Marley por fotografia. Porque a gente tinha muito problema com a família, no trabalho, mas como eu, modéstia parte sempre fui um cara muito intelectualizado e sempre tive resposta pra' tudo... eu quero o meu cabelo. Branco cria cabelo grande e vocês não dizem nada só porque é liso".

Conversando com alguns desses não-rastas, mas dreadlocks, percebi que essa escolha também se baseava na compreensão de que haviam elementos positivos na sua adoção. Ao mesmo tempo em que muitos deles tentavam deslocar dos cabelos a propriedade de serem adotados pelos que se auto-denominavam rastas, reconheciam neles a potencialidade de despertar nas pessoas alguns dos temas que consideravam "positivos" do rastafarianismo. Ou mesmo, o fato dos dreads conferirem níveis diferentes de status. Primeiramente esta questão pode estar ligada a idéia de que aqueles que o fazem detêm a imagem de alguém que "rompeu definitivamente com o *Sistema*". Por outro lado, se as mudanças no estilo e nos cuidados com o cabelo tinham entre os grupos organizados um papel importante na explicitação de uma "transformação da mentalidade", o cabelo rasta a representa de maneira mais radical. Assim, uma curiosa ligação entre dreads e poder se revela e se explicita claramente nos argumentos de um não-rasta:

"Eu tenho o cabelo grande, não sou um rasta. Poucos elementos que tem cabelo grande na Bahia têm a consciência rasta. A maior parte têm a ilusão do que é ser um rasta. Eu também não luto pra' ser rasta. Rasta é uma coisa jamaicana. Acredito eu que o cabelo grande é uma [forma de] espiritualidade paralela a Sansão e Dalila. Ele passa a ter uma espiritualidade mais profunda, uma consciência, um respeito perante a comunidade, seja branca, preta, o que for. É um respeito assim meio sacro. Então eu não abuso dele, mas utilizo ele para o meu próprio bem-estar, mas não como reggaeiano ou como rasta".

Uma preocupação semelhante faz parte também das conversas do jovens que participam das reuniões do grupo Movimento Rastafari Brasileiro (MRB) no Bar do Cravo. Em meio a discussões que destacam a necessidade de se estabelecer uma certa "ética" entre os rastas, para que estes não sejam confundidos com marginais que dali se aproximam sob o pretexto de usarem

dreads, se redefinem os "verdadeiros" limites para sua identificação. Acentua-se que os "irmãos rastas" podem ser dreads ou "carecas", e que a diferença entre rastas e não-rastas não estaria no cabelo, mas sim, num comportamento que consideram essencialmente não violento e "consciente". É neste sentido que há "carecas" participando do grupo. Ainda que o uso de dreads implique numa forma de valorização, porque aquele que o utiliza estaria necessariamente rompendo com a estética do *Sistema*, nem sempre ele aparecerá veiculado a adoção do rastafarianismo como um estilo de vida.

Nos contatos que tive com o grupo não percebi a presença de nenhum "careca" entre aqueles que ali exercem alguma forma de liderança. O que não representa que haja qualquer forma de impedimento à participação destes últimos. Isto porque a situação do careca é, quase sempre, temporária. O "careca" é um rasta porque comunga de todas idéias que faz o rasta diferente dos "babilônicos". A diferença entre "carecas" e "babilônicos" seria unicamente de caráter comportamental, porque estes últimos também podem usar dreads.

"Tem no nosso movimento (MRB) três ou quatro pessoas que não têm cabelo enrolado, até por força maior, mas que têm uma cabeça totalmente voltada para o rastafarianismo. E traz um axé massa, traz a maior energia."

Os impedimentos se expressam, sobretudo, no cotidiano desses jovens, onde muitas vezes a atitude de "criar cabelos" sofre uma inversão quanto aos seus significados. O contato com os policiais - nas prisões, violências e "baculejos" - é rotineiro. No entanto, num outro plano, esses impedimentos resultam em pequenas rupturas dos laços familiares. Muitas vezes são transitórios, em outras são definitivos. "Criar cabelo" para muitos representou um certo "ritual de passagem" entre a casa e a rua. Para concluir, gostaria de analisar as implicações que terão os cabelos, verificadas as variáveis formato, nome e sentido, em algumas concepções do que venha a ser o rasta.

## 2. SOBRE OS NOMES, AS FORMAS E OS SENTIDOS.

O lugar que os cabelos vão ocupar no imaginário dos jovens ligados à comunidade negra, sejam eles rastas ou não, será o resultado de distintas operações gramaticais que conjugam nomes, sentidos e formas. Todas elas manipulam algumas noções de senso comum e outras de caráter individual, o que dificulta um delineamento mais exato. Enquanto as do primeiro tipo pode-se ter acesso a partir do confronto dos principais interlocutores que emergem no diálogo sobre a questão, as do segundo tipo são tão diversas quanto impossíveis de serem classificadas.

Nas feições que escolhemos como focos detalhados de histórias de vida que dão conta do encontro de alguns desses jovens com práticas e idéias inspiradas no rastafarianismo, são as noções de senso comum que aparecem. São expressões partilhadas por conjuntos mais amplos de pessoas e já têm sua vigência disseminada nos vários circuitos que foram objeto de um mapeamento no capítulo anterior.



## 2.1. OS NOMES:

**"Quando eu falo rasta, estou falando numa terminologia bastante baiana. Se considera rasta toda aquela pessoa que tem o cabelo rastafari, salvo se esta pessoa se nega. Não é porque tem o cabelo rasta, é porque tem juba."**

Como pudemos perceber, o esboço do rasta enquanto um estilo de vida da juventude negra será construído a partir de uma série de variáveis em torno dos cabelos. Este será o mais visível dos emblemas rastafari no contexto baiano, não precedendo outros elementos igualmente importantes, mas tem a sua esfera de "reconhecimento" já bastante ampliada. Não só dentro da comunidade negra, mas sobretudo pela mídia. Encontramos, então, dois enfoques distintos nas formas de denominação.

Estes duas formas de nomear comportam, internamente, uma multiplicidade de denominações que oscilam entre a referência direta a "estética rastafari" e, de outro lado, a menção a alguns dos sentidos que dela derivados em Salvador. Assim, o "desalinho" dos cabelos de alguém podem ganhar tal denominação (cabelo de rasta, por exemplo), sem que necessariamente esta pessoa tenha ligação alguma com tal proposta estética. Neste sentido o cabelo serve de referencial identificatório exclusivamente estético. Para tanto é que um outro enfoque lhe será complementar. Isto é, é preciso distinguir entre os nomes, aqueles que fazem referência a uma "qualidade", "conteúdo" e "consciência de tal "valor estético" e suas representações entre os rastas, daqueles limitados ao modismo.

Num primeiro tipo de enfoque, os cabelos tanto identificariam alguém como sendo rasta, quanto qualquer um dos seus múltiplos e possíveis formatos,

da mesma maneira o seria adjetivado. "Cabelo de Rasta", "Cabelo Rasta" e "Cabelo Rastafari" são alguns dos mais usuais. Assim procedendo, nomeá-los significaria associá-los ao que explica a sua diferença e o seu exotismo. O adjetivo se originará de uma espécie de "iconografia do reggae": os cabelos de Marley, Tosh e dos Wailers, as roupas com inspiração africana de Cliff, as cores preferencialmente utilizadas nas capas de discos e a música. Isto é, são estes os sinais que perfazem a linguagem estética do rastafarianismo. Portanto, se dizer artista como uma justificativa para o uso de dreads é um artifício eficaz, porque a associação entre formato de cabelos e estética rastafari está subjacente.

Num outro enfoque mais restrito, tais nomes sofrem outro tipo de diferenciação. Na descoberta que um tal tipo de cabelo tem um nome, jamaicano e específico, dreadlocks, adjetivá-lo simplesmente de "rasta" é insistir no "erro" da folclorização. Ao contrário, chamá-los de dreadlocks expressa um conhecimento sobre a questão. Mas esse conhecimento é localizado e restrito àqueles que de alguma maneira têm, ou tiveram contato com jovens que têm acesso a estas informações. Portanto é utilizado em escala bem menor do que as denominações do primeiro tipo, e tem, por vezes, um caráter demonstrativo. Aquele que o utiliza "sabe do que está falando". Outro que será igualmente utilizado por "conhecedores" do tema é o termo "juba", embora seu uso para cabelos seja largamente adotado. Entretanto, ao contrário dessa conotação mais disseminada, aqui se refere menos ao tamanho e a falta de forma, e mais a ligação entre o rasta e o símbolo rastafari do Leão de Judá. Assim como "Cabeça de Leão" que vai se referir a todos os dreads, que é outro termo bastante restrito quanto ao seu uso, porque é mediado por um conhecimento prévio.

Uma outra interessante forma de denominação é o termo "berlota", que é utilizado para referir-se a cada um dos pequenos cachos ou tranças. Tomado de empréstimo do vocabulário dos usuários de maconha, onde é empregado para referir-se a qualidade do fumo, diz-se "cabelos emberlotados" ou "emberlotados" como um sinônimo para dreadlocks. Um fumo muito prensado e que não se esfarela, ao contrário, mantém ainda pedaços de folha e sementes unidas, diz-se que está "emberlotado". A propriedade de estar "emberlotado" significa qualidade. Associa-se desta forma os cabelos ao "tipo" e "qualidade" do fumo.

Estes dois enfoques revelam a polarização entre denominações que exprimem a existência ou não de um "conhecimento" sobre a questão. O *rasta* pode vir a ser uma categoria vazia de significados caso venha destituída de determinados complementos. Como, por exemplo, um comportamento considerado "verdadeiro" ou "radical", o que vai permitir novas distinções a partir da adjetivação. Neste ponto, o nome deixa de ter importância e dá lugar a uma espécie de esquadramento dos comportamentos, territórios frequentados, "entonação" de um discurso contra o *Sistema*. Tais elementos não são perceptíveis através dos cabelos. Pois os que não possuem dreadlocks, conhecidos como "carecas" podem ser identificados como rastas "verdadeiros". Pois, embora não portem o *emblema*, podem comungar de determinadas visões de mundo e comportamentos. Entretanto, a identificação a partir das denominações mais comuns está diretamente vinculada aos possíveis formatos dos cabelos.

## 2.2. AS FORMAS:

"Têm rastas que não têm cabelos trançados.  
Têm os que não têm cabelos trançados e são  
rastas. A grande maioria que tem o cabelo  
trançado não é rasta. Nem todo mundo que  
fuma maconha é rasta".

A distinção quanto ao formato demarca basicamente a separação com relação aquelas que seriam duas diferentes técnicas utilizadas por quem "cria cabelos". Uma se resume em deixar que eles cresçam sendo enrolados com os dedos como artifício para formar pequenos cachos, que tomarão forma de dreads com o crescimento. Miro, o jovem que havia trabalhado na polícia não chocou os seus colegas e chefes com um formato qualquer de cabelos. O cabelo que diz ter "criado" neste momento era diferente do que chama "bolinhas", formato que já tinha usado quando mais novo:

"Eu comecei a criar cabelo com a idade de quatorze para quinze anos. Meu cabelo foi maior do que este, ele cobria o rosto todo. Só que não era assim. Nessa época eu nem conhecia... O meu cabelo era todo

*enroladinho*, naquelas *bolinhas*, eu usava produtos químicos. Então trava o natural dos meus cabelos, aí ficava aqueles *caracôzinhos*, ficava aquelas tranças até lá embaixo todo enroladinho. Aquela era *anda de surfista*. Eu cortei mesmo quando eu fui trabalhar na polícia”.

A outra maneira consiste em fabricar pequenos cachos, com auxílio de pentes ou cremes (há “especialistas” para esse tipo de cabelo). Enquanto a primeira tende a não manter uma uniformidade quanto a espessura, direção e tamanho, a segunda segue um determinado modelo. Assim como, ao contrário dos cachos em forma de pequenas molas que se formam na segunda e que precisam ter manutenção periódica, os primeiros não têm formato definido, podendo muitas vezes ser uma trança a união de várias outras durante o crescimento. Estes cabelos podem ser também tratados com mel e ervas que facilitariam o “emberlotamento”. E não precisam de maiores cuidados no que diz respeito a manutenção da forma.

Por outro lado, o formato abriga a distinção entre o que seria uma “estética comportada” e os dreads “arrepriados”. A primeira seria a forma de criticar aqueles que desejam ser vistos como rasta, mas dentro de um padrão aceito socialmente, já incorporado como possível pela mídia. O padrão “comportado” se estenderia também para as roupas: quanto mais “arrumado” mais próximo dele. Muitos dos frequentadores mais assíduos dos bares do Cravo Rastafari e do Reggae reclamam daqueles que chamam de “rastas radicais”, que os discriminam devido ao seu contato com o álcool, a carne e determinada maneira de vestir. Os “radicais” adotam os “pêlos arrepiados”, cabelos que chocam, provocam mal estar, instigam as revistas policiais, não têm padrão: cada cabeça é uma nova invenção. As roupas são produzidas intencionando-se a displicência e não a aceitação. O desejo é de estar nas ruas como se estê no **gueto**. Os cabelos “arrumados”, ao contrário, seriam propositalmente “arranjados” para um evento.

É possível se notar nas noites de terça e/ou domingo na rua do reggae a diferença entre o que seria considerado o “padrão” e o “anti-padrão”, respectivamente o que se qualifica de “cabelos bem comportados” e “berlotas arrepiadas”. Se muitos vão de bermuda e camiseta, outros vão com bonitas camisas acetinadas, roupas de linho, ou, na maioria das vezes uma camiseta especialmente escolhida com a cara de Marley ou Tosh estampada na frente.

Estes pequenos detalhes terão um efeito de valorização do vestuário: a boina, um broche importado, a camiseta, etc. Mas estes seriam dois extremos de comportamentos opostos quanto aos trajes. A maior parte destes jovens ali estão após a aula ou o trabalho, principalmente os que parecem optar por uma estética "comportada".

Além dos limites dos ambientes de festa, é muito mais comum encontrarmos dreads do tipo que seria o padrão "comportado", exercendo alguma forma de atividade no comércio ou órgãos públicos. Quanto aos "arrepitados" é mais fácil encontrá-los no centro da cidade vendendo artesanato em pequenas barracas.

### 2.3. OS SENTIDOS:

"Eu não sou rasta. Um rastafari, um  
rastafariano, ele tem que estar dentro  
da filosofia".

Uma primeira e elementar diferenciação pode ser pensada com relação aos vários significados que os cabelos em forma de dreads têm para os rastas e os seus vizinhos - entre positivos e negativos. Os sentidos negativos se incluem naquele que seria um primeiro enfoque, têm uma dimensão externa. Entre os sentidos negativos, aqueles que teriam maior destaque são os que se referem a higiene. As atitudes de rejeição aos dreadlocks estão na maioria das vezes vinculadas a concepção de que representam uma atitude de desprezo e desvêlo com o corpo. Ao contrário da estética "africanizada", que procura na cultura e na história os fundamentos da sua diferença.

Por outro lado, uma outra associação aparece como forma de acusação. os dreads se prestam a serem manipulados como elemento de atração sexual. Pois acredita-se que, com eles, se faz "sucesso com as mulheres". Porém, tal atitude não é explicitamente indicada, se não reduziria todos os outros possíveis sentidos, já que seu objetivo seria "materializado". O "sucesso" não se referiria aos cabelos propriamente, mas ao que eles sugerem: um "comportamento consciente", o conhecimento, o contato com o mundo artístico, etc. Interessante

notar que toda a caracterização "estigmatizante" é invertida, e os cabelos passam a ser um sinal de status.

Enquanto acusação, é dirigida principalmente àqueles que frequentam exclusivamente ambientes relacionados às atividades de lazer ou que, começam a "criar cabelos" nos meses que antecedem o carnaval. Com efeito, a ligação com esses espaços quando restrita a sua dimensão mais lúdica e menos politizada, reduz os dreadlocks a "enfeites de rasta". Aqui o sentido está recortado por formas de inscrição territorial. Os rastas que frequentam a Benção e a Rua do Reggae são os alvos preferenciais deste tipo de acusação, que parte daqueles que se indispõem com "um eterno clima de festa" em torno do reggae ou mesmo preferem que estes espaços deixem de ser apenas formas de concentração para o lazer e se transformem em motivos para a reflexão. Naturaliza-se, portanto, mais um dos seus múltiplos sentidos - a representação do reggae como música de "conscientização". Ao fazê-lo, tudo mais que venha como complemento dessa forma "esvaziada" de sentido, perde igualmente o seu valor.

Com relação aos significados que têm um valor positivo, figura o status que o uso de dreads confere àquele que os adota. Entre as principais maneiras que se manifesta enumeraria algumas das expressões citadas: "maior espiritualidade", "poder", "maior liberdade", "resistência" e "símbolo da negritude".

#### 2.4. OS SENTIDOS DA FORMA:

Para analisarmos a vinculação entre nomes, formas e sentidos relacionadas às concepções do que seja o rasta, tomemos por empréstimo a análise semiológica do mito feita por Barthes. Numa primeira tentativa de definição, o autor compara o mito à fala: "*a mito é uma fala, tudo pode constituir um mito, desde que seja suscetível a ser julgado por um discurso*" (1989: 131). O que a afirmação de Barthes parece nos sugerir é que, qualquer objeto/discurso pode ser um mito, porque sua importância não reside no que venha a ser veiculado como mensagem, mas sim a maneira pela qual ela ocorre. Ou seja, as formas podem ser ilimitadas, mas é a sua combinação com determinados significados, que transformam o objeto em mito.

Podemos empregar essa noção de mito para compreendermos de que maneira os cabelos, enquanto técnica corporal identificada a um conjunto de idéias - que se conjugam através de uma multiplicidade de concepções expressas a nível de discurso -, produzem diferenciadas *imagens* do rasta. Isto significa que, quando cruzadas determinadas noções de forma e sentido o mesmo processo se verifica: uma classificação valorativa de condutas a partir do plano estético.

Há duas formas de produção de uma "estética rastafari" baseada nos cabelos, uma que se acredita natural e outra artificial. Enquanto na primeira ela é buscada através do mínimo de intervenção técnica ou química, a segunda destas o é dependente. Naquela que é qualificada de artificial há uma evidente produção deste significado estético - vislumbra-se o "cabelo rasta" ou dreadslocks. Para "criá-los", investe-se em técnicas inspiradas em variados modelos, compridos ou curtos, finos ou grossos, com franja ou sem, etc. Quanto mais investimento técnico nesta produção, menos natural. A "naturalidade" por sua vez, não significa a ausência total de intervenção. Mas ela é de outra natureza. Nela a produção estética visa "auxiliar" e "fortalecer" os cabelos, o "sentido" é anterior e naturalizado pois não vem como intervenção externa, ao contrário, a precede. O mel e o banho de ervas visam mesmo substituir a ação das químicas industriais pelas químicas naturais, mas não conferir-lhe um novo sentido. Quanto mais houver um investimento estético explícito, tanto nas roupas quanto nos cabelos, mais distante desta "natureza".

Uma interessante interpretação dessa "naturalidade" dos dreads comparada a outros processos de intervenção estética dos cabelos, me foi fornecida por Mutá, um pai de santo de um terreiro da nação angola. A afirmação dizia respeito a uma pergunta de qual seria a diferença da intervenção produzida nos cabelos "alisados" ou "fritados", cujo uso é interdito no candomblé, e os formatos dreads:

"Eu já acho que aí é uma coisa bem mais natural. Quando você pega um pé de maconha seco e você vê todas aquelas berlotazinhas... então eu acho que a coisa veio daí, a partir da imitação desta berleta. Então você mistura mil coisas: ori, açafraão da costa, com ervas, com quiabo, com não sei o que, lava o cabelo e fica mais à vontade. Ele vai formando as berlotas. O cabelo é o próprio Exu, é a própria erva de Exu".

Mas existem outras implicações que surgem do cruzamento de padrões quanto ao formato e a produção de sentidos. É que essas distâncias entre

"natural" e "artificial" serão idênticas as que se estabelecem para a concepção do que seja o rasta. Aqueles que são considerados "falsos rastas" estariam mais próximos dessa produção estética explícita. Na própria expressão "enfeites de rasta" está subentendido tratar-se de uma ornamentação e não da adoção das idéias nas quais eles se inspiram. Os "verdadeiros" e os "radicais" por outro lado, estão associados uma estética "naturalizada", onde o sentido precede o formato.

Muitos dos atuais membros do MRB e assíduos frequentadores do bar do Cravo Rastafari e do Reggae reclamam daqueles que reconhecem como "rastas radicais", que os acusam por não rejeitarem o álcool, a carne e "se vestirem bem":

*"Antigamente os rastas eram muito radical (sic), eu chamo de radical pessoas que diz que isso é isso, não aceita propostas de outras pessoas. Vê o mundo naquele jeito de ser, acham que os rastas verdadeiros são eles. Um rasta que come carne eles acham que não é rasta, um rasta que se veste bem... não é bem... que se veste destacadamente... se veste social, ele acha que não é rasta" (grifos meus)."*

Os cabelos, em certa medida, têm o seu valor de troca implícito nesses critérios classificatórios, de acordo com sua aproximação ou afastamento das concepções de "falso" e "verdadeiro". As formas servem de suporte a essa classificação quando confrontadas com determinadas concepções que as precedem. Há uma desvalorização de uma produção estética em nome de uma "natureza" do próprio corpo. A título de comparação podemos caracterizá-la como sendo um procedimento inverso às práticas corporais utilizadas entre os Nacirema, estudadas por Horace Miner (1960).

O corpo, na cultura nacirema, é o centro de todas as atividades rituais. Elas consistem, em linhas gerais, em práticas de amquiamento de suas propriedades "naturais". O corpo é feio e sua estrutura original tende a doença. Práticas cerimoniais e cotidianas visam impedi-las, através de flagelos físicos. Algumas partes do corpo terão maior peso na atração desses males. A boca é um exemplo. Acreditam os Nacirema, que sem os rituais cotidianos, uma série de problemas físicos - como queda de dentes, sangramento e encolhimento de



órgãos - e morais, como a perda e rejeição de amigos e amantes, ocorreriam. Através de rituais públicos e privados anulariam-se esses efeitos. Uma das cerimônias de um rito público por exemplo, é praticada por alguém especializado, o "homem da boca sagrada". E envolve, descreve Miner, uma "tortura ritual": *"o homem da boca sagrada abre a boca do cliente e, usando instrumentos (...), aumenta quaisquer buracos que a decadência tenha criado nos dentes. Colocam-se materiais mágicos nesses buracos. Se não há buracos ocorrendo naturalmente nos dentes são retirados grandes partes de um ou mais dentes para que a substância sobrenatural possa ser aplicada. Na visão do cliente a propósito desses atos é a de impedir a decadência e obter amigos. O caráter extremamente sagrado e tradicional do rito é evidente na fala de que os nativos retornam ao homem da boca sagrada ano após ano, muito embora os dentes continuem a decair"* (1960:4).

Não obstante, é importante mencionar que também entre os Nacirema, a concepção de que o tamanho dos órgãos corporais estará diretamente ligado à concepções de força e poder, e ao que Miner denomina de *"aversão difusa ao corpo natural e às suas funções"*: *"Há rituais para emagrecer pessoas gordas e corpos naturais e as suas funções"*: *"Há rituais para emagrecer pessoas gordas e festas cerimoniais para engordar pessoas magras. Fazem-se ainda outros ritos para aumentar o peito das mulheres quando são pequenas e diminuí-los quando são grandes. A insatisfação geral com a forma do peito é simbolizada na fala de que a forma ideal está virtualmente fora da gama de variação humana. Algumas mulheres afligidas por um desenvolvimento hipermamário quase não humano são tão idolatradas que conseguem uma vida magnânima indo simplesmente de aldeia em aldeia e permitindo que os nativos fitem-na por uma taxa"* (idem:7). O que nos revela o exemplo das práticas corporais dos Nacirema é a idéia de que determinadas concepções acerca das propriedades físicas e corpóreas nos podem servir de base para a interpretação da relação entre natureza e cultura. Na concepção Nacirema, extirpar, encolher, arrancar e introduzir objetos no corpo visam anular os efeitos de uma "natureza corpórea" maléfica. Já com relação aos rastas e seus dreadlocks, o mel, as ervas, o tamanho, o enrolar e o desalinhar visam o inverso: resgatar um corpo "natural" e "primitivo". No primeiro caso essa natureza é essencialmente danosa, no segundo é fonte de poder. Assim como, no primeiro atrai a doença que é evitada com extirpação de órgãos desse mesmo corpo, enquanto no segundo caso trata-se de protegê-lo de qualquer

intervenção que altere sua "natureza" original. Ambos porém, manipulam técnicas que tentam evitar os danos físicos e morais.

Podemos exemplificar citando o caso dos "carecas". Estes podem, num circuito bastante restrito, ser considerados rastos. No entanto, devido a ausência de dreads, não gozam dos benefícios que uma identificação visual imediata lhes traria. Ao mesmo tempo, estariam mais próximos dos padrões estéticos da Babilônia, que significa não ter rompido radicalmente com o *Sistema*. Por outro lado, "criar dreads" significa também estar sujeito a um outro tipo de degradação moral - perante a família, a polícia, o patrão, os vizinhos, etc. Aqui não se trata de uma "tortura ritual", entretanto, tal como os Nacirema, estes "constrangimentos" figuram como um elemento de "purificação", conferindo certo status àqueles que lhes são sujeitos. Diz-se: "fulano rompeu com tudo..." Na verdade essa ruptura representa um estágio do confronto com o *Sistema*. Enquanto num nível mais amplo aumentam os constrangimentos e as dificuldades, num circuito mais restrito é o status que aumenta.

Concluindo, podemos perceber que há maneiras distintas de percepção acerca das "mensagens" que são produzidas pelo corpo. Os cabelos, sob a forma de dreadlocks, consistem num mecanismo de intervenção. O corpo, de acordo com Mary Douglas, é um veículo de comunicação. Não como uma "caixa de sinais", mas como parte constitutiva de um sistema de representações onde figura como matéria e também como um elemento de interação, complementar a outras formas de comunicação (1984:63). No nosso caso, as "mensagens" que ali são produzidas estão interligadas às formas de comunicação verbalizadas. Pelo menos, é assim que o deseja uma parcela dos sujeitos em questão. Aqueles que concebem as formas de semiotização produzidas no corpo como um acessório do discurso verbalizado. Contudo, como também o afirma Mary Douglas, nem sempre o corpo está sujeito a um controle. Assim, escapa das limitações que o fazem subsumir a complementaridade do discurso.

É na superfície do corpo que se esboça uma determinada produção estética. Esta se pretende "liberta" dos constrangimentos sociais que impõem a esse mesmo corpo padrões estéticos outros, que não têm registros em determinadas concepções de *história* e de *etnicidade*. Visões que reforçam a unidade de um determinado grupo social. Anseia-se, então, destruir os sinais de um corpo desvalorizado socialmente e recriá-lo sob outras referências. Mas esse corpo

não é qualquer corpo. Ele tem cor, ou pelo menos, uma gama de matizes em torno de determinadas "visões" sobre a cor. Não pertence mais a alguém "de cor" (adjetivação que *sugere*, mas não explicita algo que é matéria prima do preconceito) ou "preto" (termo que reduz a complexidade da adscrição racial a uma caracterização meramente cromática), mas ao "negro". Portanto, ao mesmo tempo em que "*qualifica socialmente*" (Birman, op.cit.), posto que se apóia naquilo que o faz parte de um todo - porque o vincula a *história* e a *etnia* - reduz à elas dimensões outras de um processo distinto de produção da diferença.

Resulta desse procedimento a visão de que o corpo, no que é o *locus* de determinada intervenção estética, se presta a figurar como a dimensão física de uma certa *identidade social*. Para tanto, ainda que ele venha a *comunicar*, lhe falta o complemento presente na fala, a referência geo-política, a história e o discurso articulado. O corpo é sobretudo desarticulado e inconsciente se carece do seu duplo verbalizado. Mas, como afirmei, frente à reificação de uma *identidade*, figuram outras concepções acerca dos rastas e seus cabelos.

Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que tenta-se deslocar da criação estética o papel de símbolo identificatório, que é direcionado às palavras e ao conhecimento - ao discurso e a consciência -, é ela, em última análise, quem vai determinar junto com outros elementos, o que se concebe como rasta. Essa questão será discutida no próximo capítulo. Há dois princípios operatórios na distinção do rasta e do não-rasta, um que parte das diferenças estéticas (ao mesmo tempo em que as produzem) e outro que reduz ou mesmo nega o seu valor de significação. Entretanto, eles não seriam necessariamente anunciados, respectivamente, por rastas e "carecas". Não há uma correlação entre a desvalorização da forma e do sentido e a ausência de dreads.

Mas se "criar cabelos" não é uma atitude que autorize alguém a se auto-proclamar rasta, por que são usados? "Cria-se cabelos" como uma opção estética, como um artifício de atração sexual (para "fazer onda com as mulheres"), por simbolizarem "liberdade e resistência contra a opressão racial" e "consciência" de um pertencimento étnico, por representarem uma forma de romper com um padrão estético vigente e muito mais. Pode ser um desses, a combinação de alguns ou a mistura de todos, os motivos frequentemente evocados por aqueles que os adotam. Ainda assim, me pergunto por que os cabelos não aparecem, à nível do discurso, explicitamente associados às idéias rastafari, mas pelo contrário, tenta-se delas deslocá-las. Isto, porque todos os

exemplos acima apontados expressam formas "periféricas", ou mesmo "indiretas" de associação. O que os cabelos "comunicam", através de uma técnica corporal particular que os transforma em dread, são noções comuns a um determinado grupo ou conjunto de pessoas. Ou, como assinala Mauss: "*formam uma idiosincrasia social, e não simplesmente um produto de não sei que agenciamentos e mecanismos puramente individuais, quase que inteiramente psíquicos*" (1974:214).

Cada formato de dreads adotado, indica múltiplas "alusões" ao tema. Ele não *identifica*, mas sim, imprime um código visual de reconhecimento. E enquanto código, é sempre provisório, acionado em determinados lugares e momentos. Barthes assinala a existência do que chama de "jogo de esconde-esconde" entre o sentido e a forma; quando "*a sentido passa a ser para a forma como uma reserva instantânea de história, como uma riqueza submissa, que é possível aproximar e afastar numa espécie de alternância rápida: é necessário que a cada momento a forma possa encontrar raízes no sentido, e aí se alimentar, e sobretudo é necessário que ela se possa esconder nele*" (1989:140).

Os cabelos em forma de dreadlocks nada significam se deslocados de uma base histórica de onde advém a possibilidade de significação. É o que sugerem alguns. Mas o que essa descontinuidade entre forma e sentido revela, é a ênfase nas significações que derivam de uma "leitura" prévia do próprio objeto. Ela está subentendida. Seu domínio é restrito. De outro lado, estaria um procedimento inverso, que tem um valor negativo entre aqueles que desta primeira forma o concebem. Quer dizer, os dreads, sozinhos (forma destituída de um único e prévio sentido), poderiam ser compreendidos enquanto uma linguagem<sup>13</sup> em construção. É a "fala" do corpo, ao qual diversos sentidos poderiam ser empregados. Tomando por empréstimo noções de poder, status, conhecimento, potência sexual, estética e consciência étnica. Mas a sua escolha

---

<sup>13</sup> Essa "linguagem", diz Barthes, "não é exatamente a dos linguístas: é uma segunda linguagem, cujas unidades não são mais monemas ou os fonemas, mas fragmentos mais extensos do discurso; estes remetem a objetos ou episódios que significam sob a linguagem, mas nunca sem ela" (1974:12).

estará limitada ao reconhecimento por parte de uma rede de sociabilidade específica

Nela, não só se vislumbra a montagem de um *registro identificatório*, mas também busca-se algo mais do que uma referência e uma inscrição social e étnica. Fala-se em auto-conhecimento, prazer, verdade, espiritualidade, beleza e muito mais. E essas dimensões parecem estar longe de serem contempladas nas questões que envolvem a problemática da *identidade*.

Por fim, essa tensão entre duas formas de linguagem, tanto na escolha do corpo como forma de expressão, quanto no discurso verbalizado e impregnado de interferências históricas e culturais sendo-lhe necessariamente complementar, revelam a impossibilidade de compreendermos a complexidade de elementos que servem de balizadores do que chamamos de *estilo rasta*. Além da inscrição territorial e a produção estética, outros elementos figuram como registros particulares da sua presença e visão de mundo.

# C A P I T U L O    Q U A T R O

## A POLÍTICA DOS COSTUMES E OS COSTUMES DA POLÍTICA

"I'm not in this world to live up  
To your expectations  
Now I want to live up  
To mine"  
"I am that I am" - Peter Tosh

Em frente a estreita porta que dá acesso a um cursinho de segundo grau no centro da cidade estavam alguns dreadlocks. Outros que chegavam por ali ficavam. Comprimentavam os amigos e conversavam. No último andar do prédio, local onde iria ser realizado o debate, uma nova "parada" entretinha rastas e dreadlocks no hall. No escurinho da sala rolava Bob Marley em vídeo e som. Saltitante com o seu indefectível conjunto de jeans surrado bradava a mais conhecida de suas palavras de ordem "Get up, Stand up for your rights...dont give up your fight". Sem dança mas atentos na telinha cerca de 70 pessoas apertavam-se por entre o chão e as cadeiras. Bob Marley fala sem tradução e as reações são poucas. Seguem-se músicas, cenas de show e futebol. Grandes sucessos são tímidamente acompanhados pelo balançar das cabeças. Acendem-se as luzes e ao fundo da sala pode-se perceber que mesas e microfones estão arrumados a espera dos debatedores. O público é heterogêneo. Entre brancos e negros, todos os matizes possíveis. Uma maioria de alunos do próprio curso. O ambiente diferencia-se bastante dos territórios e encontros da "galera". Depois de arrumadas as cadeiras numa sala cada vez mais cheia, uma série de avisos sobre a programação da semana comemorativa começam a ser anunciados. Mas do lado de fora, entre a portaria e o hall, o anjo exterminador das ruas

ditava uma curiosa forma de participação: um evento sobre rastafarianismo e reggae com rastas do lado de fora. Lá dentro continuava rolando Bob Marley. O mês é maio, mês de tributo, mês de aniversário. Mas o tema do dia é violência e rastafarianismo e os donos da bola e da palavra já estão a postos: na lateral esquerda um representante do Núcleo Cultural Níger Okhan e membro do PT, na direita um dos diretores do Glodum e ao centro um representante do Núcleo Cultural Afro-Brasileiro (NCAB). Na platéia gente de bloco, partido, escola, da dança, da capoeira e do curso.

Na primeira fala o tema da violência é vinculado à polícia e à comunidade. Um, inimigo explícito e cruel. O outro, dissimulado, não distingue o verdadeiro inimigo, é a "galera do mal" que arripa nas favelas, expressão sem consciência. É a versão à brasileira dos rude-boys jamaicanos. Insinua-se assim, pela primeira vez, as tentativas de analogias sócio-geográficas: "*... a Bahia e Jamaica viveram processos muito parecidos a dez, quinze anos atrás*". O cenário fornecido é o da fome, do desemprego, da migração e da "brutalidade" com a qual são tratados os jovens negros dreadlocks. O "remédio" vem no apelo à razão: é preciso que a violência reativa seja devidamente "canalizada". "*Eu queria colocar algumas coisas que eu penso desse caos todo, dessa insegurança toda, dessa vontade toda, desse desejo todo que está dentro da gente e que a gente não está sabendo muitas vezes canalizar na direção mais correta*". Da platéia, os rastas que a pouco haviam sido "detidos" na entrada e no corredores continuam ausentes.

Na segunda fala experimenta-se o apelo à unidade, que é subsidiado pela informação. Uma história do rastafarianismo é revisitada. Nela, emerge incólume a figura de Marcus Garvey. Tudo mais precisa ser matizado, principalmente a "fase messiânica" da qual o movimento não teria ainda se livrado. É preciso voltar-se à história. Ao mesmo tempo, é preciso que haja seleção. O reggae e a música, expressões revolucionárias. As idéias de Garvey, Pan-africanismo, identidade étnica e política.

Na terceira fala, não só Garvey, mas Marley e Selassie surgem como expoentes revolucionários e socialistas do terceiro mundo. O rastafarianismo trouxera uma contribuição revolucionária para o resto do mundo. Contudo, é preciso distinguir as práticas: "*muitos têm locks na cabeça mas não os têm no coração*". Na platéia, muitos se inquietam com expressões, símbolos, frases e nomes desconhecidos. Para a "galera" entretanto, os sinais são de reconhecimento:

balançar de cabeças que aprovam e desaprovam o tom das falas. Inicia-se o debate.

As perguntas, tanto dos "entendidos" quanto daqueles que pela primeira vez tomavam contato com tais questões, eram dirigidas alternadamente à mesa. Aos poucos, dreadlocks e rastas estacionados por entre o hall e o corredor vão entrando na sala e se acomodando por cantos e cadeiras. O debate, de uma genérica exposição sobre a música e as idéias rastafari, vai se tornando aos poucos uma conversa entre interlocutores "entendidos". Da Jamaica à Bahia percorre-se enveredando pela presença negra na cidade, o racismo, a perseguição policial, as festas, as músicas e o carnaval. Até que uma pergunta aparentemente simples é dirigida à mesa: *a que é rastafarianismo?* A partir de então a recorrência à história é matizada pela experiência pessoal. *"Eu, por exemplo, me situo no movimento rastafari à nível político. Tenho profundas restrições no aspecto religioso e filosófico. Esse livro foi escrito por um povo que tem contradições que não se juntam as idéias religiosas do candomblé. Então é impossível, por exemplo, para mim que tenha mãe de sangue que é uma lalarixá, seguir um livro desses que repudia a religião de minha mãe, minha vó, teteravó"*. Um mal estar instala-se entre alguns rastas na platéia. Essas afirmações tinham endereço e foram feitas com uma bíblia na mão. Alguns rastas saem imediatamente da sala. Outros, balançam a cabeça e fazem comentários. Do lado de fora da sala a indignação é generalizada, *"eles negaram o Falavra"*, afirmava Betó com um ar de consternação. Do lado de dentro, o representante do Olodum continuava: *"Porque quando Oduduwa criou o universo quem escreveu esse livro não sabia nem escrever ainda. Quem escreveu este livro, vendo a primeira religião monoteísta, esteve na Egito durante várias séculos como escravo e viu a religião Akhenaton, negro, propor a religião de um deus único. O próprio General Teraó Akhenaton, negro, propôs a religião de um deus único, Israel antigo, ele era o Moisés quando enviou o seu povo do Egito até o deserto. E esse livro mente que ? Um príncipe egípcio, ele viveu numa civilização negra. E esse livro mente quando não fala de civilização que estava ao lado dela. Ele apenas cita o Egito como um povo dominante, agressivo, que construía pirâmides para cultuar deuses e para adorar a morte. Porque esse livro só fala de vida e nós somos de civilização que fala de morte. Então eu me reservo a me considerar um membro da filosofia rastafari enquanto político (...) nos demais aspectos levo à contradições que, eu por exemplo, como um negro brasileiro me reservo a não concordar. Este não é um livro negro. Este é um livro que foi escrito por uma*



civilização semite, mas que muita de nós adotamos ele como se fosse uma verdade absoluta". O murmurinho na platéia é geral. Mas a resposta prossegue: "Isso aqui tem gerado dentro do movimento dos adeptos do rastafari um machismo que não cabe mais no dia de hoje. Achar por exemplo que a mulher quando está menstruada está impura só porque este livro diz isso em Levítico, é uma violência contra nós mesmas. Há surpestição, há minimização do papel das forças da sociedade. É muito comum encontrar entre os seguidores do movimento rastafari a ideia de que basta apenas ter uma terra fora da estrutura da capital, ou de estrutura da sociedade como um todo, que vai resolver os problemas...".

As colocações do representante do Olodum causaram mau-estar aos rastas conhecidos como radicais e, naqueles que alheios às divergências contidas nas entrelinhas assistiam ao debate, curiosidade. Entre os primeiros estava Maria, que súbitamente pede a palavra, quebrando o silêncio dos reais interlocutores da mesa, os rastas que haviam participado da Legião Rasta. E Maria não hesita em externar sua perplexidade com aquele silêncio convocando as "pessoas que se dizem rasta" a se pronunciarem sobre o que se estava dizendo ali. Fez uma rápida autocrítica sobre sua própria experiência como mulher dentro do grupo, a ingenuidade de suas propostas e a visão utópica que informava suas práticas. Mas o seu relato, de certa forma, se encaixava às críticas que vinham da mesa em direção aos rastas. Ninguém se pronuncia e o debate segue tocando em temas como maconha, socialismo, reggae e Selassie.

Já no fim da discussão, quando Maria ameaça novamente se pronunciar, José, que até então, entre o hall e a sala de debates se mantivera impacientemente calado se manifesta. Maria passa a palavra à José que levanta dirigindo-se a mesa: "A Legião Rasta na Bahia não fez questão de resgatar ou seguir a religião que tem na Jamaica. E essa questão de ler a bíblia que ele falou, que é uma contradição do negro jamaicano adorar a Jah, a Jeová que é o verdadeiro Deus... porque a religião católica não tem nada a ver com a bíblia... ela adora imagens e ídolos, falseando para enganar as negras. E na Jamaica eles adoram Deus, o Deus-Vivo. Não adoram nem a própria bíblia mas o Deus-Vivo. Perguntaram sobre isso e não se respondeu legal. Sobre a Legião Rasta, ela foi um movimento negro a nível de buscar as raízes dos verdadeiros costumes africanos e resgatar os irmãos negros que estão jogados nas ruas... e não esteve preocupada em seguir a religião rastafari. Podia ser o Ilé Aiyé, podia ser o Muzenza, podia ser o Olodum, podia ser o Movimento Negro Unificado, podia ser o Niger Okhan, porque a Legião Rasta

*é um movimento negro. É um movimento negro unificado. É um movimento negro que procura resgatar os nossos costumes e as crianças negras nas ruas. Porque era muito mais fácil a gente fazer um grupo de intelectuais e sermos hipócritas. Porque as placas na Bahia são hipócritas e falsas. Porque se eles fossem verdadeiras eles estariam preocupados com a realidade do negro, não ficariam cantando e cantando nas placas e enchendo as bolsas, trocando seus carros de ano, seus apartamentos e tudo bem... e as crianças estão nas ruas e isso é hipocrisia”* Palmas e indignação dividem os presentes

Militantes se solidarizam contra a agressão e a maioria de dreadlocks aplaude a “coragem” de José em dizer “verdades”. Mais tarde o comentário entre os rastas-convertidos era de que aquela deveria ser a resposta à quem teve a coragem de “negar a Palavra”. Mas a resposta à José não tardou a chegar. E ela veio como uma resposta pessoal já no encerramento do debate, quando os membros da mesa teciam considerações finais.

*“Eu acho que a mensagem que desse debate se tira é que a gente tem que perguntar a cada um de nós quantas filhas a gente está deixando na rua sem a gente cuidar. É muito importante, quando a gente faz denúncia vazia. Porque a gente tem por hábito falar em liberdade, fazer crianças e deixá-las na rua. Eu sou um dos dirigentes do bloco afro Oladum que produz uma prática política que a cidade toda conhece. Eu, enquanto diretor de bloco continuo acreditando que a gente pode fazer coisas diferentes, agora, todos meus filhas estão comigo e são criadas com o apoio que eu dou. Porque eu não tenho por prática ser um reproduzir, jogando crianças na rua e depois fazendo denúncia vazia”*. José se levanta indignado de dedo em riste e interrompe tentando responder as críticas *“eu tenho filho com várias mulheres...”*. Mas é cortado pelo orador que se despede. O clima fica mais tenso e um a um os debatedores se despedem e a sala vai se esvaziando. Rastas para um lado, militantes para outro, todos correm em direção aos seus pontos de ônibus. Já é tarde e não há muito a dizer, daqui a instantes muitas linhas param de circular.

## II

O Tecido dessa trama é complexo. Tantas são as vozes quanto as cabeças, os dreadlocks e as sentenças. Porém, para efeito de análise, podemos privilegiar alguns desses discursos no plano da interpretação. A cena descrita acima é produto de um debate realizado no Curso Einstein em maio de 1989. Fez parte de um evento comemorativo a memória de Bob Marley. E embora envolvesse um número menor de pessoas, se comparado a outras atividades programadas para o evento (como shows e o "Reggae na Rua"), proporcionou a oportunidade de acompanhar um debate que se trava não só no plano da estética. A partir da análise das principais questões que emergem da descrição desse debate, podemos percorrer os caminhos de um diálogo travado entre militantes e rastas.

Entre a estética e o discurso vão estar presentes diferentes práticas e idéias, e entre elas, o conflito. O surgimento da Legião Rasta, como um grupo que se propunha a somar-se às outras entidades do movimento negro, resultou em experiências e discussões interessantes no cenário baiano. Justo porque essa proposta de aliança, investia em comportamentos e discussão de temas pouco abordados pelos demais grupos já existentes. É a introdução destas questões, que vai provocar grande parte dos conflitos entre os rastas da LR com esses segmentos. Mas essas idéias têm aqui um sentido muito preciso. Elas se referem a um investimento do grupo em temas que constavam das conversas pessoais e do cotidiano da juventude negra que circula nos ambientes da militância e do lazer, mas que não eram tematizados nos seus encontros mais formais. E esse distanciamento entre o cotidiano e uma "práxis política" da comunidade negra de alguma maneira é preenchido pela presença da Legião, no seus "perigosos" contatos com a falta de disciplina, a ausência de discussão política, com a maconha, a sexualidade, a violência, a polícia, a bíblia, o candomblé e a festa. Tais itens, quando presentes nas discussões dos meios militantes, se inscrevem num domínio mais ético, marcado pela busca de determinados espaços de cidadania. Pelo contrário, os contatos e práticas dos rastas da Legião contrariavam essa descontinuidade. Se não haviam propostas claras e projetos políticos definidos, as contradições provocadas tanto pela sua ausência, quanto pela busca de uma solução que se acreditava mais verdadeira e "pura", estavam expostas.

A composição da mesa de debatedores teve como princípio a multiplicidade de visões sobre a questão do rastafarianismo e sua influência na Bahia. Porém, restringiu-se a um determinado seguimento da comunidade negra, cujo discurso, mesmo guardando certa distinção entre si quanto a ênfase dada na abordagem de determinados temas, difere no seu conjunto da visão daqueles que se consideram e são vistos pela comunidade como rastas. Todavia, mesmo não tendo "representantes" entre os debatedores, os rastas baianos se fizeram presentes, tanto através de depoimentos como através de discussões, muitas vezes travadas num tom pessoal.

Este capítulo visa fornecer alguns elementos para pensarmos os conflitos que derivam das questões, das contradições, práticas e dos temas que envolveram o contato entre os rastas e alguns setores do movimento negro. Como limites de ambos os pólos conflitantes estão os membros da Legião Rasta e setores do movimento negro que, tanto a partir de interesses pessoais de suas lideranças quanto como prática extensiva as instituições das quais fazem parte, expressam algum tipo de interesse nas questões relacionadas à temática rastafari. Mesmo levando em consideração que ambos estão entrecortados por uma série de diversidades internas, podemos isolá-los e compará-los enquanto expressões exemplares de visões de mundo que no contexto analisado são antagônicas<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Algumas considerações sobre os termos "rasta" e "militante" se fazem necessárias. Em primeiro lugar, devo assinalar que, embora não existam práticas e/ou discurso que caracterize-os dentro de uma estrutura "grupel" fechada e definida, há certos traços que norteiam e distinguem suas respectivas visões de mundo. Em segundo lugar, considero menos importante ressaltar essa ou aquela "tendência" político-cultural de determinado "grupo organizado" (institucionalizado) da comunidade negra, mas enfatizar certas questões que os aproximam e, ao mesmo tempo fazem parte do repertório de "temas matizados", focos de conflito com os "rastas". Por último, a "militância" pressupõe a filiação, a organização e determinado tipo de ação política. Guattari afirma que "*militar é agir*" (1987:12). Contudo, esse ação se distingue daquela impulsionada (e porque não, desejada) pelo rasta, porque não é precedida de um ordenamento explícito do discurso, seja ele estético ou verbalizado.

## 1. OS RASTAS E OS MILITANTES:

Os conflitos se dão em determinados momentos. São os encontros, as atividades que ocorrem em datas importantes para o movimento negro, as manifestações públicas, sejam elas de caráter político ou festivo, seminários e debates. Mas são os temas e eventos especificamente relacionados a temática rastafari e ao reggae que atraem os rastas. Ao contrário dos encontros, que têm um caráter mais político e onde o sistema de representação via instituição muitas vezes tornam o contato entre a comunidade mais seletivo, quando se fala de rastafari e reggae o tom das conversas é por definição muito mais informal. A necessidade de informação e o discurso intermediado pela música e pela imagem via vídeo tornam esses ambientes muito mais próximos daqueles que o rasta frequenta e se interessa.

Eventos desse tipo são realizados pela própria comunidade e não são de domínio exclusivo dos grupos rastafari. Na maioria das vezes, são o resultado da iniciativa de várias entidades, que juntas os patrocinam, sediando e fornecendo expositores para os debates. Outras vezes, dentro seminários onde se discutem questões variadas, o rastafarianismo e o reggae são incluídos<sup>2</sup>. Estes eventos são franqueados à participação de todos, embora a composição da mesa de debatedores seja selecionada, geralmente, por entre os grupos promotores. Como "assistência", quase sempre os rastas se fazem presentes. Mas quem fala, e o que se fala sobre o tema também importa. E nesse caso não só a possibilidade de se ter maior informação, mas quem está de certa maneira "autorizado" a fornecê-la, atrai o rasta para, mais uma vez, o confronto entre o conhecimento "vivido" e o "adquirido".

<sup>2</sup> O Núcleo Cultural Níger Okhan, o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e o Grupo Cultural Olodum estão entre as entidades que mais tem promovido eventos como shows e palestras sobre o tema. O Níger Okhan, por exemplo, como principal organizador de eventos anuais em homenagem à Bob Marley. Já o Olodum realizou em 1984 o Curso Afro-brasileiro, que entre debates como "O negro e o parlamento", "Geografia da África" e "A influência do bantu no português da Bahia", estavam temas como "A Etiópia milenar" e "Pan-Africanismo (EUA, África e Caribe)". Já em 1985 dentro do evento "Seminários sobre a atualidade da cultura afro-brasileira", onde se discutiam questões tais como história da África política e religião e que tinham como palestrante tanto professores universitários e militantes quanto mães de santo, estava o tema "Carveísmo e Rastafarianismo". Ver: "Atividades desenvolvidas pelo Grupo Cultural Olodum" - Salvador, novembro de 1987. mime.

A não ser o Bar do Cravo no caso do Movimento Rastafari Brasileiro (MRB), e a antiga casa no Queimadinho para a Legião Rasta (LR), os rastas não têm sede ou qualquer estrutura físico-organizativa e, portanto, muitas vezes não são reconhecidos como fazendo parte de um *grupo organizado*. Um grupo organizado é aquele que possui uma divisão interna de cargos e atribuições, e tem objetivos de atuação. E esse é um requisito importante para que um interlocutor tenha sua voz "reconhecida". O que ocorre, é a imposição da institucionalização e todo o aparato político-jurídico que ela envolve, como justificativa para uma representação igualitária desses segmentos nos espaços do debate político. E a "representatividade", muitas vezes, será atestada através de um registro em cartório. Algumas vezes, grupos de rastas convidam para participar de suas rotineiras reuniões, lideranças e "conhecedores do assunto". Nesses encontros, muitas vezes a presença do "entendido" terá um caráter didático. Durante o período em que a Legião se reunia na Liberdade, muitas foram as tentativas de "dar forma organizativa ao movimento". Figurando, geralmente, como propostas de lideranças negras. Mas a recíproca não é verdadeira.

Um desses primeiros contatos, que merece ser mencionado, se deu entre a Legião e o Núcleo Cultural Níger Okhan. Esse encontro foi interessante justamente porque tratava-se de um grupo que, por conta própria, já havia investido na coleta de informações, organização de eventos, e pesquisa sobre a temática rastafari.

Formado para atuar como um núcleo de apoio<sup>3</sup> e promoção de atividades culturais do Bloco Afro Malê Debalê do bairro de Itapuã, o Níger Okhan já em

<sup>3</sup> Os núcleos de apoio foram um tipo de experiência bastante interessante que surgiram dentro dos blocos afro. Visavam, sobretudo, preencher uma constante lacuna entre uma proposta estritamente voltada para o carnaval e um trabalho comunitário e cultural. Era geralmente através atuação nesses núcleos que lideranças do movimento negro começam a participar dos blocos afro. Mas o papel desses núcleos foi bastante questionado. Num trabalho apresentado pelo Ilê Aiyê no EVENTO SECNEB 82 intitulado "O conceito de política nos blocos negros e afro" a atuação dessas entidades é distinguida também a partir dos contatos e objetivos de suas "assessorias". "Com uma composição humana com poucos conhecimentos teóricos sobre África negra e negros, tiveram que recorrer a intelectuais brancos, negrólogos e negreiros para conseguir informação sobre sua própria cultura, e estes intelectuais passam a ser padrinhas, madrinhas e conselheiras. Transmitindo uma visão particular de política para a diretoria e por conexão ao bloco e afaxé, geralmente contrários às aspirações dos associados" Nêgo, boletim informativo do MNU - Salvador, (3), março, 1982 p. 3. Da mesma forma, o conflito estará quase sempre localizado nas relações de poder entre os núcleos e as diretorias: "As diretorias tradicionais queriam que os grupos de apoio e assessorias se limitassem a produzir atividades que rendessem lucro e prestígio para os blocos (...).

1981 promove o primeiro "Tributo à Bob Marley" com o apoio de outras entidades. A atuação do bloco ganhava certo destaque frente aos demais. Justamente por essa tentativa de aliar as atividades do lazer e do carnaval a temas e discussões mais políticas. O bloco foi o primeiro a acenar para a possibilidade da coexistência entre estes dois objetivos. Essa era a marca do Malê, ao contrário do pioneirismo do Ilê, da dança e a estética do Afoxé Badauê, da religiosidade do Araketu e da mistura rítmica do Olodum. Mas, essa característica do bloco, era resultado do investimento do próprio Níger Okhan. Porém, ao final de três anos, após sucessivas tentativas de garantir a hegemonia na direção, por parte de determinados setores político-partidários dentro do bloco, esfacela-se e desmobiliza-se a entidade. Mas o Níger Okhan resiste como um núcleo de ação política e cultural separado do bloco.

É por volta de 1983/84 que o Níger Okhan trava seus primeiros contatos com o pessoal da Legião. Alguns componentes do grupo participam dos encontros da LR na Liberdade, de certa maneira retransmitindo as informações que haviam conseguido sobre o que era o rastafarianismo, sobre Selassie e Marcus Garvey. O núcleo já havia acumulado algumas informações através, tanto do seu contato com o reggae, cujo "prazer em ouvir e dançar" estimulava a pesquisa, quanto a partir da aproximação de intelectuais e artistas, muitos dos quais moradores de Itapuã e frequentadores do bloco, que já tinham acesso a uma literatura e discografia sobre o assunto<sup>4</sup>.

Por outro lado o interesse do núcleo por estas questões, mas principalmente pelo reggae, tinha sido provocado por uma experiência anterior de parte de seus componentes. Estes, por volta de 1981, haviam formado junto com um grupo de amigos e vizinhos de Pau da Lima, periferia da cidade, o Grupo Rasta. O interesse do grupo era encontrar-se para ouvir e dançar o reggae. Nenhum desses jovens usava dreadlocks. Todos eram estudantes com idade média de 17/18 anos, que se encontravam nas casas daqueles que tinham toca disco,

<sup>4</sup> Era principalmente uma geração de intelectuais brancos ligados a Universidade e as instituições culturais da cidade os "acessores" do Níger Okhan. A relação entre eles e o núcleo, entretanto, estava longe de ser percebida como uma intervenção explícita ou ingerência externa quanto ao encaminhamento de suas ações. Era basicamente uma relação de amizade, de vizinhança, de afinidades políticas e de geração. E os contatos representavam, na maioria das vezes, ouvir reggae juntos, gravar e emprestar discos, traduzir textos e conversar. E tinham um caráter nada formal. Os personagens principais desses encontros eram Renato da Silveira, antropólogo e artista plástico baiano; João José Reis, historiador e professor da UFBA e Juca Ferreira sociólogo e pesquisador do Cerné.

para trocar, gravar e ter acesso a músicas traduzidas. Alguns discos importados chegavam até eles através de um amigo, garçon, que sabia inglês e "usava uma peruca rasta", diziam. Tinham algumas informações sobre Marley, Tosh, Cliff, Jacob Miller e Dennis Brown, mas nada sabiam acerca dos significados das expressões que apareciam nas músicas, nem mesmo porque esses artistas usavam tal cabelo. E foi em busca desse tipo de informação que passam a participar do Níger Okhan. Justamente porque o núcleo investia na busca de informações sobre o que vinha a ser o movimento rastafari na Jamaica, do qual a maior parte dos cantores que ouviam fazia parte. Mas essa era tão somente uma busca de informação, adverte um dos membros do núcleo, diferenciando-a do tipo de proposta da Legião:

"O núcleo tentava aprofundar buscando documentação inclusive sobre o rastafarianismo, a vida de Marley e a filosofia rastafari. Mas surgiu pelos lados da Liberdade um grupamento de pessoas, de negros, que criou a chamada Legião Rasta. Ela estava muito amarrada na convocação de pessoas que na sua aparência, basicamente nos cabelos, se aproximassem da imagem do rastafarianismo. Porque a [havia] concepção de que a juba, o cabelo do rasta, é uma coisa muito importante. Uma coisa interessante é que nenhum dos membros do Níger Okhan têm o cabelo rasta nem se dizia rasta. Por causa dessa preocupação que a gente tinha de aprofundar dentro da filosofia rastafariana. Passar a entender melhor. Se via que ser rasta não era apenas uma concepção baseada na aparência da juba, do cabelo. Tinha uma série de concepções mais aprofundadas dentro da religião, que a gente chamou de religião do reggae. Já a Legião Rasta já veio associada a questão do cabelo e aí foi muito mais uma aglomeração".

Mas as diferenças iam muito além dos cabelos. Enquanto o Níger Okhan tinha acesso a um variado tipo de material, tendo inclusive feito contato com um grupo rastafari do Caribe, a Yanola Rastafari Improvement Association<sup>5</sup>, e

<sup>5</sup> A Yanola é uma organização que reúne rastas e não rastas da ilha de St. Lucia no Caribe, e que ao contrário da maioria dos grupos jamaicanos não defende o repatriamento. Se propõe a unir esforços junto a outros segmentos sociais pela liberdade de expressão das diversas comunidades rastas e na luta anti-imperialista nos países da América Central (Campbell, 1987:160). Esse contato com os rastas do Caribe foi escolhido de maneira aleatória, conta João Reis (conhecido como Jonga). Nas suas viagens a Londres e aos Estados Unidos, por conta de suas pesquisas, Jonga consegue material jornalístico, discos e literatura. De posse de uma pequena lista de endereços, escreve para a Yanola solicitando material informativo sobre o movimento para o Malê. A carta é respondida pela entidade com um curioso convite. Pensando tratar-se de um grupo de rastas no Brasil, a Yanola convida o Bloco para participar de um encontro internacional: "It was pleasure for I and I of I.R.I.A. to have received your letter, it was very much encouraging to I and I to know that Jah words is blossoming in this parts of the world. Let Jah be praised". (Castries, St. Lucia, West Indies - 1983)



Legião se depara com o vazio da informação, que mais tarde passa a ser buscada não nos registros históricos e conceituais, mas nas semelhanças que acreditavam existir entre a realidade jamaicana e a baiana. No próprio aparecimento do grupo, essa "necessidade" de se mostrar coerente com um determinado tipo de estética que passa a ser adotada por grande parte dos seus membros, está longe de ter sido uma preocupação. Ao contrário do Níger Okhan que investe na obtenção de informações, os rastas da Legião, num primeiro momento, estavam mais preocupados no que chamam de "busca de valores perdidos". E o que motivou essa pesquisa foi o envolvimento de dois rastas com as artes, principalmente com a escultura em madeira.

Na casa que logo depois passa a funcionar a Legião, existia o atelier *Ibeji - Galeria de Arte*, onde trabalhavam João e José. Este espaço logo passa a ser um ponto de encontro de amigos, jovens negros moradores do próprio bairro. Mas é principalmente entre José, João e Juca, (um jovem comerciante dreadlock muito conhecido na Liberdade) que nasce o interesse desse "resgate de valores". O atelier é montado não só em função do próprio trabalho artístico, mas como uma necessidade de haver um lugar para conversas e para "estar junto". E este espaço não seria nem a quadra de um bloco nem as reuniões do movimento negro. Mas, principalmente, um ponto de encontro, um lugar de referência, onde a pesquisa se centraria no próprio cotidiano do bairro, da cidade e dos hábitos do "povo negro", que acreditavam perdidos devido ao processo de embranquecimento. Entretanto, esse objetivo de um "regate cultural" se multiplica em muitos caminhos, até que chegassem às idéias rastafari.

O que se imaginava "perdido" devido a um processo de "embranquecimento", eram os traços de uma cultura negra mantida através da tradição de costumes, da religião, das histórias de resistência contra a opressão e a escravidão. O "embranquecimento" seria a sua sujeição a outros valores e tradições, não negras, ditas modernas e onde impera o individualismo, a competição e a desarticulação. Acreditavam que a população negra baiana estaria perdendo, aos poucos, as referências que sustentam sua unicidade cultural e se subsumindo lentamente a tecnologia sedutora. Mas não só essa "cultura tradicional" é pensada como baluarte da resistência. Tudo aquilo que resiste não passa de um simulacro da tradição. Falta-lhe o ingrediente da participação espontânea. Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que, ao falarem de embranquecimento tinham em mente as formas de comercialização e

folclorização dessa "cultura ancestral e africana" perdida, as histórias de vida de velhos moradores do bairro levam-nos, também, ao candomblé. Esse encontro, porém, tinha como antecedente o reconhecimento de que ali também haviam ocorrido deturpações quanto ao seu sentido religioso. Era preciso resgatar uma "pureza" anterior, que havia sido perdida dentro do candomblé. Uma tradição religiosa anterior a chegada dos "brancos", dos turistas, das máquinas de filmar e da grana.

O "resgate" começaria, então, a partir do inventário de informações, religiosas, culturais e históricas que os "mais antigos" guardavam da própria cidade.

"A gente fez muitas pesquisas em casas de terreiros de candomblé, com velhos da Liberdade e com velhos do Queimadinho. Porque a cidade, ela praticamente surgiu da Liberdade [que] foi um dos primeiros bairros de Salvador. A praça da Piedade era uma praça onde existia uma forca, onde enforcavam negros na rua. Campo Grande era um lugar onde eles levavam utensílios de orixás, amarravam as pessoas no rabo de cavalo e levavam amarradas até lá... você pode encontrar muitas coisas sobre a cultura dos orixás indo no Nina Rodrigues, junto com maconha, com drogas e as coisas que foram apreendidas na época (...) por exemplo Dona Mãe, que é uma mulher que mora no Engenho Velho de Brotas e tem um grande respeito, podia dar todo um referencial assim de vivência, do que é o processo de alienação e de embranquecimento. Então a gente começou a aplicar na prática o que a gente trazia das pesquisas e isso foi um cheque".

É interessante notarmos essa amplitude de interesses que há na fase inicial da Legião. Em primeiro lugar, porque diz respeito a um deslocamento da importância do comportamento estético tendo papel preponderante no seu "mito da criação". Por outro lado, um fato que é quase sempre desprezado. O aparecimento de um tipo de rede de sociabilidade dentro da comunidade negra, cujos laços não estão somente nos vínculos étnicos e nas preocupações políticas, mas na busca por determinados sentimentos como solidariedade, amizade, confiança, verdade e formas mais cotidianas de comunicação. Essa variedade de fontes para uma pesquisa acerca de "valores culturais perdidos", nos fornece algumas pistas importantes para compreendermos a questão. Justamente por estar destituída de qualquer objetivo anterior quanto ao que se desejava encontrar e o que se tinha em mente ao falar de valores "perdidos". A questão, era quanto aos meios utilizados nessa busca. É o que demonstra o depoimento de João, no qual a ênfase nas atitudes e práticas cotidianas parecem

desprezar os conceitos, as idéias e as fórmulas, e ao mesmo tempo determiná-las. Elas modificaram o "comportamento normal":

"A observação e a pesquisa permitiu que a gente mudasse muitas coisas no nosso comportamento normal e isso passou a chamar atenção. Eu não atribuo a uma pessoa o surgimento, eu atribuo a um acontecimento, uma vivência de momento. Aí vai ser um grupo e de repente o nome do grupo vai ser Legião Rasta. Mas não Legião Rasta porque legião significa um bando de homens ou mesmo porque Rasta é Ras Tafari, Haile Selassie... não. Legião Rasta sem saber o que é rasta e sem saber o que é legião. Então, de repente eu aprendi que você só é levado a conhecer determinadas coisas ou a se relacionar com determinada pessoa, quando você está preparado pra' isso, quando essa coisa vem sutilmente ou totalmente desconhecida pra' você, para o seu "eu" material.

Mas talvez o seu lado espiritual já esteja preparado e ele tenha te levado a conhecer."

A existência de uma motivação tanto "material" quanto "espiritual" também aparece num interessante texto explicativo sobre a Legião, escrito por Maria. O objetivo do texto foi o de distinguir o grupo de um bando, ao qual pertencia um marginal que vinha sendo citado nas páginas policiais da Tribuna da Bahia como a "Turma do Rasta":

"O resgate dos nossos costumes é imprescindível para que continuemos existindo como povo. Politicamente, é uma confrontação com os costumes herdados, dos 500 anos de colonialismo cultural. A identificação com o movimento RASTA, originado na Jamaica, foi imediata, já que nossos irmãos negros de lá, também propunham uma volta ao natural (vida comunitária, terra, alimentação integral), como a forma mais verdadeira de voltar a ter uma real auto-identidade negra. É certo, que não é só isto, mas, só depois é que se foi aprofundando o que significa ser um RASTAFARI. Este estudo continua se processando atualmente, e só tem servido para mostrar que é mesmo este o nosso caminho. A primeira identificação foi com o modo de vida de um RASTA. Na verdade, ninguém se transforma em algo que não é. O que acontece é uma auto-descoberta individual, um reencontro consigo mesmo"<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Ferreira, D. "Pastas em Salvador". Salvador, 1985. mime.

A ideia de reencontro não aparece como uma impressão localizada. Todavia, seus reflexos dentro da Legião servirão de base para grande parte dos conflitos. Com relação ao Níger Okhan, eles serão debitados, sobretudo pelos próprios membros do grupo, à um "ciúme" dos rastas da Legião quanto ao volume de informações que conseguiram reunir. Por isso, as reações resultam em atitudes de "displacência" e "radicalismo". Grande parte deste tipo de crítica era de que os rastas "não sabiam ouvir", ou mesmo, "não estavam preparados" para tal tipo de informação, portanto investiam no que era mais óbvio e fácil: a aparência. Por outro lado, o Níger Okhan procurava aliar a LR às suas atividades internas ou coletivas, empreendidas conjuntamente com outros grupos do movimento negro. Nesses ambientes, criticavam que os rastas procuravam se destacar justamente reforçando atitudes que, na visão dos militantes, os estigmatizava. Além disto, estava claro que havia uma diferença de formação separando-os...

Da parte dos rastas que encabeçavam a Legião haviam também certas desconfianças diante de qualquer tentativa de que, setores do movimento negro, viessem a interferir nos caminhos trilhados pelo grupo. Justamente porque estes procuravam um tipo de disciplina, hierarquia e organização que não figuravam como pontos de interesse do pessoal da LR. Assim como, havia uma crítica à excessiva politização e interesses políticos partidários de algumas lideranças, motivo do distanciamento existente entre a militância e a "negrada". Entretanto, essa distância era equivalente, no que diz respeito aos rastas e um outro segmento do movimento negro com os quais tinham dificuldades de relacionamento. Ainda que ocorressem exemplos participação conjunta em eventos e espaços. Tudo que representasse, tanto sinal de "folclorização da cultura" - as festas de largo, a Benção, ensaios de bloco e o carnaval - como opção por um envolvimento contínuo e profissional, era da mesma maneira rejeitado. Em suma, tentavam manter-se equidistantes tanto das tendências estritamente "politizadas" quanto das "culturalistas".

Contudo, esse afastamento implicava em relações bastante ambíguas com ambas as tendências e setores. As diferenças entre "políticos" e "culturalistas" por sua vez é anterior a grupos como a Legião e foi determinante na forma de crescimento e estruturação do movimento negro na Bahia. Elas, vão determinar pontos de tensão, conflitos em torno de poder e prestígio, mas de forma alguma

impedem inúmeras alianças políticas que tem ocorrido em torno de objetivos comuns. Mas essa história merece ser brevemente examinada.

A discussão que envolve essas duas tendências dentro do movimento negro estão ligadas, principalmente, ao surgimento dos blocos afro. Em termos bastante sintéticos, podemos estabelecer dois marcos cronológicos como pontos de partida dessa tensão: o ano de 1974, com o surgimento do Ilê Aiyê, e 1978, com a fundação da seção do Movimento Negro Unificado na cidade<sup>7</sup>. De um lado, os blocos procuram revitalizar as formas de participação da juventude negra no carnaval, apresentando e reiventando não só novos símbolos étnicos e políticos, mas sobretudo uma "novidade" coreográfica e rítmica. De outro, se deu a organização de frentes de luta contra o racismo mais politizadas e mobilizadas nacionalmente. Se a primeira vista esses objetivos não sugerem incompatibilidade, entretanto, se comparadas as origens, formação e objetivos das pessoas que se envolvem em ambos os projetos, o quadro se altera.

Os blocos impõem-se marcando uma radical diferença quanto a abordagem estética e política num espaço específico, o carnaval. Em última análise, é o objetivo principal de sua mobilização. Na linha de frente dos blocos estarão jovens cuja a proximidade e afinidade estão ligadas às relações de vizinhança, e a participação em turmas de amigos em afoxês e blocos de índio. Ao contrário, dentro dos grupos embrionários que antecedem e servem de base para a primeira composição do MNU, aglutinam-se uma maioria de universitários, artistas e profissionais liberais. Assim o atesta Arany Santana com relação ao grupo Nêgo: *"um contingente muito grande de artistas, de pessoal da área de educação, bancários, estudantes e universitários compunha o grupo Nêgo. Era um grupo mais ou menos privilegiado naquele momento, observe ele. Privilegiado por ser formado por pessoas escolarizadas, empregadas, que tinham uma ocupação, uma profissão"* ( *apud* Silva, 1986:262-3). As divisões, no que diz respeito a ênfase em propostas culturais ou políticas, se dão ainda na fase de formação do MNU.

<sup>7</sup> Sobre o surgimento do MNUCDR (Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial) em São Paulo em julho de 1978, e suas ramificações/seções na Bahia e no Rio de Janeiro ver: González, L. O movimento negro na última década. in: Hasenbalg, C. A. & González, L. Lugar de Negro. Marco Zero. Rio de Janeiro, 1982.p.9. Mais especificamente sobre as relações entre culturalistas e políticos e o surgimento do Ilê Aiyê e do MNU em Salvador ver: Silva, Jônathas C. da. História de lutas negras: memórias do surgimento do movimento negro na Bahia. in: Reis, J.J (org) Escravidão e Invenção da Liberdade; estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo, Brasiliense, 1986.p.275.

verdade, foi uma tentativa de articulação de setores mais intelectualizados, e na maioria dos casos, formados dentro das fronteiras da universidade. Todavia, havia a presença de grupos de artistas e pessoas ligadas à arte-educação, que desejavam incentivar as atividades culturais, as quais imaginavam ser a melhor forma de mobilização. Citando o depoimento de um militante e defensor da linha política da época, Silva desta forma resume as duas principais visões conflitantes: *"Fere Luiz Alberta, se o trabalho conjunto dos 'culturalistas' e 'políticos' não rendeu bons frutos para o Movimento Negro Unificado, a razão residiu nas incompreensões hevidas de ambas as partes. Textualmente ele afirma: 'O setor artístico não compreendeu a articulação que deve existir entre a cultura e a política e vice versa. Na verdade ninguém na época entendia. Naquela momento se refletia um quadro de militância ainda muito débil, que não compreendia as reais dimensões de sua luta. Esta debilidade também se refletia teoricamente, na medida em que os militantes tentavam fazer uma prática apenas do que acontecia à volta de si, viam uma realidade muito aparente e não aprofundavam questões como esta: a da inter-relação da cultura com a política. O papel de cultura dentro de luta política não era compreendido. E o papel de contestação política mais pura também não era compreendido pelo setor artístico'"* (idem:266).

Mas a questão transbordava as fronteiras do MNU e tinha, também nas primeiras formações das diretorias dos blocos, um acirramento da tensão. A crítica quanto a falta de politização de certos blocos, o tradicionalismo<sup>8</sup> de suas diretorias, que muitos imaginavam dar continuidade a prática de antigas instituições negras como afoxés e terreiros de candomblé nas suas ligações com políticos conservadores através da troca de favores, eram os focos de atenção dos militantes. Quanto aos carnavalescos, sentiam dificuldade em relacionar-se

<sup>8</sup> O confronto entre o tradicionalismo de antigas entidades negras e uma nova geração de militantes e lideranças que surge com os blocos afro é apontado por Ana Maria Morales, que nos oferece uma interessante comparação: *"É possível, portanto, identificar no cenário cultural afro-brasileiro uma nova tendência cuja a estratégia de participação social se afasta ideologicamente e politicamente daquela empregada pelas casas de candomblé e que inspirou a atuação de afoxés como os Filhos de Gandhi. A nova forma de negociação iniciada com os grupos negros mais recentes, quer na política partidária quer no âmbito cultural, tem o perfil de um projeto social mais amplo para a comunidade negra como um todo. A formação de quadros políticos a partir de associações culturais tem se revelado uma forma orgânica de trabalho, através de qual as reivindicações, aspirações e disposições de melhorar a vida dos negros são verbalizadas e superem um projeto político de mudanças"* (Morales, 1968:273).

com propostas políticas excessivamente vanguardistas e distante dos interesses das comunidades em que atuavam<sup>9</sup>. Questionando a unidade e se propondo a voltar-se para a "comunidade", em troca de discussões excessivamente politizadas, o Ilê Aiyê então se pronunciava:

"... somos os únicos culpados dessa dispersão. Nós que estamos envolvidos e conscientes da problemática do Negro, o que temos feito para a grande maioria? Nos limitamos apenas às discussões em gabinetes e salões, para uma pequena margem de Negros privilegiados que tiveram acesso a escola (...). Estamos falando, gente, da maioria dos negros que estão nos bairros distantes sofrendo todo tipo de humilhação e desrespeito pelos homens que dizem, construir esse país. É para estes negros que devemos canalizar as nossas atividades intelectuais, buscando respostas ao nossos questionamentos e levar estas respostas a quem de direito. E não ficarmos em mera discussão em alto nível, que não tem contribuído para o engrandecimento da nossa raça, visto que, esta maioria esmagadora não tem formação escolar para entender os trocadilhos das verborrêias. Temos que encontrar uma linguagem mais acessível para que sejamos entendidos"

(Grifo meu)<sup>10</sup>.

Ao invés de uma cisão formalizada, esses conflitos são dissimulados em nome da unidade e dos objetivos comuns: a luta contra o racismo e o trabalho de conscientização dos segmentos negros marginalizados. Começa a ocorrer, no início dos anos oitenta, um aparente movimento de conciliação com o surgimento de grupos, núcleos e assessorias de apoio em alguns dos principais blocos afro. Estes se constituirão nos primeiros espaços de intervenção dos militantes dentro dos blocos, mesmo que nem sempre todos os membros dessas diretorias tenham sido favoráveis a aproximação. Muitos, devido a possibilidade de ingerência desses setores em territórios que, muitas vezes, conjugam atividades familiares e as obrigações religiosas.

Mas é claro que as divergências não podem ser debitadas somente aos objetivos e estratégias políticas. Entre os blocos, onde na maior parte das vezes

<sup>9</sup> Essa distinção entre militantes e carnavalescos visa somente operar uma importante diferenciação que havia entre os objetivos e práticas de determinados setores do movimento negro, inicialmente, totalmente opostas.

<sup>10</sup> Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê "Pronunciamento do B.C. Ilê Aiyê" - V Encontro de Negros Norte e Nordeste". Salvador, 8 de maio de 1985.p. 2-3.mim.

as divisões serão mais evidentes, a iminência do atrito também estará ligada ao contato com o dinheiro. Ainda que escassos sejam os recursos subvencionados, alguns blocos de maior projeção conseguem acumular algum dinheiro para ser empregado no carnaval. Aos blocos cumpre o papel de gerir o dinheiro das mensalidades pagas pelo associado em troca da fantasia, mesmo estando tal tarefa subordinada a divisão de atribuições entre pessoas que estão na sua linha de frente. Às diretorias, cabe o direito de representar a entidade e aplicar os recursos, quanto às equipes de apoio, se dedicam a elaboração de temas e promoção de atividades culturais. Essa divisão de papéis, que centraliza atribuições que conferiam poder na mão de poucos, principalmente quando confrontada por uma perspectiva "democratizante" de gerência do bloco, é sintetizada por um dos membros do Níger Okhan nesses termos:

"Tinham duas propostas concretas: uma era a do cara que achava que bloco afro era pra' pegar mulher e grana e acabou, e outra linha que dizia que não. Nós tínhamos uma análise crítica. O cara que sai no bloco e a gente pega a grana do cara sem nenhuma explicação correta... não justifica. A gente era da linha que defendia a não utilização do dinheiro, a não ser para gastar na fantasia e trabalhos culturais da comunidade"

Mas a tensão entre políticos e culturalistas não se esgota com o surgimento das assessorias. Esse espaço de atuação e intervenção estará circunscrito a poucos blocos, e neles o conflito estará dissimulado e só visível em determinados momentos. Por outro lado, há uma dupla "contaminação". Pouco a pouco, as divergências entre "políticos" e "culturalistas" vão se tornando mais sutis.

Numa segunda fase, os blocos já não podem mais ser vistos como entidades estritamente culturais. Eles ganham novos contornos, tanto com relação a formação de suas diretorias, quanto ao seu envolvimento, mais direto, com atividades extra-carnavalescas e de caráter mais político. É nesse sentido que alguns deixam de ser *bloco afro* e passam a denominar-se *grupo cultural* que alguns deixam de ser *bloco afro* e passam a denominar-se *grupo cultural* Da mesma forma, no que se refere às mudanças, setores iminentemente políticos não estarão imunes a esse processo. A proliferação de grupos e entidades que se dedicam a discussão e a luta anti-racismo, e a politização dos blocos, deslocam do MNU o papel de entidade referência e pólo unificador. Ele passa a se somar à outras associações, grupos, núcleos, blocos, afexés e movimentos comunitários. Mesmo não perdendo a sua importância por ter sido um dos primeiros espaços de



aglutinação e formação de lideranças ainda sob o regime militar, a tentativa de unificação ocorre além de suas fronteiras.

Essas formas de mobilização mais segmentadas não deixam de lado a perspectiva de uma ação unitária. O movimento negro baiano, além de ações locais como denúncias e atos públicos, se alia a outros grupos, de outros estados, em campanhas (como por exemplo, pelo tombamento da Serra da Barrigão), e a partir de 1981 começa a participar anualmente de um encontro reunindo grupos de todo o norte e o nordeste. Neste fórum - o Encontro de Negros Norte-Nordeste -, delegações representando diversas entidades discutem propostas de ação conjunta e encaminham campanhas nas mais diversas áreas. E foi justamente dentro do quinto Encontro, que foi lançada uma proposta que vislumbrava a possibilidade de unidade do movimento negro baiano, o CENBA - Conselho das Entidades Negras da Bahia.

O conselho seria um espaço de discussão, ação conjunta e representação dos diversos grupos que compunham o movimento negro. Após discussões de uma comissão encarregada de encaminhar o debate sobre as formas de funcionamento (o Pró-CENBA), em julho de 1985 o Conselho é fundado. Contudo, conflitos com relação as formas de representação, grupos com direito a vez, voto, extensão e tipo de participação marcam a curta existência, de maneira atuante, do Conselho. Quatro meses depois da fundação, era o próprio MNU, através de seu boletim, quem informava o seu surgimento e advertia para os riscos que corria devido ao que denominava "personalismo":

"No dia 27 último foi fundado o Conselho das Entidades Negras da Bahia/CENBA. Seu objetivo principal é a articulação do movimento de combate ao racismo no estado. Mas a prática, até agora, tem deixado muito a desejar, pois os interesses pessoais e o personalismo têm prevalecido sobre os interesses do conjunto das entidades. Esperamos que todas as entidades filiadas colaborem como MNU no sentido de atribuir uma discussão honesta sobre estes problemas, pois da sua superação depende a nossa permanência no CENBA"<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Ver. Nege, boletim do Movimento Negro Unificado - seção Bahia, (9) nov., 1985, p. 6

Não obstante as críticas que também partiam de outras entidades com relação as exigências de participação do MNU no conselho, estas discussões envolveram principalmente questões político-partidárias. Era ano de eleição, e a possibilidade de apoio ao candidato negro apoiado pelo grupo de Antonio Carlos Magalhães, dividia e confrontava os diversos segmentos do movimento negro a partir de suas tendências mais ou menos "à esquerda". O candidato perde e as divergências ficam mais acirradas. No final do ano o MNU se desliga definitivamente, alegando divergências com o conselho.

A partir de então os conflitos se multiplicam em meio a uma série de eleições à cargos proporcionais, em diversos níveis, nos quais o próprio movimento lança seus candidatos. O MNU se afasta do conselho, mas outras entidades a ele mantêm-se ligadas, e inúmeros grupos surgem independentes e alheios a essas questões. Por fim, em meio a essa tensão em torno do poder e do "desejo de unidade", estão as atividades conjuntas que envolvem um número bem maior de pessoas e que podem unir forças irreconciliáveis em torno de questões específicas.

Esse breve relato em torno dos conflitos existentes dentro do contexto de atuação do movimento negro da Bahia me serve de pano de fundo para compreender as relações estabelecidas pelo rasta dentro e com esses setores. Em primeiro lugar, no que diz respeito ao que chamei de "inovação" no tratamento de determinados temas.

Podemos dizer que, se havia uma (inicial) postura equidistante dos rastas da Legião com relação à esses setores, ela partia de uma visão (e muito mais concretamente de um comportamento) bastante particular de como deveriam ser encaminhadas algumas questões. Há uma ênfase maior no comportamento, que é diversificado, e muito menos no discurso. Embora, como vimos, ao longo da história de crescimento do movimento negro baiano, dois interlocutores - os "políticos" e os "culturalistas" - tenham podido estabelecer alianças, com os rastas estas questões não estavam estritamente ligadas a uma discussão em torno de estratégias de atuação política. Vale lembrar que essa alianças não decorrem de "acordos", mas sim, das transformações político-culturais que ocorreram na cidade e das quais ambos foram protagonistas. Mas, para os rastas, essas mudanças envolveram, sobretudo, distorções. O que propõem, ou mais concretamente o que tentam vivenciar, são práticas não valorizadas e postas à margem das discussões entre os meios militantes.

Em muitos momentos os rastas radicalizam seu discurso contra estas "distorções": a "comercialização e folclorização da cultura negra" (com relação aos culturalistas) e a político-partidarização e interesses pessoais do pessoal envolvido com o movimento negro, os "políticos". Mas se assim o é, de que maneira a Legião pretendeu somar-se à esses movimentos? Ora, não podemos nos esquecer que ainda que os mecanismos de aglutinação da juventude negra em torno do estilo e estética rastafari baseiem-se no consumo de lazer, em bens simbólicos da indústria cultural e apropriação de territórios; têm uma base fortemente étnica. Ainda assim, o rasta, embora não formalmente proposto, se dispunha a repensar os limites de um *ethos* elaborado pelo próprio movimento. Que em última análise, se inspira nos modelos de militância oriundos dos partidos e grupos que compõem a esquerda brasileira. Num outro extremo, criticavam a "carnevalização" do belo e do exótico levada às últimas consequências na "cultura da festa". De um lado estavam críticas a radicalização de conceitos inspirados em valores considerados "brancos" e de outro a crítica à um consumo demasiadamente "comercial" da cultura. Isto posto, podemos analisar mais detalhadamente alguns dos elementos que geraram os conflitos decorrentes das relações entre a Legião com alguns desses setores e algumas questões que emergem como bases da tensão.

## 2. "COM QUE ROUPA?"

A discordância com relação aos militantes é colocada em termos de distâncias. Tal tipo de prática era "bem aceita socialmente", se enquadrava nos padrões do *Systems*. Portanto, alguns dos grupos do movimento negro estariam muito mais próximos do tipo de discurso e visão de mundo ao qual os rastas se confrontam:

"Se a gente for igual ao inimigo a gente morre, a gente se extermina. Então aqui na Bahia a gente somos mais fortes (sic.) porque a gente busca preservar os nossos valores, preservar a nossa cultura em todos os sentidos e de manter a nossa cultura viva. Mas o negro americano... eles fazem o que

? jazz, blues, rock... ele quer mais é se igualar com o branco. Igualar com o inimigo é se exterminar, porque eles são de uma qualidade e nós somos de outra. Ele é um povo e nós somos outro povo, a gente tem que admitir isso. E pra' nós nos libertarmos, a nossa verdadeira liberdade é não querer se igualar com eles. A nossa verdadeira liberdade é nós voltarmos a ser como nós sempre fomos na África. (...) tudo que eles fizeram não presta, não serve. Tudo que eles criaram é a própria destruição deles e isso não nos serve. A gente pretere dançar, não pode deixar de cantar, de fazer trabalhos, esculturas e pinturas primitivas... e não "agora sim negão acabou essa história de ficar tocando... tome aqui o seu computador, você vai estar fazendo tudo bem escolarizado e bem culto". A nível dos olhos do branco, a gente não fez a vontade de Deus e sim a vontade deles. De querer se igualar com eles a nível de tudo que eles pensam que é bom pra' nós. Eu não concordo com isso. A gente tem que seguir o nosso. A partir do momento que a gente se aproximar muito deles e se igualar em todos os sentidos, a gente se extermina"

A necessidade da afirmação da diferença emerge sempre quando a questão envolve a falta de informação. Muitos dos contados de pessoas ligadas ao Níger Ikhan, ao Núcleo Cultural Afro-Brasileiro e ao Olodum era no sentido de subsidiar as discussões internas da Legião e de alguma forma usar uma informação mais aprofundada. A idéia, era de que ali, a informação muitas vezes era distorcida. Carecia de disciplina, organização e estruturação. Contudo, esses requisitos representavam justamente a incorporação dos códigos de comunicação "embranquecidos". As reuniões da legião eram abertas a qualquer um que quizesse participar. E participar representava estar junto e falar. Sem regras para voto, sistema de representação ou lideranças. Havia, é claro, um núcleo de pessoas que por questões de afinidade pessoal e proximidade (um pequeno grupo chegou a morar na mesma casa durante algum tempo), permanecia atento para que a recusa a tal tipo de "organização" não representasse a repelição de um outro tipo de comportamento que criticavam. O "perigo" da Legião vir a ser um espaço de reunião da *negrada*, onde havia mulher, bebida e fumo. Muitos criticam que, com o passar do tempo e da afluência de pessoas à casa do Queimadinho, na Liberdade, houve um "inchamento" de "gente que não tinha nada a ver".

Essa mistura de objetivos não só trazia problemas para o pessoal envolvido mais diretamente com a Legião, quanto para alguns militantes que tentam de certa maneira "organizá-la". Assim como, partiam da idéia de que deveria haver uma direcionamento na condução desse movimento, numa

perspectiva de especificação de papéis. Assim como o MNU se dedicava às questões mais políticas e os blocos e afoxés com a cultura e o carnaval, os rastas deveriam se ocupar em aprender melhor o que era o rastafarianismo. Segundo Nelson, atualmente membro do **NCAB**, e na época um dos defensores da "organização" da Legião, o grupo deveria ir "além da questão estética". E é principalmente após a chegada de um outro membro do **NCAB** trazendo das experiências anteriores de sua militância no movimento negro e de participações esporádicas de militantes do Niger Okhan e do Dlodum, que o grupo inicia um período de discussões mais intensas sobre Marcus Garvey, Selassie, alimentação natural, do papel da bíblia e do lugar da mulher no movimento. A Legião realiza feiras, expõe, faz gincanas, organiza comissões e se envolve com dança, artesanato, etc. Mas essa convivência tinha bases muito mais pessoais do que "institucionais", embora em alguns eventos a unidade pudesse ocorrer.

Não obstante, para alguns desses militantes a aproximação dos rastas envolvia a possibilidade de partir para um trabalho muito mais próximo da "massa". Todavia, essa aproximação da Legião tinha deixado muito mais clara a diferença entre duas perspectivas de ação e, sobretudo, a distância do grupo das concepções políticas existentes dentro do movimento negro:

"Foi um momento que eu estava um pouco descrente da possibilidade de continuar insistindo numa estrutura clássica de militância no movimento negro que é essa militância meio de classe média que a gente faz. De ficar na coisa da denúncia e fazer uma conferência aqui, uma palestra ali, exibir um filme ali e um ato público a respeito dessa ou daquela data. No momento em que eu estava entrosado com o grupo eu conseguia conciliar esses dois interesses. Eu conseguia de certa forma ser o ponto de interseção de dois interesses que estavam convivendo num mesmo espaço. Mas eu acho que é muito difícil você trabalhar com a massa, com essa massa de lúpem, sem dar a ela uma perspectiva de educação política. A minha ingenuidade naquele momento foi acreditar que você podia educar politicamente um grupo como este que tinha desde ex-alunos da Funabem até garis, num espaço de tempo muito curto (...) a massa era composta basicamente de sub-empregados, ex-detentos... tinha um grupo muito grande de pessoas, em torno de 800 pessoas mais ou menos. tentávamos desenvolver trabalhos artístico, de dança, de capoeira e em algumas favelas. Mas era um trabalho especialista. Que é inclusive a compreensão que a massa tem de trabalho político, mas não consegue traduzir em ação, talvez pela falta de uma visão revolucionária. Esse é que é o problema" (grifos meus).

Essa visão, quanto a ausência de um projeto político é colocada em outros termos por um outro militante. Segundo ele, a questão é que, um excessivo investimento nas concepções estéticas e uma má informação sobre o papel da mulher e o uso da ganja levaram a Legião à deturpações e o enfraquecimento:

"A Legião Rasta não avançou neste sentido. Eles ficaram muito na revolução dos costumes rastas do que pela **revolução do compromisso**, da revolução das relações sociais, do compromisso que você tem como ser humano de contribuir para a transformação da sociedade. Eu sei que eles lutaram, tiveram problemas sérios com relação a violência policial. Participaram e até incrementaram algumas questões sobre isto. Mas na questão do entendimento de qual era a proposta do rastafarianismo, eu acho que eles não avançaram neste campo. Eles ficaram muito estagnados e até na **história** eles seguiram pouco" (grifos meus).

Ao invertermos as visões do conflito e passarmos aos rastas, essas questões vão aparecer muito menos ligadas a concepções de estratégia política. Se haviam críticas a condução excessivamente intelectualizada do movimento negro, as divergências são debitadas aos comportamentos pessoais e aparecem menos caracterizados à essa ou aquela entidade. Mesmo porque, a maioria dos jovens da Legião concorda que grande parte das informações que passam a ter é fruto da participação destes militantes dentro do grupo. Mas essa aproximação é localizada. São os conhecimentos pessoais que ativam o contato por parte dos rastas, e a perspectiva de "organização" por parte dos militantes. Ao contrário, no plano institucional, para muitos segmentos do movimento negro, o grupo inexistente: não tem representação definida, estatuto e objetivos políticos. Quando haviam reuniões em que a LR se fazia presente para discutir propostas de eventos, o seu perfil "pouco sério" aos olhos de parcela da militância, era expresso justamente quando defendia o debate de temas que não constavam da pauta da "ordem do dia". As reações revelavam as "sutis" pressões dos grupos organizados para com a Legião:

" eu senti uma pressão, de fora pra dentro dos grupos ditas "bem organizados". Quando a gente ia participar de encontros, por exemplo, os negros que não se identificavam com esse seguimento, a gente era fortemente pichado. A gente não podia levantar numa plenária e fazer uma colocação que era como se nada fosse dito. Ninguém falou nada. Então, durante muito tempo ficou aquela coisa de queimação. Criou-se o medo dessas pessoas fazerem explicações e aí, normalmente a coisa foi se degradingolando."

Comparando com um outro momento importante que foi o da criação do Movimento Rastafari Brasileiro em agosto de 1989, podemos perceber que outros objetivos puderam figurar no aparecimento de grupos desse tipo. Ao contrário da Legião, o MRB, formado majoritariamente por dreadlocks da Rua do Reggae, já nasce rasta. Ou seja, são os próprios dreadlocks frequentadores do local que resolvem "institucionalizar" a sua presença. Passam a reunir-se no Bar do Cravo e a "entidade" surge dando lugar a um outro status para os rastas, deixam de ser frequentadores e passam a ser membros. Enquanto o primeiro ocupa aleatoriamente o espaço, o segundo dele se apropria. O bar passa a funcionar nas quintas-feiras como sede e local de reunião. Os rastas elaboram um estatuto contendo regras para a participação e estruturação do grupo, que é registrado em cartório. O registro em cartório, por sua vez, "institucionaliza" os laços de amizade que une os "irmãos" em torno do bar e do lazer. Os rastas que ali se reúnem, fumam, bebem, namoram, dançam e discutem mas não mantêm um vínculo formal com o espaço. Isto significa que, ainda que o grupo passe a funcionar em termos de "registro em cartório", é a vontade de estar junto de seus membros no seu próprio território, que os une.

Por outro lado, alguns dos rastas do MRB já haviam participado da Legião e da sua dissidência, a Sociedade Cultural Filosofia Rastafari. E na primeira experiência o registro e a organização por vias "legais" foram fortemente rejeitados. Na SCFR e no MRB, entretanto, essa não só era uma "necessidade", mas um objetivo. "Necessidade" no sentido em que, através de um reconhecimento tanto da comunidade, quanto de vizinhos locais, como comerciantes, moradores, órgãos de cultura e segurança, podiam dialogar igualmente. Pois tais códigos de comunicação - o registro, o nome, o cgc, a firma, a sede etc. - haviam sido adotados. Todavia, quando falo em objetivo, me refiro especificamente a uma marca muito particular do MRB. O grupo deseja institucionalizar a própria condição de seus membros, tidos como marginais, desviantes, sujeitos e drogados. E o registro não só anula o estigma, como funciona como uma espécie de fator de "higienização", porque reduz a "marca" social. Contraditoriamente, ao matizar as representações vigentes, ele enfatiza a diferença. O "rasta registrado em cartório" do MRB anseia a assunção e convivência de duas identidades, a de **brasileiro e rasta**:

"Nós formalizamos esse Movimento Rasta Brasileiro de um jeito totalmente diferente. Ser rasta, mas totalmente com a constituinte do nosso país (sic.). Se a constituinte nega que as pessoas fumem a erva demasiadamente por aí, então a gente tem que cumprir essa regra. Nós temos que ver com a nossa constituinte, nós não tem que ver com a coisa de Jamaica. Nós temos que ver com que está se passando com nós aqui, porque na Jamaica é uma outra história. Nós somos descendentes da coisa jamaicana, africana, mas aqui é uma outra história. Porque aqui se nós andar demasiadamente fumando ou qualquer coisa assim nós estamos [sujeitos] a esses babilônicos policiais que discrimina mesmo. O rasta tem que ter pulso mesmo de conviver com esse tipo de coisa, porque a sociedade empurra mesmo a gente dentro do abismo (...) não é os babilônicos quem vai dar liberdade a nós, é nós que temos que procurar a nossa própria liberdade. Como nós vai procurar a nossa liberdade? Tanto organizado, bem ordeirozinho, não fumar demasiadamente... Mas se nós saímos desorganizados, sendo muito radical com as coisas "

É justamente devido a essa busca em adequar idéias às leis e as regras, e a partir de então adaptá-las à vida e às experiências pessoais, que se investe no registro. É lutar contra, "mas dentro das regras do sistema", me diria um rasta. E as regras do jogo se constituem, sobretudo, nesses valores de cidadania. Num plano mais concreto, de evitar a abordagem policial e o estigma da proximidade com a maconha, a higiene das roupas e dos cabelos, a carteira assinada e a escola. Esse tipo de preocupação marca uma profunda diferença entre os objetivos do MRB e da Legião.

Mas essa preocupação está longe de representar ausência de conflito. Se a afirmação dessas identidades - de rasta e brasileiro - é tentada através do registro em cartório, no plano das relações com os seus vizinhos ainda são vistos como "o pessoal do bar do reggae". Paradoxalmente, ao se distanciarem do estigma de consumidores de maconha conferido ao rasta pelo *Sistema*, se aproximam de um outro status igualmente estigmatizante na visão de outros rastas e militantes: o consumo de álcool.

Mas se o objetivo é organizar os rastafaris, desde logo os membros do MRB acionam seus contatos visando obter informações. É preciso fundamentar as práticas e esclarecer as dúvidas: rasta pode beber? Ter várias mulheres? Tem que usar dreadlocks? Ainda que o período de observação e contato com o pessoal do MRB tenha sido curto, justamente na fase em que estavam se estruturando "institucionalmente", pude perceber que esse processo ocorreu de forma inversa ao da Legião.



Curiosamente, com relação a falta de aprofundamento teórico na Legião, a "necessidade" fora criada a partir da própria intervenção dos militantes. Num primeiro momento, o fato da maioria dos jovens terem seus dreadlocks e auto-intitularem-se rastas, não resulta em grandes questionamentos. A partir do momento em que essa denominação vai implicar na adoção de alguns comportamentos, passam a ter contato com a "história". Então, muitos se dizem apenas "simpatizantes" e outros deixam mesmo de frequentar as reuniões da Legião. Mas, a partir do momento em que houve uma pressão externa e a necessidade de resposta, a Legião passa a investir na busca de informações sobre o tema. Portanto, é neste sentido que teria havido um encontro entre o "resgate de valores perdidos" e as idéias rastafari, que acreditavam partir de um mesmo princípio. Não sem certa ironia, João, por diversas vezes, tentou tirar do primeiro grupo de pessoas que com ele formou a Legião, a intenção de identificar-se como rastafari. Da mesma maneira que fizera José no nosso primeiro encontro, ao me advertir que não era um rasta nos moldes jamaicanos.

"Aí veio gente perguntar: "Rastafari, por que Rastafari? O que é Rastafari, vocês sabem o que é rastafari? E a gente dizia: "A gente não está querendo criar nenhum tipo de problema quando a gente se chama de rastafari não. E nem quer criar briga". Mas vinha os caras e diziam "Vocês têm que saber o que é". Então começou a rolar essa polêmica "o que é rastafari". Aí a gente começa a perceber que os caras estavam fazendo justamente o que a gente estava a fim de fazer. Que era uma proposta de retorno natural que existe dentro do movimento rasta e que era uma proposta que tinha dentro do nosso movimento. Só que mais coisas deviam se apresentar (...) e de repente a gente começou a juntar as coisa realmente. A nível de saber mais o que era rastafari. Só que a estas alturas já haviam muitos interesses além do nosso. Porque nós éramos muito jovens e não compreendíamos qual era a extensão desse movimento".

Mas essa ausência de conteúdo implicou em muitos problemas com relação a certos comportamentos que muitos dos seus membros adotaram. A falta de conhecimento levava-os, na visão de seus críticos, à agirem de forma condenável, justificada pelo fato de "serem rastas". Nessa questão concordam rastas e militantes, embora as causas debitadas não sejam as mesmas. Se para os militantes foi a inconsistência das propostas da Legião, para os rastas foram as misturas de interesses. Passo agora a examinar com mais vagar algumas das

questões que mais envolveram divergências, tanto internas, quanto no que diz respeito as relações entre rastas e militantes.

### 3. TRÊS TEMAS MALDITOS: SEXO, GANJA E RELIGIÃO.

É principalmente a partir da visão de que mantêm um comportamento que oscila entre "permissivo", machista e autoritário para com mulheres e namoradas, que consomem a maconha "sem critérios" e que se aproximam de práticas religiosas protestantes; que os rastas são acusados. Vejamos mais detalhadamente cada um desses três elementos-chave do conflito.

#### 3.1. As princesas, as irmãzinhas e os rastas:

"Getting it (the ring) is a problem  
 Keeping it is a bit a problem...  
 Samson was a dread  
 And Dalilah took his hair."  
 "The Ring" - The Ethiopians -

Mulheres e rastas ? Essa associação parece ser inconcebível num estilo que se inspira numa iconografia e imaginário essencialmente masculino. A gestualidade do reggae, o paramilitarismo das cores e emblemas, o nomadismo, a virtualidade da repressão e do trampo nas ruas, são algumas das condições e sinais.

Durante todo o trabalho de campo tive acesso a poucas mulheres. Num primeiro momento percebi que não eram apontadas como personagens importantes nos ambientes e universo do rasta. Depois, notei que essa ausência não era meramente ocasional ou, ao contrário, constitutiva desse mundo.

Mulheres, haviam muitas. A questão é que figuravam como uma espécie de personagem coadjuvante e sem falas, embora fossem tema de muitas conversas. Os rastas, fossem eles apontados como "falsos", "radicais" ou "verdadeiros", eram sempre homens. Num outro momento da pesquisa, percebi que o acesso à elas me era sutilmente dificultado a partir de advertências como "elas não têm nada na cabeça" ou "têm pouco entendimento porque não se interessam".

Quando os questionava sobre as críticas de que eram machistas, a resposta vinha sempre recheada de exemplos de relacionamentos bem ou mal sucedidos, visando provar o contrário. Ainda assim, me perguntava por que não via meninas com dreads nos territórios do reggae e, principalmente, porque a imagem do rasta está indissolivelmente ligada ao sexo masculino. Ou mesmo, que implicações poderiam haver para uma mulher ao adotar o estilo e a estética do rasta. Parte dessas questões, suponho, poderiam ser respondidas se pudesse ter um contato mais amigável com algumas das raras meninas que participaram da LR, assim como aquelas que frequentavam as reuniões do MRB. A partir de então, imaginava ser bem mais fácil ter acesso à outras "versões", e principalmente, do ponto de vista feminino. Mas nem tudo era tão óbvio o quanto parecia. Nem sempre tais versões se apresentavam como pontos de vista estritamente "masculinos" ou "femininos". Essa *arrumação* era, antes de tudo, fruto de uma visão "de fora", de alguém que, como eu, por alguns momentos imaginara a cena, os personagens e as falas muito bem ensaiadas...

Com efeito, logo de início, é preciso explicar porque existem diferenças entre a frequência e a participação. Quando falo em ausência de mulheres estou me referindo à participação e a convivência cotidiana. De fato, haviam algumas poucas meninas no MRB, e outras poucas haviam participado da LR. Não obstante, caberia diferenciar as formas pelas quais se faziam presentes. Como também entender a razão para o fato dessa diferenciação se fazer necessária unicamente no caso das mulheres. Isto se explica, em parte, na adoção do estilo rasta para os homens envolver múltiplas representações acerca de estética, política, festa, informação, comportamentos, e, para as mulheres, esses vínculos serem muito mais restritivos. Dificilmente usam dreadlocks e sua participação nas esferas do lazer e da política estarão mediadas pela presença masculina. Portanto, pode-se contar nos dedos as mulheres que adotaram uma "estética rastafari" e que por isso sejam apontadas como rasta. Aquelas que não usam dreads são identificadas como "apenas mulheres ou namoradas dos rastas". Sem o poder e o

status que o cabelo confere, o que "resta" a muitas é aproximar-se dos rastas que tem acesso a informação.

Portanto, a frequência é muito mais recorrente, ainda que não regular. Por outro lado sugere um tipo de comportamento, que os rastas debitam a "falta de interesse" e "compromisso". A regularidade e a adoção de emblemas rastafari, como os cabelos por exemplo, representariam o contrário: a "entrega" e o "interesse". A participação, por conseguinte, se torna mais rara. Ela não é decorrente de uma amizade ou relacionamento amoroso com um rasta, é espontânea, movida pelos mesmos desejos e objetivos que direcionam os rastas aos encontros e às reuniões.

Entretanto, tal diferenciação incorre numa avaliação do envolvimento feminino no universo rastafari não menos perigosa. Pois subentende que os homens teriam necessariamente uma relação mais séria e compromissada que a maioria das mulheres. Tal enfoque, porém, faz parte de um tipo de discurso muito comum, e, ao contrário do que se poderia imaginar, não é exclusivo dos homens. Essa atitude, partindo das próprias mulheres, nem mesmo coloca em jogo as acusações de machismo direcionadas aos rastas. Os "comportamentos machistas" insidiam mais sobre determinadas esferas dos envolvimento sexuais, quando são frutos de acusações de uma parcela de mulheres menos envolvidas com as questões feministas presentes nos circuitos militantes.

Na verdade, é claro, exceções. As trajetórias de Ana e Maria por exemplo. As informações que possuíam sobre os temas rastafari foram obtidas não só através de relacionamentos pessoais com rastas. Maria lia textos de músicas e livros em inglês nas reuniões da Legião. Ambas investiram na alimentação natural, em terapias naturais alternativas e no estudo e discussões de temas que lhe interessavam. A própria informação de que na Jamaica as mulheres embora não exercessem liderança e direção dos grupos rastafari investiam nas artes plásticas e música, estimula Maria, por exemplo, a escutar Judy Mowatt, Marcia Griffith e Rita Marley. Além de Maria, outras mulheres participam durante pequenos períodos da Legião desenvolvendo atividades, como é o caso de Cafuné. Casada com o também bailarino Jorge Wattusi, Cafuné e Maria incentivaram um interessante diálogo entre o reggae e a dança ainda no período da Legião. Contudo a presença ativa das mulheres estava diretamente ligada a determinadas funções.

Nas reuniões do MRB por exemplo, pude observar que a presença de mulheres consistia quase sempre numa quinta parte dos presentes. A maioria já chega acompanhada, portanto é difícil saber se ali estão por opção pessoal ou se levadas por algum conhecido ou namorado. Dessas, duas ou três participam ativamente das discussões, opinando, sugerindo, mas também fazendo anotações em atas, organizando grupos e propondo-se a tarefas de ornamentação e alimentação. São as "irmãzinhas".

Nos dias de reggae, nas noites da Benção ou domingos nos bares da Rua do Reggae, chegam com suas amigas ou namorados. Ali bebem, conversam ou "posseiam". Esses "passeios" consistem em voltas estratégicas por lugares especiais. Em cada grupo de meninas que passa, olhares, gracejos, carinhos e abordagens são constantes. Ali são "princesas".

Com efeito, é impossível analisarmos essas questões isoladamente. Isto porque, em dado momento, percebi que as possíveis respostas para muitas das minhas indagações estariam nos limites entre o universo referencial do rasta e o de seus interlocutores. Isto é, apareciam intimamente relacionadas a um quadro de relações vigentes e extensivas a comunidade negra e menos como questões que envolvessem particularmente os rastas. Explico. Quando falo em limites tenho em mente a tênue linha que separa, caracteriza, marca e identifica o rasta como tal, e o contrasta, diferencia e distingue do não rasta. Ambos sujeitos de um mesmo conjunto de comportamentos e práticas inspiradas no temário rastafari.

E as pistas aí estariam localizadas porque acabavam por malizar uma das mais frequentes acusações aos rastas ainda no período da LR: a de que impedia-se a participação de mulheres. Embora tivessem havido exemplos de impedimento a uma participação efetiva de algumas mulheres, foram atitudes isoladas de alguns jovens da Legião, que as justificavam dentro de uma visão muito particular sobre qual deveria ser o papel da mulher. Os mesmos exemplos com relação ao machismo e a irresponsabilidade em alguns casos de paternidade não assumidas, por exemplo, não constituíam em comportamentos vigentes dentro da Legião, outrossim eram resultado de relações pessoais de alguns dos rastas com meninas, dentro e fora do grupo.

Por outro lado, é impossível deixar de ressaltar que as ambiguidades decorriam também de duas formas distintas de se conceber a Legião. Uma externa e quase sempre presente no discurso militante, que é a da Legião como

um grupo e é por isso que carecia de organização e estrutura. A outra, parte dos jovens que, efetiva ou esporadicamente dela participavam. A visão de que na realidade a Legião era um agrupamento de pessoas interessadas em conhecer, discutir e vivenciar a visão de mundo rastafari: fumar maconha, estar junto, ouvir e dançar reggae, praticar alimentação natural, etc. É nesse sentido que é importante matizarmos e diferenciarmos quaisquer que sejam as interpretações do que possa ter ocorrido envolvendo os rastas e as mulheres com relação a Legião.

Segundo uma "visão externa" tais comportamentos dos rastas da LR com relação as mulheres espelhava a carência de informação e impediam que o "grupo" se voltasse para "questões mais importantes". Por outro lado, dentro dessa perspectiva, a LR interpretava, de maneira errada, a tão propagada "poligamia" praticada pelos rastas na Jamaica. Pois, ao invés de estar fundamentada na crença e nos princípios religiosos, era apenas um subterfúgio para a falta de responsabilidade e justificativa para que atitudes machistas fossem levadas às últimas consequências. Ao contrário, para muitos dos rastas da LR, tomava-se as exceções como exemplo, o que acabava estigmatizando todos os rastas. Ainda assim, possivelmente as experiências vividas na Legião, por si só, não sejam suficientes para tomarmos como parâmetro dessas relações. Vejamos.

Quando falo em mulheres me refiro a uma maioria de jovens negras, muitas das quais adolescentes. Não diferem das demais frequentadoras dos ambientes de lazer da comunidade negra, a não ser pela faixa etária; são bem mais jovens. Por outro lado é importante destacar a questão da cor. Poucas são as referências de frequentadores brancos nas reuniões da Legião, qualquer que seja o gênero. Como já observamos no segundo capítulo, ainda que não existam impedimentos explícitos a sua participação nesses territórios, brancos serão sempre minoria e não são frequentadores assíduos. Nos casos da Legião e do Movimento Rastafari Brasileiro essa situação não foge a regra. Entretanto ocorrerão inversões dessa tendência de contato no que diz respeito as relações pessoais. E é justamente nessa esfera que algumas acusações são feitas aos rastas: "eles adoram brancas". Esta "preferência" também estará marcada pelo tipo de status que esse envolvimento tem. Isto é, seja como relacionamentos mais duradouros ou como ocasionais.

"Uma coisa que me chama muito a atenção nos rastafaris é que eles adoram brancas, as gringas. É muito difícil você encontrar um rastafari com uma negra (...) Eu queria saber por que isso. Acho até bonito... mas me intriga muito porque só é aquilo entendeu? Quando você equilibra... porque eu acho que o sentimento afetivo é soberano, não tem cor, não tem idade, não tem porra nenhuma. Mas quando você só vê aquilo, naquela coisa, naquele caminho, chama atenção. Difícilmente você vai encontrar um rastafari com uma negra do lado, dificilmente. Agora quando você vê um negro rastafari com uma negra baiana, principalmente, é porque ele deve ter uma outra consciência, uma outra vida, uma outra convivência. Então a coisa assim ligada a Marley, a coisa da purificação. Porque dentro dessa história toda existe a coisa da purificação. Acho que até no reggae, ele purifica".

Por outro lado essa crítica será geralmente dirigida a um tipo de rasta especificamente: aquele que é apontado como utilizando apenas "enfeites de rasta", que frequenta apenas a festa e não a discussão, que se utiliza de sua aparência dread para obter um "status de rasta" frente as mulheres. Aquele que consome álcool e drogas químicas, e "não tem nada a ver". Há mesmo comentários de que esse contato, com brancas e gringas, envolve a troca de favores sexuais e dinheiro. É interessante notar que esse contato é debitado ao assédio de bandos de prostitutas louras e gringas que chegam ao Felourinho. "Elas procuram os negões, que se vendem por qualquer dólar".

Esses envolvimentos nunca são abertamente assumidos. As relações com as "brancas" estão restritas a outros espaços que não os territórios do rasta. São atitudes esporádicas e excepcionais. Da mesma forma não são objetivadas, "acontecem". Por vezes, essas relações são assumidas como meras "transações comerciais". Ao contrário do "relacionamento" que mantém com suas "pretas" ou simplesmente "mãe dos meus filhos". Nestes casos, a palavra "casamento" é substituída por *relacionamentu*, que indica transitoriedade da relação. Dizer que alguém é "mãe dos filhos" é distinguir papéis e status femininos. A mulher do lar, da casa e da família, é a mãe.

Com efeito, a mesma relação entre os cabelos, observadas as formas, as denominações e os sentidos, pode estender-se aos contatos pessoais e sexuais. Estes envolvem critérios raciais, de poder aquisitivo e papéis sociais. Portanto a proximidade com o branco também é apontada como ausente de conteúdo e privilégio do estético. Essa desvalorização do contato com o branco não é

explícita, está diretamente ligada a um conjunto de trocas, tanto simbólicas quanto materiais, que ocorre de maneira dissimulada.

Paradoxalmente, ser "assediado" por uma branca, para muitos, é sinal de status. Pode indicar tanto um interesse meramente sexual - muitas vezes baseado em concepções de virilidade e potência sexual atribuídas ao negro<sup>12</sup> - quanto o fato do assediado ser "um negão consciente". Nesse caso a pretendente não é prostituta, mas a gringa. Ainda assim, esses contatos inter-raciais raramente são explicitados em certos territórios sem que seja dissimulado com um toque de desinteresse. Nos contatos mais personalizados entretanto, esses relacionamentos são discutidos abertamente.

Quando relacionado à determinadas áreas o valor de tal contato é simétrico e invertido. Ou seja, nos territórios da comunidade negra é desvalorizado e representa "cooptação", mistura, fraqueza, ambiguidade e perigo. Ao contrário, ao referir-se a existência de "boas relações" nas "áreas brancas", onde o acesso sem o cartão, as referências a boa aparência e o "conhecimento" é difícil, é acionar os tais contatos desvalorizados no seu próprio território. Quanto mais distante do **gueto** mais "poderosos" devem ser os contatos, nesse sentido envolvem todos os tipos e classes valorizadas socialmente: o gringo, o político, o dono da rádio, o empresário, o artista famoso, o professor, etc. No sentido inverso, dentro do **gueto**, o valor simbólico estará no "perigoso bandido", com qual mantém-se boas relações, nos líderes comunitários, com a "gente simples" e a "gente da rua". Esse quadro de valorização de relações pessoais não se refere exclusivamente aos rastas. Está em vigência em muitos dos espaços ocupados pela comunidade negra e muitas vezes estará ligado às lutas comunitárias e a conquista de determinados bens. Por outro lado, está intimamente ligado aos perversos mecanismos de atribuição

12. Essas concepções não são exclusivas das relações inter-raciais heterossexuais. Perlongher, no seu trabalho sobre a prostituição masculina nos **guetos** gays paulistanos, assinala tanto a existência de um tipo de "preferência" (a "clientela especializada em garotos negros") com relação a alguns "clientes", quanto um arifício de sedução, desempenhado por michês negros, calcados nessas idéias. Essa associação entre "negritude e animalidade", observa o autor, tem sido denunciada por um grupo negro homossexual baiano, o Adé Dudu: "Existe um folclore segundo o qual os negros são mais viris, mais potentes, vão mais no 'couro'; é o mito do negro forte, machão, violento e que possui um pênis com proporções gigantescas, que se cultivava muito, também entre os homossexuais. É muito comum a gente ouvir homossexuais dizerem que transaram com um 'negão', ou 'um negro do pau deste tamanho'" (Adé Dudu apud Perlongher, 1987:143).



de status social a partir de critérios de raça e classe, dentro da sociedade baiana. Se faz importante assinalar ainda, que existem distinções quanto a certos níveis dos contatos sexuais inter-raciais. A primeira delas diz respeito as diferenças entre as brancas (brasileiras) e as gringas (estrangeiras).

Enquanto as classes médias e altas dos bairros abastados viraram as costas para a população pobre e negra dos bairros de centro e periferia, houveram outras possibilidades de comunicação envolvendo negros e brancos. E elas se davam principalmente a partir das vinculações religiosas e intelectuais. Uma série de estudos sobre varios aspectos da vida destas populações foram objeto de interesse de pesquisadores estrangeiros. Portanto a figura do pesquisador é também reconhecida como a de um possível aliado. Não sem ambiguidades vai resultar esse reconhecimento. O "gringo" é sempre aquele que traz a valorização daquilo para que ninguém olha. Mas, imagina-se que necessariamente essa valorização implica em auto promoção e dinheiro, portanto é preciso estabelecer níveis de troca. Por estar de fora, o gringo não faz parte da elite racista da orla. Todavia, não podemos nos esquecer que Salvador é um importante centro turístico, cuja algumas áreas valorizadas são justamente aquelas que foram apropriadas como territórios da juventude negra. Assim, com o "gringo", pode-se conversar, porque ele reconhece o valor de tudo aquilo que o branco brasileiro desvaloriza. Ocorrerá, então, uma distinção quanto a procedência e nacionalidade no contato com os brancos, na qual brancos estrangeiros muitas vezes serão bem recebidos. Os "gringos" e "gringas" seriam mais abertos a relacionamentos amorosos sérios. Inúmeros são os casos de referências à estrangeiros que ao casar-se com negros têm o reconhecimento da comunidade. O reconhecimento vem através do casamento, uma forma de aceitação e sublimação das diferenças raciais. Ao casar-se com gringos, mulheres e homens negros teriam então um status igualitário. Ou seja, o relacionamento difere daqueles geralmente existentes entre negros e brancos, nacionais.

Mas há casos em que o relacionamento com estrangeiros não será valorizado. Como exemplo, voltaria ao caso das relações entre rastas e gringas louras. Identificado o território onde se desenrolam os contatos, o Pelourinho por exemplo, podemos perceber que existem gradações quanto a atribuição de valores. Tudo que implica em exploração sexual será desvalorizado. E a crítica partirá, tanto de militantes quanto dos chamados "rastas radicais". Fernando

Conceição, por exemplo, ao concluir sua descrição da presença de "rastas", "negões" e "militantes" nas noites da Benção, adverte para o perigo de que toda a ebulição político-cultural na área não se transforme no que ele chama de "ôba-ôba": *"Com essa contundente palavra de ordem - 'Negro é Linda' -, que cumpriu um papel importantíssimo no assumir-se como pessoa, muitas negras e negres limitaram-se a deixar o cabelo rasta, a vestir-se com dignidade, a enfeitar-se de tranças e colares resistentes. E foram desfilarem sua beleza negra pelo Terreiro Na cacurute, quase nada. Expuseram seus lindos corpos de uma sensualidade irresistível aos olhos das outras e à máquina fotográfica do gringo, que viu naquilo, mais uma vez, uma forma de extrair dividendos. E a indústria passou a assimilar este lado da negritude, o lado folclórico, o ôba-ôba - e a empresa de turismo estatal balou suas campanhas no exterior unicamente em cima desse material humano. Parece às vezes que o Largo do Terreiro é um mercado de compra de negras, como eram os das escravas no século passado. 'Negro é linda', é a palavra de ordem. E haja negra comercializando essa lindeza, saciando a sede sexual de outrem por alguns poucos dólares ou cruzadinhos, que servirão para meter a fome logo mais"* (1988:91). No entanto as críticas quase sempre serão dirigidas ao assédio das gringas louras aos negões. As outras formas e possibilidades de contato não são objetos de críticas tão contundentes: os gringos e as neguinhas, as neguinhas e os negões, os negões e as brancas (brasileiras), etc. A idéia é que há um valor no "objeto" que é assediado. Portanto as motivações mais particulares dessa aproximação não são levadas em consideração.

Quanto aos contatos entre rastas e jovens negras sejam elas "irmãzinhas" ou "princesas", volto a me reportar especificamente a algumas questões que decorreram da experiência da Legião. Em muitas conversas com os rapazes da Legião sobre qual teria sido a causa do fim do grupo, além de um esvaziamento, figura a *excessiva* presença das "meninas". Digo "excessiva" porque quase sempre a ênfase na quantidade de mulheres que por vezes participavam das reuniões era citada como um motivo de enfraquecimento, quebra da unidade e da "solidariedade" existente entre os rastas. Desde então passariam a ocorrer desavenças "por causa de mulher". Essa idílica visão da coesão e da "solidariedade masculina" está, também, ligada aos exemplos das "misturas" e "contaminações" que provocam o fim da LR.

Elas não estavam presentes desde o início. Mas, com a sua chegada, *tudo virou festa e celebração* e muitas vezes deixa de haver seriedade, pois muitos vão ali para namorar. Nas reuniões da Legião Rasta não eram consumidas bebidas alcoólicas, embora houvesse um bar próximo que ficava cheio nas quartas-feira, dia de reunião. Muitos iam para fumar maconha, num espaço tranquilo sem a repressão da rua e do ambiente familiar. Outros iam atrás das meninas, prática a que muitos debitam o fim da Legião. A fala de João traduz essa transformação dos encontros do grupo:

"Virou uma coisa tipo igreja. Isso é uma coisa muito comum em Salvador, o samba... a Benção... então a Legião Rasta por ser uma coisa jovem e não chamava eles por comida, bebida, nem nada. Só por querer participar, de conhecer e de curiosidade. Então levou muita gente lá. Muita gente bonita mas com essa coisa de sexualidade super aflorada. Então era isso que rolava. Mas também tinham mulheres que queriam aprender"

Outros, fazendo menção a suas experiências pessoais no grupo, se referem a uma perda do controle. Isto porque haviam interesses distintos entre as meninas que participavam, conta Beto:

"Tiam meninas conscientes, outras querendo aprender e outras só mesmo afim dos rastataris. Porque muitas viviam no mundo, como vivem até hoje, com filhos dos cabeludos que diz que é rasta".

As "meninas conscientes" as quais se refere eram aquelas que questionavam a forma de participação que muitas vezes era imposta pelos jovens que estavam a frente do grupo. Dafunê, por exemplo diferencia as atitudes contrárias a posturas machistas do silêncio da maioria das namoradas e mulheres dos rastas.

"Eu era uma pessoa que brigava e questionava muito. Muito menos as outras mulheres que só eu viam mesmo o que eles determinavam. É muito interessante mas ao mesmo tempo acho muito perigoso, porque eu vivi isso lá dentro com o meu nível de visão, mas outras, talvez, não tivessem esse nível de percepção ( ) eu não sei se outras mulheres se incomodavam assim como eu me incomodei".

Maria, admite que num primeiro momento se aproxima da Legião atraída por João. A partir de então, através de informações sobre a qual deveria ser a

conduta das mulheres, que alguns queriam que fosse observada pelo grupo, distingue e passa a se comportar da maneira que acha mais correta:

"Quando eu casei com João foi quando eu comecei mesmo a assumir o movimento. É nessa época a gente tentava colocar as coisas em termos de vivência prática. Às vezes eu forçava a barra com valores que eu tinha porque para mim era ainda muito duro admitir a forma de ver a mulher. Eu nunca fui, por exemplo, cristã. Eu tentava ler a bíblia e me chocava com determinadas coisas. E ao mesmo tempo que eu me chocava eu via tanta verdade no trabalho de Bob Marley, no movimento como ele era realizado na Jamaica. E não via como ser uma das mulheres que andavam sempre de cabelo coberto, com um pano na cabeça mas eu tentava não me fechar. Tentei experimentar durante um tempo andar com saias compridas e cabelos cobertos pra ver se isso funcionava a nível de vivência. Se havia verdade nessa forma de viver e isso de certa forma durei o ano de 85 e um pedaço de 86. Mas chegou um momento que eu comecei a achar meio inútil. Não sei se inútil, mas ingênuo. Dentro da cidade, dentro do *Sistema* eu continuava uma postura que tentava ser alternativa mas não é alternativa. Porque eu tinha que ir no supermercado, eu tinha que comprar. Eu simplesmente estava me submetendo a uma vida dentro do sistema, mas marginal, uma subvida. Porque eu não tinha acesso a livros, eu não estava mais frequentando a escola. Vendia sanduíche natural mas não ganhava grana realmente pra' ter uma vida que me permitisse interferir em termos de mudança nesse *Sistema* que eu tanto criticava. Que eu achava que oprimia e reprimia a questão maior que é ser negro".

Essa longa citação nos permite inferir que a visão do comportamento dos restos da Legião como machista não pode estar restrita apenas as questões que dizem respeito a participação nas reuniões. Mas podem ser percebidas essencialmente no cotidiano, no plano das relações pessoais. Assim como Maria se permitiu essa experiência em busca de verdades, outras jovens vieram a participar de Legião objetivando encontrar algo mais, além dos "cabeludos". Quanto a tendência a observância de comportamentos baseados na leitura da Bíblia, principalmente o Levítico, ela era minoritária. As "proibições", para uma minoria, eram justificadas simplesmente porque estavam contidas no livro de inspiração da filosofia rastefari. E esse "conhecimento" muitas vezes resultava de genéricas referências. A grande parte era contra e por muitas vezes eram as mulheres que se insurgiam contra determinados comportamentos, como por exemplo impedir o consumo de maconha em lugares públicos, proibição de manter relações sexuais no período menstrual e a poligamia. Mas a questão é que esse tipo de comportamento pode ser apontado como excepcional. Somente aqueles

que se envolveram mais fortemente com a Legião durante todo o seu período de existência, tendo inclusive partido para uma experiência de vida comunitária em Cachoeira, investiram mais nesse tipo de prática.

Era esse grupo restrito, que João chama de "núcleo", cujos os jovens são apontados como os "radicais" por seus companheiros rastos, que estava mais próximo de comportamentos concebidos como "impróprios" e "desorganizados". Alguns, a partir da interpretação da mulher como símbolo de impureza, esporadicamente praticavam abstinência sexual, o que num meio extremamente jovem provocava muita confusão. Enquanto muitos iam só para "namorar e ganhar mulher", os "verdadeiros" e "puros" as rejeitavam. Tal procedimento resultava na atribuição de um certo "carisma" aos radicais.

"A gente tinha esse lado de só querer mulheres decentes. Porque nessa época as meninas não fumavam junto com os homens e deviam sempre permanecer caladas. Eu achava que as roupas adequadas para as nossas mulheres era usarem saias e usarem torsos na cabeça. Porque a gente viveu sempre baseado nas escrituras. Muitas meninas não aceitavam, principalmente as mulheres de fora, elas achavam que a gente era muito radical. A relação de nenhum de nós transar com a mulher menstruada, nem tocar na mulher. Dividir sempre o espaço no momento em que ela estivesse assim".

"Preferências" semelhantes me foram citadas algumas vezes por José, um dos que mais se insurgiam contra atitudes feministas:

"Eu sou contra feminista, não por uma questão de não querer dar autoridade a mulher. Porque além do homem eu não dou nunca. Mas não querer dar igualdade não é isso, porque eu acho que a feminista ela é anti, ela perde muito de si mesma. Quando Ana chegou aqui eu disse "Ana você está de cara nova porque agora você é mãe. Você nasceu pra' isso. Nasceu pra' ser mãe e cuidar de seus filhos". A mulher, quando ela é mulher mesmo ela não se importa com isso ( ) se ela se rebelar contra o homem, ela nunca vai se liberar. Porque o homem que deixar a mulher ultrapassar em cima da voz dele, ele não é homem. Ele tem que ter voz alta o tempo todo, além da mulher. Porque se deixar a mulher tomar a voz, ele não é homem(...) nessa época eu estava com quatro mulheres grávidas mas já tinha outra ficando grávida. Por uma questão de gostar muito de mulheres".

A fala de José incomoda. É o mal estar provocado, ainda que pareça estranho, está no que não é dito. Volte então a descrição da cena que restou interrompida no terceiro capítulo. Ao me referir a reação de Ana, quando ele

conosco conversava no Rio Vermelho, falei em extensão e limites de papéis desempenhados. Retornando a trama, sugiro algumas conclusões sobre o lugar das mulheres no universo dos rasta baianos. Em primeiro lugar, devemos considerar que todas as referências ao papel da mulher na sociedade, e mais concretamente nas suas vidas, estão contidas dentro de determinadas representações do que seja o rasta. E estas, por sua vez, fazem parte de um sistema de representações mais amplo onde não só o rasta, mas a categoria *negra* resulta de determinados cruzamentos, tanto de um discurso étnico-político quanto de dimensões mais subjetivas. Há mesmo uma tensão entre os dois.

Se essa referência está diretamente ligada a uma concepção de qual deva ser o estatuto feminino, ela aparece recheada de acentos anti-feministas. Considerando que a idéia do que seja o rasta é necessariamente pessoal, o machismo é veementemente negado. Ninguém se assume machista, o que é sinônimo de atraso e opressão. Contudo, o plano da fala não encerra a leitura. Ela é uma forma de expressar tais impressões. Há que se considerar o que chamei de interesse, e por conseguinte, uma "entonação" dada ao discurso, que foi enunciado em minha presença. E neste sentido, não posso me isentar, e me esconder atrás da descrição.

O papel de pesquisadora muitas vezes deixou de fazer sentido. E eram nesses momentos, conversas, andanças, encontros e shows, que muitas vezes eu também entrava na trama desempenhando o meu papel, ora de "princesa" ora de "irmãzinha". Me apresso a dizer que não objetivava tal inversão. Ela ocorria sempre que, de alguma forma, o contato dava lugar à aproximação. Mas, tal como Ana, eu estava muito mais próxima das *conscientes* do que daquelas que "visavam apenas os cabeludos". Essa diferenciação requeria um interlocutor apropriado, e é em muitos desses momentos que opiniões como a de José são levadas às últimas consequências. Em outros momentos, as relações entre os rasta e suas mulheres e namoradas envolviam outros ingredientes mais "comuns": o ciúme, a discussão, a traição, etc.

Portanto, à parte as excessões, em linhas gerais podemos estabelecer dois níveis para pensarmos a questão. Um seria o do discurso, que envolve a entrada em cena de determinados interlocutores e seus respectivos papéis. E o outro é o das relações mais cotidianas e pessoais, onde concepções do que sejam as atitudes machistas se confundem e se alimentam de visões mais gerais sobre o

papel da mulher existente na sociedade brasileira. No que tange a comunidade negra, esse estado de coisas - a aliança entre racismo e sexismo - vem sendo criticada, pelo menos desde a fundação do Grupo de Mulheres do INU. Mas esse é um discurso militante e localizado, quase sempre restrito a um número muito reduzido de homens e mulheres. "Irmãzinhas" ou "princesas", entre militantes ou rastas, é ainda em funções subalternas, nas tarefas domésticas e burocráticas, nos recados, na cozinha e nos "relacionamentos" que a mulher negra se encontra

### 3.2 Os usos da Ganja:

"Planta samambaia negão  
planta samambaia  
da Bahia à Jamaica  
negão planta samambaia".

"Jamaica no Peito" - S. Participação e B. do Carmo

Passemos agora a análise de um outro elemento que associa o rasta a comportamentos considerados "indesejáveis", "anti-sociais" e "não apropriados". Tal como o reggae e os cabelos, o contato dos jovens dreadlocks com a maconha produz uma determinada representação do rasta. As inspirações são óbvias mas não se traduzem em práticas estritamente marcadas por essas ideias. Ainda que elas se façam presentes num quadro de analogias simbólicas, que o rasta pode ou não lançar mão. Ora, se por um lado esse recurso é valorizado porque expressa a proximidade com aquilo que o *Sistema* condena, de outro, se transforme em estigma e em sinal de marginalização. Por entre estas duas esferas de significações sociais, estão planos menos visíveis e mais idiossincráticos. E é justamente nesses planos de significação, que ocorrem as interseções. Tanto em relação as representações valorizadas quanto as estigmatizantes. Entretanto elas passam a ser um novo e mais restrito conjunto de representações.

A maconha, a partir da chegada do reggae e o aparecimento dos rastas na cidade tornou por empréstimo nomes jamaicanos: Ganja, Kaya e Erva (Herb). Eles

são utilizados muitas vezes substituindo maconha, denominação que se acredita já "carregada" de associações negativas. Todavia, ainda que nem só rastas sejam consumidores, e nem todos os rastas dela façam uso, os nomes jamaicanos são muito mais constantes nos territórios do rasta e do reggae. O consumo pode ser ocasionalmente coletivo, em pequenos grupos de duas ou três pessoas que repartem um mesmo "baseado", ou individual. São os ambientes públicos, shows, festas e seus arredores, onde se pode "fazer a cabeça", que geralmente o consumo coletivo é mais frequente. Há lugares, porém, onde o uso é proibido pelos próprios frequentadores dreadlocks do local, pois atrai a polícia. O Bar do Cravo, por exemplo. Explica o dono do bar:

"Dentro do meu bar eu não aceito. Não é todo mundo que vem aqui que usa. Como eu mesmo, faço trabalho de reggae mas não uso tóxico nenhum. Mesmo na rua mesmo, em frente ao bar, eu peço para as pessoas se afastarem da população que está ali. Porque não é todo mundo que gosta, usa e até se sente mal. Alguns reclamam. Quando um cara tá fumando ali eu pego o microfone e peço: "Aí meu irmãozinho, você que está fumando a sua Kaya... se der pra' você subir mais, se afastar e procurar um recanto. Ou então fume em casa, venha já "pronto", porque aqui você só vai curtir o seu reggae. Porque você está dando motivo pra' polícia lhe bater".

Fumar ou não fumar, uma questão. Para muitos como o dono do bar do Cravo e alguns dos organizadores do MRB, fumar significa referendar a imagem do rasta como sendo necessariamente um "maconheiro". Muitos não gostam do cheiro e nem mesmo estar perto de quem esteja fumando. Na medida em que a adoção do estilo rasta requer que se aceite o seu consumo, para muitos vai significar um impedimento: "se pra' ser rasta eu tenho que botar um cigarro desse na boca, eu não sou rasta". Muitos dos que lutam contra a idéia de marginalização estar associada à imagem do rasta, entre eles o pessoal do MRB, rejeitam a imprescindibilidade da vinculação rasta/maconheiro, porque ela reforça o próprio preconceito racial. Há mesmo uma espécie de disciplina e ética nos encontros e reuniões do grupo. Existe a proibição, sob pena de expulsão, do uso da ganja em reuniões. Por outro lado, outros reclamam da falta de liberdade no Bar do Cravo e acusam o seu dono de proibir o consumo da "erva" e estimular a venda de bebidas alcoólicas.

Maior parte dos que fumam já o faziam antes de "criar cabelo" ou frequentar a Legião, por exemplo. Entretanto a partir do contato com uma outra



atitude - no consumo de uma erva que a sociedade considera como "droga" - que está presente nas idéias rastafari, o uso da maconha aparecerá vinculado ao que se acredita ser o seu estilo de vida e visão de mundo.

O consumo da maconha anterior a adoção de um estilo de vida rasta é apontado como sendo essencialmente diferente. Maior parte desses jovens começa a consumir tanto a maconha quanto outros tipos de substâncias alucinógenas ainda na adolescência, nos primeiros contatos com a rua. Por outro lado ela também é citada como uma "droga" muito mais próxima ao cotidiano dos bairros pobres, "dos negros" e da cidade. "É da terra", não depende das *importações* ou dos modismos. Para alguns, o contato com a erva precedeu o contato com a rua:

"Eu conhecia a ganja a muito tempo. Meu pai teve um tempo que precisou vender ganja. Eu conheci ganja com ele na mesa. Ele fumava e me falava sempre coisas muito especiais sobre a ganja. Que meu avô era de Üssanyin, que era o orixá das ervas. Então eu já tinha essa intimidade, essa relação respeitosa com a ganja. Não como um adolescente fumando a primeira vez escondido atrás das coisas, com medo e olhando para ver se as pessoas estavam olhando".

Contudo, para grande maioria consistia num hábito solitário ou extensivo a um grupo restrito de conhecidos, mas sobretudo perigoso. Significava, por vezes, entrar em contato com o que a sociedade qualificava de "submundo", a "marginália". Ao mesmo tempo, o contato com as "drogas" é apontado como sendo ocasional, quando elas estão disponíveis. Neste sentido, muitos afirmam ter consumido as chamadas "drogas químicas": anfetaminas, antidistônicos, éter, lança-perfume, cola de sapateiro, loló e em menor escala cocaína. Na maioria das vezes essas substâncias foram inaladas, mas não são raras as referências a "picos". O "barato" ou a "onda" dessas substâncias é visto como sendo qualitativa e quantitativamente distintos. As "drogas químicas" têm o efeito muito mais intenso, porém mais efêmero, que a maconha. Enquanto na última os resultados vão estar diretamente relacionados a qualidade do fumo, nas "drogas químicas" a intensidade será quase sempre ditada pela quantidade. Estas não permitem o silêncio, uma atitude introspectiva, o "estar consigo mesmo". Ao contrário, tais substâncias aparecem relacionadas aos "agitos", à violência e ao carnaval. Miro dessa maneira distingue esses efeitos.

"Eu tomava muito pisco, muito comprimido e muita química injetada na veia. Mas também fumava muita maconha. Mas a maconha não me causava tanto mal, mas as drogas quase me levou a loucura. Porque quando eu tomava drogas eu cometia atos que quando eu fumava era diferente, os efeitos é totalmente diferente (sic.). Com a maconha eu me sentia, me dava uma certa paz, que as drogas faziam diferente. As drogas não me davam paz, me estimulavam a fazer coisas que eu não queria fazer e que naquele momento que eu tomava eu tinha coragem para fazer. Quando eu fumava era diferente, porque eu não tinha coragem de praticar aqueles atos de quando eu tomava drogas químicas. E aí eu me envolvi com essas pessoas que roubavam, inclusive a última bronca que eu me envolvi com a polícia foi um furto numa casa abandonada..."

Esta concepção da maconha como tendo efeitos radicalmente diferentes daqueles provocados pelas "drogas químicas" já é uma leitura contaminada pela representação da erva no imaginário rastafari. Além disso, não tive qualquer contato com rastas que fazem uso de outra droga além da maconha após terem adquirido a "consciência", isto é, terem contato com as idéias rastafari. Ou seja, uma vez adotado o estilo, a convivência e a informação, a maioria passa a usar regularmente só a maconha. Não obstante, podemos distinguir em três níveis os principais eixos que servem de base para as diversas representações que a erva terá entre os rastas.

### 3.2.1. A "origem" e os estados de consciência:

Se tomarmos a questão da "origem" da maconha no Brasil, vamos perceber que a sua associação a um comportamento e hábito de uma determinada "cultura" e "raça" não é uma invenção dos rastas baianos. A vinculação entre maconha e raça é parte integrante do pensamento médico-jurídico no Brasil que, desde a década de 30 tem imputado às "classes populares", "pobres" e negres o hábito de fumar a erva. Na literatura sobre o uso de maconha no Brasil sua introdução é debitada aos escravos, que a teriam utilizado como um "anestésico" às torturas e ao trabalho forçado. A maconha seria responsável pelo "esquecimento" das torturas físicas e morais sofridas pelos escravos (Hutchinson, 1975:173). Já na década de 40 deste século seu uso foi associado às

camadas pobres, aos vagabundos e aos desempregados. Segundo MacRae: "*Desde as primeiras décadas desse século porém, passou-se a identificar perigo no uso da maconha, praticado por estratos populares em centros urbanos (...) os quais haviam adotado seu consumo fora dos padrões tradicionais da rede de fumantes nordestina. Começou a cristalizar-se, entre as autoridades médicas e policiais brasileiras, a associação "pobre-preto-maconheiro-marginal-bandido" (...) aparecem nessa época, estudos médicos que não só reforçam a idéia de que o consumo de maconha é um "vício legado pela negra", como também estabelecem toda uma série de crenças e esquemas tradicionais de interpretação dos efeitos catastróficos à saúde humana provocado pelo uso da erva*" (1989:8). O consumo regular da erva pelas "classes populares" segundo uma leitura médico-jurídica se constitua num mecanismo de "fuga da realidade" e anestésico para a fome.

Mas é num sentido totalmente inverso que figura a noção de "origem" entre os rastas baianos. Curiosamente, o consumo ganha nova significação com as idéias rastafari e será muito mais creditado a sua "origem" do que propriamente a sua "condição" de rasta do seu usuário. É comum a associação entre maconha e África sendo acionada para justificar a "familiaridade" do negro com a erva. Fumar é um "hábito africano". Não se fuma a ganja porque se é rasta, mas sim por que as idéias rastafari trouxeram a "consciência" de que não faz mal algum. O rasta jamaicano faria uso da erva porque também adquiriu a "consciência de suas origens". Fumar a erva é, portanto, uma atitude cultural. Essa "consciência histórica" será um dos seus efeitos positivos. De fato, o que ocorre é uma reinterpretção dos seus significados. João, referindo-se ao uso da maconha dentro da Legião faz uma interessante comparação:

*"Para a Legião Rasta num determinado momento a ganja era uma espécie de resistência, de compreender o ser que é a ganja. Porque existe um troço bem similar... há muito tempo atrás ela vem sendo perseguida, destruída, mas ela continua resistindo e as sementes continuam nascendo. É a mesma coisa [que ocorre] com o homem negro"*

Fumar a erva, nesse sentido, tem também um significado político. Se por um lado a erva traz paz, ela também faz pensar. Portanto haveria aí uma dupla significação para a noção de consciência. Uma, que é a de "estar consciente" da história, do pertencimento étnico e da marginalização política e social. E o outro

e possibilidade de experimentar um estado de consciência outro, que não se apóia na razão, mas no aguçamento das percepções sensoriais e emocionais. Uma forma de acesso ao conhecimento. Esta idéia por sua vez, é fruto de um debate tecundado pelos movimentos contraculturalistas e é colocada nestes termos por Luiz Carlos Maciel: *"...estar nesse outro Estado de Consciência leva a um conhecimento da realidade que não tem nada a ver com os discursos racionais, de esquerda ou de direita, conservadores ou revolucionários. É um conhecimento. Não é um conhecimento da mesma tipo do conhecimento discursivo, mas é um conhecimento, uma consciência que você tem com a realidade, uma maneira de agir com esta realidade"* (Maciel, 1985:15). Esta dupla significação da ganja entretanto, não está completamente dissociada de objetivos mais imediatos.

### 3.2.2. O prazer de fumar:

Desviando sua análise tanto das interpretações psicológicas quanto daquelas que visam determinar sanções legais para o que se considera um "delito social", Becker (1973) se propôs a uma investigação que se debruçava sobre as regras, técnicas, valores e representações do consumo da maconha entre um grupo específico de pessoas. Becker não está preocupado com o consumo compulsivo ou ritual, mas nos valores que passam a ser partilhados por um grupo de pessoas que consome maconha "por prazer". Explica o autor: *"using the phrase 'use for pleasure' I mean to emphasize the noncompulsive and casual character of behavior"* (1973:44). Mas esse uso, ainda que esporádico, deve passar por várias etapas até que alguém possa ser um "consumidor irregular". Todavia, esse processo vai compreender numa série de etapas que aproximam o consumidor de uma rede de sociabilidade específica, tanto composta por "consumidores habituais" quanto mais receptiva ao contato com a maconha.

Chamo atenção para o fato dessa rede de sociabilidade não ser exclusivamente estruturada a partir do uso de uma substância considerada ilícita pelos padrões institucionais. Ora, na análise de Becker vão estar em jogo os mecanismos que envolvem a transformação e a relação do indivíduo com determinado grupo social, a partir do consumo de uma droga considerada

socialmente ilícita. O autor faz sua investigação a partir de entrevistas e questionários aplicados a um grupo de músicos. No nosso caso, ao invés das afinidades que reforçam a coesão do grupo estarem baseadas em atividades profissionais, elas se sustentam inspiradas num quadro difuso de referências simbólicas compartilhadas pela maioria.

Outros trabalhos realizados no Brasil (Velho, 1975; MacRae, 1988) se debruçam sobre o consumo de maconha entre camadas médias. Estas, principalmente a partir dos anos 60, passam a ser os principais sujeitos de comportamentos considerados "desviantes" e associados ao consumo de maconha inverso ao processo que vinha ocorrendo desde o início do século, quando a criminalização da maconha estava então associada às classes populares, a mudança de comportamento e o questionamento de determinados valores por jovens oriundos das camadas médias urbanas redireciona os focos de investigação. Todavia, nenhum trabalho recente sobre o uso dessas substâncias, e mais particularmente a maconha, entre a juventude negra de baixa renda nas grandes cidades brasileiras existe. Há portanto um hiato no que diz respeito ao seu consumo pelas chamadas "classes populares". Essa lacuna não quer dizer que esse segmento da população deixou de consumi-la. Ou mesmo que setores da classe média nunca tenham estado envolvidos no seu consumo. O que ocorre é um deslocamento do foco de atenção. Assim como uma paulatina "vulgarização" do seu consumo, que é mais fortemente percebido quando associado a criação artística, a geração que viveu o "desbunde" dos anos 60 e 70, e às experiências "alternativas". Fora destes campos e, principalmente, quando relacionado a segmentos sociais menos favorecidos, vem associada a marginalidade, ao tráfico, ao banditismo e às necessidades econômicas. Essas populações são esquecidas enquanto consumidoras habituais e no que diz respeito a existência de outros tipos de redes de sociabilidade que envolvem o seu uso. Por outro lado, esses segmentos não estão totalmente dissociados da complexidade da vida urbana, da informação via mídia, dos modismos, e das representações quanto a possíveis status no consumo de determinadas substâncias. Hoje, não podemos negar o papel que tem o consumo de cocaína entre esses segmentos. Há níveis de comunicação e ao mesmo tempo reinterpretações desses valores.

Paralelamente, não podemos negar o valor desses trabalhos, no que deslocam o foco de análise das sanções penais e jurídicas e da patologia social (Velho, 1985). No nosso caso, trata-se de consumidores de pouco ou nenhum poder

equisitivo, o que dificulta enormemente o contato regular com a maconha. Ainda que essa "condição de classe" possa facilitar o seu acesso num sentido mais físico, e em alguns casos, o envolvimento ocasional com o processo de produção e venda. Estes não terão um caráter regular, são "expedientes", atividades contingentes que envolvem muito mais a subdivisão e revenda do seu próprio fumo para um amigo. Por outro lado, a iminência constante do "baculejo" de policiais é suficiente para que se ande com pequenas quantidades, suficientes apenas para o seu consumo próprio.

Não obstante, a ligação de muitos desses jovens com a música e a produção artística faz com que muitos associem o consumo da maconha ao aquecimento da inspiração. Além de estar vinculada ao reggae, que teria o mesmo poder. "E tinha uma coisa que o reggae me fazia muito, era fumar. Quando eu ouvia reggae eu fumava, fumava, fumava muito". Ao contrário de uma identificação direta entre maconha e as ideias rastafari, a fala de José é reveladora. Referindo-se a Legião Rasta, afirma:

"A gente fumava porque gostava muito de fumar. A gente gosta muito de maconha. Se tem uma coisa que a gente gosta é maconha. A gente fumava muito, mas sem questão de doutrina nenhuma. Se chegasse, quem gostava de fumar fumava, quem não gostava ficava lá."

As reuniões da Legião se constituíram num espaço propício, e ausente de sanções, para o consumo da ganja. Fumava-se sempre que havia fumo e vontade. Os que apreciavam e os que não apreciavam conviviam em "quase" total harmonia. A única concordância é que ali não poderiam haver restrições. Enquanto alguns procuram fundamentar o consumo da ganja, ora na bíblia ora no candomblé, a grande maioria fuma somente por ser "apreciadora". O espaço da Legião é um terreno de trocas, tanto de técnicas quanto de significados. Referindo-se a expressão "cultura da droga" utilizada por Becker, MacRae conclui que ela "*tende a ser o resultado do entrelaçamento de experiências através de redes informais de comunicação entre usuários. Portanto, para que essa informação circule, é necessário que os consumidores estejam ligados entre si por determinado período de tempo e mantenham sistemas de relações.*

*através do qual articulam uma série de entendimentos comuns sobre uma determinada substância e as melhores maneiras de utilizá-la*" (1988:19).

Ao lado da compreensão de que a maconha lhes é próxima histórica e etnicamente, ela vai figurar como um entre outros "costumes africanos" que necessitam ser "resgatados". E nesse sentido ela também estará associada aos valores religiosos que sucumbiram a folclorização.

### 3.2.3. Ganja e religião: rastafari e candomblé.

É no próprio trabalho de MacRae que encontramos uma referência aos rastas baianos e a maneira que utilizam a erva: "*Dois entrevistados baianos informaram sobre o uso de folhas de maconha como oferenda ao orixá Exu em alguns rituais do candomblé. Sabemos que adeptos de religião rastafari, originária da Jamaica, e se alastrando entre grupos negros da Bahia, consideram a cannabis como uma forma de sacramento*" (idem:8).

Não há um uso ritual da ganja entre os rastas baianos. Se tomarmos a noção de ritual estritamente vinculada às práticas religiosas. Contudo, há uma, ou melhor, várias atitudes, cujas representações estão inseridas dentro de visões de mundo influenciadas por princípios de religiosidade. Isto quer dizer que, vez por outra alguns rastas associam a atitude e a relação que mantêm com a erva às experiências de caráter místico, religioso e sensorial. Evidentemente, toda a tradição contraculturalista do final dos anos 60 e 70, que deixou raízes bem delineadas na Bahia, que por certo momento tornou-se uma espécie de meca do movimento alternativo, acabou por influir na construção dessa rede de significações. Num momento de redescoberta das dimensões "subterrâneas" e não-valorizadas dos centros urbanos brasileiros, como afirma Heloísa Buarque de Holanda, "*a Bahia é descoberta, nesse momento, como paraíso oficial das minorias e marca profunda da negritude, dos rituais africanos, da cozinha sensual, do ócio, da mescla do primitivo e do moderno, é associada à disposição libertária do tropicalismo*" (1981:66). Ao mesmo tempo em que se localiza uma base religiosa e uma "origem étnica", fala-se em energia e experiências

místicas. Influenciados pelo discurso "alternativo", no qual energia<sup>13</sup> é um termo conectado a uma diversidade de tradições filosóficas e religiosas, além da natureza, os rastas da LR a vinculam a determinados rituais que ocorrem em cerimônias de candomblé.

Foi ainda no período da Legião Rasta que a pesquisa visando resgatar "hábitos e costumes africanos", levou os seus primeiros jovens às casas de candomblé dos bairros mais próximos. O resgate é sem dúvida uma busca de legitimidade. Nessa pesquisa percebe-se que tal como o candomblé, a forma de usar a ganja havia sido distorcida:

"... a ganja é colocada como uma coisa de Exu. Só que a gente sacou que ela não era erva de Exu, mas sim erva de Oxaiá. Agora, o candomblé na África e aqui no Brasil são duas coisas bem distintas. Porque pra' começar o candomblé no Brasil mistura com outras coisas para que pudesse se manter vivo. A pesquisa de lá é uma pesquisa em busca do espiritual e aqui já é uma pesquisa buscando o espiritual para se conservar e se manter. Então houve um retorno, quer dizer, enquanto eu usava o meu espiritual para cada dia mais me elevar e poder compreender mais as coisas da natureza, para o meu espiritual crescer... no Brasil eu fazia um bodô pra' um cara..."

É no candomblé que se descobre que o "objetivo" principal no consumo da ganja deve ser espiritual e não material. Mas a relação entre o uso da ganja e o candomblé tem outras implicações, a referência ora a Exu ora a Oxalá. Ambas as vinculações são citadas, principalmente por aqueles que tiveram alguma influência indireta, (através de vínculos familiares) ou direta com o candomblé. Essa passagem nem sempre será valorizada devido ao status que terá o candomblé entre uma parcela dos rastas. Essa questão, cujas implicações serão melhor analisadas no próximo item, dificilmente será abordada quando refere-se ao uso da maconha em determinados terreiros. Por outro lado, os vínculos simbólicos entre o uso ritual da ganja no candomblé e na religião rastafari, dizem os rastas, vêm a comprovar não só a sua "origem africana", como a intensa ligação das duas tradições religiosas com a natureza.

13 Sobre a noção de energia afirma Luiz Eduardo Soares: "Energia é a moeda cultural do mundo alternativo, que prepara o terreno simbólico para o desenvolvimento de uma linguagem comum, independente das diversidades. Sua centralidade contribui também para o estabelecimento de uma vasta rede de vasos comunicantes entre os diversos submundos alternativos e os espaços axiológicos e simbólicos mais convencionais" (1989:129).



Quando associada a Exu a ganja é citada como substância que "abre os caminhos" e "estabelece a comunicação". Quando é citada como sendo uma "erva de Oxalá" proporciona uma "paz espiritual". Nesse caso o seu uso seria semelhante ao que é citado nas escrituras, onde aparece como "erva sagrada". As associações mais recorrentes podem ser sistematizadas a partir de três principais eixos. Exu, quando se ressalta a potencialidade da criação: a criatividade e a musicalidade. Por outro lado, para os rastas que se convertem a fé pentecostal, tais fenômenos quando não se constituem dons dados pelo Senhor, são frutos de "pactos com o demônio", com o "preto velho" e vários tipos de Exus. Oxalá aparece referenciado sempre que se fala que a erva traz "axé", paz, energia e vibrações positivas. Quando a referência é a bíblia, a maconha aparece como uma "erva de adoração ao Senhor", cujo uso deve ser criterioso pois tanto pode fazer bem ao aproximar o homem das "obras da criação", quanto o mal, pois o corpo está vulnerável à ação do Maligno. Quando a maconha é associada a Jah, o que acontece com menos frequência, repetem-se as mesmas referências citadas para a sua relação com Oxalá. Entretanto Jah pode aparecer como o corolário rastafari de Jesus Cristo ou Oxalá. Essa tripla possibilidade quase sempre estará associada a denominação rastafari para um deus da justiça, do "povo negro", da liberdade, da paz e do amor.

Curiosamente, a associação entre ganja e Exu não é exclusiva do rasta. Uma interpretação muito particular me foi fornecida por Mutalâmbo, um pai de santo de um terreiro da nação angola e integrante de uma "nova geração". Na sua leitura há níveis de comunicação e estreita sintonia entre a musicalidade e a gestualidade da juventude, e a religiosidade

"A maconha é a erva da Gira. Em se tratando da minha nação a gente chama de Gira que é de origem Bantu, da língua Quicongo. E Exu é Yorubá. A maconha tem uma parte que é ina, que é o lado negativo, e a parte odara que é o lado positivo. Que a gente chama de Quiombote, que é o lado mais belo da vida, aflora a potencialidade para visões belas. E a Manchacá, que é a parte negativa, aquela coisa xoxa e brecha. Então eles [os rastas] trabalhando com a maconha trabalham ao mesmo tempo a religiosidade. Eu vejo muito assim: existe um Exu no meio, mas esse Exu está muito bem guardado, muito bem protegido e muito bem alimentado. Por serem negros, claro que eles não são idiotas de fumarem tanto. Principalmente dentro da África, sabendo que essa folha pertence a esse homem, à essa energia que pode muito bem destruir quanto desenvolver. É claro que eles vão alimentar e

a partir daí é cumprir... Quando eu falo que é religião, é a mesma coisa que você iniciar uma festa de candomblé. O que é que primeiro se faz? A gente faz é despachar, e despachar é a mesma coisa que alimentar Exu. Para que Exu sossegue, pra' que Exu deixe a festa em paz, pra' que ele tome conta da porteira e a maldade não entre. Então eu acho perfeitamente normal que eles fumem demais. Mas antes de fumar eles já tinham dado pra' Exu, e aí iam para a sua musicalidade e o seu êxtase. Mas antes deles fumarem Exu já estava bem alimentado com seu morrão lá. Porque eles sabem tanto que ela mata quanto que ela cura. Ela leva pro' atino e pro' desatino. É a própria coisa de você quando acaba de fumar, dá uma fome horrível... quando você pega a história de Exu de que ele ficou tão desesperado e saiu comendo tudo. Foi necessário fazer um grande ebô com tudo, e nesse comer tudo ele come até a mãe, lemanjá. Então foi necessário fazer um grande ebô pra' ele botar tudo pra' fora de novo, ou seja, pra' que ele pudesse liberar suas energias. Quando você está meio todido, as coisas não andam, não vão bem, desempregado, acontecendo coisas ruins dentro de casa - aí você faz uma limpeza de corpo com tudo pra' que Exu bote pra' fora suas energias e te centralize. Então tem todo esse processo: alimentavam Exu numa boa e depois partiam pra' biblia porque é sincretismo mesmo."

Em todas as referências à ganja, ela aparece propiciando boas e más experiências. Fumar demais não só não traz nenhuma "eficácia", como aproximaria o rasta daquele que se faz passar como tal para poder fazer uso da droga. Entre os efeitos negativos, está a glotonaria, que na fala de um rasta convertido aparece como um dos pecados capitais. Da mesma maneira, muitos dos ambientes que envolvem o consumo e a compra da erva estariam susceptíveis a contaminação. O ato de fumar deve ser basicamente solitário ou com pessoas que "tenham a ver", pois pode haver troca de "energias negativas".

A associação a Oxalá, por sua vez é uma tentativa de "limpar" o contato ritual das folhas da ganja com o sangue. A partir pesquisa que leva alguns rastas da Legião ao candomblé, essa associação é colocada em outros termos:

"A gente procura não mais dar essa erva pra' Exu e ser lavada com sangue. A gente queria regar com leite, com água. Retomar uma relação com ela. Uma relação espiritual e pra' cima. Dizer pra' ela: "a gente quer se elevar com você". Retomar a relação com a ganja e crescer junto. Procurar saber pra' que serve o seu uso, a cura. Nessa época pintou algumas coisa, livros de rastas de outro lugar. A gente teve a oportunidade de saber que os rastas usavam ganja pra' tudo".

Interessante notar como a referência a glotonaria e a ação negativa do consumo da ganja aparece no discurso dos rastas convertidos. O lado negativo

está associado à contaminação provocada pelas misturas. Essas dizem respeito ao contato com tudo que está no "mundão": os vícios, a prostituição, a marginalidade e a sujeira. Com relação a noção de sujeira como um sinônimo de *desordem* (Douglas, 1976), entre os rastas convertidos essa aproximação representa a transgressão dos limites entre as "coisas do Senhor" e as "coisas do Maligno". A distinção estará relacionada a forma e o objetivo do consumo.

A primeira questão se refere a qualidade material do objeto manipulado. Uma série de técnicas devem ser empregadas visando manter suas propriedades químicas originais (naturais). Como exemplo citaria a preferência, tanto entre os "convertidos" quanto entre os "radicais", pelo uso da palha de milho ao invés do papel (a seda) e maricas. Existe uma técnica visando um melhor aproveitamento e evitando a contaminação. A sujeira, seria tanto orgânica quanto espiritual, ou seja nas doenças (propiciadas pela mistura entre salivas, principalmente quando usa-se o papel), e nas más companhias e a iminência do perigo. Enquanto o lado positivo seria constitutivo da erva, auxiliado por técnicas visando melhor eficácia, o lado negativo é produto da contaminação:

"Erva maligna? Muito pelo contrário, o maligno é que habita nela para causar danos... a erva é uma coisa feita pelo Senhor. Porque o homem na terra jamais pode criar uma planta, ele só pode destruir, como faz com as florestas..."

Entre as propriedades positivas estaria ainda o seu uso terapêutico:

"A folha dela serve para curar... a gente faz chá e cura tuberculose, bronquite, asma, gases... e os índios, os negros, os radicais, os religiosos e os rastafaris radicais, os chamados *morrões* (marrons) que andam nas montanhas, usam como coisa bem espiritual. Nas horas certas, nos dias certos, nas horas de adoração ao Senhor. Mas aqui virou vício, se fuma toda hora."

A não ser quando aparece como exemplo acusatório por parte de alguns rastas, onde apontam rituais do *candomblé* onde é utilizada a ganja ao lado do sangue, em todos os três planos entretanto, a ganja aparece relacionada à natureza. Assim como, em todas as associações religiosas, aparece a referência da ganja propiciando e aguçando um outro estado de consciência. Entretanto, a referência a um uso religioso e ritual se traduz num artifício legitimador. Mas essas associações não são invenção dos rastas. Têm uma marca muito especial

na literatura tanto sobre cultos afros quanto nos trabalhos psiquiátricos sobre o uso de psicotrópicos.

Como exemplo citaria os trabalhos de Alvaro de Pinho e Jarbas Pernambuco, nos quais o uso ritual da maconha aparece relacionado aos cultos afro-brasileiros. Num trabalho apresentado no Congresso Afro-Brasileiro em 1934, Jarbas Pernambucano, depois de identificar as origens e "importação negra da maconha" chega a uma conclusão quanto ao perfil do usuário. Após comprovar a sua presença nos catimbós e cultos de caboclo, concluiu que não eram "só os pretos nem tampouco os tipos predominantemente africanos" seus usuários, mas "indivíduos brancos e caboclos". Para atestar a 'impunidade' de determinados cultos afros, Pernambuco cita a resposta que lhe dera um habalorixá "as próprias habalorixás das nossas terreiras quando inqueridas nos dizem numa convicção inabalável que "cachimbo é ciência de índio, preto não queima nada não simhá" (1988[1937]:188).

No mesmo caminho segue Gilberto Freyre, ao desfazer uma possível relação entre alguns cultos afros e a maconha. E o referendado é dado através de uma citação de Gilberto Freyre: "*Such influences come directly from Angolan groups, who formed the candomblé de caboclo, on the northeast coast, macumba in Rio de Janeiro and umbandismo in southern region. In these cults, alcohol use is frequent and marijuana does not fail to appear. This not occur in candomblé negô, in Bahia. In this sect, derived from sudanese negroes, there is less receptivity to syncretism: alcohol and marijuana do not appear in rituals and are condemned as vices*" (Freyre apud De Pinho, 1973: 294).

O que me interessa e vejo explicitado em citações desse tipo, é a presença de um mecanismo de classificação do contato com a erva. Ora, é sabido que houveram íntimas relações entre o discurso médico, principalmente a medicina legal e a psiquiatria, e o discurso antropológico nos trabalhos realizados em meados dos anos 30 e 40. O próprio De Pinho realiza seu levantamento sobre o consumo de maconha na Bahia entrevistando pacientes internados em hospitais psiquiátricos. A literatura sobre maconha no Brasil preferia relacioná-la, enquanto hábito ilícito, aos doentes mentais e às classes populares, do que vinculá-la ao candomblé. Principalmente o negô, que por volta dos anos 30 passa por um processo de legitimação oriundo dos meios intelectuais. Suas implicações, tão bem estudadas por Beatriz Góes Dantas (1988), me parecem ter desdobramentos em outras esferas que não só aquelas dos circuitos acadêmicos.

O que quero dizer é que mesmo dentro dos territórios do rasta, quando se estabelece qualquer relação da maconha como tendo um uso religioso, parece incorrer-se numa espécie de mecanismo de purificação deste "status desviante" que a faz estar associada à marginalidade. De outra forma, dizer que algo tem função ritual é organizá-lo sob estruturas religiosas reconhecidas. É portanto legitimá-lo.

Neste sentido, penso haver em muitos depoimentos desse tipo, tanto a busca em situar o uso da maconha à referências histórico-geográficas definidas, quanto localizar dentro delas possíveis afinidades religiosas e simbólicas. Mesmo tendo em vista os distintos objetivos da pesquisa de MacRae em Salvador, devo salientar que em nenhum momento da pesquisa de campo presenciei ou tive informações a essa forma de uso. Embora tenha havido em alguns momentos dentro da Legião Rasta, uma tentativa de interpretação religiosa dos postulados rastafari, ela estava totalmente dissociada de um consumo ritual da ganja.

#### 4. O Território das Misturas:

Por último vamos focalizar os conflitos que resultam das aproximações e vínculos dos rastas da Legião tanto com o candomblé quanto com o que acreditam ser a fonte da religião rastafari, a bíblia. Esses contatos chegam a uma experiência limite, a conversão de um grupo de rastas oriundo da Legião a fé pentecostal. Esse caso, que será detalhadamente analisado no capítulo seguinte, tem implicações profundamente relacionadas com as experiências que são vivenciadas dentro da Legião.

Dizia José que a Legião não era rastafari "a nível de doutrina" e outros afirmam que, quanto a religião, "cada um tinha a sua". Entretanto, ao iniciar uma busca acerca das idéias que fundamentam o rastafarianismo alguns rastas passam a ler a bíblia. E essa "novidade" provoca muita confusão. Em primeiro lugar, devido a uma corrente imagem da bíblia como "coisa de crente". Em segundo, acreditava-se que esse contato carecia de "entendimento" e "preparo".

E por último, uma idéia cara principalmente ao discurso militante, a bíblia é um livro que expressa a ideologia e religião do opressor.

Sub um outro ponto de vista, os contatos com o candomblé também não foram bem recebidos. Assim como com relação a bíblia, devia-se evitar "mexer com aquilo que não se conhece". Porém, essa aproximação era muito mais restrita e envolvia dois procedimentos distintos. Um consistia numa leitura do culto dos orixás tendo representação análoga ao rastafarianismo entre os rastas - isto é, a de ser o *locus* da resistência cultural contra a dominação. E outro que tentava identificar possíveis conexões entre os dois: a bíblia e o culto dos orixás seriam pois, complementares.

Ambos os procedimentos visavam *reconstituir* ou mesmo estabelecer formas de comunicação entre o cotidiano de suas vidas no que diz respeito as relações interpessoais, as querelas familiares e amorosas, a perseguição policial, os temas etnico-políticos, e um estilo de vida rastafari. Um estilo de vida e visão de mundo contrários aos propostos pelo *Sistema* a partir de uma "nova vida". Essa nova vida, que se acreditava mais pura e verdadeira - porque próxima dos "valores africanos" - tinha outros níveis de significação. A busca por formas de religiosidade "alternativas", por exemplo. Esses desejos, contudo, resultaram muito mais de experiências e projetos individuais do que em princípios ou intenções coletivas.

Eles traduzem também momentos particulares nas vidas das pessoas, onde a busca por interpretações mais místicas e religiosas vão estar ao lado de uma mudança de comportamento na vida prática. Ao mesmo tempo, o envolvimento com a Legião implicava em afastamentos de campos de influência e referenciais religiosos, quase sempre vinculados ao ambiente familiar.

Todavia, esses novos referenciais não eram simplesmente incorporados sem que fossem fruto de uma reinterpretação envolvendo a busca de semelhanças, contradições, questionamentos e ensinamentos religiosos e sobretudo, verdades. Na realidade, consistiam na tentativa de introduzir uma dimensão mais espiritual às discursões. Não só através da alimentação, do uso da ganja e dos dreadlocks desejava-se ir ao encontro de um "estado de pureza". Esse objetivo deveria ser também estendido ao plano religioso. Ele complementava o conhecimento da realidade ao mesmo tempo em que indicava novos caminhos em torno de um "auto conhecimento".

Em todas as conversas que tive com rastas que dentro da Legião se envolveram nos múltiplos caminhos dessa "viagem espiritual", me chamou atenção a proximidade que essas experiências tinham com as trajetórias de vida de cada um. Para efeito de compreensão, podemos dividir essas experiências em duas "tendências" nas quais se misturam referenciais distintos. Vejamos.

A aproximação ao candomblé fora uma iniciativa pioneira de José e João nos primeiros tempos da Legião. Para tanto, partem de determinadas representações. Candomblé figura como *locus* mantenedor da religiosidade e cultura do "povo negro". Candomblé como símbolo de resistência e sinônimo de quilombo. Candomblé como acervo cultural e em última análise, modelo explicativo de uma "identidade negra". Candomblé como depositário dos segredos. *Candomblé, mito e história*. Candomblé como "lugar de negro", dos velhos, dos antigos, do saber e daqueles que "conheciam as coisas". Imagens ao mesmo tempo opostas e ligadas ao candomblé-folclore, Candomblé mass-mídia e mini séries televisivas. Candomblé fonte de criação e destruição. Candomblé dos políticos e dos artistas famosos. Ao lado de todas essas representações estavam proposições de seleção e resgate. Daquilo que estava oculto, que fora deturpado ao longo dos tempos e que deveria ser revelado: a "essência" e a pureza das relações do homem com energia contida em todas as coisas da natureza através da manifestação dos orixás.

Os vínculos de ambos com o candomblé não eram nada evidentes. José era de uma família de numerosos crentes. Quanto a João, seu pai era ligado ao candomblé e sua mãe, como diz, "frequentava de tudo um pouco". Essa 'pesquisa' portanto, partia de motivações mais pessoais, do desejo de conhecer, da intuição e da sensibilidade. Esse encontro leva tanto à descobertas quanto à decepções. Se por um lado haviam conhecimentos que se ligavam a outras tradições religiosas e poderiam servir de auxílio para compreensão tanto do mundo material quanto do espiritual, haviam também determinados usos e abusos desses poderes.

Esses conhecimentos são trazidos para Legião. Não sem critérios evidentemente, mas aqueles que se julgavam "verdadeiros", mais "puros": as idéias acerca da existência de uma energia que emana das substâncias, das plantas dos animais, das pedras e das pessoas. A descoberta de que há uma espécie de "fluxo energético" na terra circulando por entre seres vivos e plantas, ora através de "correntes negativas" ora por entre "correntes

positivas". Ainda assim, o acesso a esses conhecimentos era seletivo. Eram vistos como "coisas sagradas" ou "espirituais" cujo acesso e manipulação dependiam de uma "intenção", um estado de purificação que muitos dos que frequentavam a Legião não tinham. Distinguiam-se pois em dois tipos, um grupo restrito de pessoas que mantinha uma relação de afinidade mais intensa e que estava interessada na tal "pesquisa de valores" e outro, a maioria, que participava das reuniões com propósitos mais "materiais": a ganja, a política e as mulheres.

Os frutos dessa aproximação do candomblé, e a separação de espaços entre "profanos" e "sagrados", podiam mesmo ser percebidos na arrumação da casa:

"Eu encontrei muitas obras de artes, esculturas que eles faziam. Um lugar místico da casinha que tinha velas e tinha elementos de orixás. Tinha algumas ferramentas... porque Xangô era o orixá de João, então tinham coisas pra' Xangô. Tinham folhas, coisas de madeira nas paredes. Era um lugar de certa forma encantador, um lugar africano no sentido estético, de decoração, de atmosfera e de energia. Era o lugar que eles viviam, trabalhavam e conversavam como poderia ser o movimento rastafari".

Paralela a chegada de material e dos "entendidos" dos temas rastafari - Marcus Garvey, Selessie, Jamaica e reggae - chega também a bíblia. Bíblia como livro de "ensinamentos" de *religião das rastas*. Bíblia como um livro de histórias. Bíblia como manual de referências aos fundamentos e práticas dos rastafari. Bíblia que falava em Jah, no uso da erva e dos dreadlocks. Além dessas imagens associadas a bíblia, ela passa a representar, tal como o candomblé, uma fonte de conhecimentos. Se o candomblé era a religião dos negros na Bahia, a bíblia inspirara os negros na Jamaica. Que vínculos poderiam haver tanto nas histórias de resistência quanto nas de perseguição? O mesmo deus cultuado pelos cristãos, associado ao branco e colonizador, era o deus libertário dos rastas mundo a fora. Que mensagens continham a bíblia?

Orá, o aparecimento da bíblia não é debitado aos "entendidos", mas a um ex-policiaí que participou da Legião durante algum tempo. E na sua leitura, seja ela individual ou coletiva, não investiram todos. Ou melhor, grande parte era contra, porque representava "virar crente". Para os que liam, as partes "prediletas" eram as do Velho Testamento, o Êxodo, o Levítico, os Salmos,



Gênesis etc. Com a introdução da bíblia decorrem também os problemas. A imagem da Legião como espaço de lazer e discussão política não combinava com a presença da bíblia, muito menos do candomblé. Ambos "coisas sagradas" manipuladas sem critério e conhecimento dentro de um espaço profano. Por outro lado, as ligações anteriores de alguns dos restas tanto com o mundo afro-brasileiro quanto com formas de protestantismo (principalmente os de tipo pentecostais), figuraram como referenciais importantes e ao mesmo em impedimentos para alguns:

"Quando nós começamos a ler a bíblia nós estávamos na Federação. Quer dizer, tinha muita gente que já tinha lido a bíblia antes, desde pequeno. Como tem um irmãozinho que já lia a palavra do Senhor desde criança. Tinha gente que já tinha altos conhecimentos da Palavra. E não houve assim muito contestamento. Talvez tinha assim com o pessoal de outras identidades, porque a negrada está mais baseada no candomblé. Já vem desde pequeno, família no candomblé, nascido e criado ali dentro. Mas a gente não se deixava abater, a gente não entrou em contendas" (sic.).

"Foi uma experiência muito rica pra' mim no ponto de vista pessoal, mas no ponto de vista religioso me conflituou bastante. Porque eu sou membro da religião dos orixás. O rastafarianismo me dá a música que eu gosto, que é a música reggae, ele me dá a concepção estética que eu acho ideal pra' mim, enquanto africano do terceiro mundo, que é a africanidade. Ele resgata determinados valores que eu acho que são importantes pra' mim, essa coisa de africanidade que a convivência nesses anos todos na sociedade ocidental me tirou. Mas do ponto de vista religioso eu sou filho de Xangô. Eu nasci filho de Xangô. Não foi uma opção que eu fiz. Eu acho que a religião dos orixás é a que me explica como pessoa. Eu não posso negar objetivamente em hipótese alguma a influência que meu orixá tem sobre a minha vida, sobre o meu odu, sobre o meu caminho. O quanto determina inclusive os meus desejos, a minha forma de ser em determinados momentos, a minha estrutura básica de personalidade, isto pra' mim está claro do ponto de vista científico... então esse conflito eu vivi também dentro da Legião Rasta. Porque num determinado momento a coisa de assumir também uma característica mística do ponto de vista rasta... e aí foi esta confusão na minha cabeça. Foi aí que Xangô foi pra' mim e disse: "não, você é meu filho."

Como resultado dessas aproximações com o plano do sagrado, tanto ocorrerão afastamentos quanto o investimento na busca de possíveis "analogias simbólicas". Tanto determinadas práticas no candomblé como certas leituras de bíblia seriam deturpações de um "sentido original", onde "todas as coisas eram uma só". Por outro lado, essa aproximação com o sagrado de certa forma

representava e conferia autoridade a alguns rastos, justamente aqueles que "entendiam das coisas". São muitas as histórias de jovens dreadlocks que ao participarem da LR se deparam com um questionamento de determinados valores religiosos, e que, ao invés de caminharem em direção a um rompimento, o fazem em torno de uma releitura dos vários referenciais religiosos.

Não obstante, essas atitudes vão traduzir, sobretudo, experiências e visões de mundo bastante pessoais. O que parecia constituir-se em conflitos eram as tentativas de que essa busca por *verdades* religiosas e místicas, deixassem o plano pessoal e passassem a figurar como práticas extensivas a todo o grupo. Mais do que as aproximações eram as misturas que provocavam polêmica. O que teriam a ver os Orixás com Jah? Para Tom, nascido dentro de uma casa de candomblé, o que parecia mistura era uma "busca dos seus próprios limites":

"Rituais que se faz dentro da bíblia tem muita semelhança com certos rituais que se faz dentro do candomblé. Também de uma forma meio distorcida. Eu não posso assegurar porque eu ainda não tenho aprofundamento no assunto.

Até a forma de se fazer os altares, a forma de purificação, a relação da mulher e do homem com deus, com a natureza. O respeito. Apesar que tem alguns lances dentro do candomblé que chocam com as escrituras também.

Como certos cultos que as pessoas faziam errado. A bíblia as vezes fala assim, pra' gente ficar atento às pessoas que fazem adoração debaixo de árvores frondosas. Quer dizer, dentro do candomblé tem certos rituais que se fazem debaixo de árvores frondosas. Eu não sei qual é a finalidade, mas eu acho que a bíblia quando fala não é condenando, é porque as pessoas faziam

esses rituais de uma forma distorcida, ou seja, era pro mal. Você pode fazer um ritual para obter certo tipo de energia. Eu soube que os essênios, toda a manhã, pra' buscar energia abraçavam uma árvore. Isso é uma forma. Como

you pode alimentar o espírito de uma árvore se você tiver um conhecimento profundo. Como um Irôko, que é uma árvore altamente frondosa e que em

certos tempos relam uns rituais debaixo daquela árvore. Como algumas coisa que eu li em isaías por exemplo, que fala da adoração à mulher metade peixe.

E isso, independente dos limites dos outros eu quero ter meus próprios limites, a minha independência em tudo. Eu sei que espiritualmente eu estou enraizado no lance. Porque não é à toa que eu nasci dentro de uma

casa de candomblé, que eu sou descendente de Xangô... eu tenho uma ligação. Eu sou herdeiro de algum tipo de energia. Eu sinto essa energia circular em minha volta mas ainda não sei segurá-la(...) meu alvo é Jesus

Cristo. Eu posso não acertar no alvo mas vou mirar para acertar. Jah, meu tudo, é Jesus Cristo. Selassie veio agora como a manifestação do poder da Santa Trindade. Jesus Cristo falou que veio para nos auxiliar. Eu acredito que Selassie é o próprio Espírito Santo de Deus. Com todo lance em torno dele,

eu acredito que ele é (...) eu não sei muito sobre Selassie mas posso compreender muito do que aconteceu com ele através do Livro de Reis. Que conta a história dos reis que reinaram sobre Israel. É a mesma coisa que aconteceu com Selassie (...) quando eu falo em Jah eu falo em Jesus e quando eu falo em Jesus eu falo em Jah. Eu posso falar até Selassie, mas eu não gosto de falar para não deturpar na cabeça das pessoas. Pra' mim eu posso falar isso, posso orar isso, mas pras' pessoas eu não falo. A minha ligação com Jah é totalmente pra' me conhecer. Porque se eu conheço Jah eu estou me conhecendo".

Concepções como as de Tom se multiplicam em variadas perspectivas de como o plano religioso deve estar vinculado a visão de mundo e ao estilo de vida de um rasta. Mas é um acontecimento em particular que parece ter polarizado todas as atenções, conflitos e acusações acerca da impropriedade das "misturas religiosas" que ocorriam dentro da Legião: a suposta "loucura" de José.

As acusações se deviam ao comportamento de José, que todos percebiam estar mudando. Algumas vezes mais introspectivo, outras, distante de tudo que dizia respeito à Legião. José passara a se afastar da "galera", vagava pela cidade, cortara seus dreads e fora morar numa gruta numa pequena praia perto de Ūndina. José passara a falar pouco e com poucos.

Mas os conflitos estavam ligados também a posição de José dentro do grupo, onde não havia nenhuma forma de liderança instituída ou formalizada, mas que junto com seu amigo João tinha certo "poder" dentro da Legião. Esse era exercido principalmente através da imagem que tinham de "rastas radicais". Eram apontados como "carismáticos"; a beleza física e as cabeleiras dreads de ambos, a radicalidade de suas propostas, tinham "hábitos de rastas" (comiam comida natural e fumavam ganja), eram artistas plásticos e faziam "esculturas primitivas" em madeira e era em torno deles que havia sido formada a Legião.

Parte das acusações diziam respeito à vida pessoal de José: teria deixado inúmeras adolescentes grávidas, motivo dos "trabalhos" que haviam sido feitos no intuito de deixá-lo "louco". Assim como estavam diretamente ligadas às misturas empreendidas pela Legião. José teria ido longe demais. As acusações de "loucura" portanto se calcavam em três principais elementos. Um, os acontecimentos ocorridos dentro da Legião teriam "piorado" o estado de José, que para muitos já seria desestabilizado emocionalmente. Dois, sua "loucura" teria sido "trabalho feito". Três, José não estava devidamente preparado para a "missão espiritual" que lhe havia sido destinada a desempenhar dentro do grupo.

Ora, o que todas essas falas nos sugerem é a presença de uma tensão. Entre uma interpretação onde tradições religiosas são postas em diálogo, e outra, que afirma que a incorporação das idéias rastafari não prescinde de uma assimilação literal de todos os seus princípios. Sobretudo os religiosos. Uma vez que a forma de religiosidade que representa a resistência cultural e étnica contra a dominação está presente no candomblé, porque recorrer a bíblia? O que decorre das atenções, conflitos e acusações em torno da "loucura" de José é que tal acontecimento ali ocorrido vai ser interpretado como resultado de transgressões de várias esferas de comportamentos, tanto no plano do sagrado como no do profano.

Os interditos religiosos estarão diretamente ligados a uma concepção que tem particular vigência entre setores do movimento negro, a estreita afinidade entre alguns elementos valorizados para a construção de uma noção de identidade e as religiões afro-brasileiras. Entre elas o candomblé tem uma ascendência, na sua representação como o *locus* da manutenção da "pureza". Quaisquer que sejam as outras "identidades religiosas", estas marcam sua presença através do afastamento e, sobretudo, da negação a estes valores. Constrói-se portanto, um quadro de aproximações onde a bíblia vai representar a mais radical oposição, pois enquanto a tradição dos orixás tem inscrito as suas "*instâncias de resistência cultural*" nas comunidades-terreiro, a "*religião dos crentes*" o faz no livro. O que fazem os rastas da Legião é diluir valores e práticas que se consideram "*puras*", portanto reservados ao espaço do sagrado, em interpretações evangélicas, e em cuja leitura coloca ambas não em oposição, mas em comunicação. E na medida em que a manipulação de ambas exige "*preparé*", ocorrem as "*misturas*". Ambas as noções entretanto, parecem estar inscritas em estratégias de legitimação. Como assinala Peter Fry tanto o "*conceito de pureza como o seu oposto, a 'mistura' ou o 'sincretismo' são sempre construções essencialmente sociais e políticas e tendem a aparecer frequentemente em situações de dispute de poder e hegemonia*" (1984:40).

Quanto ao plano do profano, há a violação de uma "ética" militante associada a um *ethos* étnico-político de alguns setores do movimento negro. Como negar a importância da religião dos orixás no contexto das lutas travadas pelos segmentos negros? E ainda mais, por que negá-las? Mais do que negação é em torno do "perigo das margens" (Douglas, 1976:67) que se desenrola toda a trama. E margem aqui se refere a uma opção pelo terceiro termo. Aquele que tem

sido negligenciado por uma visão bastante formalizada de pensarmos as multipossibilidades de vivenciar religiosidades dentro da sociedade brasileira. É o "ser mais que um" (Fernandes, 1986:108), não previsto por esquemas um tanto "lógicos" de explicação tanto das expressões religiosas quanto de tudo que envolve a temática racial. O terceiro termo instaura a possibilidade de mediação, e sobretudo, ignora a "coerência" em nome da "expediência" (Da Matta, 1966:20 ;Fry, 1964:44).

Sexo, drogas e religião são alguns dos principais ingredientes que aproximam os rastas do "perigo". São temas mal ditos, ainda que sobre eles uma série de restrições e limites comportamentais exerçam formas disfarçadas de pressão no plano das relações inter-pessoais, ou seja nas esferas definidas por Geertz como as de um *ethos* - "*o tom, o caráter e a qualidade de vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete*" (1979:143). O que ocorre é uma transgressão tanto do comportamento quanto das esferas dos enunciados discursivos. Tais temas passam a **representar**. Se insurgem num domínio onde já figuram outros, cujo valor se atesta na história, nos significados ideológicos, na política, na disputa por poder e hegemonia. Além de ali estarem "cristalizados" enquanto símbolos reificados.

Na arena do conflito rastas e militantes parecem todavia, buscar objetivos muito semelhantes. Em discussão estão as "regras do jogo". E o jogo em questão coloca em confronto mecanismos específicos na incorporação de determinados elementos que envolvem a busca de uma "identidade" para o negro brasileiro. Contra ela se insurgem expressões diferenciadas e processos distintos de singularização<sup>14</sup> - isto é, uma decodificação dessa noção de identidade já substantivada. É neste sentido que podemos analisar os comportamentos e práticas "indesejáveis", "marginalizadas" e "perigosas" dos rastas da Legião

14. Guetteri & Polnik, ao contraporrem a noção de singularização à de identidade afirmam: "Identidade e singularidade são duas coisas completamente diferentes. A singularidade é um conceito existencial; já a identidade é um conceito de referencição, de circunscrição da realidade e quadros de referência, quadros esses que podem ser imaginários(...). Em outras palavras, a identidade é aquilo que faz passar a singularidade de diferentes maneiras de existir por um só e mesmo quadro de referência identificável" (1966:66-69).

## 5. IDENTIDADE E SINGULARIDADE

Sem exceção, os autores que tem tratado dos grupos de jovens rastas que investem no que chamei de "expressão da diferença", isto é, os estudos de caso que investigam os chamados *estílios*, se deslocam a partir de um mesmo ponto de partida: a crítica aos trabalhos clássicos sobre a noção de *desvio* (Hall & Jefferson, 1982; Hebdige, 1979; Clarke, 1982; Simon, 1988 e Cashmore, 1982). Porém, quase sempre, o fazem matizando as concepções interacionistas que interpretam os chamados comportamentos de grupos ou indivíduos ditos "desviantes", como exemplos de ruptura num universo social em perfeita harmonia. Ou mesmo, como é o caso de Cashmore (1982), estão preocupados em perceber as estratégias de integração de minorias étnicas diante da imigração. Tais estudos, ainda que trabalhem com a juventude negra envolvida com os símbolos rastafari, dão conta de uma realidade social distinta da brasileira. Contudo, nos servem de parâmetro para pensar a inadaptabilidade de um modelo quanto ao que tem sido chamado de estilo rasta.

Embora sejam duplamente acusados de provocar a dissonância, à experiência dos rastas baianos não se prestaria o emprego da noção de desvio. Ao examinar os critérios de aplicação da noção de desvio, Becker (1977) nos sugere a necessidade de reconhecimento dos diversos personagens que, interagindo em situações de conflito, empregam categorias de identificação para condutas que concebem como "destoantes" daquelas vigentes dentro de um determinado grupo social. Nesse ponto, vejamos em que termos o autor concebe a noção de desvio: "... grupos sociais criam o desvio ao fazer as regras cuja a infração constitui desvio e ao aplicar essas regras a pessoas particulares e rotulá-las como marginais e desviantes. Deste ponto de vista, o desvio não é uma qualidade do ato que a pessoa comete, mas uma consequência de aplicação por outras pessoas de regras e sanções a um "transgressor". O desviante é alguém ao qual a rótulo foi aplicado com sucesso; comportamento desviante é o comportamento que as pessoas rotulam como tal" (1977:70)

A definição de Becker nos colocam desde já duas questões. A primeira diz respeito ao seu emprego; é aplicada a uma ou um grupo de pessoas por outrem ou

grupo de pessoas. Da mesma forma, mudando quaisquer dos pólos conflitantes tal denominação pode não mais fazer sentido. Desta maneira, é uma noção relacional e unilateral. A segunda está vinculada a instituição de parâmetros, regras e critérios de julgamento que autorizam tal qualificação. São eles, valores cujo domínio está diretamente ligado a ambos - observados por uns e violados por outros.

Os rastas, ao invés do rompimento, se envolvem numa espécie de "leitura divergente" destes códigos (Velho, 1985:27). Principalmente porque a "qualidade" do desvio seria o resultado de um certo olhar, um ponto de vista: *"ele não será sempre desviante. Existem áreas de comportamento em que agirá como qualquer cidadão 'normal', mas em outras áreas divergirá, com o seu comportamento, dos valores dominantes. Estes podem ser vistos como aceitos pela maioria das pessoas ou como implementados e mantidos por grupos particulares que têm condições de tornar dominantes seus pontos de vista"* (idem.). Essa relativização do conjunto referencial ao qual o dito "desviante" se comporta de maneira diferente, nos coloca desde já algumas questões.

No nosso caso, essas regras estão inseridas em dimensões nem sempre formais. Quer dizer, se referem a uma diversidade de comportamentos e visões de mundo que têm sua vigência ampliada e reconhecida por um determinado grupo de pessoas. Dizem respeito, menos à leis e normas, mas à certos códigos de conduta, muitas vezes instituídos pela recorrência. É de tal forma que podem vir a ser de "domínio comum" e transformar-se em consenso.

Entretanto, não se afirmam desta forma sem que antes tenham sido alvo de conflitos, de tensões, das paixões e do jogo político. Talvez, ao invés de afirmação, fosse melhor falar de breves períodos de "hegemonia" de determinados discursos, e da alternância de gestos e intenções. A afirmação e o consenso seriam sempre um projeto. Concluído, mais do que um empate no jogo, poderíamos pensar na variação de posições, que impede que o juiz proclame vencedores. Se o desvio é uma categoria iminentemente acusatória, quem são os "desviantes" e que elemento se presta a exemplificar o desvio? Como veremos no próximo capítulo, quando intentam desvencilhar-se das garras de tudo que representa o *Sistema* e a Babilônia, os rastas se aproximam de um outro

projeto de "salvação"<sup>15</sup>, que se vislumbra na entrega, "em corpo e espírito", à fé pentecostal. Porém, essa aproximação é parcial. E, mais uma vez, coloca-se em questão a hierarquia, o poder, os laços de solidariedade em torno da crença e os limites da fé. Portanto, de "desviantes" passariam a ser os acusadores de um "desvio" na conduta religiosa. Mas, ainda com relação ao relacionamento dos rastas com militantes, não-rastas e, por fim, a comunidade negra, desejo sugerir algumas hipóteses de análise.

Antes, é preciso reiterar a impossibilidade de pensarmos os rastas como membros de um grupo. Ainda que tal noção tenha sido utilizada na primeira parte deste capítulo, seu objetivo era tão somente o de referir-se à determinadas experiências de associação envolvendo especificamente rastas. Mas, mesmo ali, é impossível determinarmos ações coletivas, regras de comportamento e unidade, quanto aos objetivos. Tratou-se, sobretudo, de uma tentativa, um projeto que pretendia a solidariedade diante da perseguição e dos desejos. Resultou, portanto, de uma multiplicidade de "leituras". Ao invés de estarem presos às esferas da identificação, e reunidos sob o rótulo de referência que os reduz a uma espécie de "ser coletivo".

Com efeito, o que ocorre com o aparecimento dessas "leituras divergentes" de determinados códigos de conduta, é uma tentativa de fragmentação dos "lugares" onde a *identidade* é legitimada e, ao mesmo tempo, uma ênfase na subjetividade de determinadas experiências. Isto posto, caberia questionar sobre a propriedade de empregarmos a categoria do desvio a uma dimensão especificamente política. O que não quer dizer que esse comportamentos representem um alheamento de tais questões.

As proposições de Hall (1974) nos são úteis para pensarmos a questão, já que sugere uma nova perspectiva de enfoque acerca do lugar da política entre os chamados "desviantes". O "desvio político" é sempre focado como experiência radical da falta de um projeto político. Segundo Hall, nem sempre o

---

15 A idéia de "salvação" não é exclusiva ao discurso religioso, está presente também entre os chamados "grupos organizados", onde "reificam-se exatamente como qualquer igreja que promete a salvação, ou através do simples fato de aderir a seu ritual. É essa a idéia que permeia todas as organizações do mundo. Mas as coisas mudam a partir do momento em que fica claro que são contratos precários, provisórios, passíveis de revisão, e que a história, de qualquer maneira, os fará desaparecer, retomará os problemas em outros termos e varrerá todas as concepções, todas as referências ideológicas, todos os organizacionais que ela mesmo criou" (Gualleri & Rojnik, 1986:293).



"comportamento desviante" põe em jogo e quebra de vínculos com as instituições e a hierarquia, embora os temas abordados em estudos sobre o "desvio político" tenham resultado em análises que enfatizem a despolitização. Na medida em que, o desvio subentende a contrapartida de uma ação de "controle social", ele contém também uma dimensão política. É que o valor da dimensão política, é abordado através de um outro enfoque, "*a dimensão política do comportamento desviante, enquanto expressão de uma divergência em termos de visão de mundo, concretiza-se em determinadas relações com o poder à que se pode perceber nesse momento é uma mudança de foco nas preocupações, uma alteração dos interesses, de certa forma um remapeamento da realidade*" (Hollanda, 1961:66).

Ora, o que Hall pretende é ir além da visão da política que é operada pelos teóricos interacionistas e repensar a presença, e sobretudo, a heterogeneidade tanto dos chamados grupos minoritários quanto dos "desviantes". Para tanto, Hall põe em discussão os critérios que são empregados para o reconhecimento daqueles que seriam os desviantes e os ativistas de grupos minoritários: "*This distinction, too, is no longer so clear-cut. Certainly, we need some way of distinguishing between behavior labelled deviant, where the participants formulate no programme of action, and require only to be left alone by the authorities of control, or more organized form of political activism*" (idem, p.263).

Não obstante essa distinção, calcada sobretudo numa visão bastante formal da política e das formas de representação social, há uma preocupação em perceber a extensão dessas diferenças à nível da relação entre esses dois segmentos. Ao invés de traçar um paralelo verticalizado entre as formas de participação política institucionalizadas, como os partidos e as associações de classe por exemplo, Hall focaliza os campos de aliança e de conflito entre as chamadas minorias e os desviantes. Ainda que, em termos bastante gerais, possamos dizer que os primeiros tenham emergido tentando igualmente, formular o debate de questões, cujo interesse é "minoritário", na arena da "política majoritária". Porém, o fazem geralmente através de uma "práxis" organizativa. Os segundos, são invisíveis aos olhos das instituições políticas, seu comportamento os define como estando à margem delas, neste sentido são marginais do sistema. Para estes a "legitimidade" estaria na não-submissão, daí o conflito com os primeiros.

Enquanto as questões abordadas pelos primeiros, devido a forma de encaminhamento, tem sido muitas vezes "oficializadas", as outras são por definição "lutas não-oficiais". Hall assinala que estes níveis de diferenciação estão baseados numa visão classista dos diversos setores da sociedade, na qual a subversão dessa polaridade é compreendida como ameaça e movimento de segregação (ibidem,p.268). Na sua visão, esses setores desta maneira são descritos: *"For our purpose, then, the important distinction is not that between a "majoritarian" and a "minority" formulation of politics, but that between the powerful, legitimate minorities. Powerful, legitimate minority groups, whether hereditary, voluntary, pressure-groups, or interest based, share with elites and with organized minorities the right to exercise influence, to organize to further their views, and to dissent: they are understood to act in a "political" manner. Weak, marginal, non-institutionalized, and illegitimate political minorities share with social deviants the definition of their actions in terms of "social problem" paradigm: they are "explained" within a welfare-state, therapeutic or psychological framework: their actions are, by definition, "non-political"* (ibidem,p.267).

Se faz necessário entretanto, algumas observações à caracterização dos dois segmentos tal qual entendida por Hall. Se compararmos ao caso que analisamos, essa aceitação das minorias ditas "organizadas" deve ser matizada. O que ocorre é uma gradativa incorporação de determinadas reivindicações de uma serie de emergentes grupos minoritários. Daí, há que se colocar entre aspas quando falamos em aceitação. Pois, como afirma Fry, esse mecanismo está contido na mudança de paradigmas para se pensar a sociedade brasileira: *"Na década de 60, reinavam incontestes dois grandes paradigmas: o marxismo e o desenvolvimentismo, ambos (mas de certa forma distinta) calcados na percepção de que o segredo para a compreensão da sociedade é a classe social. É no final da década de 60 - mais propriamente depois do movimento de 68 - que nasce outro paradigma: o do pluralismo cultural. Este inaltece o conceito de "identidade social" como a chave da compreensão da sociedade moderna. Assim, surgem os movimentos de mulheres, homossexuais, negros, associações de maradores, sindicatos, etc, ad infinitum (supondo a possibilidade lógica da produção de*

tantas "identidades" quanto indivíduos na sociedade)"<sup>16</sup>. Portanto, os movimentos negros estariam inseridos nesse processo, emergindo e tornando visíveis suas reivindicações. Ainda que a categoria do desvio seja inoperante no caso dos rastas, é um outro sentido da definição de Hall que nos serve, aquele que diz respeito a uma distinção entre formas diferentes de dialogar. Entretanto, seria apropriado dizer, que tal diálogo, ao invés estar centrado em torno da dicotomia entre o que seriam grupos "majoritários" e "minoritários", se localiza nos interstícios dessa polarização. Ou seja, nas dimensões nem sempre apreendidas pelo discurso verbalizado. Estaria localizado em regiões "micropolíticas", nos termos de Guattari (1987), onde as ações, os desejos, os movimentos e as faixas se rocam, sem, no entanto, transformarem-se no que o autor chama de "agenciamentos coletivos"

Porém, ao invés de "sinais diacríticos" que demarcam as fronteiras políticas da noção de "identidade étnica", teríamos a emergência de singularidades e estilos. Assim, ao invés de estilo rasta, podemos nos referir a pluralidade de "estilos", atividades de semiotização em torno de determinados temas. Onde a produção de diferença estaria muito mais calcada em conceitos subjetivos que se somam às imagens produzidas pelo mass-mídia, do que na tentativa de sublinhar os elementos que têm sido incorporados na visão corrente entre os circuitos militantes. Esta, tem se servido da noção de identidade étnica num sentido de afirmação política. Manoela Carneiro da Cunha concebe duas utilizações distintas para a noção de etnicidade: "*a etnicidade pode ser melhor entendida se vista em situação, como uma forma de organização política: esta perspectiva tem sido muito fecunda e tem levado a considerar a cultura como algo constantemente reelaborado, despojando-se então esse conceito do peso constituinte de que já foi revestido; mas essa medida acarreta também que a etnicidade não difere, do ponto de vista organizatório, de outras formas de definição de grupos, tais como grupos religiosos ou de parentesco.* )Portanto não mais que estes outros grupos, a etnicidade não seria uma categoria analítica, mas uma categoria nativa, isto é, usada por agentes sociais para os

<sup>16</sup> Sobre a emergência de um discurso sobre as "minorias" no final dos anos 80 ver: Fry, P & Vogt, C. A "descoberta do Cafundó: alianças e conflitos no cenário da cultura negra no Brasil. *Religião e Sociedade*, (8), julho de 1982:45-52.

quais ela é relevante, e creio ter sido um equívoco reificá-la como tem sido feito, destino que, aliás, partilha com outras categorias, nativas como ela" (1986:107, grifos meus). Na sua construção porém, o que têm sido colocado em relevo - os traços distintivos de uma "cultura negra" - têm se mostrado uma face de dois gumes.

Primeiro, porque parte de uma inversão de significados, a identidade passa a ser percebida *através* de um determinado conceito de cultura ontológico, ou mesmo o que Guattari chama de "cultura-alma". Assim, ela deixa de ser uma estratégia política, ao problematizar a diferença - pensada em duas esferas, a das lutas sociais contra a dominação (leia-se o racismo) e a que emerge dos "conflitos internos" - e passa a se "institucionalizar" nas armadilhas da "origem", da "representatividade", das regras de (bom) comportamento e na ênfase da unidade. Por outro lado, ignora as "atividades de semiótica", isto é a produção de significados como resultado do cruzamento entre as formas, e não aqueles advindos dos conceitos, dos sinais externos e da referência-*consumo*. Nas palavras de Guattari essa "cultura alma" assim é definida: "*consiste em isolar o que chamarei de uma esfera de cultura (o domínio do mito, do culto, da numeração, etc.) à qual se operam outras níveis tidas como heterogêneas. Por exemplo o campo da política, o campo das relações estruturais de parentesco, tudo aquilo que diz respeito à economia dos bens e dos prestígios, etc. E assim acaba-se desembocando numa situação em que se separe aquilo que eu chamaria de atividades de semiótica numa esfera que passa a ser designada como a da cultura. E a cada aine coletiva (os povos, as etnias, os grupos sociais) será atribuída uma cultura. No entanto esses povos, etnias e culturas não vivem essas atividades como esfera separada (...). Mas elas não fazem nem cultura, nem dança, nem música. Todas essas dimensões são inteiramente articuladas umas às outras num processo de expressão, e também articuladas com sua maneira de produzir relações sociais. Ou seja, elas não assumem, absolutamente, essas diferentes categorizações que são as de antropologia"* (1986:18-9).

Chegamos pois a uma outra dimensão da idéia de "mistura", que tem sido o fio condutor tanto dos conflitos decorrentes da situação analisada, quanto, agora, a partir da crítica de Guattari, dos modelos de análise que têm sido empregados em estudos desse tipo. Se refere a emergência da produção de singularidades, onde, tanto práticas quanto enunciados são necessariamente

polissêmicos. A "mistura" diz respeito aos objetos aos quais se dispõe, e aqui voltamos à Lévi-Strauss e à imagem do *bricoleur* (op. cit.), mas também, à recorrência de uma certa "lensão" na delimitação de certos campos de significação. A polarização entre a configuração e primazia de um *ethos* político, e a implosão de uma multiplicidade de esferas mais subjetivas de existência e participação. A "tensão", portanto, é entre dois aparentes movimentos, um de articulação e outro de desarticulação. Quando digo aparente, me refiro à inexistência de um paradigma para tais deslocamentos. Se oposta à uma perspectiva de centralização, o deslocamento "desarticulado" poderia ser compreendido como uma tentativa de escapar da redução da "lógica identitária". Como assinaia Vargas, "*às expensas das tentativas de captura e recuperação dos agenciamentos que produzem essa lógica enquanto tal, existe sempre alguma coisa que foge, que escape pelas frestas e fissuras das redes classificatórias: sempre resta uma sobre irredutível, um resíduo intraduzível, uma heterogeneidade própria à diferença, uma diferença intensiva incomensurável com as padronizações das semióticas dominante*" (1989:42). Enfim, articulação/desarticulação, convergência/divergência e

organização/desorganização são antinomias que só têm sentido se confrontadas à determinados níveis de representação - o da política, da etnicidade, da religião e da cultura - produzidas por determinados conjuntos de pessoas. É nesse sentido que noções como a de *identidade* deixam de figurar como "categoria analítica" (Carneiro da Cunha, op.cit.) e se transformam em "categorias nativas".

A *identidade* enquanto categoria nativa utilizada por grande parte dos movimentos negros nos anos 80, já é uma versão dos pressupostos teóricos que durante algum tempo se dedicaram a descobrir fórmulas, modelos e lugares de onde pudesse ser "resgatada". Entretanto, antes, tem se procedido a um meticuloso trabalho de destilação. De fora, não só a umbanda, as drogas, a cultura de massa, a violência, entre outros itens têm estado, mas todos os obscuros terrenos das margens. Assim como, perceber os níveis "esquecidos" das ambiguidades, daquilo que não se afirma somente por uma recusa objetivada na razão<sup>17</sup>. Com efeito, tanto a categoria do *desvio* quanto a de *identidade*,

17. Mais uma vez recorro a Guetteri: "ao invés de reificar uma noção como a de cultura de um grupo social, poderíamos também falar, com mais vantagem, de um agenciamento de processos de expressão."

enquanto recursos analíticos aplicados ao caso em questão, incorreriam numa tentativa de sacralização do lugar reservado a um dos elementos que mais têm sido ênfaticado tanto pelos rastas quanto por seus interlocutores: a "cultura alma"

Por fim, o objetivo deste capítulo foi o de dar conta de algumas questões que se fazem presentes na arena do diálogo que os rastas travam com um dos seus mais importantes interlocutores, os militantes. Para tanto, privilegiei alguns itens do repertório de temas mal ditos, pouco explorados, embora presentes no circuito da "negrada". A distinção entre rastas e militantes, contudo, visou circunscrever diferentes falas à determinados sujeitos. De um lado, o campo da militância, a ação organizada e o discurso de "grupos-sujeito" (Guattari, 1987:92) e, de outro, a implosão de diferentes falas, a singularização e a diversidade, ao invés de unidade.<sup>18</sup> Todavia, tal distinção se resume a um recurso de interpretação. Por diversos momentos, rastas e militantes se confundem. Portanto, a "lógica dualista" deve ser substituída pela percepção das passagens, misturas e campos de complementaridade que estão, muitas vezes, subjacentes aos discursos. A essa questão voltaremos na conclusão. Por ora, passemos a descrição de uma experiência-limite, que envolve retomarmos a questão a partir de um outro ponto de vista.

Esses processos a nível molar, são, de fato antagônicos em relação às produções de subjetividade capitalística, mas o que sua reificação não nos permite perceber, é que, a nível molecular, eles são perfeitamente indistintos em relação as outras produções semióticas. Não só as que se dão na África, mas também aquelas, por exemplo, de punka ou de grupos de rock na periferia de Paris" (1986:70).

<sup>18</sup> Guattari & Rolnik advertem para o perigo da redução: "O que talvez nos faça avançar mais em relação a essa antinomia é a idéia de que, de qualquer maneira, a dimensão política deriva para uma dimensão micropolítica e analítica, a qual é fundamentalmente inapreensível em termos de militância. Isso não quer dizer que a dimensão micropolítica implique numa implosão contestadora, que proíba toda e qualquer possibilidade de organização da palavra, da ação, etc. Quer dizer, simplesmente, que tal dimensão vai reinjetar, de maneira contínua, todos os elementos a-significantes, todos elementos de singularidade; ela vai tornar complexas as questões no momento mesmo em que se vê que não é nada disso, pois a própria existência reemerge em sua singularidade" (1986:292).

enquanto recursos analíticos aplicados ao caso em questão, incorreriam numa tentativa de sacralização do lugar reservado a um dos elementos que mais têm sido ênfaticado tanto pelas rastas quanto por seus interlocutores: a "cultura alma"

Por fim, o objetivo deste capítulo foi o de dar conta de algumas questões que se fazem presentes na arena do diálogo que os rastas travam com um dos seus mais importantes interlocutores, os militantes. Para tanto, privilegiei alguns itens do repertório de temas mal ditos, pouco explorados, embora presentes no circuito da "negrada". A distinção entre rastas e militantes, contudo, visou circunscrever diferentes falas à determinados sujeitos. De um lado, o campo da militância, a ação organizada e o discurso de "grupos-sujeito" (Guattari, 1987-92) e, de outro, a implosão de diferentes falas, a singularização e a diversidade, ao invés da unidade.<sup>18</sup> Todavia, tal distinção se resume a um recurso de interpretação. Por diversos momentos, rastas e militantes se confundem. Portanto, a "lógica dualista" deve ser substituída pela percepção das passagens, misturas e campos de complementaridade que estão, muitas vezes, subjacentes aos discursos. A essa questão voltaremos na conclusão. Por ora, passemos a descrição de uma experiência-limite, que envolve retomarmos a questão a partir de um outro ponto de vista.

Esses processos a nível molar, são, de fato antagônicos em relação às produções de subjetividade capitalística, mas o que sua reificação não nos permite perceber, é que, a nível molecular, eles são perfeitamente indistintos em relação as outras produções semióticas. Não só as que se dão na África, mas também aquelas, por exemplo, de punks ou de grupos de rock na periferia de Paris" (1986:70).

<sup>18</sup> Guattari & Poinik advertem para o perigo da redução: "O que talvez nos faça avançar mais em relação a essa antinomia é a idéia de que, de qualquer maneira, a dimensão política deriva para uma dimensão micropolítica e analítica, a qual é fundamentalmente inspreensível em termos de militância. Isso não quer dizer que a dimensão micropolítica implique numa implosão contestadora, que proíba toda e qualquer possibilidade de organização da palavra, da ação, etc. Quer dizer, simplesmente, que tal dimensão vai reinjetar, de maneira contínua, todos os elementos a-significantes, todos elementos de singularidade: ela vai tornar complexas as questões no momento mesmo em que se vê que não é nada disso, pois a própria existência reemerge em sua singularidade" (1986:292).

# C A P I T U L O   C I N C O

## FUGINDO DA BABILÔNIA: OS RASTAS E OS PENTECOSTAIS

*"And no matter what games they play, there is something they could never take away and it's the fire. It's the fire burning down everything. Feel the fire"*

*"Ride Natty Ride" - Bob Marley -*

É ainda no repertório de temas malditos analisados no capítulo anterior que se encontra o nosso ponto de partida. Agora não mais "estranhos" somente em relação ao mundo da militância e de um ethos político pautado pela luta por espaços de cidadania. Os interlocutores são outros, ou pelo menos, é a partir de um outro discurso que dialogam com os rastas. Entretanto estes mantêm a estranheza de suas falas. É que aqui os temas privilegiados pelos rastas são fé, conversão, dons, espírito e salvação. Temas estranhos ao universo afro-brasileiro, do qual a comunidade negra e, por extensão, o movimento negro são partes. Esses novos enunciados denunciam uma "perigosa" aproximação com o chamado mundo protestante, cujo ramos mais populares tem se mostrado avessos ao contato com as religiões afros. Por outro lado, essa estranheza é ambivalente. Posto que a aproximação dos rastas - agora convertidos - é mediatizada por regiões, nódulos, resquícios e fragmentos da experiência anterior.

Quanto a Legião, estamos num momento de dispersão. José isolara-se numa gruta em Ondina. Os frequentadores ocasionais dispersaram-se com a mudança da sede do Queimadinho para a Federação. Os militantes voltaram-se às questões internas que envolviam o movimento nas sucessivas campanhas eleitorais. A polícia intensificara suas "visitas", sob a suspeita dos novos vizinhos do bairro. A convivência entre os rastas da Legião restringe-se a poucos e o contato parece estar mais mediado por um "conhecimento". A leitura da



bíblia torna-se mais constante tanto nos encontros como nas incursões "espontâneas" feitas aos ônibus principalmente por Maria e João. A alimentação, a música e a leitura são aprofundadas nessa fase. Já não tinha "bar perto", explicavam alguns.

Mas a dispersão de uns sinalizava um momento especial para outros. Surge então a proposta de um exílio voluntário para uma "terra", no interior da cidade de Cachoeira. Através de um contato com um advogado local, intermediado por Tom, haviam conseguido um grande terreno num lugarejo conhecido como Vitória, cujo acesso de Cachoeira só era possível à pé ou de barco. O sonho da "vida natural" parecia tornar-se possível, mas seduzia poucos. Muitos mantinham laços com o trabalho, a escola e a família. Outros tinham mulher e filhos. Para a "terra" segue somente o "núcleo" da Legião. Um grupo que girava em torno de doze a quinze homens. Ir para a "terra", plantar, colher, tomar banho de rio, e principalmente estar longe do *Sistema* e das coisas da Babilônia era um projeto idealizado como sendo a "verdadeira" experiência rastafari. Pois que na cidade as tentações eram muitas: a tecnologia, a sedução do novo, o carulho, o consumo, a violência e o poder. O "exílio" representava a libertação.

Os relatos sobre a vida na "terra" são recheados de descrições paradisíacas ao lado da vivência difícil de quem tinha que produzir o próprio alimento, mas nunca tinha pegado numa enxada. Onde os problemas são desprezados em nome da "sensação de total liberdade". Paradoxalmente, a experiência também havia fornecido uma outra dimensão de um projeto igualmente postulado, a "vida comunitária". Posto que a proximidade entre os rastas revelava também os limites de uma idéia de individualidade que muitos criticavam. E nesse campo houveram dificuldades. Uns "mais preparados" que outros para serem auto-suficientes desde o preparo dos alimentos à distância dos prazeres da cidade. Alguns voltaram antes e outros ficaram por mais algum tempo.

A ida para a terra e uma lenta dispersão já indicavam um esgotamento. Sinalizava a impossibilidade de uma perspectiva comunitária que ignorasse as questões que envolviam relações inter-pessoais. Por outro lado, acenava para a necessidade de dar conta de projetos mais individualizados. O pertencimento, relativo e sempre matizado por uma interpretação ou "leitura divergente" da Legião Rasta ao conjunto de grupos do movimento negro, já indicava uma dificuldade de convivência entre alguns níveis de divergência. Principalmente

aquelas ligadas à questões que envolviam uma "interpretação religiosa" de símbolos rastafari. Longe da Legião cada qual poderia ser rasta à sua maneira. Ainda assim o sonho da vida em comunidade continuou a existir para muitos, agora em Morro de São Paulo. Alguns, como por exemplo João, Tom, Caola, José e Maria se afastam. Passam a investir na música (formando ou participando de bandas de reggae), na dança e nas artes plásticas. Outros se incorporam a então nascente Sociedade de Cultural Filosofia Rastafari, e mais tarde no Movimento Rasta Brasileiro - perseguindo a idéia de "grupo rasta". E por fim, um grupo mais restrito converte-se a uma igreja pentecostal.

Mas a secção da Legião não resultou simplesmente em projetos distintos. Essa diferenciação visa apenas indicar as principais tendências decorrentes do processo de separação. Nessas novas "vertentes", calcadas sobretudo numa postura mais individualizada diante das idéias e do estilo de vida rastafari, os rastas mantiveram laços de amizade e espaços de comunicação. Da mesma maneira, o perigoso campo das misturas que envolveu rastas na aproximação com noções de religiosidade distintas, não se encerrou com o término da Legião. Ao contrário, suas posições "ambíguas" diante delas se reproduziu em outros caminhos. E um deles foi de encontro à conversão a fé pentecostal. Neste capítulo enveredarei pela descrição e análise da situação deste grupo de jovens envolvidos naquela que seria uma experiência-limite no plano da adoção de estilos influenciados pelas idéias rastafari.

De rastas e crentes as distâncias aparentam ser muitas. O rasta é aquele que numa visão corrente, fuma maconha, tem cabelos sujos, duros e compridos, não toma banho, não trabalha, gosta de reggae e usa roupas diferentes. O crente, ao contrário, concentraria na sua imagem uma posição inversamente oposta a do rasta: não fuma cigarros de espécie alguma, não bebe bebidas alcóolicas, lê e obedece aos ensinamentos bíblicos e tem padrões de moral severos perceptíveis tanto no comportamento quanto nos trajes. É a "religião do livro" a qual se refere Bastide (1985:511). Todavia, ambas as representações de tais personagens, vistos igualmente como "estranhos" no nosso universo social podem não vigorar de maneira tão categórica. Crentes ou rastas, enquanto formas de denominar uma enorme variedade de diferenças religiosas, de comportamentos e visões de mundo que por vezes se assemelham mas não são unívocas, podem - dependendo dos elementos postos em relação - estar bem mais próximos do que aparentam.

Essa "estranheza", que paradoxalmente os aproxima, pode nos fornecer pistas significativas para pensarmos a questão. E isso significa nos determos inicialmente no tema da conversão. Como se dá entre os rastas e em que tipo de afastamentos implicou. Vejamos primeiramente os critérios que envolveram a aproximação com os pentecostais.

### 1. DE RASTA A CRENTE:

Desde o início algumas questões pareciam estar colocadas. A "necessidade" de uma experiência religiosa calcada em padrões de conduta menos competitivos, mais "naturais", "puros" e próximos do que se acreditava ser a vida de um rastafari. Enquanto parte dos rastas vai encontrá-los numa leitura que perpassa referenciais religiosos distintos, uma outra parte postula a imprescindibilidade da fé. Até então essas "interferências" religiosas provocadas pelos primeiros visavam tão somente a fundamentação das práticas, a tradução de noções de religiosidade e a correspondência para significados rituais. Os segundos se propunham a ir além na assunção de uma única fé religiosa. Avessos a interpretações ambivalentes, à bíblia recorre-se como um livro de inspiração e conhecimento. Essa fase, ainda dentro da Legião, é relatada como um momento de "ignorâncias", pois o "entendimento" é buscado sem preparação.

No tempo da Legião Rasta esse tipo de conhecimento era buscado como um movimento de fundamentação e ao mesmo tempo como uma busca por ortodoxia (Soares, 1990). Seja ela nos "valores culturais africanos", ou no tipo de informação que sustentava a fé dos rastas num Messias Negro. O passado, atestado no texto bíblico, dava suporte não só a tentativa de vivenciar algumas das idéias e práticas que ali eram "lidas", bem como a de transformá-lo numa "fonte restauradora" de história e dignidade. Além do mais, a bíblia atestava a presença de um documento escrito, ainda que adulterado, que contava a "história do povo negro". Ao contrário da imagem corrente de uma "civilização" sem registros escritos, cuja a história estava contida em lendas, tradições e crenças "primitivas". Esse contato com a bíblia é um movimento paradidático. Ao mesmo tempo, ele é parcial, pois muitos desses "conhecimentos" também foram

buscados no candomblé. É a convivência entre estes dois mecanismos de busca de conhecimentos opostos que representou para muitos a impossibilidade de dar prosseguimento ao projeto de vida comunitária do grupo.

Ora, é a presença de outros símbolos religiosos trazidos do candomblé e do catolicismo que indica confusão e mistura. O "entendimento" é, sobretudo, a busca pela separação. E essa mistura é tanto religiosa quanto social. Na Legião haviam os "verdadeiros", os "radicais" e os que tinham apenas "enfeites de rastas". A distinção porém, só seria possível através da delimitação de espaços íntegros, sem contatos aleatórios e sem interferências. Essa idéia de integridade, também no contato com a natureza, no apelo à não violência e no consumo de alimentos naturais, expressa a presença da noção de *santidade*. Nos termos propostos por Mary Douglas (1976:70) a integridade, tanto física quanto moral, aparece como corolário de santidade, e esta implica na idéia de separação. Analisando as prescrições sexuais e alimentares no Levítico, Douglas assinala que: "... a santidade é exemplificada pela integridade. A santidade requer que as indivíduos se conformem à classe à qual pertencem. E a santidade requer que diferentes classes de coisas não se confundam". Essa busca por santidade implicava também numa aproximação com a divindade. Agora não mais numa espécie de figuração mítica da redenção através da afirmação de "valores étnicos", mas naquela cuja a ligação é baseada na fé. Do Velho Testamento e do Apocalipse passa-se ao Novo Testamento e principalmente ao Ato dos Apóstolos, insistindo-se no tema da conversão.

Essa aproximação é um movimento solitário, impelido por questões mais subjetivas, ou nas palavras de Bastide, por "*necessidades afetivas*" isto é, o desejo de "*viver a sua fé de modo mais íntimo, sentir-se mais perto de Deus*" (op.cit:510). Não procurava-se as correspondências históricas e culturais, mas uma "verdade". E o seu acesso carece de "entendimento" e interpretação. Mas, a afirmação da distinção, ao contrário da mistura, tem outros desdobramentos. Primeiro, ela não resulta unicamente da opção daqueles que se convertem ao pentecostalismo. Aqueles que expressavam as dificuldades de serem rastas "à nível religioso" optaram por uma adaptação ou mesmo pela adoção de seus significados estritamente étnico-políticos. A adaptação era uma tentativa de fazer ver as religiões afros, e sobretudo o candomblé, como o correspondente da religião dos rastafari. Aqui, era o candomblé que tinha sido alvo das perseguições do *Sistema*, ao contrário dos "crentes" e "bíblia" que chegaram

na condição de dominador. A mistura já havia se mostrado uma tentativa de domesticação, exemplificada nos sincretismos. Portanto era a diferença que representava "resistência", e não as misturas.

Em segundo lugar, essa distinção que opta preferencialmente pelo candomblé têm como balizadores alguns elementos que se imaginam estruturantes da própria noção de religiosidade, tanto a noção de cultura quanto a de grupo étnico. É nesse sentido que no Brasil a proximidade com o África representa proximidade com o candomblé, e nunca a bíblia. Por último, podemos ver nessa busca por diferenciação, além de um movimento em direção à ortodoxia, a delimitação de territórios e a apropriação de bens simbólicos mais valorizados.

O fato é que essa fase da Legião, onde todos os gatos eram pardos, é referida por aqueles que se converteram como uma espécie de inversão simbólica. Não voluntária, mas fruto da falta de "entendimento":

"Até mesmo sem saber eu chamei Ras Tafari de Deus. Mas eu vi e eu sentia que não era o verdadeiro Deus. Porque Deus é espírito e Ele pode habitar dentro da gente, agora através das nossas práticas... E o tempo passou e eu vi que a vida que eu levava não era realmente a vida que eu queria. E aí eu comecei a fazer um pacto, renovar as coisas, começar a me afirmar numa nova vida. E aí eu já tinha um bom conhecimento das escrituras sagradas"

Ou mesmo, os sinais haviam sido trocados, pois o conhecimento é um dom sagrado, cujo o acesso está ligado a conversão. Ainda que procurassem a pureza física e espiritual na alimentação, eram pagãos diante da divindade. Por isso, não sabiam "interpretar" a Palavra:

"Ras quer dizer cabeça, Tafari quer dizer Leão: Cabeça de Leão. E o Cabeça de Leão é o Jesus Cristo, é o próprio Leão de Judá. Agora, quanto a Haile Selassie e essas coisas todas... os próprios rastas jamaicanos o veneram pelo grau de parentesco. Porque ele era o duzentésimo vigésimo quinto da ordem de Salomão, então ele tinha um parentesco meio próximo com a descendência de Salomão. O que o deixava realmente bem mais perto de Jesus Cristo. Mas só que é super deselegante saber, por exemplo, que ele morreu, não ressucitou - como Gandhi, Buda e outros pensadores - e nem me deixaram dons espirituais".

De Jah, o Deus dos rastas, o Messias Negro, justiceiro e pacificador, descobre-se Jesus. Cuja presença, principalmente através das *obras*, está

atestada no Novo Testamento. Não é o "Jesus Morto", das imagens das igrejas. É um Jesus Vivo em espírito. Presente nos dons que deixou a todos os que crêem, os eleitos. Para ter acesso a essa condição e esse poder é necessário dois batismos, o batismo nas águas e o batismo no espírito, o "batismo de fogo". Esse Jesus é imagem e semelhança dos homens, por isso mesmo já não tem cor: são muitas, todas e nenhuma. Jesus passa a ser, como diz Leminski, "um momento de significação ininterrupta: um signo de leitura infinita".<sup>1</sup>

O recebimento de dons através do batismo "nas águas e no espírito"<sup>2</sup> é uma dívida da conversão, através da qual se está preparado para a salvação. Mas envolve transformações no comportamento cotidiano. Entretanto, elas não significavam, como pregavam e acreditavam os "crentes submissos a um pastor", um alheamento do mundo. A "entrega à Jesus" é fundamentalmente espiritual. É o espírito, "santificado", quem transforma as má condutas. É nesse sentido que a aproximação dos rastas seria possível. Ainda assim, ela envolveu algumas etapas, principalmente no que diz respeito uma mudança nas redes de sociabilidade.

É nas atividades de trabalho que os rastas se deparam com os crentes. Estes, ao contrário das imagens de senso comum, não usavam terno e gravata nem gritavam em megafones; eram companheiros do trabalho nas ruas. Faziam artesanato: trabalhavam em madeira, macramé, cerâmica e palha. Fabricavam bijuterias e cestos. Estavam presentes nos bate-papo entre os ambulantes próximos, ajudavam em momentos de dificuldade (olhando as barracas, emprestando ferramentas e ensinando técnicas). Além do mais, brancos ou negros, (em grande maioria não-brancos) eram jovens, gostavam de música, namoravam, divertiam-se e, sobretudo, não se mostravam avessos a aproximação com os rastas. Ao contrário, com eles construíam-se relações de amizade e confiança. A única diferença é que invariavelmente citavam o Novo Testamento, os Atos e os Salmos. Ofertavam bíblias, distribuíam pequenos folhetos, chamavam para festas, encontros e cultos. Eram esses os comportamentos que ressaltavam-lhes a diferença.

<sup>1</sup> Leminski, Paulo. "Jesus a.C." in: Vida. Porto Alegre, Sulina, 1990.p.211.

<sup>2</sup> O "falar em línguas estranhas" é um dos sinais que acompanham a "segunda bênção" que é o batismo no Espírito Santo. Essa concepção tem como inspiração e interpretação do Atos dos Apóstolos 2,4 que diz: "E todos ficaram repletos do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito lhes concedia se exprimissem." (Mendonça, 1989:73).

A presença da bíblia há muito que já havia sido desestigmatizada entre os rastas. A questão era descobrir onde o "entendimento" seria possível sem o "doutrinamento" dos pastores e a rigidez de hábitos e roupas. Houve um momento inicial de pesquisa. Os batistas desde logo haviam sido rejeitados devido a severa observância sobre os crentes e as roupas (do *Sistema*). Seguem-se então os adventistas e os pentecostais.

Com relação aos primeiros parece ter havido muito mais curiosidade sobre a interpretação acerca do que entendiam ser a "lei do sábado" do que propriamente uma tentativa de participação nos cultos. A "guarda do sábado" é referenciada ao tempo da Legião:

"Naquela época a gente se baseava muito no Levítico e no Exodo. A gente guardava muito a lei do sábado. No sábado a gente trabalhava pouco, as vezes nem trabalhava. Mas Jesus, quando ele veio a terra, ele aboliu a lei do sábado: ele curou um cego e um aleijado, o que levou mais à perseguição dele".

Já os segundos eram representados, principalmente, pelos seus companheiros de rua cuja ligação era muito mais próxima. Aos poucos a aproximação se dá através de leituras conjuntas e a frequência a igreja a qual congregavam, a Igreja Pentecostal Jesus do Nazareno (IPJN). Situada numa parte central da cidade, Brotas, e conhecida justamente por ser "liberal".

Mas a aproximação e o contato não bastavam, na visão dos pentecostais, para legitimar o novo status de cristão dos rastas. Somente através do batismo, o *irmão* receberia os dons do Espírito Santo dos quais fala a Palavra. O batismo passa então a figurar como condição para o pertencimento ao mundo de Deus, de santidade/integridade e como uma prova de fé e "entrega". Ainda assim haviam desconfianças:

"A gente procurou saber de que forma poderíamos ser batizados, porque a gente não conseguia ir para a igreja por causa dos falsos pastores, dos falsos profetas e dos falsos apóstolos. Mas somente depois de ter esse conhecimento, quando comecei a orar, eu realmente comecei a querer que Deus orasse comigo. Como é que eu poderia fazer? ( ) Então o que a gente pensava... será que se eu for para aquela igreja aquele pastor é digno de me batizar? Será que ele é um homem fiel e temente a Deus? Será que ele pratica como está escrito aqui dentro? Então vinha essas dúvidas na gente. Por isso a gente não se congregava, por isso a gente não se batizava. Também por causa da aceitação, porque a gente não queria cortar os nossos

cabelos e nós tínhamos uma visão de que a pessoa que ia pra' igreja, ela tinha que entrar no regime, entrar no padrão social. Uma coisa que a gente fugia, que a gente não queria.. Então isso tudo afastava a gente. Depois eu comecei a entender que os homens, os pastores, os que diziam que serviam a Deus iam pagar pelo que eles faziam, eu me tomei como inocente e fui. Mas fui com o propósito de não aceitar igreja e de não aceitar doutrina dos homens".

Nem todos os rastas se batizam no templo. A graça dos dons, acreditam, os autorizava a ministrar os poderes de que falava a Palavra. A maioria é batizada fora da igreja. Ainda que a igreja - o pastor e os *irmãos* - os tivesse recebido de forma amável, eram com seus companheiros de rua que tinham um contato mais direto. E estes pareciam divergir em vários pontos das posições do pastor.

No processo de escolha, um dos critérios era a manutenção de um estilo de vida. Entretanto, o contato com a igreja de Brotas acaba por provocar no grupo uma espécie de ampliação dos limites de relações interpessoais e por conseguinte, transformações gradativas no comportamento. Não estavam mais em meio a "galera". Com os "irmãos" da igreja passam estabelecer novas formas de convívio. A relação com os "irmãos da rua" se diferenciava das relações que mantinham com os outros crentes exclusivamente no templo. Os primeiros contatos com o templo se restringiram aos cultos, onde a maior aproximação era dificultada pela falta de um conhecimento prévio e pela estranheza que causaram os rastas, com suas roupas e cabeleiros dreads. Ainda que os depoimentos indiquem a presença de um ou outro dreadlock nos cultos da igreja, como sendo anterior a chegada dos rastas que haviam participado da Legião, é a presença deste grupo que parece instaurar uma série de conflitos dentro do templo.

De um lado se colocavam os rastas e seus "irmãos da rua", e de outro os demais membros da igreja fiéis ao pastor. Contudo, as diferenças entre os dois vão desde divergências quanto a interpretação da bíblia no cotidiano das práticas de cura e no uso dos dons, à questões que envolvem disputas pessoais entre irmãos no interior da "comunidade". E estas são pré-existentes a chegada dos rastas. É, sobretudo a presença deste do grupo específico de dreadlocks e sua posterior escolha por uma das "visões" divergentes que alimentam o conflito, que acabou por ajudar na fermentação de idéias e discussões, onde a forma de



*ser cristão* é colocada em outros termos. O conflito acaba por dividi-los em dois grupos antagônicos. De um lado colocam-se os rastas e seus "irmãos da rua": os dissidentes. E de outro, o conjunto de crentes ligados ao pastor. Vejamos.

De formação evangélica e fazendo parte de um grupo oriundo da Igreja 'O Brasil para Cristo', o pastor da Igreja Pentecostal Jesus do Nazareno (IPJN)<sup>3</sup> assim define suas relações tanto com o que chama de "pentecostal tradicional", quanto com outros, protestantes e católicos:

"A gente não é de linha evangélica tradicional, a gente é de linha evangélica liberal, bastante liberal. Eu diria de linha pentecostal, mas sem tradicionalismos de costumes. A gente é bastante liberal na teologia... a gente se considera evangélico, mas a gente se dá muito bem com os católicos. Tem grupos católicos que frequentam aqui e tem muitas pessoas daqui que frequentam os grupos católicos".

As diferenças com relação aos pentecostais tradicionais e demais igrejas protestantes são colocadas a partir da explicitação de certos elementos doutrinários, como o uso de dons, o batismo, e visão dos anjos, a expulsão de demônios, etc. Para além destas divergências, a forma de organização "muito simples" segundo o pastor, assegura a "liberalidade" e "transparência" da igreja com relação as demais. Como autoridade máxima está o pastor, que tem suas ações parcialmente mediadas por uma espécie de conselho consultivo formado por casais. Estes são escolhidos pela "confiança" e pelo "desempenho" em atividades comunitárias, bem como pela participação nos cultos e a influência que venham a exercer sobre os demais fiéis. No entanto, individualmente, estão subordinados ao pastor. A participação de um crente nesse conselho é uma forma de galgar certo prestígio frente aos demais fiéis e muitos desses "irmãos" são incentivados pelo próprio pastor a formar grupos evangélicos em outros bairros.

O mecanismo de conversão na IPJN se baseia no processo de "frutificação": o convertido é acompanhado antes, durante e depois do batismo por um *irmão* mais antigo na igreja, que por ele tem responsabilidade. O convertido, por sua vez, mais tarde repetirá a mesma prática. O batismo por

<sup>3</sup> A IPJN tem ligações tanto com o movimento de cura divina quanto com o ramo de igreja batista renovada. Para uma compreensão geral dos principais vertentes que compreendem o pentecostalismo no Brasil ver: Mendonça, Antônio Gouvêa. "Um panorama do protestantismo brasileiro atual". in: Landim, Leilah, (org.) Sinais dos Tempos; tradições religiosas no Brasil. Rio de Janeiro, IUPERJ, 1989 (Cadernos do Iuperj, 22).

imersão, fundamental para a conversão, é compreendido como um ato de co-responsabilidade:

"A pessoa só pode ser batizada se houver uma outra disposta a acompanhá-la depois( ) e como se fosse uma criança recém-nascida espiritualmente. Precisa ser acompanhada, ser ajudada".

A igreja de Brotas realiza batismos uma vez por semana e dois cultos dominicais, sendo um pela manhã e outro à noite. As diferenças entre os dois cultos são marcantes. Sua compreensão nos é fundamental para entendermos a frequência dos rastos em cada um deles, e os problemas que decorrem de suas tentativas de participação em certos espaços da igreja.

### 1.1. Os cultos:

Os dois cultos, que ocorrem num grande galpão semi-coberto pertencente a "comunidade de fiéis", eram realizados na igreja antes dos conflitos entre os dissidentes e o pastor. A mudança de lugar, segundo os dissidentes, se devia a uma tentativa de controle e de impedir a entrada destes, chamados de "rebeldes" pelo pastor, no interior da igreja. E parecia ser esse o clima de inquietação que reinava em um dos cultos dominicais que participei. Sendo o meu contato com a IPJN concretizado de uma maneira enviesada, ou seja, justamente através dos "rebeldes", a minha entrada na igreja para assistir então pela primeira vez o culto dominical da manhã foi acompanhada com certa curiosidade. Alguns irmãos haviam me visto conversando com os dissidentes fora da igreja. E este clima tenso parece ter se iniciado quando os últimos, após terem sido expulsos da igreja, passaram a realizar um culto fora mas em frente ao templo. Diante de um grande portão de ferro fechado com correntes, cerca de quinze pessoas cantam, oram e conversam. Competem em desvantagem com um potente equipamento de som utilizado no templo.

Todos os domingos, desde as nove horas da manhã os irmãos vão chegando ao galpão e se agrupando por entre bancos de madeira distribuídos por todo espaço. Formam-se então, vários pequenos grupos compostos de 6 a 15 pessoas.

Os crentes cumprimentam os presentes e vão sentando nos lugares disponíveis. A abertura do portão para os crentes é precedida pela identificação e autorizada por funcionários da igreja. Às pessoas que se aproximam do portão e são desconhecidas na igreja é feita a pergunta: "Você congrega aonde, irmão?" Após a resposta é liberada a entrada. Entretanto a interdição visava tão somente a entrada dos dissidentes.

Os crentes ali sentados fazem parte de grupos bíblicos que podem se reunir também durante a semana e fora dos cultos. A dinâmica de leitura desses grupos parece obedecer ao estudo de partes previamente indicadas pelo pastor. Em cada grupo um crente faz a leitura em voz alta, comenta e depois indaga aos demais acerca do que foi dito. À simples resposta positiva - de que entendeu - não é satisfatória. O crente é estimulado a falar sobre o que entendeu. As interpretações individuais quase sempre são acrescidas de comentários daquele que exerce a função coordenadora do grupo. Os comentários demonstram um conhecimento e uma "intimidade" com o texto. Ao contrário do conteúdo das interpretações construídas pela maioria dos presentes, recheadas de exemplos tirados do cotidiano e histórias de vida.

O tema do culto tinha endereço certo. Era sobre o "afastamento" da fé, de Deus e da vivência cristã, a partir da leitura de três parábolas: a da dracma perdida, da ovelha perdida e a do filho pródigo. Durante a pregação, o pastor se dirige aqueles que "se afastaram de Jesus" através de metáforas. As formas de afastamento seriam a da ovelha, perdida do rebanho por ingenuidade ("bobinha"), a da moeda, que se perde dentro de casa e faz parte de um pequeno conjunto (mas "tem valor"); e por fim, a do filho que abandona o pai de forma "consciente".

Após a pregação o pastor pede que os fiéis orem. Estes o fazem em voz alta e de cabeça baixa. Pedem a Jesus que expulsem os espíritos de trevas que, por ventura, ainda possa lhes habitar. Durante este tempo o pastor pica minúsculos pedaços de pão que são distribuídos aos crentes numa bandeja. Numa mesa sobre o palco já se encontra preparados pequenos copos de plásticos contendo vinho. O pastor reinicia as orações perguntando aos fiéis se eles desejam retirar a "poeirinha" que os impede de se aproximar de Deus, e é prontamente respondido com unânimes "glória à Deus", "aleluia", e "sim, Senhor". O pastor então inicia uma canção em voz baixa e é acompanhado por alguns crentes. Depois, solicita que todos se aproximem do palco para receberem a santa ceia

Após comerem o pão os fiéis recebem o vinho e, com as mãos para o alto rezam junto com o pastor antes de beberem. Durante a pregação final, o pastor faz um apelo para que todos deixem o galpão limpo e que deixem ofertas com as "irmãs" que estão frente ao palco com uma pequena sacola. Alguns para lá se dirigem com dízimos, outros apanham seus pertences e vão embora. O pastor lembra do culto da noite, das benfeitorias do templo e obras em andamento e se retira.

O culto da noite, em linhas gerais, tem o mesmo formato do matutino a não ser por dois aspectos que, no que diz respeito a situação analisada, são de fundamental importância de serem compreendidos. Uma das principais marcas diferenciadoras do culto da noite é o despojamento no traçar dos fiéis. A impressão é que se produzem para um evento de lazer, como um baile ou uma festa.

As "roupas de festa" são regra geral. Sem excessão, seja de faixa etária, cor ou sexo, todos estão bem vestidos. Enquanto no culto da manhã há formalidade, nos trajes e na própria prática ritual, à noite o clima é de descontração. Em relação ao rito comunitário, há uma outra marca diferenciadora dos dois cultos: o tom do noturno é de louvor através da música e do balançar de corpos. Já pela manhã, apesar de também haverem cânticos, é o silêncio, a oração, a santa ceia e a leitura da bíblia que estão em primeiro plano. À noite, nas saudações, demonstra-se um efusivo entusiasmo no reencontro dos irmãos. O culto se inicia por volta das oito horas e o clima é de total descontração.

O culto começa com uma oração, que o pastor pede que seja feita em pé e de olhos fechados. Após as orações iniciais o pastor e o conjunto musical, ambos no palco, iniciam as canções. A maioria das músicas cantadas nesse culto especialmente, foram em ritmo de balada, com excessão de uma - um rock pesado - que mereceu um comentário do pastor em tom de brincadeira quanto ao volume.

As músicas parecem acompanhar a um crescente rítmico. Algumas são compostas pelo grupo e outras são traduzidas pelo pastor de hinários americanos. São louvores com refrões fáceis, cujas a letras são reproduzidas no fundo do palco com a ajuda de um retroprojeter. Todos cantam e movimentam o corpo acompanhando o ritmo da música, algumas vezes batendo palmas e repetindo algumas frases do refrão. A partir da terceira música muitos fiéis já

estão de braços estendidos e mãos espalmadas, outros batem palmas no ritmo da música. Grande parte canta de olhos fechados, outros choram e rezam durante a música (no culto que descrevo uma das vocalistas interrompe súbitamente a canção e chorando, ora em voz alta) O ritmo se torna cada vez mais contagiante e se canta mais alto e de forma mais entusiasmada.

Após a música, inicia-se uma oração em glossolalia pelo pastor, que é interpretada por um dos músicos. Esta oração pede purificação e exorcismo de maus pensamentos, "anjos das trevas", "trabalhos do mal". O pastor ora em seguida a Oração de Libertação<sup>4</sup>. Esta se dirige ao exorcismo de espíritos que impedem uma total entrega do crente a Jesus. Inicia-se uma outra música antes de um intervalo.

Podemos dividir o culto em dois momentos distintos que têm como linha divisória um intervalo de cerca de vinte minutos. É o momento de máxima informalidade dentro do ritual. Nesse momento ocorre uma confraternização, quando os irmãos percorrem o galpão para levar a Palavra ao neófito.

Após o intervalo, o pastor começa a relatar num tom bastante informal - uma *conversa* ao invés de preleção - as dificuldades financeiras enfrentadas pelo templo. Fala sobre as obras em andamento, os projetos pendentes devido aos recursos escassos e o material que já foi adquirido para o início das obras: reformulação e pintura do galpão, derrubada dos barracos de estuque que dará lugar a um abrigo para os velhos, construção de mais uma sala de aula...Uma sacola é passada por entre os irmãos na coleta de dízimos. Antes, porém, uma pequena fila é formada frente ao palco, a convite do pastor. É composta por fiéis que darão seus testemunhos das "graças" alcançadas através dos "votos". Se referem a empregos obtidos, resolução de problemas familiares e conjugais, cura de males incuráveis, e bens materiais (neste culto especificamente, um dos membros do conjunto agradeceu a compra de pedais importados, e gravação de um "demo" para ser tocado nas rádios evangélicas e um carro). Algumas "graças", de ordem pessoal, são apenas citadas. Ao final dos testemunhos o pastor pede que os fiéis dêem as mãos e orem, "colocando nos votos" seus pedidos. Estes consistem, como me explicara uma jovem, em fazer dois pedidos de ordem material e um de ordem espiritual. Ao final da oração reiniciam-se os louvores, que se seguem até o final do culto.

<sup>4</sup> A mesma oração é frequentemente empregada no culto que os restos-convertidos realizam na Gambia.

Quanto a presença dos rastos, sua participação nestes cultos parece ter sido precedida por um momento inicial de "estranhamento" do conjunto da comunidade para com seus trajes e cabelos. Estas atitudes, explicam, foram isoladas e partiam de alguns fiéis. O pastor inicialmente os recebera calorosamente. Entretanto, esses conflitos inicialmente à nível pessoal criam uma base de descontentamento quanto às atitudes que vinham sido tomadas pelos rastos e o grupo "dissidente". Estas diziam respeito à críticas quanto ao comportamento dos crentes, ao impor um clima de vigilância entre os "irmãos" do templo.

As formas de participação dos rastos na "comunidade", que se restringiram a frequência ao culto, e não raras vezes, a tentativa de tocarem instrumentos e participarem com composições no conjunto da igreja também resultaram em sutis interdições. Perguntados sobre a preferência na participação nesta ou naquela atividade da igreja, dizem que a frequência no templo não obedecia a qualquer sistemática. Por vezes participavam dos dois cultos dominicais, e que, a "cobrança" de alguns acerca de sua "aparência" não os impedia de frequentá-los, pois estavam "dentro da Palavra". Porém, a criação de um culto em separado, num local à parte e principalmente, totalmente produzido pelos rastos, parece ter sido resultado, tanto das dificuldades de uma participação igualitária quanto limitações exercidas nas suas "práticas" de cura.

A "produção", "elaboração" e dinâmica do culto que se realiza na Gamboa parece estar totalmente sob o controle dos rastos. Há uma clara conjugação com o "modelo" ritual da IPJN. Ainda que a existência de "rituais" seja negada tanto pelo pastor quanto pelos dissidentes e os rastos<sup>5</sup>, é sobretudo o ritual que reafirma a experiência religiosa e permite o acesso ao conhecimento. Pois, é principalmente a experiência que é enfatizada no pentecostalismo, e não a doutrina. Portanto o ritual "*pode permitir o conhecimento de algo que, de outra maneira não seria conhecido. Não exteriorize simplesmente a experiência, trazendo-a para a luz do dia, mas modifica a experiência, expressando-a*" (Douglas, 1976:82).

<sup>5</sup> É Mary Douglas quem analisa com detalhes a gênese do que chama de "tradição anti-ritualística" perseguida sobretudo pelo protestantismo, que enfatiza uma "religião interior" ao contrário das formas ritualísticas das "religiões externas" (1976:79).

Geralmente às quintas-feira, ao fim de um dia de trabalho os rastas que concentram-se nos "pontos"<sup>7</sup> da região mais movimentada do Centro, entre o Terminal da Lapa e a Carlos Gomes, vão desarmando suas bancas e descendo a ladeira em direção à Gamboa. A maioria guarda seus pertences nas lojas próximas e a ida para a Gamboa muitas vezes é feita em grupo.

A Gamboa é uma antiga área de invasão espremida na encosta da baía e a caminho da Cidade Baixa. Numa pequena casa de três cômodos, sem móveis de espécie alguma e muitas esteiras de palha espalhadas pelo chão, os irmãos que vão chegando saudam-se, tiram os sapatos e vão se acomodando. Antes de se iniciar o culto muitos lêem individualmente a bíblia, outros conversam e um pequeno grupo canta acompanhado de violões e atabaque. São músicas bem ritmadas de autoria própria. Falam sobretudo de salvação.

Por volta das sete e meia a casa já está cheia. Entre os dois cômodos, os irmãos se dividem, cada qual com sua bíblia na mão. O culto pode iniciar-se com um chamamento à reflexão ou com orações silenciosas. São sugeridos temas a partir de citações bíblicas, que são lidas em voz alta por qualquer um que se habilite a fazê-lo, assim como os comentários. Essa dinâmica de certa forma se assemelha a dos grupos bíblicos que se reúnem antes do culto matutino da IPJN. No entanto a leitura e os comentários se estendem durante todo o culto. São alternados com canções, com a ceia e testemunho. Por outro lado, ao contrário da IPJN, não há um mediador, embora seja importante ressaltar que os rastas cumpram um papel bastante importante durante todo o rito. São eles que na maior parte das vezes, são os autores das músicas, tocam os instrumentos e fazem orações recheadas de apelos à conversão.

Veiz por outra são realizados batismos na Gamboa. Mas durante o culto os apelos para a "entrega a Jesus" através do batismo se expressam tanto nas orações, como nas músicas e no ato de "pôr as mãos". Este também tem como um de seus objetivos a expulsão de "espíritos imundos" que acreditam habitar o corpo dos neófitos, tentando impedir a entrega à Deus. Implora-se que o fogo queime e expulse todas as "obras de trevas". É o tema da salvação que se faz presente. Embora a conversão através do batismo seja necessária, e este deva ser voluntário, o exorcismo é uma das práticas privilegiadas pois tem um caráter de "libertação". Acreditam serem os "espíritos malignos" que impedem

<sup>7</sup> Os "pontos" são os locais onde são fixadas as bancas ou bancas para a venda de artesanatos.

e "entrega à Jesus". Portanto, a conversão através do batismo é uma atitude voluntária que muitas vezes necessita de "preparo", que é simbolizado pela limpeza espiritual provocada pelo exorcismo.

Nestes cultos também podem haver testemunhos. São relatos sobre as transformações ocorridas na vida dos convertidos. Funcionam como um exemplo dos poderes divinos. A ceia também tem o seu lugar no rito. Pedacos de pão e uma caneca com vinho é passada por entre os presentes. Após a ceia novas canções finalizam o culto num clima de euforia. Os irmãos cantam, dançam e batem palmas. O clima de louvor do culto noturno da IPJN é acrescido pela marcação rítmica dos atabaques, ao som de reggae e outros "ritmos baianos". Dançar, nesse momento, não se resume ao acompanhamento ritmado com o corpo e as mãos, tal como ocorre no templo. Nem mesmo tal atitude é direcionada a um púlpito. O "direcionamento", quando ocorre, é em relação ao centro. A dança é solta. Quando o ritmo é reggae, saltita-se. Mãos, corpo, cabeça e pernas se movimentam. Gira-se, e dança-se com um outro irmão.

A intensa participação dos rastas no culto da Gamboa coloca em destaque algumas questões. Ali, a música tem um importante papel, assim como o tem, principalmente, no culto noturno da IPJN. Entretanto, ao contrário deste, a música no templo fica a cargo de um conjunto musical, o "Estado de Alerta". Este, é composto de guitarra, baixo, bateria, teclados e um trio vocal. Seus músicos são todos jovens irmãos da própria comunidade e entre eles está o filho do pastor. Nos dois cultos a música não tem somente uma "função decorativa" (Hopkins, 1979:34), é a forma privilegiada de expressão. Conta com intensa participação dos fiéis. A presença da música, vista por Rohm, propicia o que chama de "ambiente gestador de participação" (1985:194). Todavia para os rastas essa participação no templo era apenas parcial. Ao contrário da Gamboa, onde não há separação entre os fiéis e os músicos.

Na experiência anterior, o "tempo da Legião", a música não era apenas um ingrediente do ritual religioso. Fazia parte do cotidiano, propiciava os contatos, a ocupação de territórios, era fonte de conhecimento, de debates, do sonho de ascensão ao mundo do show business, expressão do protesto e muito mais. Mesmo que num circuito bastante restrito, é em torno da produção e do consumo de reggae que se estrutura o cotidiano do rasta. Parte desses jovens compõe, toca ou canta em bandas de reggae. Após a conversão, como veremos a seguir, a sua dimensão será mediatizada. Agora as atividades em torno do reggae vão



estar lado e lado com a valorização da auto-suficiência através do trabalho. O tempo para o reggae se mistura ao tempo para o louvor. As composições passam a ser, principalmente, uma das formas privilegiadas para a expressão da fé.

Mas o acesso ao conjunto musical da IPJN não é aberto como pressupõe os apelos de "liberalidade" da Igreja. Todo seu aparato tecnológico é sedutor e a interdição é sutil. Exige-se preparo. Afinal, ao contrário dos membros do grupo, os rastas não *estudam* música. É em torno do grupo que a "ela jovem" da igreja se concentra. São rapazes e moças jovens, brancos e bem nutridos. O baterista fora do famoso e extinto grupo de rock baiano "Camisa de Vênus". Para o pastor o acesso deve ser gradual, pois, como os demais postos que se aproximam hierarquicamente do pastor, fazer parte do conjunto cerece do gozo de comprovada confiança. Fazer parte do grupo significava também estar no palco, fazer uso dos microfones no púlpito. A aproximação dos rastas com os "rebeldes" não os qualificava para tal ascensão. Enfim, se louvar ao Senhor através do reggae era uma demonstração de fé privilegiada pelos rastas, ela se mostrou um impedimento dentro dos limites da da IPJN.

Além da música, o que se canta importa. Embora os rastas afirmem que compõe em outros ritmos, nos cultos da Gamboa o reggae goza de certa preferência. Justamente porque a maior parte das músicas são composições dos rastas. Explica Miro:

"Eu li um versículo na bíblia que dizia assim: 'Todo o ser que respira louva à Deus, canta à Deus, porque Deus se agradava com isso'. Isso me faz entender que se aquelas pessoas não cantavam pra' Deus, cantava pro' mundo. Não bem-dizia à Deus com suas palavras, porque apesar de suas obras, eles mostraram que só eram amigos de boca, de lábios. Eu vi essa liberdade através disso. Porque as verdades são paralelas umas com as outras. Se é o Deus ao qual eu sigo é misericordioso, é bom comigo e o mundo que não serve à Deus faz festa, dança e canta pro' mundo; porque eu não posso cantar e dançar para o Deus que eu sigo? Eu tomei essa consciência comigo mesmo, apesar de algumas igrejas terem cânticos e dança. Mas o que me deu maior entendimento foi um salmo de Davi. Porque o próprio Davi vinha saltitando diante de Deus, vinha dançando e louvando. E o que nos levou a ter essa consciência foi isso, foi o salmo da palavra de Deus. Ela testifica que é próprio que salmodiava, dançava. Sendo eu que nem ele, porque não dançaria também? Nosso objetivo, fazendo o trabalho na Gamboa, foi para que as pessoas tivessem melhor liberdade, não fosse uma coisa doutrinação pela igreja".

E se a linguagem musical é a forma de louvor privilegiada, os rastas darão ênfase no ritmo/gênero que lhes é mais próximo. Era principalmente através do reggae que expressavam sua visão de mundo na experiência anterior. É nesse sentido que o reggae figura como expressão religiosa privilegiada nos cultos da Samba:

"Eu sempre tive ligação com o ritmo reggae, inclusive eu tenho louvores hoje que é só ritmo reggae. Eu só sei fazer reggae. Para louvar à Deus eu só sei fazer reggae. Inclusive eu tenho uma música, um louvor que eu fiz ao Senhor que está sendo cantada numa congregação mas num outro ritmo. Deve ser porque eu dei pra' ser cantada na forma que eles quizessem cantar. Mas eu só sei cantar ela no ritmo que eu fiz. Mas isso não quer dizer que a gente só louve com reggae, nós cantamos em outros ritmos. Mas essa coisa de reggae partiu de nós".

Por fim, para além da confrontação entre distintos "formatos rituais" e da importância da música como expressão privilegiada de uma consciência religiosa, não podemos deixar de assinalar que a presença dos rastas junto aos dissidentes está também ligada a proximidades sociais. Explico. A diferenciação entre os dissidentes e os crentes da IPJN, vista pelos primeiros tem suas bases também ligadas a situação sócio-econômica dos segundos. Esse contraste é pensado principalmente no que diz respeito àqueles que estão hierarquicamente mais bem posicionados, se distinguindo da grande massa de crentes "submissos ao pastor". O grupo dissidente, ao contrário, afirma-se pelas ações "carismáticas, livre dos apelos econômicos que sustentem a estrutura dos templos. Os *crentes* estão "em qualquer lugar", nas praças e favelas, enquanto os *crentes* restringem-se ao templo. Assim, como afirma Rubem César Fernandes, "a resposta pentecostal parece absurdamente simples: a Salvação é fácil, basta aceitá-la. Mas como é difícil dizer "sim"! Os pregadores que encontramos pelas praças ou estações de trem estão a malhar este ponto: "abra" o coração, esqueça os pseudopastores, diga sim ao único, primeiro e último, Cristo o Redentor. Retomem a intuição fundamental de Lutero, no início de Reforma. A Salvação é um dom gratuito, um ato puro de amor (mas quem é que acredita no "Amor"?), não carece de obras, ritos, obrigações. Não depende do pertencimento a este ou aquela ordem, não se ajusta a hierarquias" (Fernandes, 1990:4)



definidas, me parece bastante razoável sugerir que no caso em questão tal "aliança" permite aos rastas uma continuidade com seus vínculos mais colidanos. Dando ênfase à manutenção de laços e de um "real" comprometimento com tudo aquilo que está ligado ao **queto**.

## 2. ENTRE OS CRENTES E OS RASTAS. OS CRISTÃOS.

Os conflitos dos quais decorreu a separação de um grupo de fiéis da IPJN têm como uma de suas causas questões pessoais que envolvem acusações mútuas, confrontando o pastor a um dos irmãos que com ele fundou a igreja. De um lado o pastor: engenheiro, separado e pai de jovens, todos integrantes da igreja. De outro um químico desempregado, dono de uma loja de fabricação caseira de produtos como sabão, vinagre e água sanitária. É casado e não tem filhos. Os demais irmãos que junto com os rastas compõem o grupo dissidente são artesãos, comerciários, trabalham nas ruas e no comércio ambulante.

Tendo a entrada dos rastas na IPJN coincido com o acirramento das divergências entre o pastor e o grupo dissidente, estes passam a incorporar as mesmas críticas à igreja e a prática do pastor. Os rastas começam a participar dos cultos e reuniões dos dissidentes. Nos cultos e encontros promovidos por eles parece haver maior liberdade em relação a algumas práticas.

As situações de rejeição vivenciadas dentro da própria igreja e a interdição da autonomia em ministrar a Santa Ceia, batizar, orar enfermos e expulsar demônios, acaba aproximando-os dos "rebeldees". O pastor se refere ao acontecimento como um "desvio" no processo de conversão dos rastas:

*"Aliás eles atrapalharam muitos rastafaris. Eles se meteram na vida de muitos rastafaris que estavam se convertendo. Nós temos alguns aqui, convertidos, vida mudada, vida organizada. São artesãos que vivem bem, obedientemente, tranquilamente... e eles se meteram. E alguns rastafari se afastaram de Jesus por causa deles. Porque não viram coerência... tem*

e Tanto a separação do pastor quanto a ausência de filhos no casamento do "irmão dissidente", são utilizadas como categorias de acusação envolvendo aqueles que, formalmente ou não, exercem posições de liderança.

alguns que estão por aí afastados. Mais adiante nós vamos buscá-los de novo".

Na realidade a relação entre os rastas e seus irmãos dissidentes deve ser relativizada quanto a existência de uma total autonomia. Isto porque, em oposição ao pastor e os "crentes da igreja", estes se consideram **crístãos**. E a assunção de tal posição implica em alguns comportamentos. Os primeiros são vistos como submissos a figura de um pastor, diferente dos **crístãos**, que através do batismo receberam os "dons do Espírito Santo" e, conseqüentemente, seus poderes. Mas os **crístãos** concentram-se em torno da figura carismática de Noé, o quimico. É o mais velho do grupo e a quem os demais tratam com certa reverência, pois tem mais "entendimento". É aquele que dá conselhos, arranja emprego para os jovens desempregados e reconcilia casais com problemas. O reconhecimento da sua autoridade e de seu carisma não está ligado a determinado estatuto de hierarquia e poder, pois, como assinala Weber (1982:288): "*O domínio carismático autêntico não conhece, portanto, os códigos jurídicos abstratos, os estatutos e nenhum modo "formal" de adjudicação*". Curiosamente, da mesma forma que o pastor, ele se refere a chegada dos rastas como sendo um processo de salvação. Vale a pena descrever o meu "revelador" contato com Noé.

O grupo reúne-se em média três vezes por semana em diferentes lugares. Além das manhãs de domingo se encontram frente aos portões do templo em Brotas, e às quintas-feira na Gamboa, reúnem-se aos sábados na loja de Noé. Nosso primeiro encontro havia sido combinado através de um dos rastas, Beto. Igualmente o mais velho entre os rastas da Legião, Beto foi um dos que primeiro se batizou e é dono da casa na Gamboa onde se realizam os cultos. A casa de Beto passou a ser uma espécie de ponto de referência tanto dos dissidentes quanto de rastas não vinculados aos pentecostais. Embora houvesse uma insistente recusa em reconhecer qualquer tipo de autoridade neste ou naquele irmão, foi Beto quem insistiu para que eu conhecesse Noé. Ele poderia "me explicar melhor muitas coisas", dizia.

Nos encontramos numa tarde e nos dirigimos para o bairro de Tancredo Neves. O bairro era uma antiga invasão, então conhecida como Beiru, bastante afastada da cidade. Naquele local havia a loja de Noé, onde aos sábados também se realizavam cultos. Por uma estreita porta no fundo de uma loja toda de

alvenaria, entre tonéis de acetona e outros produtos químicos, chega-se a uma pequena sala. Neste dia, sem que soubesse, pois havia combinado uma conversa apenas com Noé, mais quatro irmãos estavam me aguardando. Eram eles: uma jovem negra chamada Mara, apresentada como tendo os dons de visão e interpretação de línguas estranhas, Jorge e o casal de rastas Gilson e Miriam, além deles, Beto e o próprio Noé (este último falava todos com o dom de profecia. Além deles, Beto e o próprio Noé (este último falava e interpretava "línguas estranhas"). Logo percebi, um tanto apavorada, que ali não haveria uma conversa ou mesmo uma "entrevista", como eles se referiam; mas uma demonstração de fé (e força) e, sobretudo, um julgamento. O problema é que, a minha revelia, havia sido escolhida para o papel de juíza.

Notei o intenso carisma de Noé e a ascendência que tinha sobre os outros. Ele é uma figura curiosa e extremamente falante. Ao contrário do pastor da IPJN não era branco, mas entre os dissidentes estava entre os "mais claros". Dava instruções e centralizava em torno de si todas as atenções e intervenções, ainda que rejeitasse o papel de líder. Mesmo já tendo obtido informações sobre o trabalho que realizava através dos rastas, o meu contato, anterior, com o pastor, parece ter provocado um certo clima de desconfiança. Ele esperava uma jornalista, munido de fotos, referências e papéis que comprometiam o pastor e alegavam a verdade de suas palavras; e eu, um jovem irmão como os outros.

Por algum tempo uma bateria de perguntas me foi feita. A primeira sobre os objetivos do trabalho. Procurei em vão explicar-lhe que estava interessada em compreender o universo de conexões, religiosas e culturais, que se articulavam ao mundo dos rastas baianos, e deixar claro que não estava particularmente preocupada com as questões que envolviam acusações pessoais entre ele e o pastor. Foi então que Noé me falou de suas condições para a conversa: quem iria aprová-la seria Jesus. Através de Mara seria feita uma consulta à Jesus acerca das minhas reais intenções e se ali estava acompanhada de espíritos malignos. Aceitei suas condições e me submeti à prova.

Com as mãos espalmadas sobre minha testa, Mara, de olhos fechados, erou em silêncio. Após um breve momento relatou sua visão: eu estava livre de maus espíritos e pronta para a conversa. Tanto Beto quanto Gilson permaneceram impassíveis. Mais tarde, em meio à conversa com Noé e sem que houvesse qualquer intervenção de minha parte, Jesus foi novamente consultado através de Mara. Desta vez a pergunta era se eu estava compreendendo tudo que me estava sendo "revelado". Mara então disse que havia percebido a presença de "espíritos

malgnos" tentando dificultar a minha compreensão. Eram dois os espíritos: um que eu trouxera do Rio e outro que o havia substituído em Salvador. Noé interrompeu a conversa e, diante da revelação de Mara, pediu a Beto que fizesse uma oração livrando-me da ação do maligno

Noé parecia querer certificar-se de que eu apreendia suas palavras (e documentos comprobatórios) de tal forma a estar pronta para o julgamento. Para ele eu era o Príncipe, o único com poderes de julgamento pois tinha ouvido-os "dos lados da história". A minha tentativa de recusa não foi bem recebida por Noé, que fazia as perguntas, dava as respostas, manipulava o gravador, sugeria que algum irmão falassem em línguas estranhas e ele as interpretava.

Percebi, em outras ocasiões, que os próprios rastas tentavam relevar "o jeito" de Noé falando de sua inteligência, bondade e conhecimento. Meu primeiro encontro com Noé me abriu novas alternativas para pensar as relações entre rastas e os seus irmãos pentecostais. É que em meio a seus irmãos de fé, vez por outra, os rastas revelavam um outro discurso. Por outro lado, gradativas mudanças podiam ser percebidas no comportamento destes. Desde as mais óbvias, como por exemplo o casamento civil do casal Gilson e Miriam, que cortaram seus dreads e mudaram a forma de vestir-se, à dispersão gradual e pequenos conflitos entre os rastas que haviam se convertido. Uns mais próximos e outros mais distantes de Noé, haviam diferentes compreensões diante de determinados níveis de "entrega à Jesus".

Esses problemas eram visíveis tanto nas oscilações quanto a frequência nos cultos, dos quais "alguns irmãos estavam meio afastados porque andavam fora da Palavra", quanto a práticas que geravam situações de cobrança. Em certa medida este clima de vigilância entre os rastas e seus irmãos de fé acabariam por contaminar outros níveis do relacionamento do grupo, e destes com os não convertidos que se mantinham próximos. Para os rastas que mantinham estreita relação com os convertidos, embora se posicionassem com desconfiança acerca da aproximação destes com pastores e igrejas, esses contatos eram perigosos: tanto Noé quanto o pastor eram dois lados de uma mesma moeda. A relação deveria ser direta, com Deus, e não com igrejas. Para os convertidos a aproximação era benéfica, pois possibilitava o "entendimento". Durante as várias idas e campo percebi que as relações entre os rastas convertidos e seus "irmãos de fé" oscilavam. Ao mesmo tempo em que para alguns a "entrega" não quanto os do "abandono".

significava submissão a qualquer um nem a obrigação de frequência aos cultos, o "abandono" não representava um afastamento total dos amigos, das festas, dos namoros, etc.

Em que medida a interseção entre dois campos onde se cruzam visões de mundo distintas poderia ser vivenciada? Ser ao mesmo tempo rasta e crente representava uma impossibilidade na manutenção de determinados vínculos sociais mais colidanos? Por outro lado, haveria um certo desencantamento na "tradução" e "passagem" entre estas duas experiências? Antes de tentar sugerir algumas hipóteses para estas questões, gostaria de me debruçar ainda sobre algumas divergências que opõem o pastor e os demais fiéis da IPJN ao grupo dissidente, e como os rastas se colocam diante delas.

O principal ponto de divergência, postulado por ambos os lados, é a questão de autoridade do pastor. Além dela, o poder de batismo e sua forma, o uso de dons, a expulsão de demônios e a falta de transparência na gerência dos "negócios" da igreja, são outros focos de tensão. No que diz respeito ao exercício da autoridade, postulada pelo pastor, ele acredita que foi "ungido" para tal função. A crítica é que suas práticas, desta forma, não poderiam ser avaliadas. A questão da autoridade é colocada desta forma por um dos membros do grupo dissidente:

"É preciso que as pessoas entendam que estamos continuando o trabalho de Jesus. Por isso que se fala na Palavra: "Somos sacerdotes da família real" (...) Paulo diz: "se alguém pregar outro evangelho, que seja anátema, que seja anulado. Se vier um anjo do céu trazendo um evangelho diferente, que seja anátema". Mas o evangelho diferente já chegou e ninguém percebeu. Nós temos um evangelho em que só os pastores podem, só os pastores ungidos, que só eles é que são autoridade. Não é isso que Jesus disse (...) Cristo falou: "Eis que vos dou poderes para pisar serpentes e escorpiões de toda a força do inimigo e nada vos fará dano algum". Então Ele fala "eis que vos dou", não disse que esse poder era para padres, papas e nem pastores e nem outras pessoas fora da Palavra. Mas é para todos quantos têm Jesus como seu Salvador".

Uma importante crítica do pastor aos dissidentes é a de que com eles seria impossível o diálogo, pois estes recusam-se a organizar-se como igreja. A idéia é a de que uma vez sob uma estrutura institucionalizada, as diferenças ganhariam cada vez mais um caráter doutrinário e menos pessoal. A recusa dos dissidentes está diretamente ligada a questão da autoridade do pastor



Organizando-se como igreja haveria distinção de papéis. E é justamente nesse ideário igualitário que o grupo investe: não há líderes, obreiros, crentes e músicos. Todos cantam, oram, expulsam demônios, ministram a ceia, batizam, curam e têm visões. Essa despreocupação inicial com a formação de igrejas foi, por exemplo, a característica do crescimento das Assembléias de Deus por todo o nordeste. Grupos de crentes, muitas vezes dissidentes de outras igrejas, formavam pequenos núcleos informais nos seus locais de moradia baseados, sobretudo, na leitura da bíblia: "Seu dinamismo está na iniciativa de cada crente. Nenhum planejamento antecipadamente traçado. Fica ao sabor das circunstâncias e aos cuidados de cada um. Não vem de cima para baixo. Erige da base. É informal. Em torno de algum crente ou pastor, não faz diferença, ela é no começo simples reunião de não crentes, curiosas ou desejosas de conhecerem a bíblia. Muitas vezes de crentes foram a matriz de nucleação. Na moradia simples a leitura da bíblia atrai as vizinhas. E o interesse despertado levava a um novo encontro. Cânticos, leitura de textos, pregação despertando o sentimento, criando consenso. Aglutinando" (Rolim, 1985:46). Ao mesmo tempo, essa "comunhão" ocorre a partir da ênfase de que a relação com o sagrado prescinde de mediação.

Nem nas práticas rituais, nem na ocorrência de "dons espirituais". A autonomia do uso dos dons tem sido citada como pano de fundo das discussões entre as duas visões antagônicas. Uma primeira distinção sobre o uso dos dons é feita pelo pastor. Curiosamente, toma como referencial e comparação entre as distâncias existentes entre a umbanda e os "pentecostais tradicionais":

"Nós achamos que os dons espirituais estão ao alcance de todos, que há certos limites obviamente, mas é que todos os que a gente chama "nascidos de novo". Todas as pessoas que estabelecem uma comunhão com Deus através de Jesus Cristo, essas pessoas, ao nosso ver, têm todos os dons espirituais. É só uma questão de desenvolvimento e de treinamento. O que não tem muito a ver com o lado emotivo porque os dons espirituais estão no nosso espírito e não na nossa emoção. Pode trazer a emoção, mas não é a emoção que traz o dom. É uma coisa que tem que ser desenvolvida simplesmente. Orar pelos enfermos, expulsar demônios, falar em outras línguas, interpretar outras línguas, ter visão e conversar com os anjos. A gente tem tudo isso aqui de modo natural. Sem comparar, porque não é a mesma coisa, mas apenas fazendo uma analogia: os umbandistas também têm tudo isto aqui de um modo natural. Eles conversam com os guias, eles usam os dons de um modo natural. Não é a mesma coisa, quero frisar bem isto. A origem dos dons é completamente diferente para os umbandistas e para nós, mas o modo que eles encaram os dons é muito mais natural do que

os pentecostais encaram. Eles [os pentecostais] encaram os dons como uma coisa sobrenatural, é como se fosse um galardão pelo bom comportamento. E a gente não vê como galardão, a gente vê como uma ferramenta para eu servir ao próximo. Que está à disposição de qualquer um, desde que esteja disposta a servir (...) se você não quer servir Deus retira, porque o objetivo de Deus é servir e não ser servido. Você não é você se comportar direito, fazer muito jejum, muita oração, noites e noites de oração que você vai merecer um dom. não é nada disso. Se a gente ainda tem um pouquinho disso aqui, é ranço do tempo que a gente era pentecostal. A gente tá combatendo rigorosamente".

Já para os dissidentes a questão do uso dos dons representa uma intervenção específica dos poderes divinos, pessoal e intransferível. Aquele que tem o poder da cura através da oração, pode não ter o dom de falar e interpretar línguas estranhas. Ao mesmo tempo o mau comportamento pode provocar uma sanção divina. Já o poder de ministrar os batismos é defendido como sendo permitido a todo aquele que crê e é "batizado nas águas e no espírito". A distinção seria quanto a forma. Enquanto o pastor acredita na necessidade de imersão, realizada em dia e local apropriado após uma preparação, os dissidentes postulam o poder de batismo através da aspersão. O batismo ocorrerá sempre que alguém deseja "entregar-se à Jesus". Através do batismo o novo cristão receberia também os "dons espirituais"

"Eles tomaram a iniciativa de batizar por aspersão, que é uma forma de batismo anti-bíblica".

"O que funciona não é a água, é o nome de Jesus. Ele fala em Ezequiel (...) 'aspargirei água por sobre toda a terra e as purificarei'. Se quantidade de água valesse, todo mundo tinha que ser batizado num oceano".

Além das questões dos dons e autonomia em relação a algumas práticas, como o uso dos dons e o batismo, os dissidentes também divergem quanto a forma pela qual a santa-ceia deve ser ministrada. Para o pastor da IPJN, é imprescindível a presença de um mediador "ungido" para tal missão. Tal atividade exige qualificação, como observa Rolim: "Importa assinalar que estes dois ritos (o batismo e a santa-ceia) exigem sempre a presença de um agente categorizado, servindo de mediador entre o ritual e as assistentes (...) Na santa-ceia é o pastor quem realiza o rito. O ritual é produzido por alguém religiosamente qualificado. Os crentes são consumidores desses ritos, embora o

participação intensa que neles demonstram nos inclinam a pensar que indiretamente os produzem" (1985:59). No caso em questão, rastas e dissidentes não só pensam como realizam-na autonomamente, como produtores e consumidores. Administrar a Santa-Ceia deve ser um ato cotidiano:

"Eu tomei consciência de batizar e de que eu poderia tomar a santa-ceia a qualquer hora que eu quizesse, o que no entanto, é regulado nas congregações. Então eu tomo em casa com minha mulher e minha filha e dou consciência a elas do que é".<sup>9</sup>

Na mesma linha de raciocínio se colocam as práticas da oração como um instrumento de cura e expulsão de espíritos malignos, identificado como o ato de "pôr as mãos". Uma das críticas feitas pelo pastor, como reação dos demais fiéis ao grupo dissidente, é a de uma severa interpretação da bíblia sem "conhecimento". Este, de acordo com a visão do pastor, se contrapõe radicalmente ao "entendimento" de que falam os rastas. Esta leitura severa e muitas vezes fundamentalista se materializa em práticas que criavam atritos entre os fiéis dentro da igreja. A procura pela atitude "liberal" em relação aos costumes e a vida religiosa da comunidade como um traço diferenciador entre a IFJN e as "pentecostais tradicionais", é criticada pelos dissidentes como expressão da "falsa interpretação da Palavra". A questão da expulsão de demônios seria uma das práticas que mais criou polêmica, devido a recorrência com que era exercida pelo grupo.

A necessidade de exorcismo não é negada pelo pastor. Ao contrário, ele a defende como uma forma de purificação bíblica. Mas entende que não deve servir como base de acusações. Diferencia portanto o que seria um "espetáculo com o demônio" e o que seria um "trabalho direito". O primeiro seria prática tanto dos pentecostais "mais agressivos" quanto dos chamados rebeldes. O segundo seria a

<sup>9</sup> É interessante notar que há uma tendência a "desritualização", ou mesmo, uma espécie de "naturalização" de determinadas práticas por parte dos rastas. Tomar a ceia é uma mecanismo de purificação, e como tal, deve ser estendido aos momentos em que se julgar necessário. O ritual e a mediação da autoridade não são necessários. O que é imprescindível é a "consciência" da dimensão de tal ato. Curiosamente, não há a atitude no consumo bem como a denominação (no caso jamaicano) da maçã têm representações análogas. Fuma-se quando "se tem vontade", porque a erva é um instrumento de purificação, e por conseguinte um "alimento espiritual". Entretanto, carece de uma "atitude", uma "conscientização" sobre o seu poder e o que realmente representa. Quanto ao nome, os rastas jamaicanos fazem uso de um cachimbo próprio para o consumo de ganja (onde a água também é adicionada) como "chalice" (Barret, 1977; Pollard, 1960).

prática vigente na IPJN, onde "não se humilham as pessoas, mas os espíritos malignos".

Contudo, é justamente no uso e abuso dos dons de cura e expulsão de demônios que mais investem os rastas. Em última análise, esse dons estendem-se aqueles que não crêem, e por isso sofrem de males espirituais, os poderes de que é portador todo aquele que se batiza "nas águas e no espírito". Nas palavras de Rubem César Fernandes, o exorcismo seria uma espécie de "oferenda da Salvação" (1990:5). Por outro lado, cura também tem objetivos evangelizadores, é ela quem fundamenta o discurso proselitista dos pentecostais. Certa vez, quando com um pequeno grupo de rastas-convertidos estava indo a um reggae no bairro do Uruguai, enquanto conversávamos num bar, Miro se afastou por algum tempo. Mais tarde voltou lamentando eu não ter ido com ele para presenciar a oração que fez por uma senhora idosa que o chamara por sentir dores, e de qual expulsou uma série de demônios, todos devidamente identificados às entidades e orixás da umbanda e do candomblé. A prática de "pôr as mãos" é desta maneira descrita por Gilson:

"Eu tenho orado pelas pessoas e na medida que eu boto a mão na cabeça delas eu oro mais ou menos assim: 'Oh Deus e Pai amado que está no céu continuo na tua presença Senhor. Continuo na tua presença pelo sangue de Jesus Cristo e te peço Pai, que através das minhas mãos tu passes o teu olhar de fogo santo por todo corpo dessa criatura. E vá queimando, vá queimando, Pai querido. E basta olhar-te como santo na terceira e quarta geração desta alma e vá queimando Pai querido. Que teu olhar de fogo santo percorra toda a rede sanguínea desta pessoa e vá queimando... Te peço que teu olhar de fogo passe das pontas dos dedos aos fios de cabelo e vá queimando. Onde o teu olhar de fogo encontrar obras das trevas, setas malignas, macumbarias, feitiçarias, enfermidades que teu anjo traga aqui debaixo da minha mão vencido e derrotado por Jesus.' E aí, em fração de segundos manifesta-se um orixá, que o povo negro cultua no candomblé. Esses orixás que são os tranca-rua, sete-facadas, Iansã, Iamanjá, Pomba-Gira, e o mais interessante é que eles se confessam derrotados por Jesus Cristo. Aí você ordena à eles: 'Em nome de Jesus Cristo eu ordeno, como é que é o teu nome nas escrituras sagradas? Como é que os anjos do Senhor te conhecem? Aí eles respondem: 'Espíritos imundos'".

Essas questões se mostram de forma mais evidente se examinarmos brevemente a posição dos rastas diante dos conflitos que resultaram de um movimento - uma passeata - realizada pelos pentecostais no centro da cidade, tendo a frente a Igreja Universal do Reino de Deus.

## 2.1. A "NOVA BEIRUTE":

Foi em meados de agosto de 1989. Milhares de crentes seguiram do Campo Grande à Praça Castro Alves em volta de um grande trio elétrico que tocava músicas evangélicas em ritmos de lambadas, merengues e reggae.<sup>10</sup> Mundos de faixas com dizeres, mulheres e crianças principalmente, exibiam cartazes contendo "denúncias" do tipo: "Triste crianças servem de sacrifício na macumba !!! Queremos justiça", "Protesto contra a matança de crianças nos centros de macumba", "Abaixo o sacrifício de crianças", entre outros. O "protesto evangélico" foi assim descrito pelos principais jornais da cidade:

"A movimentação que era tamanha, no jardim do Campo Grande, a partir das 15 horas, lembrava um dia de carnaval. Às pessoas chegavam de Itinga, Plataforma, Mussurunga e outros bairros populares da cidade em ônibus e caminhões, especialmente contratados para a manifestação (...) Conforme seguidores da Igreja Universal, que não quiseram se identificar, a passeata contra o candomblé na Bahia foi articulada pelo pastor de prenome Gilmar, que teria recebido orientação do bispo da igreja, conhecido por Macêdo, que reside no Rio de Janeiro".<sup>11</sup>

A descrição do movimento dos pentecostais já veiculava também os primeiros sinais da repercussão:

"Milhares de adeptos das igrejas evangélicas de Salvador participaram ontem de uma passeata partindo do Campo Grande em protesto contra os cultos religiosos afro-brasileiros, que consideram "coisa do diabo". Os evangélicos acusam os macumbeiros de "matarem crianças para usar seu sangue nos rituais satânicos que

<sup>10</sup> Num trajeto que tradicionalmente tem servido aos blocos carnavalescos baianos, os pentecostais contrataram o trio do bloco "Skulacho" e emitiam através de um som e veículo bastante familiar à cidade, as músicas tocadas pelo conjunto evangélico.

<sup>11</sup> Ver "Aberta uma nova guerra de santos na Bahia". A TARDE, Salvador, 15 de agosto de 1989.

praticam". Alguns membros das entidades do movimento negro na Bahia observaram de perto a manifestação, que qualificam de preconceituosa e revelam uma grande ignorância sobre o assunto".<sup>12</sup>

De fato, na semana seguinte a eclosão da "guerra santa", nessas alturas a qualificação do conflito que mais aparecia na imprensa, esse assunto tomara conta da cidade. A indignação partia de todos os lados. Entretanto, os principais defensores dos cultos afro, que até então não haviam se pronunciado, eram algumas entidades do movimento negro. Estes, procuravam trazer alianças com vários setores da sociedade civil, como partidos políticos e até mesmo os representantes da igreja católica na Bahia.<sup>13</sup> Essa aliança se organizava contra um "inimigo" comum: pentecostais de agências de cura como a Universal e suas práticas de intolerância religiosa. Alertava-se para o perigo de ações como a dos pentecostais incentivarem a violência e transformarem Salvador numa "nova Beirute". Repudiavam as atitudes dos pentecostais e ameaçavam com um ato público em manifestação de apoio ao candomblé. A crítica era de que os primeiros teriam demonstrado "um desrespeito às religiões de origem africana e também a própria constituição, no artigo que concede ao cidadão o direito de praticar qualquer religião".<sup>14</sup> Mas não era só isso. Para além do amparo legal que garantia o respeito e a liberdade religiosa, estava em jogo o crescente número de afiliações provocada pelas igrejas pentecostaie principalmente entre adeptos dos cultos afros e católicos.

Embora negados por uns e por outros debitados a "constrangimentos morais", a elitização do candomblé e às estratégias de convencimento sustentadas por um poderoso aparato eletrônico com penetração em rádios e TVs, essa transformação era visível principalmente em bairros mais pobres da periferia de Salvador. Todas as acusações feitas pelos pentecostais nas ruas

<sup>12</sup> Ver "Evangélicos protestam contra o 'candomblé'" JORNAL DA BAHIA, Salvador, 15 de agosto de 1989, p.11.

<sup>13</sup> Essa surpreendente aliança conquistou a solidariedade de antigos opositores do sincretismo e das religiões afro na Bahia, o arcebispo e cardeal Dom Lucas Neves. Ver: "Afros pedem ao cardeal apoio contra igrejas" A TARDE, Salvador, 9 de setembro de 1989; "Negros propõem união com católicos para combater evangélicos" JORNAL DO BRASIL, Rio de Janeiro, 9 de setembro de 1989; "Cardeal pede respeito para o candomblé" JORNAL DA BAHIA, Salvador, 2 de setembro de 1989.

<sup>14</sup> Ver "A Tarde, Salvador, 15 de agosto de 1989.

se sustentavam numa "experiência anterior" de seus adeptos, que teriam presenciado dentro das "macumbarias" os sacrifícios de crianças. Mais uma vez a experiência aparece como ponto de sustentação da crença pentecostal. Não é a igreja quem acusa, são os ex-adeptos dos cultos afros que expõem suas experiências.

Contudo, o que é importante ressaltar é que a aliança contra os pentecostais envolveu um rearranjo de forças. Lado a lado colocavam-se o movimento negro "representando" o povo do santo, e a igreja católica como defensora da "liberdade religiosa". Para os primeiros a manifestação tinha um tom racista, e era o que a mobilizava a sair em defesa dos cultos afros. Já o representante da igreja católica, o arcebispo de Salvador Cardeal Lucas Moreira Neves se manifestava contra o ataque ao candomblé "com ataques e ofensas e não com raciocínios ou argumentos". Entretanto, salientava o cardeal: "não sou interlocutor das religiões afro, mas como cidadão brasileiro estou interessado na democracia e, por conseguinte, na liberdade de expressão (...) se eu souber de algum detento no candomblé procurarei conversar com os seus adeptos, mas nunca generalizar".<sup>15</sup>

As entidades dos movimento negro começam a preparar uma grande manifestação contra o ato dos pentecostais e em "declaração de amor ao candomblé". É nesta arena que emergem as discordâncias quanto a forma do protesto. De um lado os setores militantes propondo ir às ruas, além da formação de um comitê (o Comitê Permanente das Religiões Afro-Brasileiras formado pelo Olodum, Níger Okhan, Ilê Aiyê, MNU, Os Negões, Associação de Moradores do Calabar, partidos políticos, intelectuais e lideranças do movimento sindical) e de outro a Federação Baiana de Cultos Afro Brasileiros, que discordava do ato. Preferiam as ações impetradas na justiça no sentido de processar a igreja Universal, ao invés de ir para as ruas e correr o risco de participar de uma festa. O silêncio dos terreiros foi ao mesmo tempo protestado e relevado pelos primeiros. Sob o risco de tornar expostas as divergências quanto ao encaminhamento da resposta aos pentecostais, os organizadores colocavam a questão em outros termos. Não eram os terreiros ou a Federação que estavam respondendo aos insultos, e sim a "juventude negra". "Em

<sup>15</sup> Ver "Cardeal pede respeito para candomblé". JORNAL DA BAHIA, Salvador, 2 de setembro de 1989; e "Candomblé sugere aliança com católicos". O LIBERAL, Belém, 9 de setembro de 1989.

nenhum momento pedimos ao povo de sentar para sair dos seus terreiros para se juntar a nós, das blocos afro e das entidades políticas negras, que estão organizando a passeata. É preciso deixar claro para todos: quem vai fazer a manifestação é a juventude negra que pretende demonstrar seu respeito ao candomblé".<sup>16</sup>

No dia 30 uma passeata de cerca de três mil pessoas vai às ruas ao som do trio e da bateria do Diodum, numa mistura de música e palavras de ordem, sem a participação "oficial" dos terreiros. Se a ofensa à "religião negra" havia sido através de acusações e arremedos de "valores culturais" importantes não só para a comunidade, como para a cidade; a resposta deveria ser no mesmo nível: "a não participação das coisas de candomblé numa passeata importante como esta é fruto de nossa própria formação histórica. Ao povo nunca foi incentivada a necessidade de se reunir e se unir para reivindicar e lutar pela sua dignidade. Para que esse processo seja alterado tem que haver uma mudança radical nas escolas e em toda a sociedade".<sup>17</sup> De outro lado se colocavam tanto a Federação quanto alguns terreiros mais "famosos", arredios a "festa". Entre o silêncio e o grito muitas eram as expressões das divergências quanto aos respectivos procedimentos. Presente na praça, o vereador/cantor/compositor Gilberto Gil declarava:

"Estou aqui em silêncio no meio do povo, me solidarizando aos adeptos do candomblé. Não quero falar nada. O silêncio também é uma forma de resistência. É na superioridade do silêncio que eu falo, como mãe Stella, mãe Creusa, mãe Nicinha e tantas outras que não estão aqui. Elas não têm porque sair do seu lugar para responder aos babacas e facistas que são os evangélicos. O candomblé do Brasil tem 300 anos e é superior a todos eles. Não tem que contestar quem tenta negar sua importância. Não é preciso".<sup>18</sup>

As discussões em torno dos verdadeiros interesses de igrejas como a Universal, principalmente na Bahia, ocupariam ainda matérias, editoriais e reportagens não só na imprensa baiana. As provocações dos pentecostais em

<sup>16</sup> Ver "Grupos negros divergem em relação à passeata". *A TARDE*, Salvador, 28 de agosto de 1989.

<sup>17</sup> Ver "Entidades negras fazem uma tranquila passeata". *A TARDE*, Salvador, 30 de agosto de 1989.

<sup>18</sup> Ver "Candomblé desafia Reino de Deus". *JORNAL DA BAHIA*, Salvador, 30 de agosto de 1989, p.9.



Salvador apareciam vinculadas à atitudes semelhantes de seus fiéis na baixada fluminense, no Rio.

Mas entre os rastas-convertidos a solidariedade não encontrou unanimidade em nenhuma das duas posições. Eles haviam participado da passeata dos pentecostais. Muitos afirmam ter sido, tal como Gil, uma "participação silenciosa" e solidária. Outros puderam mesmo ter composições suas tocadas durante o trajeto. Se por um lado não gostavam da atitude "um tanto agressiva com as pessoas", tomada pelo pessoal da Universal, concordavam com as denúncias que estes faziam. Ainda assim tentavam diferenciar essa acusação de uma conotação racista e intransigente culturalmente. É que para eles a associação entre a chamada "cultura negra" e o candomblé não fazia sentido. E era justamente essa associação que havia indignado e mobilizado a juventude negra.

A caracterização das religiões afros, e entre elas sobretudo o candomblé, enquanto uma "religião negra" é negada pelos rastas convertidos. Para eles, enquanto magia e paganismo, já numa leitura pentecostal, estas religiões exaltavam em seus ritos a manifestação de "espíritos do mal" capazes de atrapalhar a vida das pessoas. Portanto, a associação entre cultura e religião era falsa, pois os negros não eram responsáveis pela manifestação destes espíritos, mas ao contrário suas vítimas preferenciais. Tais cultos apresentavam falsas e rápidas soluções para a pobreza e a miséria a que o povo estava confinado. Era nesse sentido que a denúncia dos pentecostais era válida. Era essa a opinião de Josias, por exemplo:

"Pra' mim foi uma coisa boa também. Pelo menos alertou muitas pessoas assim da existência de Jesus Cristo. Se bem que a luta não é contra a carne e nem contra o sangue como a própria escritura fala, mas sim contra os espíritos malignos. Ali eles não estavam condenando ninguém, mas sim condenando as práticas que ocorrem dentro do candomblé. Existem muitas práticas altamente malignas mesmo, que mata as pessoas. Porque o candomblé é uma coisa que eles não servem à Deus. Porque Deus não se agrada do sacrifício que é oferecido no candomblé. Eu já tive uma vivência também no candomblé e as pessoas sofrem o tempo todo. Sofrem porque cedem ao diabo, muitos sem consciência e outros com bastante consciência. Então eu sirvo à Deus e abomino o mal. Eu não sou contra as pessoas do candomblé, eu sou contra o Deus que elas sequelem. Porque a nossa luta é contra eles, não é contra as pessoas, porque Deus ama a todos. Agora, é como eu estou falando: eu gostei e inclusive participei".

A participação dos rastas na passeata tinha um caráter de solidariedade na denúncia que os pentecostais faziam às religiões afro. Todavia, não sem certa hesitação, confirmavam o seu comprometimento com aqueles que eram acusados de "fanatismo". Tal hesitação era por conta da noção que tinham de sua posição ambígua frente a questão. Se por um lado procuravam dissociar a formas de religiosidade de concepções de raça, cultura e história; não negavam a existência dessas diferenças como referenciais de segmentaridades. Isto é, ao mesmo tempo que reafirmam sua *identidade religiosa*, denominando-se cristão ao invés de crentes; reconhecem-se também como negros. A ambiguidade se revela em relação a dois "mundos".

Maria Amália Barreto faz interessantes indagações acerca das bases da associação entre o candomblé e um determinado concepção de identidade étnica que passa a ser constitutiva dos setores do movimento já a partir dos anos 70.<sup>19</sup> Para a autora "é a valorização dessa religião, praticada principalmente nos terreiros de candomblé, que é, atualmente, assumida, por muitas líderes dos MN, como uma estratégia de luta para seus propósitos políticos. A religião afro passou a ser considerada "trincheira de resistência cultural", com um importante papel na luta contra o racismo, que é para onde convergem, finalmente, todas as objetivos dos MN's" (1990:2). Já com relação a esse grupo de rastas, ainda que o período da Legião tenha propiciado a busca por "valores culturais de resistência", eles não se restringiram nem foram encontrados somente no candomblé.

É justamente neste ponto de contato, que reafirma a associação e a transforma num importante tema da retórica utilizada principalmente pelos movimentos negros - ao "enegrecer o candomblé" - que os rastas-convertidos parecem propor uma outra leitura. Ao mesmo tempo em que mantêm uma estética que reafirma valores de uma "africanidade" através dos emblemas rastafari, que reafirma valores de uma crença religiosa para qual estes não fazem sentido. Aproximam-se de uma crença religiosa para qual estes não fazem sentido. Postulam ao mesmo tempo a "liberdade" e o "entendimento". É o que procuram, quando reafirmam a imprescindibilidade da fé.

As ações pessoais, o comportamento quanto a rejeição, a visão acerca do uso de dons e as "práticas" foram temas para os atritos que ocorreram dentro da

<sup>19</sup> Esta questão figura também nos trabalhos de Fry (1982), Dantes (1982;1988), Giacomini, Damasceno & Santos (1988) e Damasceno (1990).

igreja cindindo em dois grupos os fiéis de IPJN. Em meio destes, e mais tarde optando pela dissidência estavam os rastas. Paradoxalmente, a liberdade postulada como um critério para o batismo e a congregação, principalmente no que diz respeito aos costumes e uma opção pessoal, foi justamente uma das críticas dos dissidentes à IPJN. Em que medida a "liberdade" de que fala o pastor pode ser comparada a "liberdade" postulada pelos rastas? Seriam elas de natureza diferente? Isto porque, algumas das novas práticas dos rastas - agora "irmãos na fé" dos pentecostais - vão de encontro as críticas quanto a linha excessivamente moralista e ataques aos cultos afros que partem dos últimos.

É importante salientar que a conversão não constitui um ponto final, fim de linha da "viagem" de um grupo de rastas baianos. Seria por demais redutor desprezar as contradições que emergem desta nova situação em nome da conclusão de que simplesmente optaram pelo conformismo, ou mesmo, pela "ética da Babilônia" através do que Rolim (1985:230) chama de "sacralização do social". Contrário a este raciocínio e diante do quadro apresentado sugiro um outro enfoque de análise à conclusões um tanto dicotômicas que se produzem a partir da distinção das partes, das esferas em ruptura; e não da passagem e até mesmo (por que não?) da intersecção entre elas. O que proponho é refazer esse caminho percorrido pelos rastas em direção a conversão e aos pentecostais, pondo em relêvo elementos sobre os quais são produzidas representações análogas.

Uma das questões que me parece emergir com maior destaque dessa nova situação é a dos limites das transformações no plano das relações sociais e, sobretudo, no reconhecimento das diferenças raciais. É a partir delas e da concepção de que existem culturas e interesses que expressem de maneira oposta, que se estruturara a experiência anterior. O outro, o branco e o *Sistema* do qual tentava-se distanciar e diferenciar na época da Legião, é parcialmente deslocado de sua base racial-cultural e redirecionado. Mas essa mudança não se resume a um "esvaziamento" da percepção das diferenças étnicas e sociais em nome do sagrado. Ainda que o sagrado ganhe um papel de destaque, ele será mediado pelas relações pessoais.

No primeiro momento, a total receptividade dos rastas e seus dreadlocks por conta de seus "irmãos" das ruas dá um novo caráter a própria conversão: a ausência dos constrangimentos enfrentados pelos primeiros. Todavia, não podemos ignorar que essa aparente ausência de constrangimentos representa

uma estratégia de evangelização. Acredito, como afirma Burdick, que ainda que haja uma diferenciação de tratamento, ela ocorre pois houve uma mudança de status. Trata-se de irmãos em busca da ampliação do número de cristãos. Ali, ganha-se alguém "para Deus". As diferenças, sejam elas sociais, raciais ou políticas, estão num segundo plano mas não ausentes. Mesmo que referindo-se especificamente à Assembléia de Deus, as conclusões de Burdick nos sugerem uma diferenciação quanto emergência de conflitos sob bases raciais. Pois, *apesar do preconceito racial existir de uma forma complexa, ele não se revela na evangelização, no recrutamento de novos membros. Muitos negros são inicialmente atraídos por ela pelo convite e receptividade afetuosos, que contrastam poderosamente com o tratamento que recebem da sociedade em geral* (1989:45). Já dentro do templo essa "receptividade" estará mediada por noções de status e posições hierárquicas.<sup>20</sup>

Miro, um dos rastos convertidos, percebera essa mediação antes mesmo da conversão. É que a percepção da diferença também passa por uma transformação. Antes de entrar na Legião, o mundo da rua se mostrara muito mais receptivo do que o ambiente familiar:

"Foi num dos dias em que eu mais me senti cansado na vida, eu estava cansado de sofrer. Eu já vivia na rua, já passava quinze dias, uma semana sem ir na casa de meus pais. Eu não aguentava mais ser taxado que não prestava e que era negro. Eu estava com grande mágoa dentro de mim. Aquele coisa já estava me deixando com ódio, já estava me transformando. Já não olhava mais uma pessoa branca com amor... Mas tinha uma coisa: onde eu jogava capoeira me dava com muitas pessoas brancas, mas eu sentia que no meio delas eu não era aquilo. Com aquelas pessoas eu passei a ver que era diferente. Inclusive um dos professores que tinha lá era branco, um cara que gostava muito de mim. E a maioria do pessoal lá era de posição social mais elevada, porque era na escola de medicina, então só tinha universitário. Só tinha pessoas brancas. O mais humilde que tinha lá era eu e meu professor, os únicos negros. Mas no entanto eu não sentia, não passava lá o que eu passava na minha casa com os meus familiares. Porque quando eu chegava lá era bem recebido e bem tratado, porque tinha uma coisa em mim que eles admiravam muito que é a capoeira. Uma coisa que eles tinham certa dificuldade de aprender".

<sup>20</sup> Sobre o "lugar" da questão racial entre algumas denominações protestantes ver: Novaes, Regina & Floriano, Maria da Graça. *O Negro Evangélico*. Rio de Janeiro, Comunicações do ISER, ed. especial, 1985.

Um segundo momento, já dentro da Legião, ocorre a convergência das informações sobre a história do rastafarianismo com a leitura da bíblia. Nessa leitura "étnica" do texto bíblico, o *outro* é o *Sistema*, a Babilônia e tudo que deriva do branco e sua cultura. Mas essa divisão não se restringe a vida material, ela tem fundamentos no plano do sagrado:

"Foram poucas as pessoas que se aprofundaram na bíblia, que buscaram realmente. Foram poucas as que quiseram realmente seguir, se aprofundar mais, saber de onde veio, de onde se originou o rastafarianismo. Eu tive esse interesse porque eu não queria viver uma coisa à toa. Não só pelo fato de dizerem que rasta era ser livre, não trabalhar pro' branco, era ter total liberdade, trabalhar para si no meio que Deus deu. Mas eu queria saber mesmo quem fazia estas coisas. Eu queria ir mais além. Por isso eu quis as músicas traduzidas, eu queria saber do que falavam as músicas, eu passei a estudar a bíblia. Ao ponto de saber que essa bíblia era reconstruída. Para mim foi uma grande mudança por que eu passei a ter irmãos que eu não tinha dentro de casa. Eu passei a comer no mesmo prato com essas pessoas. Eu sentia todo amor, sentia uma coisa diferente no meio deles (...). Eu comeci a entender o rastafarianismo desse jeito, a ligação do homem com Deus, o homem voltar ao seu mundo primitivo. Porque no mundo que ele vivia já estava muito afastado de Deus, porque o próprio sistema afastou ele, desde seu trabalho a seu próprio corpo. Eu passei a entender que a África passou a sofrer unicamente por causa disso. Porque se o povo continuasse adorando o seu verdadeiro Deus nós poderíamos ter resistido, mas não... passou a adorar os negros e brancos e foi distorcido um monte de coisas, até mesmo o *candomblé*".

Ao aproximar-se dos irmãos da igreja e conseqüentemente após o batismo, são as experiências no plano religioso que acabam por introduzir uma nova dimensão nas redes de sociabilidade. Ainda que os valores enfatizados nas experiências anteriores não sejam totalmente negados. Há, tanto a percepção das diferenças sociais quanto das raciais, embora os problemas delas decorrentes sejam debitados menos aos brancos e ao *Sistema*, mas às pessoas.

"...Depois que eu me batizei eu ganhei maior entendimento. Porque eu senti, no dia em que eu me batizei, sair um peso do meu corpo. Eu me senti leve. Senti minha mente abrir de uma hora pra' outra e chegar ao ponto de entender que o próprio branco faz parte do mesmo povo do qual eu sou. Do qual eu vim segundo as escrituras da palavra de Deus. Eu senti sair toda raiva, todo ódio, toda ira, todo racismo. Então eu passei a olhar o branco como uma criatura de Deus".

Contudo, deixar de fazer parte do "povo negro" e se incluir no "povo de Deus" não representa um sinal de que a fé pentecostal anulou a percepção quanto à existência de conflitos raciais. Eles passam a ser identificados dentro da igreja

"Eu só perdi a mágua, só perdi aquela coisa que eu sentia. A mágua do sistema, do homem, do ser humano branco. Mas não perdia consciência de que todas as coisas continuam acontecendo. Porque eu fui discriminado dentro da congregação onde eu me batizei. Por isso eu me afastei, se afastou Gilson e Miriam, que foram pessoas que eu batizei. Por causa disso, por discriminação. Inclusive eu levantei questões dentro da congregação por causa disso e eu falei na frente da igreja. Inclusive criou o maior reboliço por causa disso. Eu tinha uma grande necessidade de que as pessoas não me tratassem como eu fui tratado no mundo o qual eu tinha vindo. Mas eu já estava vendo dentro da congregação muitas coisas que eu passei no mundo. O próprio pastor da igreja é branco e ele não falava comigo. Eu tive duas oportunidades, reunindo com alguns irmãos da congregação, de chegar perto de nós, ele falar com todos, saudar a todos e não saldar a mim. Isso já aconteceu umas três vezes. E outras coisas que eu via. As pessoas tinham mais amor pelos filhos do pastor e não era um amor como Jesus fala "Amai-vos uns aos outros como eu vos amo". Então tinha diferença no amor. As pessoas estavam mais apegadas ao pastor e o resto do rebanho era como se fosse ninguém, pessoas estranhas. Tem pessoas que só falam comigo quando estão na igreja, quando passava no ponto virava para não falar comigo".

Os problemas que ocorrem com Miro não são situações isoladas, mas são debilitados a comportamentos pessoais. Nesse ponto, uma curiosa inversão ocorre. De uma dimensão culturalista, onde a cor e os caracteres fenotípicos apareceriam ao mesmo tempo como superfícies de inscrição de inúmeras formas de denominação que tem desdobramentos na história e nas formas de religiosidade; passa a vigorar uma outra. Agora, é no plano do sagrado que se inscrevem os comportamentos diferenciados. Explico

As rejeições são entendidas como "desvios de conduta", fraquezas e indiossincrasias no plano da crença. São problemas individuais que estão restritos às relações humanas. O mundo material constitui um plano permeado por manipulações que tem sua origem na ação do "maligno". Ao contrário do mundo espiritual, que é uno, íntegro e verdadeiro. Entretanto há uma intermediação entre estes dois mundos, através do uso e poder dos dons. Mais

uma vez a noção de santidade/integridade parece fazer sentido. Para Miro o entendimento é um dom divino e foi através dele que passou a viver as "coisas de Deus". A experiência pentecostal desta maneira figura como um estágio de purificação, condição para que se opere em cada crente os "dons do espírito santo" através das práticas.

A fala de um outro rasta, Gilson, é um exemplo interessante. Ao contrário de todos os outros, Gilson não é baiano e muito menos participou da Legião Rasta Chegou a Salvador no final de 1988, com sua mulher Miriam, "em busca dos rastafari". É paulista da capital, onde era bastante integrado não só a comunidade negra, mas ao mundo do reggae, seus DJ's famosos, bandas e afins. Gilson trabalhava na produção de eventos e projetos culturais. Mas o seu sonho era vir para Salvador. Ao falar dessa experiência anterior, refere-se a si próprio como o "O Homem Velho", ainda não "nascido das águas":

"O homem Velho já tinha datado para ele mesmo "puta, é o último 20 de novembro, é a última consciência negra que você vai ficar aqui em São Paulo" (sic). Mas eu já estava aflito pra' vir para Salvador acerca de uns seis a sete anos. A partir de então essa transa de rastafari já chegava aos meus ouvidos. Cláudio, um amigo que está nos Estados Unidos que é um rasta também... eu não sei se ele é ainda... costumava a me dizer "vá para Salvador e procure João. No MANP<sup>21</sup> eu já tinha essa vivência rastafari e sempre me passava isso pela cabeça. O que eu sabia de Salvador é que era o maior santuário da cultura negra das Américas, que aqui estavam os tambores, estavam os orixás. Eu sempre estive propenso a vir para cá. Mas eu queria vir aqui para viver totalmente o rastafari, procurar um caminho mais ortodoxo. Porque você morar em São Paulo é equivalente a você morar em qualquer capital do mundo, tipo Nova York ou Londres. As pessoas são robotizadas, são altamente mecanizadas e quando eu soube que as pessoas aqui estavam vivendo da terra, colhiam e que era realmente uma comunidade, eu resolvi vir para cá".

Mas Gilson já encontra os rastas da Legião totalmente dispersos e se decepciona com o que vê.

"Mas só que aqui em Salvador eu saí algumas noites. Fui à Rua do Reggae e passei a observar o comportamento das pessoas. As práticas, a fala, os estereótipos, quem estava animado de aparecer na transa, aonde estava a verdade, quais eram sinceros, quais as pessoas que realmente te emanavam

21 Movimento de Artistas Negros Paulistas.

uma coisa legal, alguma coisa boa de você sentir, de você olhar para os olhos e não detectar maldade. Quando eu era garoto... eu tenho 31 anos e na minha infância eu sempre fui um garoto super bom, eu nunca tive maldade comigo... eu sempre procurei um caminho mais ortodoxo. Eu nunca fui de brigar, de elevar a minha voz. E eu estou me santificando. Na Rua do Reggae eu sinceramente só vi estereótipos e as pessoas fantasiadas de rastafari."

Enfim, ao encontrar-se com Miro, Beto e outros, Gilson encontra o que procura. É Miro quem leva ele e Miriam para a IPUN. Agora, em meio aos seus irmãos, Gilson define sua nova vida dotada de "poderes espirituais":

"Não dá pra' gente ficar na incredulidade a partir do momento que a gente vê estas coisas acontecendo. Há quem pergunte, mas eu estou super preparado para o dia que a gente voltar à São Paulo... "o que é que a gente faz com a negritude... mas qual é cara, que história é essa, você é cristão?" Eu vou falar da minha própria experiência. Agora eu sei verdadeiramente porque que o povo negro tem sofrido tanto. A gente nunca pode falar de uma comida se a gente não comer, porque a solução vem do alto. A solução não está no mesmo plano, a solução é celestial. Ela vai passar realmente a existir na medida em que a gente se santificar. A medida que você entender que o seu corpo é o templo sagrado do Espírito Santo, o Deus Vivo, o Deus Altíssimo não seu corpo pode habitar quem fez o mar e tudo que no mar há. Quem fez a terra e tudo que na terra há. O que fez até o homem que não presta, na medida que o Senhor da Glória habitar não só em você, mas em todas as pessoas que amam. Agora eu posso falar de amor, porque ele verdadeiramente habita em mim. E quanto essa coisa de negritude, o sofrimento, do escravismo... tem um músico lá em São Paulo, ele é negro e o apelido dele é Branca de Neve... ele tem um samba que tem um refrão que diz assim: "você sabe a cor de Deus, quem sabe não revela". Pra' mim eu verdadeiramente consegui vencer a morte. Eu já venci a morte e há tanta coisa pra' gente fazer..."

As transformações ocorridas não se restringem ao campo da crença, mas fundamentalmente ao das relações sociais. Como afirmam Fry e Howe, a conversão envolve também uma mudança nas formas de relacionar-se com a sociedade, "a afiliação religiosa implica não apenas numa aderência a um sistema de crenças, mas também num comprometimento com o grupo que sustenta estas crenças. Não é apenas um comprometimento intelectual, mas também social. Ainda que a conversão à fé religiosa possa ser entendida e



*publicamente expresse em termos de relacionamento homem/divindade, também envolve certas modificações no relacionamento homem/homem. Deixar um conjunto de crenças por outro implica modificações nas relações sociais*" (1975:83)

O recebimento de dons, por sua vez, se insere num mecanismo de trocas envolvendo bens religiosos que são agenciados de formas distintas dentro da nova experiência. Fry e Howe sugerem ainda que possíveis respostas para esse tipo de filiação religiosa possam ser encontradas na substituição de experiências baseadas em "relações sociais burocráticas, impessoais e que *acharam tal modo de ordenar a vida social satisfatória e convincente*" (idem). De fato, ainda que feitos a partir da experiência religiosa que hoje vivem, os relatos apontam para uma ampliação das redes de sociabilidade, também em termos raciais. Embora isto implique também em restrições.

Concluindo, a conversão de um grupo de rastas a fé pentecostal não pode ser entendida como um processo de alienação quanto a percepção da diferença racial. Como o entendeu por exemplo Roger Bastide, ao analisar a ligação do negro com igrejas católicas e protestantes. Seguindo os passos de Herkovits na busca dos "retenções" e dos "africanismos" que via presentes nas religiões e cultura afro-brasileira, Bastide procura vê-los também nos exemplos de conversão de segmentos negros às religiões cristãs. O autor fala de reinterpretações de símbolos, de uma religião de "ressentimentos" e da "impossibilidade de uma solução política não deixando caminho aberto senão para a solução religiosa".<sup>22</sup> Mas Bastide estabelece também outras associações. Identifica, por exemplo, o protestantismo aos setores da classe média e é essa proximidade de classe que objetiva o negro na tentativa de ascender a uma melhor condição social. E é também associação que em última análise aponta um afastamento, do que é fundamental na construção de uma "identidade negra" na obra de Bastide: a presença da África. Haveria pois uma distinção quanto ao contato do negro com o protestantismo.

<sup>22</sup> Bastide chega a apontar o florescimento de movimentos messiânicos entre negros da América do Norte e Caribe como uma espécie de solução "escapista": "Quando, entretanto, a civilização "deprimida" carece das representações míticas necessárias, como é o caso geral dos africanos, ela empresta destas representações de civilização "deprimidora", isto é, do cristianismo; é o que explica que o messianismo negro é mais desenvolvido nos meios protestantizados, onde a Bíblia forneceu aos indígenas a noção de profeta, do que nos meios católicos, onde nem o Velho Testamento nem o Apocalipse têm a mesma importância na educação dos fiéis" (1985:493).

A busca pelo transe místico, visões e dons de profecias presentes no *protestantismo negro* norte americano seria, segundo Herkovits "senão traços africanos reinterpretados em termos de cristianismo branco" (Herkovits *apud* Bastide, 1985:504) Ao contrário do *protestantismo entre os negros* no Brasil, que não se constitui em igrejas e teologias separadas, onde "o negro protestante procura na sua fé um meio de subir e de se assimilar a uma elite de brancos, não de se separar e se exprimir como homem de cor, mediante a entrada em uma igreja onde há um mínimo de superstição e um máximo de puritanismo" (idem, 508).

Portanto, para Bastide a conversão estaria vinculada a um duplo afastamento, social e cultural. Afirma: "Entretanto não nos parece que o negro procure nessa religião a satisfação de tendências ancestrais. Ele procura outra coisa. Mas o que? A "religião de glória" é uma religião puritana, proíbe beber, fumar, dançar. Ora, os negros que se convertem, antigos bêbados e vagabundos, sobre os quais podemos nos documentar, são atormentados pelo desejo de sair de suas vidas de "pecadores" e, de fato, após a conversão se tornam cidadãos honestos. O que lhes permite, em troca, por causa dessas qualidades morais, subir na escala social... Assim, nessa religião de transe místico, o que nos parece dominante para o homem de cor, é essa vontade puritana, esse esforço para sair da classe baixa e, por assim dizer, se aburguesar. É no momento em que, agitado por tremores falando línguas estrangeiras, dominado pelo Espírito Santo, ele tem o ar de estar mais próximo da África, é que está, com efeito, mais longe dela e que mais se ocidentaliza" (ibidem:511). Essa longa citação de Bastide nos sugere uma polarização de conjuntos distintos de associações. De um lado se coloca o protestantismo, o branco, a ocidentalização e as classes médias urbanas. De outro, as religiões afros (leia-se candomblé), o negro, a africanização e as classes populares. Ora, essas associações parecem não fazer sentido no caso dos rastas convertidos. São gramaticalmente inoperantes na visão de mundo desses jovens porque se apresentam como mutuamente excludentes. Por outro lado, para Bastide, a categoria negro está diretamente ligada a de africano. E são elas os eixos estruturantes da polaridade que é mais valorizada. Enquanto que qualquer a outra se subsume a uma dimensão "escapieta", "puritana" e ocidental. Porque não há reinterpretação, posto que os negros não se organizaram em igrejas separadas. Houve "assimilação", proporcionada, ainda na visão de Bastide, pelo "desenvolvimento da democracia

racial no Brasil" e na "ausência de discriminações nas seitas protestantes" (ibidem). A inexistência de tensões raciais na sociedade brasileira teria produzido uma representação diferente da presença do negro nas igrejas protestantes, ou seja, a de lugar de uma "ascensão religiosa" no contato com a "religião do livro".

O caso dos rastas convertidos nos oferece associações a partir de uma "coerência" distinta da apresentada por Bastide. A África não deixa de fazer sentido enquanto representação geográfica de um passado histórico, fundamental no imaginário rastafari. Todavia, a situação de marginalização e opressão dos segmentos negros é reconhecida. Ainda que interpretada e debitada menos às estruturas sócio-políticas que as dimensões interpessoais. Como afirmei, na nova experiência se dá destaque aos comportamentos humanos<sup>23</sup>, falíveis e manipuláveis, ao contrário das diferenças sociais, que se acreditam não fazer sentido no plano do sagrado. Mas essa inversão não é direta, ela é mediada pela percepção de que ocupam um lugar nos novos espaços que passam a frequentar. É neste sentido que se coloca a sua busca por liberdade. Cujas compreensões pode ser elucidada na conclusão, ao analisarmos com mais vagar as mudanças ocorridas na vida cotidiana dos rastas.

### 3. Ser santo em corpo e espírito.

Desterritorializados de alguns dos emblemas e sinais, os rastas-convertidos não os substituem simplesmente por outros, oriundos da fé religiosa adotada. O que ocorre é uma espécie de intermediação entre o estilo de vida anterior e a nova experiência religiosa. É uma entrega necessariamente parcial. São imprescindíveis tanto a "liberdade" quanto o "entendimento". A primeira se

<sup>23</sup> Há uma diferenciação entre social e individual, idéia que é colocada nos seguintes termos por um informante (um pastor batista negro) de Florianópolis (1985:74): "As restrições são feitas pelos indivíduos. É individual mas não social. São os indivíduos que fazem diferenciação". Já para Polim a distinção é entre universal e particular: "Dois aspectos nos parece que devem ser assinalados: no plano religioso, o particular aparece como universal e universalizante; no nível social, o particular aparece como cidadão da totalidade social abrangente. Encontrar a salvação é entrar no espaço da salvação, a igreja pentecostal, mas é também afastar-se de espaço social e de seus valores, como sendo o da não-salvação" (1965:192-3).

refere aos limites da adesão aos círculos de sociabilidade estritamente voltados à vida em torno do templo, a organização, a hierarquia, o assistencialismo e a ética. O segundo está ligado ao campo da fé e da crença, os vínculos entre o homem e a divindade através do conhecimento, e sobretudo das "práticas", inscritas no texto bíblico. Através do "entendimento" redefine-se tanto o campo dos poderes espirituais e o seu oposto, a ação de demônios e maus espíritos, quanto a intervenção de ambos na vida material. Mundos paralelos - o espiritual e o material - nos quais a percepção da luta entre o bem contra o mal é necessariamente obra daqueles que foram santificados. É justamente na leitura da ideia de santidade que é possível pensarmos a dupla vinculação pretendida pelos rastas.

Foucos foram os que cortaram os seus dreadlocks. E aqueles que o fizeram debateram tal atitude não a conversão, mas é uma espécie de prova de fé. Ora, se na experiência anterior os cabelos atestavam a força das ideias rastafari indo contra os padrões da *Babilônia* e adotando uma estética "naturalizada", agora a aparência deixa de ser o principal canal de expressão das ideias. Portanto, alguns dizem tê-los cortado provisoriamente.

Mas a "prova de fé" é postulada também por aqueles que mantêm seus dreadlocks. "Deus não faz diferenciação de pessoas", afirmam. Ainda que tenha ocorrido problemas na igreja - olhares e comentários quanto suas roupas e cabelos - a diferença está nas "práticas". Por isso, os dreadlocks são uma prova de que pode-se "viver as escrituras" sem perder gostos e hábitos próprios. Por outro lado, a manutenção dos cabelos parece representar a existência de liberdade na nova experiência. Para aqueles que cortaram, é a forma de ver o mundo que mudou, e não a aparência. É claro que essa mudança implica necessariamente numa alteração nos critérios de valorização de determinados elementos. Essa mesma explicação, quanto a uma transformação interior, é fornecida para o consumo da ganja e as atividades de lazer em torno do reggae.

Se o "barato" da ganja é a *paiz espiritual*, a *energia*, os *bans fluidos*, a *consciência* e os *bans sentimentais*; ele também pode ser obtido através de outros processos. Através dos dons, por exemplo. O "entendimento" implica numa nova relação tanto com o plano espiritual quanto o material. E nessas relações são valorizadas sensações e sentimentos menos imediatizados. A ganja proporciona, ao contrário, essas mesmas sensações e sentimentos mediados pelo tempo. Por um período curto estes são experimentados, correndo ainda o risco

das injunções decorrentes do seu estigma. Para obtê-la geralmente recorre-se às "bocas" e mistura-se à "marginália" - o "mundão". Seu consumo é virtualmente perigoso devido a repressão policial. Da mesma maneira, como todas as outras plantas e elementos da natureza criados por Deus, a ganja é uma "erva santa". Portanto sua manipulação carece de uma atitude de pureza e integridade.

Muitos dizem terem parado de consumir a erva, pelo menos diariamente como o faziam. Seja porque o "barato" da erva é obtido através das orações e da "presença" de Jesus, ou mesmo porque procura-se evitar o perigo contaminação tanto social quanto física. A primeira está nos ambientes, na forma e no tipo de pessoas que geralmente está envolvida com ela. A segunda forma de contaminação está na percepção de que o seu consumo, em grupos de pessoas desconhecidas, o que geralmente acontecia em locais muito movimentados (no carnaval e na hora da "fissura"), proporciona a circulação de doenças através da saliva. O consumo de ganja deve ser, sobretudo, um ato solitário ou com pessoas "espiritualmente preparadas". Todavia, a abstinência de alguns não provocou a condenação do consumo.

Com relação a frequência nos ambientes, o consumo e a produção de reggae, as transformações ocorreram a partir do mesmo princípio. Há uma mudança na ênfase que determinados elementos terão no conjunto de novas práticas. A frequência não parece incorrer em grandes modificações, os rastas convertidos continuam frequentando os espaços de reggae, seus shows, festas, vídeos e debates. Mas o fazem principalmente com um objetivo, a evangelização. Dizem que sua presença em lugares como a Rua do Reggae, por exemplo, incrustada numa área conhecida como sendo de prostituição, se deve unicamente a este objetivo... "tirar os irmãozinhos dos vícios do mundão". Tal como a ganja o reggae também propicia as misturas, e não o lazer e a purificação. Portanto objetivam tão somente o sexo e as drogas, para pregar a Palavra.

Mas nem sempre a presença dos cristãos, para pregar a Palavra. Essa prática ocorre de forma bastante sutil. Através de um convívio mais próximo, da conversa, do testemunho e da confiança. É sobretudo como um regueiro, com dreadlocks ou não, que os convertidos participam desses territórios da festa. São espaços onde revêem os amigos, ouvem e dançam reggae. Principalmente se participam de alguma maneira, através instrumentos ou composições. Além da

presença física, os discos e fitas do gênero continuam a ser consumidos. Contudo a concepção do reggae enquanto gênero e ritmo emblemático das idéias rastafari sofre uma inversão

Deixa de fazer sentido como expressão do protesto contra a opressão racial e social e passa ser uma privilegiada forma de expressão da fé. De "hino contra o sistema" passa a ser "música de adoração ao Senhor". É assim que o define Josias:

"O reggae era uma coisa assim meio política, falava muito da questão do sofrimento do povo e do sofrimento do povo negro. Mas não adianta a gente falar e não dar jeito. Porque Deus pede que a gente louve a ele, porque é ele quem pode dar a solução. O homem em si, ele jamais pode resolver o problema de outro homem. Porque muitas músicas daqui falam muito da questão racial do povo negro, mas no fundo no fundo, depois que eles ganham uma posição no *Sistema* eles esquecem, não passam nos lugares mais carentes. Isso foi uma coisa que me levou também a me afastar do movimento, porque não existia verdade, só falsidade".

O reggae mudou. Agora as composições dos rastas visam o louvor e não a denúncia:

"A gente faz um reggae para Jesus. É o mesmo ritmo, é a batida que toca no nosso coração. É regar, é uma coisa forte. É crescer e trazer as pessoas para um mundo novo. Em relação ao ritmo, a gente pode tocar qualquer um, não influi. Porque há algum tempo atrás o reggae que a gente fazia era um reggae super político, né? Um reggae que falava do sistema, que falava da política racial, uma coisa cultural. Protestava contra a violência, falava sobre a fome. Mas aí a gente teve consciência de que tudo isso tem que se cumprir, porque foi profecia. Mas com tudo isso a gente fala de amor para as pessoas na nossa música e não vai deixar de usar os nossos cabelos grandes. Não vamos deixar de praticar certas hábitos que está escrito. Porque o que a gente vivia era baseado nas escrituras".

Se a forma de ouvir reggae mudou, é porque o gênero não é mais visto como a forma de expressão musical preferida. A questão é louvor, e o louvor pode ser em qualquer tonalidade e ritmo. Por outro lado a conotação iminente política e o caráter emblemático do reggae passa a ser visto também como um

artifício. Isto é, um mecanismo utilizado por "forças malignas", que são acionadas por alguns cantores em troca do sucesso, para incitar a população a atos de feitiçaria, etc. O reggae agora não difere mais no seu conteúdo mais ou menos politizado, por ser mais "roots" ou mais comercial. Se não é louvor à Deus, o é em função do maligno.

Neste ponto ocorre um outro tipo de inversão, as estruturas político-econômicas e os valores culturais que são representados pelo *Sistema* e pela *Autocracia* na visão do rasta, são invertidas e passam a representar qualquer ação que se imagine produzida pelo demônio. Se na experiência anterior o inimigo não é propriamente o branco mas os sistemas de poder que expressam somente determinados valores culturais e históricos a custa da omissão e opressão daqueles oriundos do "povo negro", agora os inimigos não são as pessoas mas as religiões que cultuam os espíritos malignos - a umbanda, o candomblé e os "espiritismos".

Mas o "entendimento" proporcionado pelo recebimento dos dons possibilita não só a expulsão dos demônios que estariam incorporados nas pessoas, como o seu reconhecimento. Quanto a música, esse mecanismo consiste na técnica de "rodar discos ao contrário". A inversão simbólica aqui também é uma inversão mecânica. Ao fazê-lo, afirmam os convertidos, se podem ouvir claramente mensagens de adoração ao diabo. São chamadas de "mensagens ocultas", e estariam sendo veiculadas principalmente nos discos de cantores de maior sucesso, muitos deles regueiros e baianos. A partir daí são feitas as associações entre a sedução da fama em troca de um "pacto satânico".<sup>24</sup> O sagrado e o seu duplo passam a estar presentes em todas as atividades cotidianas dos rastas. A "nova vida" representa um duplo movimento: aproximar-se do primeiro e afasta-se do segundo.

Neste ponto poderíamos voltar a questão que levantamos acerca das visões de "liberdade" que se confrontam na experiência da conversão. Ora, evidentemente a liberdade postulada pelos pentecostais não tem os mesmos significados que à ela se referem os rastas no momento da conversão. Neste momento ela representa um critério de adesão a uma crença, embora não coloque em questão os limites da fé. Esta "liberdade" é postulada também no que se

<sup>24</sup> É sintomática essa associação. No ano passado o *Jornal do Brasil* publicou uma reportagem sobre os pentecostais no Chile e as músicas de Xuxa, na qual afirmavam ouvir mensagens satânicas.





exclusivista. Ou seja, uma atitude que muitas vezes beira a intolerância e a luta aguerrida pela manutenção de um sistema de crenças íntegro. Sem ambivalências simbólicas e sem traduções de significados religiosos de outras crenças que não aquela que se afirma (Panikkar, 1978: xv). Estas atitudes causam a "estranheza" principalmente num contexto religioso como o brasileiro, entrecortado por multifacetadas visões do seu próprio universo sagrado. Mais uma vez falamos de busca de integridade e santidade.

Enquanto na primeira experiência visava-se a separação da Babilônia através da distinção dos principais elementos que a representavam - vistos principalmente na estética e no comportamento - na segunda é do "maligno" que objetiva-se o afastamento. Nas duas visões de mundo porém, a idéia de separação é incentivada. O "mundão" ao qual se referem os rastas convertidos, seria o cruzamento dessas duas visões: de um lado tudo aquilo que é externo a experiência de purificação através do batismo na ótica pentecostal, e de outro mundo rastafari. Se por um lado as estruturas sociais e os sistemas políticos representados pela Babilônia ganham um dimensão sobrenatural, a polarização espiritual que perpassa o comportamento humano se institui também sob bases físicas e orgânicas. Essa passagem pressupõe uma transformação na idéia de santidade, ela passa a ser espiritual. Na fonte de fundamentação e inspiração da crença religiosa, há uma mudança de ênfase, passa-se do Velho ao Novo Testamento. E isso implica mudança na visão de qual deveria ser a "verdadeira" experiência religiosa: *"Assim, a rejeição das profetas do Velho Testamento era continuamente renovada contra a ostentação de formas externas vazias em vez de corações humildes e contritos. Desde a época do primeiro concílio de Jerusalém, os apóstolos tentaram assumir uma interpretação espiritual da santidade. O Sermão de Montanha era visto como a contrapartida messiânica deliberada da lei de Moisés. As frequentes referências de S. Paulo à lei, como parte da velha ordem, um jugo, um jugo, são tão familiares que não precisam ser citadas. Desta época em diante, a condição fisiológica de uma pessoa, seja leprosa, sangrando ou inválida, tornou-se irrelevante para sua capacidade de se aproximar do altar. A comida que comiam, as coisas que tocavam, os dias em que faziam as coisas, essas condições ecidentais não deveriam ter efeito no seu status espiritual. O pecado devia ser considerado uma questão de vontade e não de circunstâncias externas"* (Douglas, 1976: 76).

Por outro lado, a adoção de um outro sistema de crença representou a possibilidade de um diálogo entre uma perspectiva de integridade física e de santidade espiritual. Só que esse diálogo deveria ser expresso através de uma única linguagem e coerência simbólica, posto que na experiência anterior os sinais estavam "misturados" e a polissemia era regra. E é justamente tentando articular o inefável (Lévi-Strauss, 1985:238) através de uma linguagem coerente, que a crença pentecostal é postulada. O diálogo se dá na afirmação da coerência e não da ambivalência simbólica. Tudo aquilo que não se enquadra nesse procedimento é diluído e desprezado.

Isto posto, poderíamos pensar que a experiência dos rastas convertidos sugere antes a ocorrência da intersecção do que substituição entre visões de mundo aparentemente inconciliáveis. No pentecostalismo, é o *espírito* que faz a intermediação entre o sagrado e o profano, enquanto que no rastafarianismo é o *corpo* que cumpre esse papel. Ambos se expressam manifestando numa dimensão secularizada a presença do sagrado. O espírito, através dos dons, poderes espirituais de intervenção da divindade, que se manifestam no falar de línguas estranhas, no poder da cura e do exorcismo através do fogo, na visão de profecia e na oração e transe místico. O corpo, o faz através da proximidade com elementos considerados "puros", porque mais próximos das "obras da criação", portanto da divindade.

Por fim, neste capítulo procurei dar conta de um momento de passagem entre duas experiências de vida e visões de mundo distintas, através da análise dos elementos que envolveram um processo de conversão. Para tanto, tentei identificar de que maneira alguns dos símbolos e emblemas valorizados na experiência anterior foram operados na "nova vida" sob a orientação da crença pentecostal. Minha intenção foi a de apreender e interpretar um movimento deste processo. Quando todos esses elementos são confrontados, sendo alguns desprezados e outros reinterpretados. Quando me referi a essa situação como sendo uma "experiência limite" atentava para o fato da conversão à crença pentecostal se colocar diametralmente oposta ao imaginário dos movimentos negros aos quais esses jovens se encontravam mais próximos. Ao mesmo tempo, era importante assinalá-la como uma das faces da busca por integridade, uma idéia chave na visão de mundo rastafari. A experiência do pentecostalismo é totalmente estranha à esse mundo, da mesma forma que uma leitura étnica do texto bíblico e a valorização de determinados elementos visuais e alimentares

parece ser totalmente contrária aos preceitos religiosos do pentecostalismo. Os rastas, no momento da conversão, tentam realizar um cruzamento. Ou mesmo, estabelecer um diálogo possível na busca de "verdades", na experiência anterior ligada a um sentimento de justiça, de reconstrução de uma história, de valorização da pessoa através do corpo que é desprezado socialmente, na sensação de liberdade na adoção de um estilo estético e na experimentação de outros "estados de consciência". No momento da conversão também se fala em busca de "verdade". Só que aqui ela está representada na sensação de "espiritualização", de "ter Jesus no coração", de estar mais perto da divindade. É uma verdade que não está inscrita nem no corpo nem na história, mas no futuro, na Salvação e no Espírito. A história é "zerada" no momento da conversão, é um "novo homem", "nascido nas águas e no Espírito", "nascido para Deus" que reinicia a sua construção. Na leitura feita pelos rastas, esse homem continua a ter cor, passado e cultura. Mas ao "renovar-se" através do batismo e do recebimento de dons, é mais que homem-carne. É homem-espírito, portanto é santo. E os santos oferecem soluções espirituais para as diferenças sociais. Como vimos, a santidade é acessível a todos, é só "entregar-se". Quanto a força das idéias rastafari, transcrevo as palavras de Beto quando se referia aquele que seria um "momento de inspiração": *"A gente tava numa tarde de domingo alhando a por do sol, fumando muita erva e falando a palavra do senhor e teve uma palavra que a gente não entendeu. Já estava na hora de repaziada ir embora, já estava escurecendo. E aí eu dei a idéia: "que tal a gente se reunir todos as quintas-feiras lá em casa para ler a Palavra do Senhor, prelicar mais e ficar mais junto? (...) E na realidade a vivência rastafari mesmo, radical, é a que nós estamos vivendo hoje"*.

# C A P Í T U L O   S E I S

## OS SONS LUXUOSOS: a música e o elogio ao rei.

*"E ali era diferente. Ali era uma praia, a areia, o coqueiro, a cocega gostosa do vento, o prazer da cerveja. Ali eu via, ali veio a Jamaica. O arquétipo veio inteiro (...) foi quando eu achei o contexto que eu compreendi o texto".*  
*- Gilberto Gil -*

Primeiro era o reggae. E tudo mais em torno dele gira: a celebração política, o orgulho no "pertencimento" étnico, a festa, o lazer, o encontro, a ganja, o luvor e a estética. São todos complementos da música que é a linguagem emblemática que rastas - "à nível político", convertidos ou "de enfeite" - e não-rastas utilizem para expresser suas visões de mundo. É a música que faz convergir, pensar, esquecer, lembrar, ressaltar a iconografia e os temas que serão incorporados ao seu cotidiano. Como vimos no segundo capítulo, a significação é limitada a certos territórios. De tal forma que, fora deles, além de não fazer sentido, muitas vezes, reveste-se de outros, contrários a tudo aquilo que se intencionou dizer. É a presença da música que instaura a ambientação e os figurantes. Ao mesmo tempo em que é cenário, é o protagonista da cena. Neste capítulo pretendo rastrear os caminhos da produção e reinterpretação de música que é o principal emblema de estilos de vida inspirados nas idéias rastafari em Salvador, o reggae.

## 1. Os Contextos:

Podemos dizer que a chegada do reggae na Bahia teve duas vias de acesso. Uma delas realiza um percurso enfiado. Pois sua fonte é uma das principais "estações repetidoras" dos sons terceiro mundistas no chamado primeiro mundo, Londres. E outra, é a que entra pelo circuito off-Brasil, o chamado "brega", a música de periferia, a estética "das massas", o consumo "etresado" e o "popular". Há um momento de conexão entre estas duas trajetórias, propiciado por inúmeras transformações no campo político, econômico e cultural. Mas, para entendermos, é preciso conhecer melhor que caminhos são estes. Começemos pelo primeiro trajeto.

A primeira vez que o termo reggae apareceu referenciado na produção musical de um artista brasileiro, foi num letra de Caetano, "Nine out of ten". Foi no seu disco "Transa", gravado em 1972 na volta do exílio em Londres. Nesta música, Caetano fazia menção à Portobello Road: "*I walk down Portobello Road to the sound of reggae I'm alive...*" No entanto, a música não era um reggae. Mais tarde, em 1977, a referência reaparece em contextos diferentes. Nos trabalhos de Jards Macalé e Gilberto Gil Macalé, em "Negra Melodia" (com parceria de Wally Salomão), mistura as atmosferas musicais que então envolviam a negritude em alguns centros urbanos. Era o Morro do Estácio e o Brás paulistano se misturando aos "pisantes coloridos" dos bailes de soul music e citações de hits da Marley: "*Negra melodia que vem do sangue do coração, I know how to dance, like a black young black, american black do Brás do Brasil. Dance my girl don't try to stop me, my woman don't cry, cause' everything is gonna be all right. O meu pisante colorido, o meu barraco tá no morro de São Carlos, meu cachorro Paraitá minha catraça, minha cacatã, e minha mãe tá no lerga do Estácio de Sá, forget your troubles end dance, forget yourt sorrows end dance, forget your sickness end dance. Forget your weakness and dance, reggae is another bag*". Mas a primeira a criar uma sonoridade aproximada ao reggae foi Gil, em "Norte da Saudade". Pela primeira vez era possível perceber uma marcação característica



certas portas de Portobello, umas casas de disco perto da onde eu morava em Nottinghill Gate. E tinha lá o Forbidden Fruit, uma loja que tocava muito reggae. Eu ouvia aquilo e gostava muito, mas eu não sei porque... talvez eu estivesse preocupado em prestar atenção em outras coisas em Londres e tal... eu não prestava muita atenção naquilo. Para mim soava um pouco como se eu estivesse passando numa loja no Rio de Janeiro num bairro como o da Rua da Alfândega, ali no Centro e tivesse tocando música caipira. Ou fosse lá na terra de São Cristóvão e ouvisse música nordestina. A coisa ficava no gueto de Londres, eu não conseguia desleçar aquilo da sensação geral que a sensação de gueto me dava. Um dia, eu estou numa praia do Maranhão e eu ouvi uma barraca daquelas que tocava "No woman no cry". Era um disco de Cliff. Depois tocaram um disco do Denis Brown. E ali era diferente. Ali era uma praia, a areia, o coqueiro, a cócega gostosa do vento, o prazer da cerveja. Ali eu via, ali veio a Jamaica. O arquétipo veio inteiro (...) foi quando eu achei o contexto que eu compreendi o texto"

De Caetano, vê no reggae uma espécie de síntese musical que se contrasta às experiências tropicalistas muito "cerebrais".

"Sem dúvida, é a produção musical mais linda de um país do chamado terceiro mundo que se impõe evidentemente sem paternalismos, sem mediações suspeitas, como uma expressão que vale por si só. Isso é o reggae jamaicano. Agora, nós podemos perguntar o seguinte: se nós tivéssemos um país de língua inglesa talvez não tivéssemos tido que fazer um movimento tão cerebral em muitos pontos como foi o tropicalismo".<sup>3</sup>

O reggae é visto como uma síntese entre um discurso estético-político poderoso, aliado à uma sonoridade e ritmo especiais. Os tropicalistas influenciariam ainda uma outra geração de músicos baianos, como Moraes Moreira, Baby Consuelo, Jorge Alfredo e Chico Evangelhista. Estes não só tiveram contato direto às "novidades" - discos e relatos sobre o clima de Londres e Portobello Road trazidas por Gil e Caetano -, bem como, com seus parceiros e instrumentistas, como Charles Negrite, Péricles Cavalcante, Perinho Santana e muitos outros. Já no final dos anos 70 o reggae começa a aparecer nos trabalhos

<sup>3</sup> O depoimento de Caetano é parte de uma entrevista concedida a Rádio Jornal do Brasil em agosto de 1999 para o especial "Semana Caetano Veloso".

desses artistas. Nas composições dessa geração, tanto o gênero quanto a temática já figuram diretamente relacionado "cultura baiana". Assim como, não só o reggae, mas a Jamaica e Bob Marley apareciam nessas associações.

Mas, ocorrem transformações também no vestuário e nos cabelos. As "trancinhas dos rastas" começavam a aparecer em algumas cabeças. Alguns músicos, como Chico Evangelista e o seu grupo "Arembepe", pareciam desde então motivados a assumir uma postura de "regueiro". Eram as primeiras tentativas de se fazer reggae no Brasil. Em 1979, junto com Jorge Alfredo, Chico lança um primeiro disco individual o "Reggae da Saudade". A ele seguiram-se, o "Reggae da Independência" e o "Rasta Pé". Todas, composições que mesclavam sonoridade e temática do reggae aos sons nordestinos, como o xote por exemplo. Essas duas últimas haviam sido lançadas em festivais de música promovidos por emissoras de televisão e são sucesso no Brasil todo.

Em Salvador, toda essa ebulição em torno de temas e ritmos ligados à Jamaica ganhavam maior expressão com o crescimento de uma indústria do disco direcionada para o mercado baiano e impulsionada, principalmente, pelos trios elétricos. Inicialmente, os próprios trios bancavam a produção e a gravação de suas músicas em compactos que eram lançados para o pessoal do bloco. A tiragem, geralmente, ficava em torno de mil a mil e quinhentas cópias. Mais tarde, gravadoras de maior porte, mas que tinham parte do seus contratados entre os artistas que faziam sucesso exclusivamente no nordeste, passam a produzir esses discos. Uma sucessão de modismos na dança e na música feita para carnaval aciona a proliferação de bandas e por conseguinte, dão à esta produção um caráter mais profissional. As bandas se sofisticam e os cantores ganham destaque. Cresce o mercado de música voltada para o carnaval. Todos os principais blocos de trio e suas bandas famosas lançam seus discos, e o sucesso e a popularidade das músicas é medida pela potencialidade criativa de cada uma. As misturas rítmicas movimentam a frequência "elettrizante" dos trios. Não só os temas afro são adicionadas as guitarras, como ritmos caribenhos como o soto, o merengue e o reggae são incorporados.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> As transformações ocorridas no carnaval baiano foram analisadas por Antônio Risério no seu "Carnaval Ijexá" (1981, op.cit.).



De maneira totalmente diversa aos tropicalistas e outros artistas baianos, a outra porta de entrada do reggae em Salvador é muito mais difícil de ser identificada. Embora não seja meu propósito empreender uma busca "arqueológica" desses vestígios, o que me parece essencial, é compreender, a partir de alguns sinais e pistas, os contornos da sua presença. Certamente, essa outra via de acesso ocorreu de forma menos elaborada pelos discursos e analogias transnacionais. Numa primeira fase, o reggae não era propriamente uma música que tocava no rádio. Porém, podia-se sentir sua presença nos bailes de beirros periféricos, nas festas de largo, barracas de praia e nos "intervalos sonoros" - barracas onde se vende bebida e comida - durante o carnaval. Provavelmente, sua chegada na Bahia tenha sido propiciada pela mesma "vaga musical nordestina", que trouxe também o calumbô e a lambada. De Salvador à todo o litoral sul de Bahia, mas principalmente em Porto Seguro, lambadas, merengues e saias eram consumidos nas festas ao lado dos sons elétricos dos tribos, que excursionavam pelo interior. Essa "convivência" entre a potência eletrônica e os ritmos "da terra" não foi um privilégio da música baiana.

Mas aquele que tem sido apontado como o "marco" da penetração do gênero é o show de Jimmy Cliff e Gilberto Gil na Fonte Nova em 1981, onde cerca de 50 mil pessoas teriam lotado o estádio (como num clássico de futebol, com destruição dos portões e muitos "penetras") para cantar junto com o astro jamaicano, sucessos como "Bongo Man" e "No Woman no cry". Cliff fora recebido com louros de rei: blocos afros, afoxês, baianas à caráter, lideranças negras e fãs foram esperá-lo no aeroporto com muita música. A prova da popularidade de Cliff era atestada na familiaridade da juventude baiana com sua música.<sup>5</sup> Era o único dos artistas jamaicanos que tocava no rádio. Não era ainda o reggae de Marley e Tosh. Era, principalmente, um ritmo assemelhado, ainda uma sonoridade rock-steady com forte influência do soul e da onda *disco*. Era esse o som que animava os bailes, ao contrário de um funk pesado dos bailes paulistanos e cariocas de então. Esses espaços, como foi mencionado no segundo capítulo, eram territórios de aglutinação de parte da juventude negra principalmente em torno do lazer. Mais tarde, o reggae vai penetrar também nos ensaios dos blocos afro. Nesses ambientes era tocado ao lado do ijexá e do samba-atro

<sup>5</sup> Não foi a sua primeira visita ao Brasil. Em 1968 veio apresentar-se no Festival Internacional de São Paulo com a música "Waterfall" e chegou a participar de um programa do Chacrinha.

No início dos anos 80 não só Cliff, mas Bob Marley e Peter Tosh vieram ao Brasil. Marley restringiu sua visita ao Rio e veio para o lançamento da gravadora Arbia. Tive contato com alguns artistas brasileiros, caminhou pela praia, jogou futebol mas não cantou. Peter Tosh veio no mesmo ano para apresentar-se no festival de jazz de São Paulo. A vinda destes artistas proporcionou uma série de matérias jornalísticas sobre suas carreiras e entrevistas na maioria das vezes destacando certos hábitos como sendo "exóticos" e "estranhos", que passam a estar associados aos músicos e cantores de reggae: a alimentação natural, os cabelos dreads, a ganja e a crença em Ras Tafari. Toda essa confusa "literatura" vai ser utilizada por muitos como fonte de informação.

Só mais tarde é que em Salvador, além Cliff, outros artistas passam a gozar um certo "prestígio". Bob Marley, Peter Tosh, Jacob Miller e Eddy Grant por exemplo. O acesso a discos era difícil. Com exceção dos três primeiros, que já tinham alguns poucos discos lançados aqui, tudo mais eram discos importados que circulavam por poucas mãos, ainda que se multiplicassem através das fitas e cassetes. Por outro lado, essa dificuldade propiciou um contato mais coletivo com o reggae, a partir do momento que é um dos estímulos para o aparecimento de grupos de amigos e bares exclusivamente para ouvi-lo.

As rádios, outro canal de acesso, só vão dar espaço para outros cantores que não o trio Marley-Tosh-Cliff muito mais tarde. Algumas FMs, como a Itaparica, a Bandeirantes e a Salvador começam a veicular programas com cerca de uma hora de duração, onde só se toca reggae. Disc-jóqueys como Baby Santiago, Ray Company e o militante do movimento negro Lino Almeida, produzem e apresentam programas de estilos variados. Estes, contêm, desde informações sobre cantores, músicos e lançamentos de discos, à programação de reggae na cidade, como ensaios de blocos, festas da comunidade negra e entrevistas com artistas locais e militantes. A Itaparica chega mesmo a reivindicar para si um "público negro", lançando vinhetas através das quais se auto intitula a "rádio do negão". A rádio procura diferenciar-se de um padrão de linguagem das FMs locais, inspirado nos rádios paulistas e cariocas. Não só o reggae constava da sua programação, mas o samba de roda, o samba-afro, lambadas, merengues e pagodes.

Nesse sentido, as rádios cumprem um papel muito importante na popularização do reggae. Nos horários desses programas, não só os ouvintes se comunicam com os DJs, pedindo músicas, como, pequenos grupos de jovens se reúnem em muitos bares de bairros periféricos para escutarem estes programas.

O som da rádio é amplificado, muitas vezes para fora do bar. O rádio passa a ser um importante canal de informação. Com a proliferação de programas do gênero, por exemplo, a influência pioneira de Cliff é aos poucos substituída pela presença de outros artistas como Bob Marley e bem mais tarde cantores quase desconhecidos no Brasil, como é o caso do africano Alpha Blondy.

De maneira distinta da tentativa de criação de uma versão nacional do funk, descrita por Hermenó Viana (1967), o aparecimento de bandas e músicos, exclusivamente de reggae em Salvador, parece ter ocorrido de forma totalmente inversa. Quer dizer, ao invés de ser fruto de uma tentativa de solidificação do mercado por parte das gravadoras, os regueiros baianos, com algumas exceções, permanecem à margem das gravadoras. São conhecidos num circuito mais localizado. Ainda em 1983 é lançado um compacto, em produção independente e com um número reduzido de cópias, do então cantor do Ilê Aiyê, Lazzo Mstumbi, com o músico "Tribute a Bob Marley". Não era exatamente um reggae, mas foi a primeira gravação de uma música que fazia sucesso nos ensaios de bloco e no Carnaval e estava ausente dos discos. À ele seguiram-se o disco independente do Ilê em 1984 e mais tarde, já produzido por gravadoras, os discos do Odium e do Muzenza. O mesmo Lazzo, no seu primeiro LP gravou "Coração Rastafari". Mas nenhuma dessas iniciativas podem ser consideradas discos de reggae. Mas, do que se convencionou a chamar "música-afro baiana", entre as quais, além do reggae, aparece o ijexé, o merengue, e samba-afro, etc.

Os "regueiros" fazem parte desse circuito, todavia mantêm contato com uma "rede" de espaços e músicos exclusivamente de reggae. Tocam em pequenos bares de Salvador e em algumas cidades do Recôncavo. Mas, nesse ponto, é necessário estabelecer uma diferenciação. Levando em consideração e popularização do reggae e como tem sido apropriado por inúmeros artistas baianos, (e mesmo pelos blocos afros em suas misturas rítmicas) auto-intitulam-se "regueiros", artistas e bandas que tocam exclusivamente reggae. Como exemplo citaríamos Edson Gomes e a Banda Cão de Reça, a banda Terceiro Mundo, Tonho D'Honorina, Gervásio, Studio Cinco entre outros. Essa diferenciação é fundamental, porque, enquanto "categoria nativa" tem sido construída e empregada a partir de critérios envolvendo noções da "qualidade" e um "comprometimento social" com o gênero.

Um dos "regueiros" baianos mais conhecidos é o cantor-compositor Edson Gomes. Ele foi o primeiro a gravar um disco exclusivamente de reggae. Natural de

Echoeire, Edson chegou a participar durante algum tempo das reuniões da Legião Rasta. Foi lá que entrou em contato com o reggae e com as ideias rastafari. Com suas longas tranças dreadlocks Edson intitulou-se uma rasta "à sua maneira". Na contracapa de seu primeiro disco por exemplo, há uma foto sua segurando uma Bíblia aberta no Apocalipse. Assumindo a postura de rasta e de regueiro, Edson procura manter-se "fiel" ao estilo, de forma a diferenciar-se dos demais cantores baianos.

Como exemplo dessa afirmação de um "comprometimento", cito o fato de muitos desses artistas serem oriundos dos circuitos de lazer militância da comunidade negra, e portanto, diferenciarem seus trabalhos de outros que teriam uma perspectiva mais "comercial". Não só o artista, bem como seu trabalho, difunde-se então a ideia de que o músico de reggae "deve estar comprometido", tem algo a dizer, denunciar e difundir em suas letras. Essa distinção entre um "reggae comprometido" e o "reggae comercial" será empregada também para os artistas estrangeiros. Paradoxalmente, ainda que raríssimas pessoas saibam traduzir o "inglês jamaicano" da maioria dos reggaes que são consumidos - a produção da década de 70, da geração de músicos que chegou e fame no resto de Bob Marley - geralmente os músicos carregadas em apelos políticos-religiosos conhecidas como um "sub-gênero", o "roots reggae", é mais difundido na Bahia. Todavia, podemos deduzir que essa preferência não é mero acaso, devendo-se ao fato de proximidade de toda a movimentação em torno do reggae na Bahia estar extremamente relacionada a mobilização da comunidade negra (e aí os DJs e as "entendidos" terão um papel fundamental). Ao contrário, todas as experimentações rítmicas feitas entre o reggae e o funk, através dos "toasters" por exemplo, não têm tanta popularidade.

É preciso, lembrar ainda o fato, desta distinção estar ligada a figura de Bob Marley e a expressão que tem entre os baianos. Era principalmente Marley o grande e mais conhecido dos rastafari e, ao mesmo tempo, importante propagador de suas ideias. Marley era quem falava contra a Babilônia, ainda que dentro da Babilônia. Ao mesmo tempo, falava de libertação para os países africanos, apelava pela paz, assumia publicamente seu contato com a ganja, anotava a estética dos rastafaris e era perseguido por tudo isso Marley era visto como uma espécie de guerrilheiro moderno. Lutador do povo negro e do Terceiro Mundo. Mas por que Marley e não Cliff, que já era muito mais conhecido pelos baianos? Ao contrário de outros conhecidos artistas de reggae, Bob

Marley assumia essa postura de "comprometimento político" através da música. Seu arme era a música.

## 2 Os textos

### 2.1. "Sentindo a Falta do Rei":

A morte de Bob Marley, em 1981, teve grande impacto em Salvador. Sua música já era conhecida, mas é principalmente depois de sua morte que se deixa de ser um ídolo para se transformar em mito. Presente nas camisetas, na música, no samba que vira reggae, na política, nos debates, enfim em todo e qualquer lugar onde o reggae esteja presente.

Um ano após a passagem de Marley realiza-se em Salvador um evento, produzido por blocos afro e grupos políticos, que inaugura um calendário de celebração anual em sua homenagem: o Tributo a Bob Marley (TBM). Desde então, os Tributos realizam-se sempre no mês de maio quando comemora-se a sua morte. Indavia, a escolha dessa data/mês é significativa. Maio é um mês muito importante para os movimentos negros de todo o país, por causa do tão discutido "13 de Maio". Uns querendo comemorar a data e outros preferindo esquecê-la. Mas a questão é que não passa despercebida. É preciso tanto enfatizar o "esquecimento" quanto comemorar a "lembrança", através da lembrança. Falar de Bob Marley parece servir a ambos os propósitos, pois pode-se dançar para lembrar ou esquecer.

Na Bahia, a voz daqueles que preferem esquecer o "13 de Maio" parece falar mais alto. A Lembrança de Bob Marley vem redimensionar as atividades de reflexão e repúdio. Ao invés de incensáveis debates sobre a abolição, promove-se festas e também debates, mas sobre aquele que talvez seja, ao lado de símbolos importantes como Zumbi, um dos mitos mais importantes para negritude

contemporânea. É Portanto a celebração de Marley é um simulacro do discurso do "esquecimento" e ao mesmo tempo razão para a festa.

O primeiro desses eventos, ainda em maio de 1982, foi promovido pelo Bloco Afro Malé Debalê (através do Níger Okhan), pelo Muzenza e o Movimento Negro Unificado. No folheto distribuído por essas entidades durante o evento, os organizadores, justificam a homenagem estabelecendo as devidas "correlações" entre o texto e o contexto:

"...o reggae nasceu na década de 60 nos bairros pobres das cidades jamaicanas e tornou-se expressão dos sentimentos de revolta dos negros da Jamaica, com relação a vida miserável que levam. Não é por acaso que conseguiu ter tanta aceitação, principalmente entre a população negra do Brasil, que está lutando para se afirmar cultural, política e culturalmente. Por estas e outras razões homenageamos Bob Marley, na certeza de que a escravidão de ontem, a pobreza em que a maioria de nós vivemos hoje, não apagarão a nossa resistência. Os exemplos estão aí: blocos negros, atoxês e recriações do ritmo Ilexá".<sup>7</sup>

O TBM torna-se um evento anual envolvendo na sua produção variadas entidades. Em 83 por exemplo, dois acontecimentos acabam por consolidar a existência do calendário de festejos à Marley. Um, é a organização de uma semana de atividades. E o outro, é a caracterização do Bloco Afro Muzenza como o "bloco do reggae".

A semana TBM de 1983 por exemplo, foi organizada de forma a estar menos restrita e atividades políticas e ao reggae. Tinha como princípio uma visão mais 'holística' da presença de Marley na Bahia. Havia, é claro, música e dança no Terreiro de Jesus, em Ilapuã e na Liberdade. Assim como, não podia deixar de faltar o debate sobre o "mito da abolição". A festa e a discussão

<sup>6</sup> Tenho mesmo dúvidas se Bob Marley não teria ocupado "naturalmente" o lugar que pretendeu dar à Zumbi toda uma geração de militantes negros da década de 70. Pelo menos na Bahia percebe-se que a figura de Marley parece ter muito mais ascendência entre os jovens do que Zumbi. Enquanto este é um "herói" resgatado da história pelos entendidos, ainda que difusamente presente no imaginário de muitas expressões culturais majoritariamente negras no Brasil (muitas vezes num sentido totalmente divergente da leitura militante); Marley é um herói reatualizado e revivido a cada disco e fita de vídeo que roda. É uma figura contemporânea, tomador de maconha, jogador de futebol, cheio de filhos e mulheres. Portanto não muito distante da imagem do "bom-malandro". Zumbi neste sentido, empregando os termos utilizados por Roberto da Matta, estaria mais para "Caxias".

<sup>7</sup> "Tributo a Bob Marley", Salvador, maio de 1982, mime.

colíticas caminham lado a lado sob a pena de desvalorização de ambas. Mas, houveram também o lançamento de uma biografia de Marley e um jogo de futebol.

Mas homenagens a Marley entretanto, não estão restritas aos Tênis nem ao mês de maio, e nem sempre incluem os debates políticos. Como exemplo, no mesmo ano só que em fevereiro (quando se festeja o nascimento de Marley), ocorreu uma grande e *sui-generis* festa. Foi realizada sob a lona de um circo, no bairro cinque de Gudina. Até aí nada de estranho. Só que, a celebração de Marley, iria ser realizada também com objetivo de conseguir fundos para o assentamento de um terreiro de candomblé, pertencente ao pai de santo Mutalambô. A festa se chamou "Kizamba Kifuxi Odara; a grande festa do povo". O circo foi ornamentado como se fora um grande barracão. Misturavam-se palhas de todos os tipos, bandeirinhas, fitas, búzios, vasos de água, pipoca e afins. A comida, afirma Mutalambô, era "comida de orixá": *"Determinadas comidas de orixás, eu pedi licença, conversei com eles e botei pros pessoas comerem e foi fantástica. Porque foi muito bem feita, não causou dano algum"*. Na visão do pai de santo, que certamente escandalizaria os terreiros mais tradicionais, candomblé e Bob Marley tinha muita coisa em comum. Ambos chamavam à reflexão para a religiosidade como forma de libertação, cada um a sua maneira, é claro. Além do componente político, pois Bob Marley era tanto "resistência" à dominação quanto o candomblé.

Há, ainda, uma outra leitura sobre a "presença" de Bob Marley entre os bairros. Lembrar, discutir e celebrar Bob Marley são formas diversas de homenagear alguém que "está perto", que "se conhece". Não só criou-se um calendário de festas em sua homenagem, como sua presença foi assegurada na mais "sagrada" das festas profanas da cidade: o carnaval. E os blocos afro, cada qual a sua maneira, foram os principais responsáveis da ocorrência de uma reorientação temática. Uns reservando "alas" aos dreadlocks, como o extinto Amantes do Reggae, o Puxada Axé e o Abyssinaié. Outros investindo na pesquisa e temas e ritmos relacionados ao rastefarianismo e ao reggae, respectivamente o Olodum e o Muzenza. Com relação a estes dois, a ênfase a esses elementos se dá de maneira totalmente distinta. Vejamos como foram incorporados no carnaval.

## 2.2. Muzenza: os "guerrilheiros da Jamaica" e a "galera do mal".

A história do surgimento do Muzenza não se difere da maioria dos blocos afro-baianos. É resultado do desentendimentos e desligamento de diretores, cantores e colaboradores de outros blocos envolvendo questões como a distribuição de poder e dinheiro. Os dois principais diretores e fundadores do Muzenza vêm da primeira diretoria do Blodum à época de sua fundação. Esse "cordão umbilical" mantém unido (mesmo que através de relações complicadas) os blocos, tem sido negligenciado como um artifício multiplicador das experiências político-administrativas adquiridas dentro de cada um. Esse conhecimento é passado adiante, fazendo com que a "história" de cada bloco comece e termine na de outro. Na realidade, muitas vezes são esses "antecedentes", envolvendo também disputas pessoais, que têm permitido uma busca incessante, e diria "antropofágica", no sentido de incorporar e elaborar certos "sinais discrípticos". Estes envolvem temas e elementos visuais os mais diversos, que se transformam em emblemas de cada bloco.

É desta forma que tem se travado uma silenciosa disputa por "hegemonia" e "popularidade", valores que muitas vezes estão sustentados em noções bastante difusas como "tradição", "modernidade" e "autenticidade". Tal como Beatriz Góes Dantas (1988) se referiu aos terreiros de Laranjeiras, poderíamos dizer que, nesse sentido, os blocos afros seriam "pequenas etnias", confrontando-se e dialogando a partir de construção de determinadas noções de alteridade. Para tanto, além da projeção de uma imagem que reflete tanto a apropriação do que parece "moderno" quanto o "tradicional", se lança mão de um sinal de atenção geográfica da existência de cada bloco; o bairro e a comunidade. Sem eles o bloco não existe enquanto mais um "reduto negro de resistência cultural". Concebida a "língua" e o "território", resta a linguagem. Resultado do cruzamento entre os dois primeiros, ela, ao contrário, não está inscrita nem no solo nem no tempo, mas sim é necessariamente reinscrita Pelo menos a cada carnaval.

A trajetória do Muzenza não foge a regra. Sua "história", em dosagens variadas, está recheada de exemplos nesse sentido. Mas não é minha intenção



contaria com, pois foge dos objetivos desse capítulo. O que me parece importante de ser analisado, é justamente a linguagem escolhida pelo Muzenza, e de que forma vem sendo concebida, de modo a estar associada à Bob Marley e ao reggae.

Segundo a explicação de um dos fundadores do bloco, a palavra muzenza quer dizer "dança de Iáô" ou "dança de iniciação". Foi o primeiro bloco afro a surgir na Cidade Baixa, em 1961, tradicionalmente uma área portuária, e que, com expressão na praia de Boa Viagem, ponto de encontro e "baba" (a "pelada" batizada galera, não é uma região muito frequentada pela comunidade para seus encontros e festas. Realizando inicialmente seus ensaios em bairros próximos a região, como Ribeira e Massaranduba; o bloco "muda-se" mais tarde para a Liberdade, na localidade conhecida como São Cristóvão. No ano seguinte ocorre seu primeiro desfile, ainda não oficial.

"Bob Marley tinha morrido nesse mesmo ano e nós usamos o tema Tributo a Bob Marley. E foi uma coisa que a Bahia aceitou pro' caramba. E hoje a modernagem (sic), a galera que curte reggae, partiu toda pro' lado do Muzenza".

O impacto foi grande. Afora artistas baianos apresentando-se em trios com músicas que faziam alguma referência ao reggae e à Jamaica, o Muzenza causava dissonância no território dos blocos afro e seus temas ligados à África, a Palmares e Zumbi, e ao candomblé. Nesse ano também ocorreu o primeiro TBM, e a associação com a figura de Bob Marley passa então a ser o seu mais importante emblema. Nos anos que se seguem, ainda que escolhendo temas como Zimbawe, Moçambique e outros no gênero, Marley e o reggae não deixam de estar presentes nos refrões. Mesmo porque, como me diria um dos diretores e cantor do bloco, "o tema principal não fazis tanta sucesso quanto os músicos que falavam de Marley". Entre 1982 e 1990, o bloco foi campeão sete vezes consecutivas. Já um dos primeiros sucessos do Muzenza, e que foi o responsável em despertar o interesse de algumas gravadoras que já produziam discos de trio e investirem nos afros, dizia assim: "É Bob Marley, É Jimmy Cliff, veio de Jamaica espalhou-se na Bahia, e aqui ele deixou a dança do reggae". Por outro lado, essa associação começa a atrair para o Muzenza um folião muito especial, os dreadlocks. Estes formam alas com roupas e coreografias próprias.

Em 1985 a imprensa baiana já se refere ao Muzenza como o "afro-reggae" de carnaval. Na maioria de suas músicas, qualquer que tenha sido o tema escolhido, a o reggae e Bob Marley estão presentes:

"Muzenza o mito do reggae  
 Simbolizando assumiu  
 Relembrando uma história marcante que na Jamaica existiu  
 Foi o Rei Bob Marley  
 Que morreu, mas quem morreu  
 E sua alma entre nós permaneceu"  
 (RIO DE LAGRIMAS - Sérgio Participação e Rey Zulu)  
 "O negro segura a cabeça com a mão e chora  
 E chora, sentindo a falta do Rei  
 Quando ele chegou pelo mundo ele cantou o seu brilho de beleza  
 Bob Marley pra' sempre estará no coração de toda raça negra  
 Quando Bob Marley morreu foi aquele chororô na Vila Roberval  
 Muzenza apresentando Jamaica arrebatando de novo nesse carnaval  
 Adeus não, me diga até breve  
 Eu sou Muzenza do Reggae"  
 (BRILHO E BELEZA - Participação)

Em muitas letras do Muzenza, pode-se perceber que exalta-se não só o "Rei" Marley, mas a sua *presença* na Bahia. É uma existência diferente, pois é o próprio bloco que a reatualiza nas suas letras e homenagens. Ao mesmo tempo, o título de *rei* parece ser uma tentativa ultrapassar os limites da mortalidade: Bob Marley está no "coração da raça negra".<sup>8</sup>

A afinidade expressada em muitas das letras não é só com Bob Marley, mas também situação social dos negros na Jamaica. A vinculação entre Bahia (Salvador) e Jamaica é um outro lado de popularização do reggae e de Marley. As semelhanças entre as duas são construídas através da verificação da composição étnica, da história (a escravidão) e do racismo. Ao mesmo tempo são comparadas as experiências culturais dos negros jamaicanos, as misturas de

<sup>8</sup> Conversando com um diretor do bloco sobre os "trabalhos" feitos por algumas entidades antes de saírem às ruas durante o carnaval, ele de maneira surpreendente assim defendeu a maneira como é pensada pelo Muzenza: "O bloco que mais deveria fazer essas coisas é o Muzenza. Porque nós levamos a rua, nós defendemos a figura de um homem que já morreu, Bob Marley. Então, o espírito de Bob Marley e encarnado no Muzenza. Então ao invés de nós fazermos trabalhos disso ou daquilo, nós fazemos um trabalho de limpeza de alguns diretores do bloco".

ritmos, a musicalidade, a festa e o clima.<sup>9</sup> Elas se fazem presentes tanto na poética da música baiana, quanto na tentativa de explicação da propriedade de alguns dos referenciais rastafari serem incorporados aos estilos de vida da juventude baiana (principalmente os políticos) por parte do discurso militante. Pouco ou nada se sabe sobre a Jamaica. É o reggae e Bob Marley que servem como referenciais da sua existência.

Nessas comparações, a representação que ambos terão será, de certa maneira, "nacionalizada". Do mesmo, de metáfora passam a metonímia. O reggae e Marley não só estão ligados a "culture jamaicana", como representam a própria Jamaica. Nesse ponto ocorre uma inversão interessante: enquanto muitos dos grupos rastafari jamaicanos (Barret, 1977) reivindicam uma nacionalidade "africana" em oposição a Babilônia (da qual a Jamaica é parte), em Salvador é a Jamaica que insinua um pertencimento transnacional e ao mesmo tempo étnico. Falar do rastafarianismo muitas vezes é fazer menção a Marley e a Jamaica. Mas essa tentativa de comparação não se deve ao acaso. Se por um lado a música de Marley, só como um exemplo, transforma toda a diáspora numa "Jamaica", ela própria tem suas fronteiras transbordadas para o os chamados terceiro e quarto mundo. O reggae de Marley não contém elementos ou símbolos nacionais. Ao contrário, o referencial geo-político mais importante de suas letras é a África. Por motivos óbvios. Na Bahia, ao lado da vinculação reggae e Jamaica passa a ocorrer de alguma maneira a concretização de um determinado projeto de politização da juventude negra envolvida com referenciais culturais importados. Mas não é só isso. Ao contrário do hip hop, parafraseando Hermano Viana (1967), o reggae serve para tudo.

Há toda uma mobilização do Muzenza em investir nessa imagem de "bloco de reggae". E como disse um informante, toda a "galera que curte reggae" e toda a "modernagem" foi em sua direção. Podemos, então, sugerir que, há um "algo mais" que explica essa afluência. Ainda que o bloco tenha entre os seus

<sup>9</sup> Há também as analogias musicais. Enquanto em Salvador é corrente a visão de que a batida do reggae se parece com o ijexô, no Maranhão, um entrevistado do repórter Ernesto Varela no programa "Nets do Amarel", diz que se parece com o do burão-meu-tói. Lá também se reivindica o status de "Jamaica Brasileira". Segundo a concepção de um membro da banda de reggae maranhense "Filhas de Jah", "Quem consome reggae no Maranhão é a massa oprimida, são os miseráveis dos guetos de São Luís (...) a elite local sempre nos discriminou, sempre disse que reggae é coisa de pobre, de negro, de maconheiro" in: "Tribu de Jah mostra o reggae da terra de Saricé". Folha de São Paulo, 24 de outubro de 1990. p. E-3.

"consultores" professores e militantes do movimento negro, não há nenhuma intenção política nesse investimento do bloco. Ao contrário do Olodum, por exemplo, o Muzenza é um bloco exclusivamente de carnaval. Embora eventualmente participe de atividades promovidas pelo movimento negro, o bloco não tem seus objetivos voltados para o campo de militância. É no carnaval que se mostra.

Quando ao perfil do folião do Muzenza, podemos em linhas muito gerais traçar-lhe um esboço. Entre os blocos mais "famosos", como o Olodum, o Ilê e o Araketu, o Muzenza parece atrair uma parcela de foliões nitidamente mais jovem. A dificuldade de traçar um perfil é justamente porque sair num bloco afro não exige qualquer tipo de fidelidade. Se você tem dinheiro para pagar a fantasia, sai em quantos blocos quiser lá. Por outro lado, outros critérios podem vir a pesar nessa escolha. Entre os blocos afro da região da Liberdade, o Muzenza e o Ilê Aiyê são os maiores e mais importantes. Entretanto, o Ilê mantém como critério de participação o item cor, no bloco só saem negros. Portanto, o Muzenza passa a ser um espaço para jovens não negros, moradores da região, brincarem o carnaval. Há ainda outros fatores que podem modificar o status do bloco perante as demais entidades. Ganhar o carnaval por exemplo. A questão da participação dos blocos afro no concurso oficial tem dado margem a muitas discussões, uns defendendo-a como forma de sobrevivência e outros achando que a competição estimula a rivalidade. Entretanto, ser o campeão pode pesar bastante na escolha de um bloco.

Há uma série de informações controversas sobre o "comportamento" do Muzenza na avenida. O bloco é acusado de ser composto majoritariamente de foliões violentos, que "bagunçam" o bloco, a "galera do mal"; pois dentro de suas cordas os "códigos de ética" seriam mais frouxos do que em outros blocos. Os componentes do bloco se defendem dizendo que "quem bagunça na avenida não ganha carnaval", mas ao mesmo tempo afirmam, que não há nenhuma preocupação em impedir a participação de jovens que reconhecidamente tenham cometido delitos. É Fernando Conceição quem constata:

10 Não há mesmo "fidelidade" em relação ao gênero afro. Não é incomum encontrarmos pessoas que saem tanto em blocos de afro e blocos de índio. A participação nos afros e de índio foi durante toda a virada da década de 70 para 80 muito comum. Haviam poucos blocos afro e a grande maioria daqueles que saem pelas hoje, bricavam em blocos de índio. Estes eram vistos como "blocos de negro".

"É bom constatar que este bloco tornou-se o principal reduto daquele estrato mais discriminado da negritude, e muita gente dos outros blocos (mesmo atres) achava que no Muzenza só saía gente "barra pesada". E possivelmente tinha razão - por que não? Barabaça (um dos diretores do bloco) e sua turma, voluntária ou involuntariamente, souberam proporcionar um ambiente para a marginalia da marginalia".<sup>11</sup>

Não há uma característica do Muzenza que pesa muito nessas avaliações. Por sua associação com Bob Marley e com o reggae, para o bloco aflui um grande número de dreadlocks. Por muitos é conhecido como o "bloco dos rastas", tradição de dreadlocks. Por muitos é conhecido como o "bloco dos rastas", embora estes possam estar presentes em outras entidades. Os dreadlocks têm sido "atraídos" através de dois artifícios. O primeiro está relacionado a presença, quase que anual de uma "ala" composta exclusivamente por dreadlocks. Ainda na época em que a Legião Rastafari se reunia na Liberdade, seus membros eram convidados pelo Muzenza para formarem a "ala rasta". Mais tarde foram a Sociedade Cultural Filosofia Rastafari e o Movimento Rastafari Brasileiro que cumpriram esse papel. Os desdobramentos e conflitos decorrentes desse tipo de participação visto pela perspectiva dos rastas, "organizados" ou não, já foram analisados no terceiro capítulo. O que é importante destacar é como essa presença dos rastas pesa no perfil do Muzenza como o "bloco do reggae".

Por fim, o Muzenza nos indica a permanência de duas "tendências" que no campo da militância e suas relações com os grupos rastas se expressam de maneira contituosa. Ou seja, ao fazer conviver a  festa  com alguns símbolos privilegiados para expressar a  consciência . É nesse sentido que o reggae serve para tudo. Para a grande maioria dos foliões Bob Marley é apenas o "rei" do reggae. No carnaval, as pessoas se fantasiam e saem as ruas para se divertirem, e o bloco parece não ter objetivos de "conscientizar" ninguém, com suas letras e fantasias. Pelo menos num sentido restrito da idéia de conscientização, posto que a escolha por determinados temas não é aleatória. Ela está voltada para um repertório específico no que diz respeito aos blocos afro-baianos. Os temas se assemelham aos de outros blocos afro, entretanto no Muzenza eles ocupam lugar

<sup>11</sup> Ver Conceição, Fernando. *Negritude Favelada; a questão do negro e o Poder na "democracia racial brasileira"*. Salvador, Edição do Autor, 1966. p.93.

inverso. Ao invés figurarem como o centro temático de toda produção para o carnaval, eles aparecem como "malduras" a uma espécie de hagiologia de Marley.

### 2.3. O Olodum e o samba-reggae:

O Olodum surge em 1979, mas é entre 83 e 84 que passa por uma radical transformação de seu quadro de diretores, que formam um núcleo responsável por uma série de mudanças que passam a ser imprimidas ao bloco. Essa nova direção, parte moradores do bairro e parte militantes e membros de outros blocos, tenta dar ao Olodum um perfil diferente, o de um bloco "comprometido politicamente". Tentativa semelhante ocorreu no Malê Debalê. Mas o Olodum assume de pronto colocar-se a frente de uma luta travada pela comunidade onde nasceu, o Meiel-Pelourinho. É de esta maneira que tenta não incorrer numa postura "vanguardista" que teria levado o projeto do Malê ao fracasso, porque estava isolado da comunidade. Entretanto, ao mesmo tempo em que é o bloco do Pelô é o bloco afro mais conhecido nacional e internacionalmente. Faz apresentações fora do país, grava com Paul Simon e outros artistas brasileiros. Isto se deve a uma tentativa do bloco em manter-se em sintonia tanto com o movimento popular (no campo das alianças políticas) quanto ao lado das inovações musicais (foi um dos primeiros a partir para a comercialização dos seus discos de forma mais profissional). Principalmente nessas áreas, o Olodum investe na sua imagem de "bloco moderno". É a partir desse ponto de vista que podemos compreender a sua aproximação com o reggae e os temas rastafari.

No caso do Olodum, esses temas colocam-se numa perspectiva totalmente diferente da privilegiada pelo Muzenza. Aqui, a exaltação à Marley e à Jamaica não fazem sentido, ainda que o bloco mantenha afinidades "geográficas" com um dos principais pontos de encontro dos rastas, a Rua do Reggae. Por outro lado, essa ausência indica uma escolha diversa daquela preferida pelo Muzenza.

Nos capítulos anteriores falamos da importância de blocos afros como o Olodum, como um dos responsáveis pela introdução de determinados referenciais temáticos a um repertório quase sempre direcionado à África. Essas

transformações foram visíveis tanto nas mesas de debates e discussões do movimento negro, quanto no carnaval. Em 1985 o Olodum traz como tema "Cuba", prestando homenagens a Fidel Castro e Che Guevara e provocando severas críticas dos jornais baianos. Já em 1989 o tema escolhido foi "Núbia, Axum e Etiópia". O Olodum vai direto às "origens" do mito de criação dos rastas, contando a rainha de Sabá, o rei Salomão, Menelick II e Selassie. Contudo, é principalmente no campo da música que se tem investido na elaboração de uma "marca" do bloco.

Contudo, o pioneirismo dos blocos afro não fica só na inovação temática. Tanto o Olodum quanto o Malé Debalê reivindicam para si a primazia em ter sido em suas quadras, em que primeiro se ouviu uma música de bloco fazendo referência ao reggae. Para o Olodum essa música teria sido "Reunião da Negrada" do compositor Alirio.<sup>12</sup> Já para os componentes da então diretoria do Malé, essa música foi "Coração Rastafari" de Djalma Luz, uma das concorrentes de seus festivais de música. Qualquer que tenha sido a primeira, a questão é que a referência dessas músicas surgem no sentido de atestar aproximação rítmica entre os sons produzidos pelas bandas de blocos afro e a batida do reggae. Tanto nos entrevistas, de alguns músicos, históricos, jornais e material didático dos blocos; quanto na poucos artigos e livros escritos sobre o tema a afinidade reggae-ijexá é citada para explicar a "aceitação" do reggae na Bahia. No artigo de Milton Moura, por exemplo: "*Na virada dos anos 80, a batida de samba se bloco afro já tinha se firmado como um ritmo próprio. O acento do contratempo e o andamento mais lento que o de outras tipas de samba revelam a influência do reggae. Além disso, o reggae está presente no desenho melódico da maioria das composições dos blocos afro. A harmonia do reggae mais referencial é um arranjo pendular entre um tom maior e um outro menor, sustentados pelas guitarras e completado e matizado pelo baixo. Ainda que os blocos afros não usem instrumentos harmônicos, a melodia de maior parte das composições supõe um esquema de harmonia pendular semelhante ao do reggae*" (Moura, 1987:18). Mas essa semelhança não pode ser debitada a uma similitude "naturalmente" rítmica, mas sim devem ser pensadas como uma construção. É a partir da

<sup>12</sup> A música fala do reggae tocado nas quadras de ensaio do Olodum: "Toda Negrada/ Não vai faltar nenhum/ Dançando reggae sexta feira no Olodum..." (Risério, 1981:142).

confrontação de determinados elementos que ela passa a fazer sentido. Da mesma maneira, percebê-los e identificá-los exige conhecimento.

Toda a estrutura rítmica ligada aos blocos percussivos, entre eles os afros, atoxés e os de índio, sofrem transformações fundamentais. Em maior ou menor grau cada bloco procura incorporar "novidades". Como também o fizeram, durante muito tempo, as baterias das escolas de samba cariocas. Mais lentas ou mais aceleradas, utilizando mais determinado tipo de instrumentos, estabelecendo marcações novas para os refrões, sempre houveram inúmeros artifícios de diferenciação e competição entre as baterias. Entretanto, ainda que sejam críticas sobre a homogeneização do estilo e a rapidez com que os sambas são tocados no sentido de acompanhar o tempo do desfile, as escolas mantêm uma estrutura rítmica estabelecida e tocam todo ano o samba-enredo. Já em Salvador as transformações rítmicas promovidas pelos blocos tornam expostas as dificuldades de pensarmos a entidade carnavalesca - o bloco afro - estando necessariamente relacionado a um gênero musical, que no seu desfile cumpra regras quanto ao ritmo e tipo de instrumentos incluídos. Uma escola do Rio seria prontamente desclassificada se resolvesse incorporar as influências dos bailes funks, e partisse para a avenida com um "samba-funk", utilizando samplers e sintetizadores. Já com relação aos blocos afros, inúmeras transformações podem ser percebidas ao longo desses 16 anos desde a fundação do Ilê. Desde a introdução de um sistema mais possante de amplificação de som da voz dos cantores através de caminhões-trios adaptados, como a presença de saxofones.

Tal como os temas, a maior ou menor sofisticação rítmica pode ser uma "marca" de cada bloco. O Olodum tem sido o bloco que mais investiu nesse caminho. E é justamente através dessa "antropofágica" mistura de novos ritmos e sons, que o reggae se faz presente no bloco. É dessa maneira que, no Olodum, surge o "samba-reggae". Lazzinho, um dos cantores do bloco, explica o que é:

"...Se você olhar o que a gente chama de reggae, é um pouco diferente do reggae jamaicano e de outro tipo de reggae. Mas se você vê é bem próximo, a batida (...) é que nós somos um bloco de percussão. Se você botar uma guitarra, um contrabaixo, vai sair a mesma coisa. O mesmo som... é uma coisa que eu não deslumbrado porque antigamente você via os instrumentos de percussão só tocar aquele samba tradicional... e hoje em dia você vê os mesmos instrumentos tirando sons diferentes. As pessoas tentando mostrar que de um instrumento você pode tirar diversos sons, não é só aquele som tradicional que é por exemplo o som que uma bateria de escola de samba transmite, todas são um ritmo só. Aqui é diferente, você consegue distinguir



uma bateria pelo ritmo. Se você vê o ritmo do Muzenza é um, o nosso é outro, e do Araketu é outro, e há outro. O bloco de índio já sei com uma bateria assim meio Rio de Janeiro, acho que é por causa da tradição mesmo e nem tem nem como mudarem. O instrumento prova pra gente que dele pode sair coisa muito bonita, uma música muito mais gostosa, muito "maneira", que você não se canse muito."

Não há critérios para essa mistura, nem mesmo preferência por uma dessas reinvenções rítmicas. Curiosamente, contrário à uma preferência pelo reggae, o responsável pela baleria do Olodum e criador de muitas dessas "novidades", me diria que "não gostava muito de reggae" e sim "de tudo que não era a sua praia". O samba-reggae estimulou o aparecimento de "bandas", grupos formados por jovens tocando exclusivamente instrumentos de percussão, que não são nem o que costumamos a identificar como bandas de reggae, nem estão ligadas a bloco algum. Inspirados nos ritmos do Olodum, são grupos autônomos que se reúnem para ensaiar e tocar na rua, embora alguns já tenham mesmo discos gravados, como é o caso do grupo "Raízes do Pelô".

Mas essas inovações são possíveis em alguns blocos. Justamente aquelas que investem no discurso do novo, como o Olodum e o Muzenza. O reggae aparece então como o corolário da modernidade. No Muzenza sob a forma de um emblema temático e no Olodum o emblema é rítmico.

### 3. Texto e contexto:

Para além da indústria do disco e das reinvenções produzidas pelos blocos, o reggae tem uma infinidade de significados para aqueles que o tem como gênero musical preferido. Rastas ou não, muitos dos jovens que "curtem" o reggae, elaboram uma série de interpretações para essa preferência empregando muitas vezes determinadas categorias explicativas como "identidade", "consciência", "essência", "êxtase", "sentimento" etc.

Por vezes, elas podem figurar como sinônimos, tendo portanto a mesma significação. Ou mesmo, podemos nos indagar se não fazem parte de um elenco de expressões, que não só servem para falar da música, mas sobretudo são utilizadas nas letras das músicas. Uma análise dessa produção seria de

fundamental importância, na medida em que poderia revelar as repetições, a preferência por determinadas expressões, as imitações, os recursos às inflexões, os acentos etc. Mas não é esse nosso objetivo.

Podemos perceber que vista como um conjunto, isto é, como uma espécie de "vocabulário do reggae", essas expressões aparecem ligadas tanto às sensações e aos sentimentos ("o reggae é a batida do coração"), quanto ao conhecimento ("reggae é consciência"). Essa dupla vinculação distingue, por exemplo, o reggae do hip-hop, onde música e dança não estão separadas e para o qual não se constrói nenhum tipo de representação análoga às elaboradas para o reggae.

Não é à toa que o termo identidade aparece relacionado ao reggae. Já vulgarizado tanto pelo discurso acadêmico quanto no discurso político, acabou por ganhar um status substantivado. Foi incorporado às felas "nativas" (que pode ser pensada como a interseção entre esses dois discursos) como um *bem* a ser preservado, cultivado e conhecido. E o reggae se presta a isso. A explicação de um "regueiro" nesse sentido é exemplar:

"O reggae é uma forma musical de se identificar com alguma coisa. Já que é tão difícil a gente se identificar aqui nessa terra. Foi aí onde nós nos identificamos mais foi através do reggae. Porque é a música que cuida dos nossos problemas. É uma música de proposta onde o negro mostra a visão dele da sociedade, a preocupação do resgate da identidade. Então eu me identifico com a música reggae"

O que se sabe é que o reggae tem a ver com a "nossa identidade", qualquer que seja esse obscuro objeto do desejo. Conhecemos alguns símbolos que são privilegiados na sua evocação, que parecem ter sido suficiente para traçar-lhe um esboço. Contudo, quando relacionada ao reggae, a noção de 'identidade' é preenchida por significados novos. Primeiramente, ela está ligada a um sentido de unidade que se traduz tanto na história quanto no quadro de marginalização racial e social. Ao mesmo tempo, a 'identidade' que é enfatizada é transnacional. Só que, maneira distinta, nem sempre os "negros da diáspora" serão concebidos como africanos. O africano é tão "estrangeiro" quanto o asiático e o jamaicano.

Essa questão é de suma importância para compreendermos de que maneira as ideias rastafari são concebidas. Ninguém reivindica cidadania africana. O passado é africano e o presente é o gueto, a pobreza, o racismo, a polícia,

enfim, é o cotidiano. O reggae tematiza essas duas dimensões com os tambores e as guitarras. Portanto, "ser rasta" não é uma condição, que se afirma através de uma "identidade africana". Ao contrário, é um estilo de vida que pode ser adicionado ao lado de outros estilos, papéis, identidades, que se lançam mão no sentido de viver a pluralidade e heterogeneidade de contextos religiosos, políticos e culturais existentes dentro das chamadas "sociedades complexas". Nesse sentido, o reggae se presta a ser um discurso da modernidade. A África é tematizada e mesmo celebrada, mas através de linguagens contemporâneas, integradas aos meios de comunicação e a indústria de disco.

Podemos concluir sugerindo que essas "leituras" do reggae e da figura de Bob Marley que foram esboçadas acima, indicam formas distintas de compreensão sobre qual seria o procedimento mais correto na incorporação de influências musicais "importadas". A primeira, busca nas possíveis semelhanças históricas e geográficas entre a Jamaica e o Brasil, as explicações para uma "afinidade musical". Nessa leitura, a música é reduzida a uma simples expressão do rastafarianismo. E como tal, é sempre cobrada a existência dos "ingredientes" temáticos que caracterizam o movimento, entre eles, principalmente, o discurso étnico-político. Mais do que isso, dessa maneira concebido, o reggae seria necessariamente uma música de protesto. Uma das possíveis explicações para a popularidade e mitificação de Marley seria a de que o cantor teria levado às últimas consequências esse "tom" de denúncia. Ainda que não haja unanimidade em torno da figura de Marley, no que diz respeito aos rastas.

Uma parcela dos rastas, principalmente aqueles reconhecidos como "radicais" e os "convertidos", fazem certas ressalvas a tentativa de "adoração de Marley". Essa "adoração" é expressa nos usos e abusos em torno da sua imagem, música e biografia. Entre os primeiros, o fato de Marley ter ficado rico com a venda de seus discos é uma prova de sua fraqueza como "qualquer ser humano", portanto não poderia ser adorado como um rei. Já com relação aos segundos, há uma desconfiança quanto ao "comprometimento espiritual" do astro do reggae, mesmo cantando o amor e a não-violência em suas músicas. "teria sido ele batizado nas águas e na Espirito?" Por outro lado, são contra a mitificação de Marley porque ela é uma forma de idolatria. Numa posição oposta se coloca, por exemplo, alguns dos integrantes do MRB, para os quais a vida de Marley "traz ensinamentos" portanto deve ser divulgada.

Denis Constant (1982), ao analisar as múltiplas influências que são responsáveis pelo surgimento do que hoje concebe-se como reggae, tenta demonstrar que nem sempre as letras têm ligação direta com as idéias rastafári. Para ele, o reggae só foi possível através da interseção de dois fenômenos, a filiação e um não-paralelismo. A filiação está ligada às interferências que a música negra norte-americana provocava nos então ritmos caribenhos consumidos na Jamaica (como o mento por exemplo), produzindo um produto "similar" ao primeiro, com fortes acentos do segundo. Para Constant, o cruzamento entre essas interferências deu ao reggae uma potencialidade sintética e, ao mesmo tempo, extremamente receptiva à experimentações. E o não-paralelismo tem a ver com as transformações que são operadas e que produzem um resultado nunca igual, mas que apenas se assemelha às matrizes.

Tanto Constant (1982) quanto Clarke (1982) e o poeta e teórico do reggae Linton Kwesi Johnson (1976a; 1976b) concordam que o reggae expressa, não de uma maneira única, as condições de vida e as aspirações políticas da população negra jamaicana. Para tanto os temas rastafári serão apropriados como uma espécie de "modelo explicativo" daquela sociedade. Outrossim, ele se presta aos projetos contrários a esses setores. Johnson classifica parte da produção de reggae de artistas jamaicanos utilizada em campanhas eleitorais em meados da década de 60, a partir de suas vinculações político partidárias e "visões de mundo".

A partir da leitura de Hebdige (1979) e Cashmore (1982) podemos verificar que a associação reggae-rastafarianismo está longe de ser um fenômeno banal. Em cidades fora da Jamaica, em que se popularizou e trouxe estímulos e toda uma recriação de referenciais estéticos, foi justamente a possibilidade dessa associação se deu suporte ao interesse e ao abandono de outros estilos. No entanto, não podemos desprender desses exemplos, de que todo aquele que gosta e consome reggae está atrás de "consciência política". O reggae é antes de tudo uma música altamente dançante. Ainda que uma atitude de contemplação seja perfeitamente possível, nos territórios do reggae é mais comum encontrarmos as pessoas dançando. E assim o é nos shows, nas imagens dos video-clips e nos apelos de "jump" e "dance" presentes nos refrões. Neste sentido, não caberia concluirmos o capítulo com um tipo de abordagem funcionalista, reduzindo um gênero musical que estimula tanto os movimentos,

as coreografias, o prazer, o relaxamento, o entretenimento, a socialização e muito mais, às esferas da significação.

Ouvir e dançar reggae é uma atitude diante de um gênero musical não tão "esotérico" assim. As pessoas que curtem reggae, rastas ou não, também dançam e têm prazer de ouvir outros estilos. O reggae é mais um gênero musical e como tal comporta, na possibilidade de ser "interpretado", inúmeras leituras. Entre elas, aquelas perceptíveis somente enquanto um estímulo auditivo. Entretanto, na leitura a qual nos referimos o reggae é reduzido ao binômio forma-conteúdo que necessariamente expressa um único discurso.

A segunda leitura se torna explícita nas diferentes formas de apropriação, especialmente aquelas feitas pelos blocos. Nelas o reggae se presta a figurar como um "sinal diacrítico" de determinadas fronteiras estéticas construídas pelos blocos. De acordo com os exemplos fornecidos, o reggae aparece como representação da modernidade. Nesse sentido é contraposto a tudo aquilo que se encasela nos limites da "tradição". No caso a "tradição" se apresenta não só como resultado da manutenção de determinados costumes, mas como recusa a mudança. O reggae tematiza expressões musicais, estilos de vida urbanos, idéias políticas mais contemporâneas, etc. Todavia a "modernidade" não indica uma ausência de "conteúdos políticos". Os representantes do Olodum definem tanto a sua música quanto seu projeto cultural como "pós-moderno". Essa "pós-modernidade", no entanto, se constitui numa negociação ao imperativo da "tradição" entre os blocos afro-baianos. Poderia ser traduzida numa tentativa de incorporação da diversidade sem limites estéticos. Assim como, possivelmente tal termo se reduzisse à conclusão de que, em termos de misturas musicais, o Olodum tudo pode. Mas a forma, embora ilimitada, deve dialogar com determinados conteúdos. Portanto, as escolhas estarão limitadas a um repertório que mistura a utopia e a história. Recorre-se a qualquer momento a esse acervo, onde algumas associações são possíveis. Esse movimento pendular entre forma e conteúdo parece ser constitutiva da própria trajetória de consolidação do reggae como um gênero musical em Salvador. Tem sido um "campo fértil" para as misturas rítmicas e, porque não, temáticas mais inusitadas.

Por outro lado, esse discurso em torno da modernidade faz supor que toda e qualquer recusa à mudança seja necessariamente uma tentativa de manter a "tradição". Nem sempre. Como se diz no futebol, "não se mexe em time que está

ganhando" e essa máxima pode nos ser útil para relativizar essa polarização entre "modernidade" e "tradição". Alguns membros do Muzenza acreditam que o bloco deva manter a tradição, falando de Bob Marley e da Jamaica em suas letras. Nesse sentido bastante estrito do termo, o que parece ser uma expressão da modernidade pode reivindicar um movimento de manutenção e não de transformação. É que muitas vezes o moderno pode significar apenas a distinção. E esse movimento pode estar ligado ao medo da redundância, da perda da originalidade e da valorização do novo. Raciocinando de forma inversa, muitas vezes o moderno pode referenciar vários sentidos da tradição. Isto posto, significa que o critério já não é mais o tempo, mas a pluralidade geográfica, a estranheza dessa ou daquela associação e o que "está ali" mas que ninguém enxerga.

Por fim, e música, e mais propriamente, o reggae, serve para quase tudo. Pelo menos no que diz respeito aos textos e contextos nos quais está envolvida. Não pode, por isso, ser compreendida como algo separado, apenas uma dimensão "lúdica" na vida dessas pessoas. Diz-se que o reggae é "a batida do coração". Portanto é algo que pulsa todo o tempo, ininterruptamente e, sem o qual não há vida. Assim, seja pretexto para falar de tradição e modernidade, ou mesmo para o encontro, a festa e o namoro, é em torno do reggae que tudo gira. Se não tudo, pelo menos o mundo do rasta e sua itinerância pela cidade. No próximo capítulo, pretendo concluir essa dissertação, analisando essas e outras questões que emergiram ao longo da descrição.

# C O N C L U S Ã O

**CORAÇÕES RASTAFARI: nem resistência, nem rendição.**

"Uns pés  
Uns cabeça  
Uns só coração"  
"Uns" - Caetano Veloso -

Diante de algumas questões abordadas ao longo dessa dissertação, podemos concluir revolvendo esse campo de intrincadas relações mantidas pelos rastas com territórios, interlocutores e objetos. Os rastas, mesmo percebendo os pontos de vista que precedem cada discurso, parecem falar de muitas coisas. Estes, como verificamos, nem sempre são apropriadas exclusivamente por ele. Neste sentido, é mais a forma de apropriação que nos interessa a compreensão, do que propriamente o objeto. Portanto, ainda que o *estilo*<sup>1</sup> muitas vezes seja enfatizado através de determinada estética, a identificação desta não é suficiente para entendermos o que está sendo dito.

Em última análise, podemos dizer que esses discursos são expressos através de tres esferas preferenciais. Uma, seria o plano do lazer e da festa, resultado do cruzamento de inscrições territoriais e estéticas. A segunda esfera diz respeito à dimensões mais subjetivas; o terreno da sociabilidade, dos desejos, de outras formas de conhecimento não estruturadas na racionalidade, os

<sup>1</sup> Clarke, na sua definição de estilo, destaca a importância do objeto para a "tradução" ou o "novo arranjo" que ali é operado: "What happens is not the creation of objects and meanings from nothing, but rather the transformation and rearrangement of what is given (and 'borrowed') into a pattern which carries a new context, and its adaptation" (1982:178).

planos místicos e religiosos. A terceira e última, está relacionada aos embates no campo do poder. É quando dimensões micropolíticas transbordam os limites de determinados enunciados e práticas, e se misturam os discursos. Vejamo-os separadamente

Pudemos perceber, que o investimento numa atitude de distinção estética por parte dos rastas acompanhou, em certa medida o esquadramento de determinados territórios. Essa dupla segmentação - espacial e estética - foi possível, porque foi sendo construída segundo a "determinação" das transformações espaciais e culturais que envolveram a comunidade negra baiana como um todo. O resto, ao apropriar-se de seu 'pedaço', ao mesmo tempo, subverte a ordem que segrega espacialmente e confina no gueto e, paradoxalmente, faz dessa possibilidade de representação um elogio. Tal repartição espacial e simbólica não ocorre a partir de um acerto de contas com seus vizinhos virtuais. Ela resulta de fluxos semióticos e sociais, que fazem verter nos tais territórios todos aqueles que de alguma maneira desejem, posto que existem algumas semelhanças no plano estético, "estar junto". O binômio estilo/território, portanto, faz articular formas singulares de expressão

Ainda assim, indagaria o porque da dimensão estética ser quase sempre a privilegiada. Maffesoli preocupado em compreender o que chama de "vitalismo", ou, o "tribalismo" ("*uma sensibilidade coletiva e um uso comum extra-lógico que servem de fundamento à vida social*") sugere o que chama uma "ética da estética" (1989:12). Ela permitiria compreender, não só o predomínio do plano estético sob os demais (entre eles o político, por exemplo), bem como as injunções que permitem certos níveis específicos de sociabilidade entre grupos sociais nas chamadas "sociedades complexas". Assim sendo, afirma: "*Este processo é conhecido. Para o que faz nosso interesse nessa questão, diria que este permite compreender o deslizar de uma lógica da identidade para outra, uma lógica de identificação, que aquela é muito mais individualista, enquanto esta é muito mais coletiva. A cultura do sentimento é pois, a consequência da atração. Agregamo-nos seguindo os acontecimentos ou os desejos. É uma espécie*



de escasse objetivo que prevalece. Mas o valor, a admiração, o 'hobby', os gostos que são partilhados se tornam o alicerce, são os vetores da ética. Para ser mais preciso chama ética uma moral "sem obrigação nem sanção", sem obrigação outra do que a de se agregar, de ser membra de um corpo coletivo, sem sanção alguma, se não a de ser excluído, caso cesse o interesse (inter-essa) que me liga ao grupo. Aqui está a ética da estética: o fato de experimentar juntas alguma coisa é fator de socialização".

Se concordarmos com Maffesoli, nas suas proposições que vinculam as atitudes estéticas à uma "lógica de identificação", poderíamos nos perguntar de que maneira o plano da estética se articula aos demais. Uma vez que, como já foi afirmado, ele figura, de maneira conjugada, com o discurso étnico-político, isto é, o plano da "linguagem articulada". A linguagem do rastafarianismo entre os rastas baianos, salvo as exceções, é fundamentalmente uma linguagem iconográfica. É construída por uma série de imagens que, articuladas umas às outras, dão forma a um determinado objeto. Este pode ser uma capa de disco, um vídeo-clip, um cartaz ou mesmo uma fotografia. Entretanto, nestes, podem ser reconhecidos alguns elementos que fazem de tal artefato algo relacionado com a temática rastafari. Por isso, essa identificação é precedida por um conhecimento. Mas este conhecimento nem sempre resulta de um investimento mais "formal" (a leitura, por exemplo). Muitas vezes resulta da construção de um "certo olhar", via meios de comunicação de massa, que organizam as mensagens a partir de determinados pontos de vista e lógicas combinatórias. A imagem é percebida, muitas vezes, de forma segmentarizada e não articulada. É desta maneira que pode perfazer parte dos "materiais" produzidos pelo *tricaleur* (op.cit.). Sua operacionalidade está no fato de cada uma das partes poder ser descolada de cada 'conjunto' e articulada à outra. Não há, portanto, um princípio combinatório carregado de referências históricas, que determina a apropriação. Podem ser vários, esses elementos postos em comunicação.

É dessa maneira que o rasta parece pretender articular estas várias "interferências", de ordens variadas, ao seu cotidiano. Entretanto, concordo com Guattari, quando destaca que elas nunca estiveram "desarticuladas". Elas trabalham ao mesmo tempo com "fluxos sociais", "fluxos materiais" e "fluxos semióticos". Tais expressões referem-se a um "material" essencialmente heterogêneo. Guattari os chama de "agenciamentos coletivos de enunciação": "Não mais se tem face a face um sujeito e um objeto e, em terceira posição, um

meio de expressão; não mais se tem e tripartição o campo da realidade, o campo da representação e da representatividade e aquele da subjetividade. O que se tem é um agenciamento coativo que é, ao mesmo tempo, sujeito, objeto e expressão. O indivíduo não é mais aquele que responde universalmente pelas significações dominantes. Aqui, tudo pode participar de enunciação - tanto indivíduos quanto zonas do corpo, trajetórias semióticas ou máquinas ligadas em todas as direções (1967:176, grifo meu). Se tratam pois de "objetos", "sujeitos" e "expressões" múltiplas. Não há fixação nem pontos de referência pré-estabelecidos. É na variância e na intinerância que se constroem.

Ainda assim, reconhecer a sua plurilocalidade não dá conta da complexidade das questões que emergem do campo analisado. A diferença que é produzida com vistas à delimitação e expressão de estilos não se encerra nela mesma, isto é, não é um fim em si mesmo. Como dissemos, o rasta fala de muitas coisas. Algumas delas, ao cabo de um tortuoso diálogo, se transformam em pedra de toque do conflito. Mas nem sempre. Às vezes, são os objetos que o rasta preferencialmente manipula, que vão ser apropriados por não-rastas e descreverão o mesmo trajeto. Poderão ser dispostos, por exemplo, de forma a figurar como paradigmas da "modernidade" e da "tradição". Como o fazem especificamente o Diodum e o Muzenza, nas formas distintas pelas quais se apropriam da temática rastafari.

Como vimos no capítulo anterior, tal escolha dependerá muito mais da disposição dos demais interlocutores, do que está em jogo além da hegemonia política, dos critérios de valorização, dos desejos de ascensão e muito mais. Por alguns momentos o discurso dos blocos, quando enfatiza a "modernidade" tomando as idéias rastafari e o reggae como paradigmas, sugere uma atitude "inclusivista" e que se refere Panikkar (1978). Isto é, a incorporação e assimilação do "outro" numa perspectiva reducionista. Haveria pois, sempre a possibilidade da tradução e da equivalência.<sup>2</sup>

Essa atitude, porém, parece estar dissimulada por entre o mesmo discurso que enfatiza uma determinada "excelência" cultural. Onde uma "cultura regional", essencialmente poderosa diante do processo de resistência à

<sup>2</sup> Panikkar descreve tal atitude a partir de uma metáfora, a do "modelo geométrico", ou seja, a troca da analogia pela equivalência (1978:xxi).

dominação cultural, paradoxalmente, é capaz de "ler" e "traduzir" as possíveis interferências. É como se tudo ali coubesse. O mecanismo de absorção é antropofágico, embora, sem danos para o seu "caráter" original. Por outro lado, tal atitude também reifica a concepção de uma "cultura alma"<sup>3</sup> Esse mecanismo tem antecedentes fundamentais na construção de uma ideologia acerca da "cultura brasileira", e foi apropriado tanto pelos modernistas quanto pelos tropicalistas.

Mas aqui, o que me parece importante assinalar é a relativa habilidade com a qual certas noções são manipuladas no sentido de reforçar determinadas práticas e pontos de vista. O reggae e as idéias rastafari servem, também, para isso. Significa que, serve para revigorar as estratégias de apropriação de certos símbolos, sem que se conceba em tal atitude qualquer tipo de "negação" de outros. Pelo contrário, tal incorporação fortalece os "símbolos regionais", pois coloca-os em sintonia com semelhantes inovações musicais e tecnológicas que envolvem as chamadas "minorias étnicas". O sentido é exatamente esse, porque se vê um tanto deslocado da ótica da produção capitalista. Não é mais um produto nacional ou regional, mas planetário. É o som da comunidade através da linguagem produzida pelos meios de comunicação de massa. A comunidade parece reproduzir, em escala reduzida, a posição de subordinação que em geral estão envolvidas tais minorias étnicas. Talvez nesse ponto possamos compreender a extensão das analogias geográficas. É nesse sentido, também, que a noção de 'inclusivismo' apontada por Panikkar<sup>4</sup> parece fazer sentido.

II

isto posto, é preciso deslocar a presença dos rastas como sendo resultante de um embate de forças dentro de um determinado segmento social. Quando dizia que sua presença instaurava a dissonância, tinha em mente esferas

<sup>3</sup> Guattari, *op. cit.*  
<sup>4</sup> Panikkar, *op. cit.*

têm mais amplas de existência e não só aquelas vinculadas ao campo das lutas políticas. Como por exemplo, as experiências decorrentes da conversão de um determinado grupo à fé pentecostaí. Ali, a dissonância reproduz uma busca de sentimentos, verdades, autonomia religiosa e vínculo com o sagrado. Ao mesmo tempo, descreve-a de maneira oblíqua. Quer dizer, tal "relação com o sagrado" não dispensa o reconhecimento de certos limites, claramente instituídos *a priori*, no que tange à representação de determinadas noções de etnicidade. A concepção de religiosidade que é manifesta na crença pentecostaí certamente não se enquadra nas proposições subentendidas nesses limites. A questão parece ser óbvia e aqui me apropriaria de uma indagação feita por Baretto (1990): "... *pode um negro construir sua identidade, enquanto negro no Brasil, sem referência à África, que inclui, necessariamente, na visão de alguns, religião, língua e cultura africanas?*"

Se partirmos da experiência observada entre os rastas baianos, a resposta à essa questão pode ser dada de duas maneiras. Na primeira me concentraria na diferenciação entre um discurso politicamente articulado e que visa, sobretudo, a unidade da luta contra o racismo e, de outro lado, as experiências cotidianas, que parecem fornecer dimensões bem mais subjetivas que as primeiras e nada pretendem além do estabelecimento de vínculos com o sagrado. Voltamos aqui ao tema das "aflições", "angústias", "conflitos amorosos e existenciais" que afetam os indivíduos independente de diferenciações de raça e classe (Fry & Howe, 1977). Todavia, as experiências dos rastas nos mostram que, ainda que vislumbrando tais dimensões mais subjetivas e segmentarizadas, a *démarche* da militância se fazia presente nesse trajeto. Como, então, operar com esses duas vertentes aparentemente incomunicáveis e mutuamente excludentes?

A resposta parece estar numa segunda forma de abordar a questão formulada por Baretto. E consistiria em redimensionar o próprio objeto em questão: a *identidade*. Me parece que os rastas não estão preocupados, (considerando a "mistura simbólica" na qual estão envolvidos) em fornecer respostas tão abrangentes quanto as que parecem implícitas no próprio uso e abuso da noção de identidade. Ainda que, como vimos, ela faça parte do repertório da militância, nos parece ineficaz para dar conta desse trajeto em busca de significados que só fazem sentido em planos mais particularizados. Se levados ao elenco simbólico instituído em tal repertório, elas transbordam os

limites do *ethos* do grupo, instauram o perigo de uma troca de sinais no campo simbólico. É quando a fala se coloca fora do sujeito. Este, se transforma num "ser coletivo" que se impõe como objeto de perspectivas teóricas, e, ao mesmo tempo, ganha existência própria no plano da própria análise. Sendo assim, com ela - e noção de identidade - , pretende-se dar conta da diferença através de um artifício de "confinamento" e "redução". É quando tais planos mais subjetivos se subsumem ao único. E tudo mais que dele anseia deslocar-se é chamado à um "recentramento". Portanto, "*é preciso estar sempre 'no assunto', 'na sujeita' e 'na linha', mas o desejo, por sua própria natureza, tem sempre e tendência de 'sair do assunto', 'sair da sujeita' e derivar. Um agenciamento coletivo de enunciação dirá algo do sujeito sem reduzi-lo a uma individuação subjetiva, sem enquadrá-lo num sujeito, num assunto preestabelecido ou em significações previamente codificadas*" (Guattari, 1987:177-8).

A experiência dos rastas, ao contrário, parece ignorar tais proposições, na medida em que desloca o "objeto do desejo" de tal centralidade. A adoção das ideias rastafari como um estilo de vida parece não apontar para um recentramento, mas para a dispersão. Tanto porque ocorre um contínuo entrecruzar de fluxos no decorrer da elaboração dessa 'imagem' do rasta; quanto porque o trinômio língua/cultura/religião é desmembrado de sua articulação primeira.

A língua não é única. São várias as linguagens, absorvidas e inventadas na elaboração de códigos e modos de semiotização. Neste sentido, Garvey, Ziggy Marley, Djavan e o ruzenza podem ocupar posições semelhantes, no que diz respeito a uma iconografia particular relacionada ao estilo<sup>5</sup>. Tais linguagens, por sua vez, refazem outras possíveis articulações. Os tambores "primitivos" feitos de pesados troncos de madeira, a comida natural e as roupas confeccionadas artesanalmente reproduzem determinadas imagens veiculadas via meios de comunicação e foram, portanto, resultado de uma incorporação e

<sup>5</sup> O que teria a ver o cantor/compositor Djavan com o imaginário rastafari baiano? Me parece que aqui importam menos as associações mais óbvias (o reggae, os cabelos, a maconha, etc), mas como, em Salvador, a compreensão dos estilos rastos não se tacerram num elenco fixo de referenciais. Djavan terá, certamente, o seu 'lugar', como o tem os sons dos blocos afro. Seria por demais redutor imaginar que o reggae é o único gênero musical consumido pelos rastas.

elaboração quanto a representação que tinham originalmente. Paralelamente, ainda que restrito, o acesso às parafernâlias tecnológicas foi possível porque a estrutura musical do reggae está montada sob bases instrumentais mistas: sintetizadores, tambores, sopros, eletrificação, etc. Contudo, para o primeiro exemplo, tal "naturalidade" é concebida como sendo constitutiva de cada um dos elementos privilegiados; no segundo, a tecnologia terá representação inversa. Visa, sobretudo, a utilização dos meios disponíveis para melhorar a qualidade do som. Tal "modernização" não implica necessariamente numa perda de "conteúdo". Tais procedimentos são análogos às representações que têm os dreadlocks, como vimos no capítulo três.

Uma outra importante linguagem, a etnicidade, estará também marcada por níveis de compreensão mais singulares. Ainda que ressalte o seu caráter 'contrastivo', Bacelar concebe a etnicidade como *"uma unidade vigorosa e significativa para a localização e participação dos indivíduos na sociedade atual. Esta forma de pertencimento, com alto grau de sociabilidade interna, determina a ênfase na preeminência do grupo étnico para o indivíduo. O membro do grupo étnico não existe sem o seu referencial básico, o seu ser é ditado por e com o grupo"* (1989:33). Ao contrário do que afirma o autor, a experiência dos rastas parece fazer implodir tais formulações.

Retomando o tema abordado no capítulo cinco, acerca da conversão à fé Pentecostal, podemos questionar ao mesmo tempo, tanto o tema da etnicidade quanto o da religião. Se é verdade que a etnicidade dá certo 'referencial básico' para determinado membro do grupo, a "Nova Vida" teria que necessariamente anulá-lo? Como vimos, se o 'postulado étnico' compreende a afirmação de uma forma de pertencimento a um grupo de pessoas, na nova experiência ele parece ganhar novas dimensões. A dimensão étnica permanece, posto que a vivência anterior - a rastafari - nela estava calcada. A experiência atual - a Pentecostal - é compreendida como um processo de radicalização da primeira. Mas o que foi possível de um aprofundamento e uma radicalização, foram menos os elementos que subjazem determinado discurso sobre etnicidade calcado em concepções de cultura e religião, mas sim suas 'entrelinhas'. Planos que precedem uma "atitude religiosa": as esferas de um auto-conhecimento, da relação com o sagrado, de crença e de fé.

Com efeito, o não-dito é triturado por entre os planos da afirmação política. Assim como a ênfase em outros planos permitiria ao rasta o acesso a

uma posição intermediária. Porque "participa" e "articula" várias redes de sociabilidade ao mesmo tempo: a do grupo pentecostal, das turmas de lazer, do trabalho nas ruas, do conjunto de reggae, etc.<sup>6</sup> Ao mesmo tempo, não está fixado em nenhuma. Ou seja, ele não é esta ou aquela prefiguração de determinado projeto identitário. Impulsiona um tipo de trajeto e discurso que desarticula o próprio postulado dessa lógica.

Com relação especificamente ao campo religioso, essa discussão abre as portas a outras questões. Primeiro, no que diz respeito a representação da igreja protestante - sobretudo aquelas de linha pentecostal - no imaginário da comunidade negra. Se, com relação à igreja católica algumas transformações já podem ser percebidas, graças a aliança de parte de seus selos com segmentos da esquerda (o PT, os sindicatos, as comunidades de base, etc.), ela ainda carrega consigo uma série de desconfianças.<sup>7</sup> Quisa com relação aos pentecostais, cuja algumas denominações se posicionam na linha de frente dos ataques aos "cultos afros". Mas há ainda uma oposição que recorta essas representações acerca dos cristãos e os adeptos dos cultos afros: "*As instituições negras seriam por si comunitárias e integradoras, enquanto o individualismo e a concorrência marcariam essencialmente as sociedades brancas. A religião "das negras" seria libertadora, destinada à exaltação da ser humano; a religião "das brancas" seria mutiladora*" (Moura, 1990:31)

A identificação dessa oposição é fundamental para entendermos a questão da ambiguidade, isto é, o posicionamento "intermediário" dos rastas-converlidos. Ainda que estruturada na multiplicidade, a rede de sociabilidade articulada por ele estabelece níveis de comunicação, passagens entre sistemas de representações diversos, aos quais fornece novos significados. Vista nessa

<sup>6</sup> A propósito dessa "multiplicidade" afirma Perlongher: "Sob esta perspectiva pode-se abordar o problema representado pela capacidade, exacerbada nos circuitos marginais, de o mesmo indivíduo participar, alternativa ou erráticamente, de diversas redes, algumas delas "normais". São os funcionamentos desajantes no campo social, os fluxos, as linhas de fuga que atravessam o socius, que arrastam os indivíduos, os escondem, os drapeiam, os envolvem. Não são os indivíduos - e esta afirmação é dura - os que decidem e optam, a partir de um ego autoconsciente, os que constroem, por apelar a um clichê, suas identidades e suas representações" (1989:12).

<sup>7</sup> Sobre as relações entre um determinado seguimento da igreja católica e os movimentos negros cariocas ver: Damasceno, C. Cantando para Subir: Orixá no altar. Santo no Feij. Rio de Janeiro, UFRJ/PPGAS, 1990.

perspectiva, tal oposição deixa de fazer sentido e mesmo, inverte os significados originais. Ora, para os rastas foi justamente junto aos seus "irmãos na fé" que afirmam terem reestruturado laços de amizade e afetividade perdidos na experiência anterior. Tal perda se devia à ocorrência das "misturas" religiosas. Da mesma forma procedem os que não se converteram. Só que é a entrada da *démarche* pentecostal que desfaz os sentimentos comunitários. Portanto, os convertidos pretendem rearticular a rede de sociabilidade anterior a partir de um recorte religioso. Quer dizer, desfaz-se a dicotomia anterior, que opunha a "religião dos brancos" à "religião dos negros", e constrói-se outras, numa leitura fortemente proselitista. Anjos e demônios permanecem em luta numa *Babilônia* que não tem cultura, cor ou religião determinada. Todavia, representa tudo aquilo que está além da vida 'em santidade'.

Enfim, parece-me perigoso optar por uma conclusão que reforce a ótica dualista (Fernandes, 1988; Da Matta, 1988) e ignore a irreducibilidade de determinadas dimensões das experiências humanas. Em troca, tenderia a circunscrever as experiências vivenciadas por rastas, não-rastas e militantes em torno dos referenciais rastafari, num outro termo, entrecortado por ambiguidades e ambivalências. Aquele que é, ao mesmo tempo, anterior e resulta da negação e polarização.

Não só aqueles que ao pentecostalismo se converteram, bem como os que preferiram trilhar os caminhos de uma "autonomia" (com relação ao sonho da experiência comunitária), parecem ter enfatizado tais esferas a-significantes diante da perspectiva que tende ao recentramento. Todavia, essas duas possibilidades não dão conta da pluralidade de trilhas exploratórias que perseguem uma "verdadeira vivência rastafari". Contudo, as demais possibilidades (ou pelo menos as que puderam ser reconhecidas durante o trabalho de campo) parecem conduzir sempre para um deslocamento, ao optar quase sempre pela *deriva* e não pela *assunção*.



## III

Dizia Paulo Leminski a respeito da poesia que "*a paixão, não é uma coisa passiva, é uma coisa ativa, é uma coisa que move*".<sup>8</sup> Tomo por empréstimo tal afirmativa para falar desse 'lugar' (talvez o único que possa sugerir algum tipo de fixação) para onde convergem tanto os sentimentos, quanto a consciência, a fé (pois é ali que se pode "ter Jesus"), a pulsação rítmica do reggae e mesmo os dreadlocks: o coração. Tal como a paixão para Leminski, esse lugar ao qual se referem os rastas sugere movimento. Os estilos rastas, longe de uma atitude de contemplação diante de idéias pouco conhecidas, tem sido construídos sempre através de deslocamentos. Movimentos que fogem a centralidade espacial, política e estética.

Entretanto, um outro sentido pode ser obtido desta analogia. Paradoxalmente, ela sugere centralização, mas não como resultado de uma convergência, e sim mas como recusa da polarização. Nem o deslizar dos pés, o caráter performático e o êxtase do frequentador dos ailes funks (Viana, 1987). Nem as atitudes cerebrais e excessivamente analisadas de deseterminados seguidores políticos. O coração está no meio, a meio caminho da "consciência" e do prazer da dança.

O coração é o lugar onde tal multiplicidade de expressões encontram eco. Ao mesmo tempo, sugere a ascendência do sentimento sobre a razão e, sobretudo, a singularidade da própria expressão. Esta, por sua vez, estaria muito mais próxima das "representações sensíveis" e mais longe dos conceitos. Ainda que tal dicotomização seja operada *a priori*, ou seja, os sentimentos, mesmo no discurso antropológico, é remetido às categorias psicológicas e não sociais.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Leminski, Paulo. "Poesia: paixão da linguagem". in: Cardoso, S. et alii. Os Sentidos da Paixão. São Paulo, Companhia das Letras, 1987. p.286.

<sup>9</sup> A respeito dessa oposição, sobretudo no obra dos teóricos da escola sociológica francesa. Ver Duarte (1986:286)

Só que, no caso dos rastas baianos, tal "lugar" é reservado à indistinção. É como se o plano das atividades cotidianas, a repressão e o racismo encontrassem, através da linguagem do reggae e das idéias rastafari, novas formas de expressão. Nessa dissertação, procurei dar conta dessa multiplicidade, onde tais formas de expressão se mostram sob a ótica da diferença.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- ADIALA, Júlio César. **O problema da macencha: ensaio sobre racismo e drogas**. Rio de Janeiro, IUPERJ, 1986. (Série Estudos IUPERJ,52)
- AGIER, Michel. **Espaço Urbano, família e status social: o novo operariado baiano nos seus bairros**. Salvador, 1990a, mime.
- AGIER, Michel. **Industrialização e mudanças nas relações sociais e raciais na Bahia; reflexões e hipóteses de trabalho**. Aguas de São Pedro, ANPOCS, 1987.
- AGIER, Michel. **Lógica da diferenciação social; nota sobre as trajetórias profissionais no novo operariado baiano**. in: Guimarães, A. S. et alii (orgs.) **Classes, trabalho e diferenciação social: a Bahia nos anos 80**. Salvador, CRH/UFBA, 1990b.
- AZEVEDO, Thales de. **Fazer a corte, no Brasil: o namoro e a paquera**. Extrait des **Cahiers du Monde Hispanique et Luso Brésilien**. Paris, 1976. (Caravelle,60).
- AZEVEDO, Thales de. **Les élites de couleur dans une ville brésilienne**. Paris, UNESCO, 1953.
- AZEVEDO, Thales. **Cultura e situação racial no Brasil**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966
- AZEVEDO, Thales. **Democracia racial; ideologia e realidade**. Petrópolis, Vozes, 1975.
- BACELAR, Jeferson. **Etnicidade. Ser negro em Salvador**. Salvador, Inamã/PENBA, 1989.
- BAIRROS, Luíza. **Pecados no paraíso racial: o negro na força de trabalho na Bahia, 1950-1980**. Salvador, UFBA, 1987.
- BAIRROS, Luíza. **Mulher negra, o reforço da subordinação**. in: Lovell, Peggy A. (org.) **Desigualdade racial no Brasil**. Belo Horizonte, UFMG/CEDEPLAR, 1991. p.241-262.
- BAIRROS, Luíza. **Pecados no paraíso racial, o negro na força de trabalho de Bahia**. in: Reis, João José (org.) **Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil**. São Paulo, Brasiliense/CNPq, 1988. p.289-323.

- BARRABAS, Alicia M. Movimentos étnicos sócio-religiosos na América Latina. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 14/3, 1987.
- BARRET, Leonard. *The rastafarians: the sounds of cultural dissonance*. Boston, Beacon Press, 1977.
- BARRETT, Maria Amélia Pereira. *O problema da identidade do negro brasileiro.s/i*, mime.
- BARTH, Frederick. *Ethnic groups and boundaries*. London, George Allen & Unwin, 1969.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. 8ª ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1989.
- BASTIDE, Roger. O Negro Católico ou protestante. in: *As Religiões africanas no Brasil*. 2ª ed. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1965. p. 473-514.
- BECKER, H. G. Becoming a marijuana user. in: \_\_\_\_\_ *Outsiders*. New York, The Free Press, 1973. p.41-119.
- BIRMAN, Patricia. Beleza negra. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, (18) 5-12, 1990
- BURDICK, J. A. A queda do profeta negro: o significado ambivalente de raça no pentecostalismo. *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro, 6(33). 43-63, 1989.
- CADERNOS DO CEAS. *Movimentos negros e espaços políticos*. Salvador, jan./fev. 1986, p.3 (Cadernos do CEAS, 113).
- CADERNOS DO CEAS. *O Racismo pelas tabelas*. Salvador, 1986 (Cadernos do CEAS, 104).
- CAIAFA, Janice. *Movimento Punk na cidade; invasão dos bandidos sub*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. *Novos Estudos CEBRAP*, (21): 133-157, 1988

CAMPBELL, Horace. **Rasta and resistance: from Marcus Garvey to Walter Rodney** N. Jersey. African World Press, 1987.

CAMPBELL, Horace. The Rastafarians in the Eastern Caribbean. **Caribbean Quarterly**, Kingston, 26(4): 42-61, 1980.

CARRARA, Sérgio; FRY, Peter & MARTINS-COSTA, Ana Luíza. Negros e brancos no carnaval da Velha República. in: Reis, João José (org.) **Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil**. São Paulo, Brasiliense/CNPq, 1988.

CASHMERE, Ernest. **Rastaman: the rastafarian movement in England**. London, George Allen & Unwin, 1963.

CASTRO, Mary Garcia. Mulheres chefes de famílias, racismo, códigos de idade e pobreza no Brasil (Bahia e São Paulo). in: Lovell, Peggy A. (org.) **Desigualdade racial no Brasil**. Belo Horizonte, UFMG/CEDEPLAR, 1991. p.121-59.

CLARKE, J.; HALL, S.; JEFFERSON, T. & ROBERTS, B. Subcultures, cultures and class: a theoretical overview. in: Hall, S. & Jefferson, T. (ed.) **Resistance through rituals; youth subcultures in post-war Britain** London, Hutchinson & Co., 1982. p.9-74.

CLARKE, John. Style. in: Hall, S. & Jefferson, T. (ed.) **Resistance through rituals; youth subcultures in post-war Britain**. London, Hutchinson & Co., 1982.

CLARKE, Sebastien. **Les racines du reggae; evolution de la musique populaire jamaïcaine**. 2ª ed. Paris, Editions Caribéennes, 1981.

CONCEIÇÃO, Fernando. **Negrilude Favelada; a questão do negro e o poder na "democracia racial brasileira"**. Salvador, Edição do Autor, 1988.

CONSTANT, Denis. **Aux sources du reggae; musique, société et politique en Jamaïque**. Roquevaire, Parenthèse, 1982.

CUJNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual mas irreductível. in: **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo, Brasiliense/EDUSP, 1986. p. 97-106.

- DAMASCENO, Caetana. **Canlendo para subir: Orixá no altar, Santo no peji.** Rio de Janeiro, UFRJ/PPGAS, 1990.
- DAMASCENO, Caetana; GIACOMINI, Sônia & SANTOS, Micênio. Catálogo das Entidades do Movimento Negro. **Comunicações do ISEB**, 7(29), 1988.
- DANTAS, Beatriz Bóis **Vovó Nagô e Papai Branco** Rio de Janeiro, Graal, 1988
- DONZELOT, Jacques. Uma anti-sociologia. In: \_\_\_\_\_ **Capitalismo e Esquizofrenia; Dossier Anti-Édipo.** Lisboa, Assírio & Alvim, 1976. p.153-184.
- DOUGLAS, Mary. Do dogs laugh? a cross-cultural approach to body symbolism. in: \_\_\_\_\_ **Implicit Meanings: essays in anthropology.** London, Routledge & Kegan Paul, 1984 p 83.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo.** São Paulo, Perspectiva, 1976.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. Classificação e valor na reflexão sobre identidade social. in: Cardoso, Ruth C. L. (org.) **A aventura antropológica: teoria e pesquisa.** Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986. p.69-92.
- DUMAZEDIER, J **Lazer e cultura popular.** São Paulo, Perspectiva, 1973
- FERNANDES, Rubem César. Aparecida: nossa senhora e mãe, saravá ! In: \_\_\_\_\_, et alii. **Brasil & EUA: religião e identidade nacional.** Rio de Janeiro, Graal, 1988. p.85-111.
- FERNANDES, Rubem César. Batismo de fogo. **Jornal do Brasil**, 21 de outubro de 1990. (Caderno Idéias).
- FORSYTHE, Denis. West indian culture through the prism of rastafarianism. **Caribbean Quarterly**, Kingston, 26(4): 62-81, 1980.
- FORSYTHE, Dennis. **Rastafari: for the healing of the nation.** Kingston, Ziaka Publications, 1983.
- FOUCAULT, Michel. Sobre a geografia. in: \_\_\_\_\_ **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro, Graal, 1979 p

- FRY, Peter & VOGT, Carlos. A "descoberta" do Cafundó: alianças e conflitos no cenário da cultura negra no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, (8):45-52, jul., 1982.
- FRY, Peter. "De um observador não participante..." *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro, 3(8):37-45, 1984.
- FRY, Peter. **Para inglês ver; identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
- GANNON, John C. The racial ideology in Jamaica politics: The People's Political Party in the parliamentary elections of 1962. *Caribbean Studies*, 16(3):85-108, 1988
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, Zahar, 1978
- SONZALES, Lélia & HASENBALG, Carlos A. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1982.
- GUATTARI, Felix. **Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo**. 3ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- GUATTARI, Félix & ROLNIK, Suely. **Micropolítica; cartografias do desejo**. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1986.
- HALL, Stuart. Deviance, politics, and the media. in: Rock, P. & McIntosh, Mary. (eds.) **Deviance and Social control**. London, Tavistock, 1974.
- HASENBALG, Carlos A. & SILVA, Nelson de Valle. Raça e oportunidades educacionais no Brasil. in: Lovell, Peggy A. (org.) **Desigualdade racial no Brasil**. Belo Horizonte, UFMG/CEDEPLAR, 1991 p 241-62
- HASENBALG, Carlos A. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- HEBDIGE, Dick. Reggae, rastes and rudies. in: Hall, S. & Jefferson, T. (ed.) **Resistance through rituals; youth subcultures in post-war Britain**. London, Hutchinson & Co., 1982. p.135-153.
- HEBDIGE, Dick. **Subculture: the meaning of style**. London, Methuen, 1979.



- HOLLANDA, Heleísa Buarque de. **Impressões de viagem; cpc, vanguarda e desbunde: 1969/70.** 2ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1981.
- HOMIAK, Jonh. The mystic revelation of Rasta Far-Eye; visionary communication in a prophetic movement. in: Tedlock, B. (ed.) **Dreaming; anthropological and psychological interpretation.** Cambridge, Cambridge University Press, 1987. p.220.
- HOPKIN, J. B. Music in the jamaican pentecostal churches. **Jamaica Journal,** Kingston, (42):23-43, 1979.
- HUTCHINSON, Harry W. Patterns of marijuana use in Brazil. in: Rubim, Vera (org.) **Cannabis and Culture.** Chicago, Mouton Publishers, 1975. p.173-184.
- JONES, Simon. **Black culture, white youth: the reggae tradition from Jamaica to UK.** London, MacMillan Education, 1988
- KITZINGER, Sheila. The Ras Tafari brether in Jamaica. **Comparative Studies in Society and History,** 9(1). 33-9, 1966.
- LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres.** Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
- LANTERNARI, VITTORIO **A Religião dos oprimidos** São Paulo, Perspectiva, 1974.
- LeGOFF, Jacques. "Idades Míticas". in: **Enciclopédia Einaudi,** vol. II. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa de Moeda/Einaudi, 1984. p.161.
- LEWIS, Rupert. Garvey's forerunners: Love and Bedward. **Race & Class,** 28(3):29-40, 1987.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural.** 2a. ed. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1965.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento selvagem.** 2ª ed. São Paulo, Ed. Nacional, 1976.
- McDRAE, E. & SIMÕES, J. A. **Investigação sobre o uso habitual e auto-controlado de maconha entre camadas médias e urbanas** São Paulo, 1988.mim.

- MAFFESOLI, Michel. **Ética da estética**. Rio de Janeiro, CIEC, 1989 (Papéis Avulsos, 3).
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. **A festa no pedaço**. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- MARCUS, George E. & CUSHMAN, Dick. Ethnographies as texts. **Annual Review on Anthropology**, II: 25-69, 1982
- MARTIN, Tony. **Race first**. Westport, Greenwood Press, 1976.
- MATTA, Roberto da. **A casa e a rua**. Rio de Janeiro, Guanabara, 1987.
- MATTA, Roberto da. Introdução. Brasil & EUA, ou as lições do número três. In: \_\_\_\_\_, et alii. **Brasil & EUA: religião e identidade nacional**. Rio de Janeiro, Graal, 1988 p 11-26
- MAUÉS, Maria Angélica Hotta. Questão negra/projeto branco ? ou o pensamento negro no país do branqueamento. in: Consorte, Josildeth G. & Costa, Marcia R. (orgs.) **Religião, política, identidade**. São Paulo, Hucitec, 1983. p.142-69
- MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. In: \_\_\_\_\_. **Sociologia e Antropologia**, V II, São Paulo, EDUSP, 1974 p 209-354
- MENDONÇA, Antonio Gouveia. Um panorama do protestantismo brasileiro atual. in: Landim, Leilah (org.) **Sinais dos Tempos: tradições religiosas no Brasil**. Cadernos do ISER, Rio de Janeiro, (22): 37-86, 1989.
- MINER, Horace. Práticas mágicas entre os Nacirema. (trad. Maria Laura Viveiros de Castro) in: Goldschmidt, W. **Exploring the ways of making**. New York, Holt, Rinhart and Winston, 1960 p 470-476
- MINTZ, S. W. & PRICE, R. **An anthropological approach to the afro-american past: a caribbean perspective**. Philadelphia, ISHI, 1981.
- MORALES, Anameria. O afoxé Filhos de Gandhi pede paz. in: Reis, João José (org.) **Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil**. São Paulo, Brasiliense/CNPq, 1988. p.264-274.
- MOURA, Milton. Alguns problemas em torno da construção de uma nova imagem da negritude. **Cadernos do CEAS**, (126):20-40, jul./ago. , 1990.

- FIGUERA, Milton. **Faró, um poder musical. Cadernos do CEAS**, Salvador, 112:10-29, nov./dez., 1987.
- NETTLEFORD, R.; AUGIER, R; SMITH, M. G. The Rastafari movement in Kingston, Jamaica. **Caribbean Quarterly**, Kingston, 1967, part. 1
- NETTLEFORD, Rex. **Identity, race and protest in Jamaica**. New York, Morrow Paperback Edition, 1972.
- NICHOLAS, Tracy. **Rastafari: a way of life**. New York, Anchor Press, 1979.
- NOGUEIRA, Darcy. **Tanto preto quanto branco; estudos de relações raciais**. São Paulo, T.A. Queiroz, 1985.
- NOVAES, Regina & FLORIANO, M. de S. O negro evangélico. **Comunicações do ISEB**, número especial, 1985.
- OWENS, Joseph. **Dread: the rastafarians of Jamaica**. Kingston, Sangster, 1989.
- PACHECO, Moema de Poli. **Família e Identidade racial; os limites da cor nas relações e representações de um grupo de baixa renda**. Rio de Janeiro, Museu Nacional/PPGAS, 1986
- PANNIKAR, R. Faith and belief: a multireligious experience. in: \_\_\_\_\_. **The Intra-religious dialogue**. New York, Paulist Press, 1978. p. 1-24.
- PANNIKAR, R. Introduction: the rhetoric of the dialogue. in: \_\_\_\_\_. **The Intra-religious dialogue**. New York, Paulist Press, 1978. p. xii-xxviii.
- PARK, Robert Ezra. A Cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. in: Veilho, Otávio Guilherme (org.) **O Fenômeno Urbano**. Rio de Janeiro, Zahar, 1979. p. 26-67.
- PERLONGHER, Nestor O. **O negócio do michê; prostituição viril em São Paulo**. 2ª São Paulo, Brasiliense, 1987.
- PERLONGHER, Nestor. **Territórios marginais**. Rio de Janeiro, CIEC, 1989. (Papéis Avulsos, 6)

- PERNANBUCCANO, Jarbas. A maconha em Pernambuco. in: Freyre, Gilberto (org.) **Novos estudos brasileiros**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira
- PHILLIPS, Peter. Race, class and nationalism: a perspective on twentieth century in Jamaica. **Social and Economic Studies**, 37(3): 97-132, 1988.
- PIERSON, Donald. **Branços e Pretos na Bahia**. 2ª ed. São Paulo, Editora nacional, 1971
- PINHO, Aiyaro Rubim de. Social and Medical aspects of the use of cannabis in Brazil. in: Rubim, Vera (org.) **Cannabis and Culture**. Paris, Mouton Publishers, 1975.
- POLLARD, Velma. Dread talk - the speech of the rastafarian in Jamaica. **Caribbean Quarterly**, Kingston, 26(4):32-41, 1980.
- POLLARD, Velma. The social history of dread talk. **Caribbean Quarterly**, Kingston, 26(4):17-40, 1982.
- RAS BROWN, Samuel. Treatise on the rastafarian movement. **The Journal of Caribbean Studies**, 6(1), 1966.
- RECKORD, Verena. Rastafarian music - an introductory study. **Jamaica Journal**, Kingston, 11(1/2):2-13, 1977
- RISÉRIO, Antonio (org.) **Gilberto Gil; expresso 2222**. Salvador, Corrupio, 1982.
- RISÉRIO, Antonio. Bahia com "H" - uma leitura da cultura baiana. in: Reis, João José (org.) **Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil**. São Paulo, Brasiliense/CNPq, 1988. p. 143-165.
- RISÉRIO, Antonio. **Carnajal Ijexá; notas sobre afoxés e blocos no novo carnaval afrobaiano**. Salvador, Corrupio, 1981.
- ROGERS, C. & DREHER, M. Getting High: ganja man and his socio economic milieu. **Caribbean Studies**, 16(2): 219-231, 1976.
- ROLIM, Francisco C. **Pentecostais no Brasil; uma interpretação sócio-religiosa** Petrópolis, Vozes, 1985

- RÖLNIK, Raquel. Territórios negros na cidades brasileiras (etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro). **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, 17:29- 41, 1989.
- ROWE, Maureen. The Woman in Rastafari. **Caribbean Quarterly**, Kingston, 26(4):13-21, 1980.
- RUBIN, Vera. The "ganja vision" in Jamaica in: \_\_\_\_ **Cannabis and Culture**. Paris, Mouton Publishers, 1975.
- SAHLINS, Marshal. La Pensée bourgeoise. a sociedade ocidental enquanto cultura. in: \_\_\_\_ **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.p.185-242.
- SANSONE, Lívio. A produção de uma cultura negra. **Estudos Afro-Asiáticos**, (20): 121-134, 1991.
- SANSONE, Lívio. Tendencias en blanco y negro: punk y rastafarianismo. **Revista de estudos de juventud**, (30):73-86, 1986.
- SILVA, Jônatas C. da. História de lutas negras; memórias do surgimento do movimento negro na Bahia. in: Reis, João José (org.) **Escravidão e invenção de liberdade: estudos sobre o negro no Brasil**. São Paulo, Brasiliense/CNPq, 1988. p.275-288.
- SIMÕES, Maria L. & MOURA, Milton. De quem é o Centro Histórico de Salvador? **Cadernos do CEAS**, Salvador, (96):40-50, 1985.
- SIMPSON, George E. Political cultism in West Kingston, Jamaica. **Social and Economic Studies**, Kingston, 5(4):132-149, 1955.
- SIMPSON, George E. The Ras Tafari movement in Jamaica: a study of race and class conflict. **Social Force**, 34(2):167-171, 1955
- SOARES, Luiz Eduardo. Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo cológico no Brasil. in: Landim, Leilah (org.) **Sinais dos Tempos; tradições religiosas no Brasil**. Cadernos do ISER, Rio de Janeiro, (22): 121-144, 1989.
- SOARES, Mariza de Carvalho. Guerra Santa no país do sincretismo. in: Landim, Leilah (org.) **Sinais dos Tempos; diversidade religiosa no Brasil**. Rio de Janeiro, ISER, 1990. p.75 (Cadernos do ISER, 23).

- STÖLCKE, Verena. Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade? **Estudos Afro-Asiáticos**, (20): 101-119, 1991.
- VARGAS, Eduardo. Devir e Diferença: considerações micropolíticas a respeito dos modos de expressão semióticas das crianças. in: Santos, Joel Rufino & Vargas, Eduardo (orgs.) **Literatura e Criança**. Rio de Janeiro, ISEER, 1989. p. 35-44.
- VELHO, Gilberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. O conceito de cultura nas sociedades complexas. **Artefatos**. Rio de Janeiro, 1(1):4-9, 1976.
- VELHO, Gilberto. O estudo do comportamento desviante: a contribuição da antropologia social. in: \_\_\_\_\_ (org.) **Desvio e Divergência: uma crítica da patologia social**. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
- VERGER, Pierre **Centro Histórico de Salvador**. Salvador, Corrupio, 1989.
- VIANA JR, Hermano P. **O baile funk carioca; festas e estilos de vida metropolitanos**. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ, 1987.
- WATERS, Anita M. **Race, class and political symbols**. N. Brunswick, Transaction Books, 1985.
- WEBER, Max **Ensaio de sociologia** Rio de Janeiro, Zahar, 1982
- WHITE, G. Rudie. oh Rudie! **Caribbean Quarterly**, Kingston, 1967.
- YAWNEY, C. Remnants of all nations: rastafarian attitudes to race and nationality. in: Henry, Frances. (org.) **Ethnicity in the Americas**. Chicago, Mouton Publishers, 1975.p.

PC  
517

