

UMA ABORDAGEM DO RASTAFARISMO NOS MOLDES DA PSICOLOGIA SOCIAL

Geórgia de Castro Machado Ferreira¹

RESUMO

Urdido nas favelas de Kingston, capital jamaicana, o rastafarismo consiste num movimento milenarista, messiânico e revivalista que defendia as seguintes concepções: HailléSelassié, imperador etíope, como Deus-vivo cuja missão seria redimir os rastas jamaicanos, conduzindo-os em retorno a terra prometida; a Etiópia como paraíso e a repatriação como condição necessária a liberdade. O discurso de resistência e afirmação étnico-político, característico desse movimento, foi disseminado pelo reggae, ritmo musical cuja criação fora atribuída aos rastas jamaicanos. Sendo assim, o presente artigo tem como finalidade analisar esse movimento, a partir do discurso rasta veiculado nas letras de música do reggae, incluindo as composições do cantor Edson Gomes, tomando como referência os conceitos de ideologia, enraizamento, preconceito e humilhação social, componentes basilares da psicologia social. Para tanto, recorreu-se a autores como Chauí (1983), Bosi (1996), Zizek (1996), Crochík (2006; 2008) e Gonçalves Filho (2007), haja vista, trabalharem com tais conceitos em suas obras e principalmente, por trazer à baila, a perspectiva da psicologia social como uma ciência que visualiza o homem enquanto ser social e histórico dentro de um contexto que o influencia e por ele é influenciado.

Palavras – chave: Ideologia. Rastafarismo. Reggae. Humilhação social. Preconceito.

ABSTRACT: Hatched in the slums of Kingston, the Jamaican capital, the Rastafari was a movement millenarian, messianic and revivalist that preached following ideas: HailléSelassié, Emperor of Ethiopia, as God-alive, whose mission would be to redeem Jamaican Rastas then return to earth promised; the Ethiopia as a paradise and repatriation as a condition necessary freedom. The discourse of resistance and affirmation ethno-political characteristic of this movement was disseminated by reggae, musical rhythm whose creation was attributed to Jamaican Rastafarians. Therefore, this essay has for what aim to examine this movement, from the rasta speech conveyed in the lyrics of the reggae music, including compositions singer Edson Gomes, taking as reference the concepts of ideology, rooted, prejudice and social humiliation, components basic social psychology. For this purpose, we used the authors as Chauí (1983), Bosi (1996), Zizek (1996), Crochík (2006; 2008) e GonçalvesFilho (2007), given deal with those conceptions in his works and especially, for bringing to the fore the perspective of social psychology as a science that see man while social being and history whitin a context that influences him and for he is influenced.

Key-words: Ideology. Rastafarimovement. Reggae. Social humiliation. Prejudice.

¹ Polícia Militar da Bahia, georgia.castro@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

O propósito deste artigo foi analisar o movimento político, religioso, mileranista e social, conhecido como rastafarismo e de forma sucinta, sua repercussão em Salvador, tomando como referência as definições de ideologia, enraizamento, humilhação social e preconceito, conceitos basilares da psicologia social.

Segundo Rabelo (2006), o rastafarismo se configura num movimento cultural híbrido e contestatário, oriundo da mesclagem de elementos religiosos protestantes e afro-caribenhos com tradições culturais do continente africano, também ligado à figura do pan-africanista Marcus Garvey, que pregou a ideia de liberdade do povo negro disperso no processo de escravidão, pelo retorno ao continente africano e nas concepções etíopianistas.

Sendo assim, pode-se entender o movimento rastafari como

[...] um amplo conjunto de práticas e idéias que começaram a se esboçarem movimentos político-religiosos e, sobretudo, étnicos na Jamaica desde o século XIX. [...] relacionados com a luta contra a opressão da estrutura escravista britânica, tinham vínculos com associações religiosas, organizações e igrejas do sul dos Estados Unidos e do Caribe que, a partir de uma interpretação étnica da Bíblia, começaram a fazer junto aos negros jamaicanos pregações nas quais o "paraíso" e a Terra Prometida se localizavam na Etiópia/África. Tal territorialização do mito bíblico permitiu uma ruptura radical com toda uma ideologia colonial e protestante que durante séculos justificou a escravidão apoiada em interpretações religiosas. (CUNHA, 1993, p.122).

Com a coroação de Haillé Selassié (cujo primeiro nome era Ras Tafari), na Etiópia, os afro-jamaicanos enxergaram nesse episódio o cumprimento da profecia ora

atribuída a Garvey (a coroação de um rei africano como símbolo da chegada da libertação), intitulado-se rastafaris. Surgiu, então, um movimento, um profeta e um símbolo de luta: o rastafarianismo, Garvey e Selassié, respectivamente.

Esse movimento surgiu na Jamaica na década de 1933 (RABELO, 2006), num momento de extrema tensão social, marcado pelo avanço da pobreza, a luta pela independência e a formação de favelas. Caracterizando um determinado grupo, o rastafarismo foi um movimento que, por meio de uma leitura étnica e individualizada da *HolyPibe*, versão bíblica trazida do Panamá (PINHO, 1997), conduziu os afro-jamaicanos à adoração incondicional a *Jeovah* (cuja abreviação gera a palavra *Jah*) identificado na figura de Selassié; à crença no "repatriamento como uma condição necessária à redenção dos afro-jamaicanos espalhados na diáspora, o orgulho por ser negro e a Etiópia, como o paraíso" (FERREIRA, 2007).

Além da adoção dos dreadlocks, como uma marca dos seus adeptos, tal movimento se constitui num intercruzamento das concepções do Etíopianismo; Pan-Africanismo; Garveyísmo; bem como algumas influências revivalistas e hindus (RABELO, *ibidem*), ou seja, esse conjunto de tradições como matrizes imagéticas e discursivas, evidenciando o caráter híbrido e rizomático do movimento. Trata-se da construção de um sistema simbólico próprio interpretado como uma identidade diásporica caribenha, atravessado pela emoção do contexto e pela linguagem.

Tais idéias passaram a ser disseminadas por rituais promovidos pelos rastas jamaicanos nas comunidades, e principalmente, pode-se afirmar que o reggae, de certo modo, "foi o responsável pela

internacionalização do rastafarismo e, mais, ajudou nas estratégias de negociação e maior aceitação da sociedade envolvente jamaicana, embora os rastas ainda sejam discriminados nesse local” (FERREIRA, 2007, p. 34).

Urdido nas favelas de Kingston, capital Jamaicana, o reggae e o rastafarismo estão relacionados ao cenário sócio-político desse país, marcado pelo desemprego, brigas políticas, levante de trabalhadores, pelo preconceito ao qual eram submetidos os rastas jamaicanos devido a sua estética tanto quanto pelo consumo de ganja. A conjunção desses fatores contribuiu vertiginosamente para o aumento dos confrontos entre esses sujeitos históricos e a polícia.

A criação do reggae é atribuída aos rastas jamaicanos, embora não exista nenhuma comprovação para esta afirmação (RABELO, 2006), uma vez que ele é tido como uma música profana do dia a dia, pois a verdadeira música rastafari é o *nyabbingi*. Porém, o reggae pode ser entendido

[...] como conseqüência de toda uma evolução rítmica e musical, desde as tradições negro-africanas, passando pelo mento, pelo rock-steady, rhythm and blues, além das influências marcantes do rastafarianismo. Desde o seu início, o reggae foi considerado música dos becos, porque reflete nas suas letras, os anseios das populações de baixa renda. (SILVA, 1995, p. 51)

Resumindo, o encontro do *rocksteady* com o rastafarianismo, faz brotar a *reggae music*, termo este que apareceu pela primeira vez, em 1968 quando o grupo *TootandMays* lançaram a música *Do The Reggay*. O significado desta palavra é desconhecido. Do ponto de vista de Cardoso (1996), o reggae

[...] de todas as manifestações jamaicanas é a mais explicitamente

revolucionária. É satírico e por vezes cruel, porém as letras também não hesitam em falar de amor, lealdade, esperança, ideais, justiça, novas coisas e novas formas. É essa afirmação de possibilidades revolucionárias que coloca o reggae numa categoria a parte (p. 17-18)

Esta categoria a parte seria exatamente a política, pois o reggae possui um poder elevado de comunicação, marcado pela sua básica rítmica e pela mistura de variados temas, ora de amor e paz, ora de pedidos de justiça e igualdade. Por isso, Mota (2009) vai afirmar que “esta tradição musical [...] foi um dos principais meios de denúncia e combate contra a exclusão social e a invisibilidade dos negros que se mundializou reassumindo novas leituras sonoras e referenciais de identidade” (MOTA, 2009 a, p.1), caracterizando-se numa identidade sócio-cultural.

Sendo a música uma fonte histórica, as letras desse novo ritmo portavam conteúdos sócio-políticos que denunciavam a situação de marginalização, a qual a maioria da população jamaicana, residente nas favelas e moradoras das conhecidas “casas de lata”, se encontravam subjugadas.

Percebe-se, portanto, que o reggae encontrou um ambiente propício para denunciar o descontentamento da população, que desejava o aniquilamento da Babilônia, cujo simbolismo nos remete a interpretação bíblica, de um espaço onde ocorrem as coisas mais iníquas. O reggae tem um cunho de protesto, “[...] capaz de mobilizar a população negra e mostrar a sua insatisfação perante a realidade e o preconceito, tentando reverter essa opressão mediante a valorização de suas raízes. O reggae é um grito dos despossuídos, desescolarizados e miseráveis” (FERREIRA, 2007, p.38).

Com a disseminação desse novo ritmo na Jamaica, surgem cantores como Jacob

Miller, Peter Tosh, Burning Spear, Gregory Isaacs e um dos principais divulgadores desse estilo, o cantor Bob Marley. Este último tornou-se o maior ícone da aspiração rastafari. Suas canções revelavam o seu caráter humanista e revolucionário, alertando a população a cerca das falsas verdades impostas pela concepção eurocêntrica. Era a não aceitação da subalternidade como apenas um processo fatalístico, mas de caráter também histórico.

A chegada do reggae em Salvador: mundo jamaicano e a indústria fonográfica

Os registros históricos apontam que o rastafarismo e o reggae não passaram despercebidos na capital baiana, tendo desencadeado um movimento de auto-afirmação e influenciando, conseqüentemente, os blocos afros e os movimentos de resistência que passaram a aderir à estética, comportamento e discurso rasta, como referencial de uma busca identitária.

O reggae e as músicas advindas do Caribe foram tocados a princípio, em prostíbulos e nas ruas do Maciel, no bairro do Pelourinho. Contudo, as primeiras aglutinações da população soteropolitana em torno do discurso rasta, se deram com esta música tocada nos ensaios dos blocos afros, bailes de periferia e reuniões (CUNHA, 1993).

Esse processo fez com que, a partir da década de 1970, os afro-baianos adotassem uma consciência que perpassava pela valorização das raízes africanas. Toda essa movimentação,

[...] se deve à explosão reggae, a notícia a cerca da independência de alguns países africanos e o sucesso de bandas comandadas por negros, que

desencadeia na cidade um movimento de auto-afirmação identitária que incluía a adoção de comportamentos, atitudes e da estética negra jamaicana. (FERREIRA, 2010, p. 6)

Faz-se necessário pontuar que, embora não existam evidências de um forte processo migratório entre a população baiana e a jamaicana, “[...] o princípio da fronteira imaginada. [...] onde estão relacionadas à história, à geografia, representam um espaço de imaginação, onde se evidencia a identidade cultural.” (AGERKOP, 2009, p. 394), é a explicação para o elo existente entre essas duas localidades distantes geograficamente.

Viu-se que, a partir da internacionalização do reggae, as ideias do movimento aportaram em Salvador e imediatamente foram apropriadas e traduzidas culturalmente (FERREIRA, *ibidem*) pelos afro-baianos. A influência desse movimento na cidade foi, e ainda é, tão significativa, que possibilitou duas experimentações: a Legião Rastafari, tentativa de reviver o ideário e tradições rastas e a música, o principal elo, contribuindo como elemento de referência para formação da negritude baiana (GUERREIRO, 2000).

O reggae se sedimentou nos bairros populares e periféricos de Salvador tão expressivamente que os blocos afros como Muzenza, autodenominado Muzenza do *Reggae*, Ilê Aiyê e Olodum adotaram suas batidas rítmicas, embora com algumas adaptações locais, evidenciando-se o caráter imprescindível da cultura reggae na criação desses blocos, assim como, no estabelecimento de uma estética de negritude (MOURA 2009).

O reggae, segundo Cunha (1993), representará para a maioria dos afro-baianos, a principal fonte de informação do ideário e discurso rastafari, mesmo que, nem sempre

sejam devidamente tematizadas nas canções. Isso porque, as letras de reggae não se restringiam “[...] a falar apenas sobre o messias negro e a redenção, mas expunham os sentimentos dos próprios rastas e denunciavam o preconceito e as terríveis condições a que eram subjugados.” (FERREIRA, 2010, p.7). Por esta razão, continua a ser o principal veículo difusor do ideário defendido pelo movimento rastafari, evidenciando uma forma de articulação dos descendentes africanos que se utilizam de uma cultura de massa e da tradição refletindo numa apropriação para construção de uma alteridade (PINHO, 1997).

Além disso, nesse cenário, a música aparece como

[...] texto de resistência, protesto e afirmação no qual eram registradas as histórias, evocadas e forjadas ligações passadas e registrado o presente, alegrias e tristezas, anseios e revoltas, tradição e história constituem a temática básica de um discurso de afirmação identitária e de protesto que caracteriza as produções poéticas e musicais negras. (SOUZA, 2001, p. 202)

Percebe-se, portanto, que o movimento rastafari encontra adeptos em Salvador. Todavia, a “[...] absorção da cultura jamaicana se dá pela via da música reggae, que passa a ocupar um lugar de destaque no gosto musical de grupos negros” (GUERREIRO, 2000, p. 95), haja vista, essas canções trazerem em suas letras não apenas poemas de amor, mas também, um discurso de auto-afirmação com uma vertente altamente combativa contra a opressão racial e social, conquistou uma parte da juventude baiana, que com este discurso veio a se identificar.

E, foi justamente, por meio dessa aproximação e tomada de consciência, que surgiu no recôncavo baiano cantores de reggae,

cujos maiores expoentes são Edson Gomes, que passaram a adotar os *dreadlocks*, a usar roupas e adereços que nos remetem àquele país e a cantar o *Reggae Resistência*, valorizando a palavra do negro oprimido, narrando protesto e lamento (FALCÓN, 2009).

Edson Gomes, na cidade do Salvador, tornou-se um ícone pela cadência encontrada em seu ritmo e o seu discurso, que em muito se assemelha com os elementos encontrados no imaginário rastafari. Sua poética passada por meio de um “discurso ético e filosófico contra o *establishment* [...]” (idem, *ibidem*, p. 16) é marcada pela exposição dos problemas enfrentados pela população afro-baiana como a violência, a desigualdade social, o racismo e outras mazelas, constituindo aparentemente, o cunho ideológico do rastafarismo.

Getup, Stand up! O cunho ideológico do movimento rastafari.

O termo ideologia pode ser entendido como um conjunto de preposições elaborado pela sociedade burguesa, com o objetivo de transformar os interesses da classe dominante num ideal coletivo, construindo assim, a sua hegemonia, a exemplo da religião, filosofia, moral. Desta forma, a “ideologia é, pois, um instrumento de dominação de classe, como tal sua origem é a existência da divisão da sociedade em classes contraditórias e em luta” (CHAUÍ, 1983, p.102), tendo como papel específico impedir “que a dominação e a exploração sejam percebidas em sua realidade” (idem, *ibidem*, p.103), revelando-se como um instrumento a serviço da dominação.

Corroborando com essa perspectiva, Mello (2008), ao pontuar que

A ideologia é, de certa forma, a negação do sentido da experiência dos

homens diante do mundo e substitui a necessidade dos sujeitos de encontrar explicações e justificativas próprias, pois constrói um mundo de significações arbitrário que oferece, aos seus participantes, uma explicação total. (p. 32)

Trazendo essa concepção como referencial analítico do movimento rastafari, pondera-se a princípio que, pelas explicações de Marilena Chauí, o rastafarismo não seria uma forma ideológica. Observando-se que a ideologia se inicia como “um conjunto sistemático de idéias que pensadores de uma classe em ascensão produzem para que esta nova classe apareça como representante dos interesses de toda a sociedade [...]” (CHAUÍ, 1983, p. 108); embora, o discurso rastafari seja marcado por crenças e valores que se concretizaram a partir da coroação de HailléSelassié, ele não se tornou dominante na Jamaica, ou seja, não se transformou no “[...] ponto de vista e a opinião de todas as classes e de toda a sociedade [...]” (idem, 2002, p. 174) que a compunham.

Ao contrário, com receio de o movimento avançar tanto no caráter religioso como político, a elite jamaicana tentou aniquilá-lo, através da prisão dos seus principais divulgadores e numa tentativa frustrada de incorporar os rastas, ora oprimidos, à sociedade jamaicana.

Além disso, a “ideologia ocorre quando as idéias e valores da classe emergente são interiorizados pela consciência de todos os membros não dominantes da sociedade [...]” (CHAUÍ, 1983, p. 108), sedimentando-se no senso comum, mesmo quando a classe emergente assume o papel de dominante, com o objetivo de ocultar a divisão de classe e as diferenças sociais. Nesse sentido, os rastafaris não formaram uma classe que ostentava o poder na Jamaica. Esses sujeitos criaram um

movimento cujo foco foi o discurso religioso embasado em ideais de resistência, militância e afirmação étnico-política, na busca da repatriação.

Por outro lado, o filósofo esloveno *Slavoj Žižek* (1996), afirmou que a realidade, em si, é ideológica, assim como, o ideológico comporta em si o real; provocando uma desmistificação no conceito marxista. Para este autor, ideologia

[...] pode designar qualquer coisa, desde uma atitude contemplativa, que desconhece sua dependência em relação à realidade social, até um conjunto de crenças voltados para ação; desde o meio social até idéias falsas que legitimam o poder dominante. Ela pode surgir exatamente quando tentamos evitá-la e deixa de aparecer onde claramente se esperaria que existisse. (p.9)

Se a ideologia representa conceitos, valores e símbolos que servem para justificar a desigualdade social mascarando a realidade, logo o rastafarismo é uma contra ideologia, já que a desvela. Isso por que, os rastas jamaicanos não apenas fomentaram uma visão de mundo, a partir da criação de seus próprios preceitos; mas prescreveram ações e comportamentos cuja referência era HailléSelassié, veiculadas por meio do reggae, que os guiava no fazer um mundo, que só seria construído através do repatriamento. Um exemplo seria a posição das mãos durante as orações (figura 1).

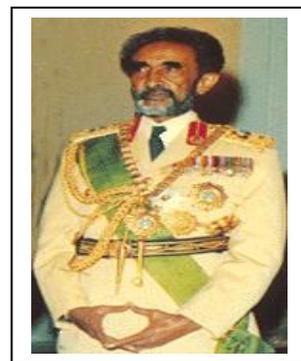


Figura 1: Postura de Selassié - posição das mãos durante as orações

Fonte: Rabelo, 2006, p. 406.

Não se sabe ao certo, a origem dessa posição para as mãos, embora se reconheça o simbolismo da lança, como instrumento de caça, guerra e luta pela sobrevivência e do coração, como a vontade e as emoções humanas, nesse gesto. Contudo, Rabelo (2006), exemplifica algumas inferências que podem ser feitas, a exemplo de que

[...] pode se tratar de um ritual religioso etíope; ou tratar-se-ia de um hábito pessoal de Haillé Selassié, como uma forma de posicionar elegantemente as mãos, ao invés de deixá-las soltas ao lado do corpo, cruzá-las nas costas ou sobre a pélvis como muitos homens fazem; bem como poderia tratar-se de ambas as explicações anteriores. (p. 405-406)

Deste modo, a crença incondicional na divindade de Selassié, intitulado o leão Conquistador da Tribo de Judah, levou a adotar seu comportamento e discurso. Outro exemplo seria a adaptação que Bob Marley, cantor e ícone jamaicano, fez de um discurso proferido por Selassié, perante a Liga das Nações em 1936², transformando-o na canção *War*. Nessa canção, o racismo e a discriminação são apontados como fatores capazes de originar a guerra, assim como a não garantia dos direitos mais básicos e a limpeza étnica. Essa letra, de natureza altamente combativa, evidencia a presença das ações do Leão de Judá no discurso rastafari. Eis a letra:

Até que a filosofia que considera uma raça superior e outra inferior, ser final e definitivamente, desacreditada e abandonada; terá guerra em todo lugar. Enquanto houver cidadãos de primeira classe e os de segunda classe em uma nação; enquanto a cor da pele de um homem influenciar tanto

quanto a cor dos seus olhos, eu terei que dizer guerra. Enquanto os direitos humanos mais básicos não forem garantidos para todos sem distinção de raça, há guerra. E até esse dia, o sonho de uma cidadania mundial, finalmente pacífica, continuará a ser uma mera ilusão a ser seguida e nunca atingida. Haverá guerra, rumores de guerra. Guerra no leste, guerra no oeste, guerra no norte, guerra no sul. Enquanto regimes ignóbeis e infelizes envolverem nossos irmãos, em condições subumanas, em Angola, Moçambique e na África do Sul não forem superados e destruídos, enquanto o fanatismo, os preconceitos, a malícia e os interesses desumanos não forem substituídos pela compreensão, tolerância e boa-vontade, enquanto todos os Africanos não se levantarem e falarem como seres livres, iguais aos olhos de todos os homens como são no Céu, até esse dia, o continente Africano não conhecerá a Paz. Nós, Africanos, iremos lutar, se necessário, e sabemos que iremos vencer, pois somos confiantes na vitória do bem sobre o mal.³

Marley, em suas canções, discute temas como tolerância e respeito, evidenciando a diferença do seu pensar (conjunto de idéias) em relação aos da elite dominadora. Isso significa, portanto, que o conceito de ideologia é sinônimo de falseamento da realidade, ou seja, uma acepção voltada para o em-si, parafraseando Zizek “[...] destinadas a nos convencer de sua “veracidade”, mas, na verdade, servindo a algum inconfesso interesse

³**Música original:** Until the philosophy which hold one race superior and another inferior is finally and permanently discredited and abandoned Everywhere is war, me say war. That until there are no longer first class and second class citizens of any nation Until the color of a man's skin is of no more significance than the color of his eyes Me say war. That until the basic human rights are equally guaranteed to all, without regard to race, Dis a war. That until that day the dream of lasting peace, world citizenship rule of international morality will remain in but a fleeting illusion to be pursued, but never attained Now everywhere is war, war. And until the ignoble and unhappy regimes that hold our brothers in Angola, in Mozambique, South Africa sub-human bondage have been toppled, utterly destroyed, Well, everywhere is war, me say war. War in the east, war in the west war up north, war down south war, war, rumours of war. And until that day, the African continent will not know peace, we Africans will fight we find it necessary and we know we shall win as we are confident in the victory. Of good over evil, good over evil, good over evil. Good over evil, good over evil, good over evil. Disponível no DVD – One Love the Bob Marley all-star tribute.

²Ele promoveu este discurso perante a Liga das Nações porque o seu país fora invadido por Mussolini. Foi um pedido de ajuda para seu povo que estava sendo massacrado por tal fascista.

particular de poder [...]” (ZIZEK, 1996, p. 15). Mas, representa também, a relação imaginária do indivíduo com suas condições reais de existência, a realidade que se mostra falha e incompleta, a exemplo dos rastas jamaicanos, que por meio de uma leitura sintomal do real, tentaram desaprender a cultura da elite local, para adotar outra visão de mundo, que será discutida abaixo: a repatriação como uma confissão de desenraizamento.

“[...] Eu era inquilino das prisões e liderava as rebeliões. Agora estou retornando para casa do meu pai. Na casa do meu pai, lá tudo é amor sem restrição de cor” (Edson Gomes)

Partindo do pensamento de Simone Weil, de acordo a sistematização de Bosi (1996), este tópico se inicia trazendo a conceituação de enraizamento, mais um tema de relevância para os estudos em psicologia social. De acordo com esta autora, este termo, pode assim, ser definido:

O enraizamento é talvez a necessidade mais importante e mais desconhecida da alma humana. [...] Um ser humano tem raiz por sua participação real, ativa e natural na exigência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro. Participação natural, ou seja, ocasionada automaticamente pelo lugar, nascimento, profissão, meio. Cada ser humano precisa ter múltiplas raízes. Precisa receber a quase totalidade de sua vida normal, intelectual, espiritual, por intermédio dos meios dos quais faz parte naturalmente. (p.411)

Dessa feita, o enraizamento abrange laços culturais como relações sociais, pois o homem enraizado participa de grupos que conserva a herança de seu passado, e que buscam transmitir tais referenciais pela

oralidade, ensinamentos dos mais velhos ou por meio de bens materiais, a exemplo dos objetos memoriais.

Todavia, quando os negros africanos chegaram à ilha jamaicana, forçosamente uma vez que, arrancados do seu território formando uma diáspora, todas as suas referências ficaram no território de origem. Do seu passado, apenas conservava as imagens e lembranças, mesmo que fosse a de um passado em ruínas. Essa travessia pode ser entendida como um desenraizamento, processo este provocado em razão de conquistas militares e processos migratórios forçados.

Sobre este aspecto, Bosi ainda esclarece que para Weil “o desenraizamento é, evidentemente, a mais perigosa doença das sociedades humanas, porque se multiplica a si própria” (BOSI, 1996, p. 415) e a destruição do passado que este processo acarreta como um dos maiores crimes contra o homem. Por esta razão, uma alternativa aos afro-jamaicanos foi recorrer ao pensamento etiopianista e ao panafricanismo, como um elo com o passado, que não exprime um caráter de retrocesso ou uma idolatria desprovida de reflexão, mas que os impulsionou na criação de um sistema simbólico, como reação às circunstâncias que vivenciavam.

A conjunção das idéias etiopianistas, pan-africanistas e garveyístas, fez do rastafarismo um movimento híbrido e rizomático, evidente nas canções de reggae, como as de Marley, nas quais o conceito de repatriação se torna evidente aproximando assim, o movimento do conceito de des (enraizamento). Na canção África Unite, Marley canta

África, une-te, porque estamos saindo da Babilônia e estamos indo para terra de nosso pai. Como seria bom e agradável, diante de Deus e do

homem, ver a unificação de todos os africanos. [...] Nós somos as crianças do Rastaman, nós somos as crianças do homem mais elevado, portanto, África, une-te, porque nossas crianças querem vir para casa. [...], porque temos que sair da Babilônia e nós estamos trilhando a terra do nosso pai. [...].⁴

Por certo, essa poesia musical solicita aos afro-jamaicanos e demais afro-descendentes a se unirem em prol e benefício do continente africano, pois somente desta forma e pela luta é que esses sujeitos espalhados pela diáspora presenciariam a queda do sistema opressor, a Babilônia, e concretizariam o desejo de repatriamento. A pregação de uma união pan-africanista representa os ecos do pensamento garveyísta no discurso rastafari. Outra canção de Marley em que aparece o ideal de repatriação é *RastaMan Chant*, onde ele cantou “Eu ouço as palavras que o Rastaman diz: Babilônia, seu trono vai cair! Eu digo: vá para casa, vá para Sião. Numa bela manhã, quando o trabalho acabar; o homem irá para casa”.⁵

A letra *Exodus*, mais uma canção de Marley, é outro exemplo que aponta a terrível passagem pela diáspora numa similaridade com a jornada de Moisés e o povo hebreu, assim como reflete, a saída desta terra perversa, entendida por eles como a Babilônia, ou seja, a Jamaica seria o inferno para os rastafaris. Eis a canção:

⁴**Música original:** Africa, Unite, 'Cause we're moving right out of Babylon and we're going to our father's land. How good and how pleasant it would be before GOD and man, yeah o see the unification of all Africans, yeah As it's been said already let it be done, yeah we are the children of the Rastaman, we are the children of the Higher Man Africa, unite 'cause the children wanna come home. [...] 'cause we're moving right out of Babylon And we're grooving to our father's land. [...] Africa, Unite. Disponível em: <<http://vagalume.uol.com.br/bob-marley/>>. Acesso em: 14 de abr. de 2012.

⁵**Letra original:** I hear the words of the Rastaman say: Babylon, your throne gone down. I say fly away home to Zion. One bright morning when my work is over man will flay away home. Disponível em: <<http://vagalume.uol.com.br/bob-marley/>>. Acesso em: 10 de jan. de 2012.

[...] Êxodo, [...]! Movimento do povo de Jah! Abra seus olhos e olhe dentro de você mesmo: Você está satisfeito (com a vida que você está vivendo)? Sabemos onde estamos indo, uh! Nós sabemos de onde viemos. Nós estamos deixando a Babilônia, nós estamos indo para a terra do Nosso Pai.[...].⁶

Verifica-se, dessa maneira, por meio das letras das canções acima citadas, que o desejo de repatriação evidencia o quão desenraizados sentiam-se os rastas jamaicanos, uma “[...] espécie de solidão vivida nas grandes metrópoles, onde a massa de indivíduos não se reconhecem como habitante do mundo que está entre os homens, e assim, não tem a experiência do senso comum compartilhada [...]” (MELLO, 2008, p.33).

A similaridade com a história da migração judaica e o processo transferencial freudiano que envolve duas instâncias – o passado e o presente –, que os fez enxergarem na personalidade de HailléSelassié, o messias cuja missão era conduzi-los à Etiópia; denuncia que lhes faltava o sentimento de pertença à sociedade jamaicana da época bem como uma tentativa de negar a cultura local, e não ser cooptado por ela, mesmo que, talvez, se recai em sonhos apocalípticos, parafraseando Weil.

Soma-se a isto, o fatos dos rastas jamaicanos terem deslocado todas as suas emoções, pulsões, sentimentos, defesas, expectativas e sonhos, fosse de liberdade, justiça e dias melhores que se encontravam mascarados no inconsciente coletivo ao profeta e líderes do ideário rastafari. Traduz-se-ia numa espécie de transferência idealizada, em

⁶**Letra original:** Exodus, [...]! Movement of Jah people! Open your eyes and look within: Are you satisfied (with the life you're living)? We know where we're going, uh! We know where we're from. We're leaving Babylon, We're going to our Father land. Disponível em: <<http://letras.terra.com.br/exodus/>>. Acesso em: 14 de jan. de 2012.

que tais personagens tornam-se objetos de veneração, que pelo efeito perverso de um respeito exagerado, leva os seus fiéis seguidores a crenças irrealistas. E, diante da não concretização de atitudes por parte desses líderes, a exemplo do fiasco da repatriação, acarreta grandes desilusões ou passagens despercebidas, a exemplo da frase, “*We’ll be forever loving Jah!*” (significa - nós sempre amaremos a Jah, e é o título de uma música de Bob Marley).

Contudo, mas que uma quebra de imagem, ou a negação de atitudes errôneas, esse fenômeno deve ser entendido, também, num conjunto de sentimentos que esses sujeitos dirigiram a essas lideranças, que embora não sejam justificáveis pelas suas atitudes, mas estão pautadas em sua história, marcada pelo estranhamento com relação ao local onde se vive, como canta Edson Gomes ao proferir “[...] Vivo na Babilônia, mas não sou daqui/ Não dobro meus joelhos/ diante de imagens,/ não sigo seus conselhos/ pois, meu Deus é estrangeiro. [...]” (Edson Gomes, *Babylon Vampire*, 2001).

A analogia à busca pela terra prometida se faz marcante, principalmente a partir das interpretações que refletem o entendimento sobre viver em um mundo branco com o prevalecimento de ideias eurocêntricas. Além disso, prenuncia a luta de homens negros visionários que iniciaram o combate contra o preconceito e a discriminação (questões a serem abordadas), denunciando a oratória colonial, marcada por inculcar nas populações colonizadas estereótipos e fundamentos que definam a sua falsa superioridade. E mais: creditando na ressonância do seu discurso, os rastas tentavam conscientizar as massas.

Outra canção de Marley que confirma o sofrimento provocado pelo desenraizamento é *Redemption Song*, lançada no álbum *Uprising* que significa rebelião, lançado em 1980 (RABELO, 2006). *Redemption Song* significa Canção da redenção, e nela o cantor narra a terrível experiência dos africanos que fizeram a travessia do oceano Atlântico e construíram a diáspora bem como convoca o oprimido a sair do seu estado de domínio mental, constituído pela inoculação de mitos fomentados pela elite, a atingir um estado de consciência transitivo-crítica (FREIRE, 1999) para defender a verdade. Essa canção diz:

Velhos piratas, sim, me roubaram, me venderam aos navios mercantes, minutos depois eles me tiraram do fosso sem fundo, mas minha mão foi feita forte. Pela mão do Todo Poderoso, nós avançamos nesta geração triunfantemente, tudo o que eu sempre tive foi canções de liberdade, você não vai me ajudar a cantar estas canções de liberdade? Porque o que sempre tive foram canções de redenção, canções de redenção. Emancipem suas mentes da escravidão mental, ninguém além de nós mesmos pode libertar sua mente, não tenha medo da energia atômica, porque nenhum deles pode parar o tempo. Até quando eles mataram nossos profetas? Enquanto ficamos de lado e olhamos. Temos que cumprir o Livro. Você não vai me ajudar a cantar estas canções de liberdade? Porque o que sempre tive foram canções de redenção, canções de redenção. Tudo o que eu sempre tive foram canções de redenção, essas canções de liberdade, canções de liberdade.⁷

⁷**Letra original:** Old pirates, yes, they rob I; Sold I to the merchant ships, Minutes after they took From the bottom less pit. But my hand was made strong By the hand of the Almighty. We forward in this generation Triumphantly. Won't you help to sing these songs of freedom. 'Cause all I ever have: Redemption songs, Redemption songs. Emancipate yourselves from mental slavery; None but ourselves can free our minds. Have no fear for atomic energy, 'Cause none of them can stop the time, How long shall they kill our prophets?, While we stand aside and look , Oh! Some say it's just a part of it: We've got to fulfill the book. Won't you help to sing these songs of freedom? 'Cause all I ever have: Redemption songs, Redemption songs, These songs of freedom. (RABELO, 2006, p. 307-308)

A partir da análise dessa canção de Bob Marley percebeu-se, também, o discurso emancipatório presente na contra ideologia rastafari. Primeiramente, porque os rastas, enquanto oprimidos identificaram o seu opressor e partiram para uma posição de engajamento “na luta organizada por sua libertação” (FREIRE, 1987, p. 52), mesmo que simbólica por meio de crenças e da música, cujo ato consiste numa ação de amor e esperança. Em segundo lugar, porque esses sujeitos restritos à condição de marginalização, resistiram à tentativa da sociedade jamaicana de adequá-los e acomodá-los aos padrões sociais da elite buscando incessantemente a repatriação, conforme retratado, anteriormente, permanecendo com o seu pensar, embora contraditório em alguns momentos. Sendo que isso não pode tirar o caráter emancipador da contra ideologiarastafari, um complexo de idéias híbridas e difusas entre si, que permitiu aos rastas construir uma identidade na diáspora.

Por fim, como pensar diferente é perigoso, principalmente para as elites, que vêem seu poder ameaçado, os rastas sofreram severas repressões tanto físicas quanto psicológicas caracterizadas pelos rótulos de marginais e drogados, caracterizando o preconceito e a humilhação.

“Somos barrados no baile, eles dizem que é só para gente bonita”: nuances do preconceito e humilhação social

O preconceito deve ser entendido como uma projeção (CROCHÍK, 2006), pois o indivíduo enxerga um objeto a partir de suas experiências, que constituem idéias pré-concebidas, portanto rígidas, que os fazem

avistar a realidade apenas a partir de sua ótica. Sendo assim, o termo preconceito é um juízo preconcebido, manifestado geralmente numa atitude discriminatória contra algum cidadão, cultura ou lugar, considerados como diferentes e que causem estranheza. Logo, caracterizando uma idéia preconcebida, significa dizer que o preconceito gira em torno de pré-conceitos.

A distinção chave entre os dois termos é: recorrendo à teoria do conhecimento, existem três elementos que o compõem o saber, que são um sujeito, um objeto e uma imagem. O indivíduo irá ler o objeto a partir das idéias preconcebidas que possui, o que compõe os seus pré-conceitos. Contudo, a formação do saber é interrompida quando o sujeito não devolve as características do objeto, a partir da experimentação, fazendo com que a imagem formada mantenha-se igual; transformando o pré-conceito em preconceito.

Nesse sentido, o preconceito não é inato, mas sim, introjetado através dos processos de socialização, a exemplo da convivência familiar e social e na transmissão de culturas por meio do universo das gerações. Isso nos leva a refletir que o preconceito é embutido no indivíduo na primeira infância, gerando predisposições para incorporar os saberes transmitidos, sem reflexão, confirmando assim, que “o preconceito não é um fenômeno, sobretudo cognitivo; antes, ele é contrário ao ato de conhecer: obsta o conhecimento [...]” (CROCHÍK, 2008, p.78), negando o desconhecido.

Uma pessoa com características que predispõe ao preconceito se julga superior ao objeto, grupo ou sujeitos, na tentativa de ocultar a impotência que sente para lidar com os sofrimentos oriundos da realidade, fingindo-se “de morto frente ao objeto que gera estranheza” (idem, 2006, p. 16), criando

especulações que giram em torno da rejeição ou complacência benevolente, perante aos sujeitos que apresentam determinadas particularidades que rompem com a percepção daquilo considerado comum ou normal.

Verifica-se, então, que no caso dos rastas jamaicanos e rastas baianos uma das reações foi à rejeição manifestada na tentativa de eliminá-los por considerá-los sem nenhum valor e, noutro momento, a partir da legitimação desse movimento, a tentativa de cooptar Bob Marley, com fins eleitoreiros, como um espécie de benevolência. Entretanto, essas reações apontam para uma cegueira daquele que não reconhece que a reação causada pelo outro possui respaldo nele mesmo, uma vez que, “quanto maior a debilidade de experimentar e de refletir, maior a necessidade de nos defendermos daqueles que nos causam estranheza. [...] porque o estranho é demasiado familiar” (CROCHÍK, 2006, p. 17).

A sociedade envolvente os rotulava de marginais, drogados, fanáticos religiosos, maconheiros, sujos. A respeito do consumo de ganja, eles justificavam a necessidade para fins espirituais e para meditação. Trata-se de um aspecto cultural, mas enfatiza-se que este artigo não tem caráter apologético, bem como não irá se ater a este costume. Entretanto, de certo, alguns foram presos quando vendiam ganja para sustentar a *Pinnacle* (um dos acampamentos rastafaris). Mas, não se pode esquecer que, em todo e em qualquer movimento social, há seus elementos corruptíveis, e isso não se configura numa razão para se desconsiderar este importante movimento da diáspora afro caribenha, que tem na resistência sua marca.

Já em relação ao uso dos *dreadlocks*, estes causavam ojeriza e assustavam os não

adeptos ao rastafarismo, em razão do seu aspecto sujo e mal-cuidado. Certamente, recorrendo às nuances etnográficas, se descobrirá que esses gomos nos cabelos possuem raízes históricas (ROSA, 2008). Eles representam um patrimônio jamaicano materializado em gomos nos cabelos, concernentes com a Bíblia, a partir da interpretação de um versículo do Velho Testamento que prediz “que nenhuma lâmina deverá tocar a cabeça do justo”, e com a imagem do leão.



Figura 2: Dreadlocks

Fonte: Disponível em: <vivlefreak.blogspot.com>. Acesso em: 25 de jan. de 2012.

O simbolismo do leão, mais um símbolo que orienta as crenças e práticas cotidianas dos rastas jamaicanos, possui razões variadas, como alertou Rabelo (2006). A imagem do leão nas escrituras bíblicas é notória, principalmente, a associação desse animal a Tribo de Judá que originou a linhagem de Davi e Salomão, estendendo-se a Jesus e a Selassié, presentes no capítulo 49, do livro gênesis, e no capítulo 5 do livro revelação. É preciso lembrar, que um dos títulos de Selassié era o Leão Conquistador da Tribo de Judá, símbolo ostentado, também, na bandeira do seu reino, a Etiópia, até a sua derrocada.

Soma-se a isto, o fato desse animal ser uma espécie característica das savanas africanas, continente sagrado para os rastas jamaicanos. É sinônimo de força, agilidade, agressividade e poder e a “juba desgrenhada

dos leões se assemelha à cabeleira de *locks* que a maioria dos rastafaris exhibe” (RABELO, *ibidem*, p. 390), conferindo-lhes o título de guerreiros. O uso dos *dreadlocks* remetem a tradições milenares, revelando a busca, pela tradição e referência identitária, numa atitude de afirmação étnica. Sendo assim, a adoção dessa estética traduzia-se num elemento contundente de africanidade cuja intenção era a de chocar o gosto do cidadão comum jamaicano. Em contrapartida, “a aparência dos *dreads*, contudo, continua a ser um estereótipo e uma fonte de estigma como uma aparência suja, desleixada e anti-higiênica entre as pessoas de fora do movimento rastafari [...]” (RABELO, 2006, p. 492)

Por esta razão, complementa Rabelo que

Não somente os *dreads*, mas os rastafaris em geral, costumavam e costumam ter bastante cuidado com a higiene do corpo. Seu sentido simbólico de impureza, como por exemplo, suas representações sobre os fluxos femininos, fazem com que tenham apreço pelo uso purificador da água. O cuidado com o cabelo e o corpo é feito com o uso de água e de ervas, pois eles rejeitam produtos químicos e industrializados como sabão e xampu. Os cachos não são penteados, mas deixados crescer livremente. Alguns enrolam, aplicam cera e lustram seus cachos, embora os cabelos afros não adquiram o brilho que possuem os cabelos lisos, permanecendo sua aparência fosca. É somente pelo preconceito de que o cabelo sem brilho é necessariamente um cabelo mal descuidado ou mal tratado que faz com que os *locks* sejam considerados como algo realmente horrível [...] (RABELO, 2006, p. 492)

Revela-se, portanto, que a música de caráter étnico e combativo assim como o discurso do rastafarianismo foi desconsiderada por uma maioria, predominando esses atributos fixos como características, fundando mais uma estereotipia. Os estereótipos são

criados pela cultura, com o intuito de fortalecer o preconceito, que nada mais é do que uma reação individual, fortalecendo e servindo de justificativa para ele.

Na verdade, os estereótipos configuram-se na principal estratégia do discurso colonial (BHABHA, 1998), que se constitui em um modo ambivalente de conhecimento e poder. Segundo este autor, como o estereótipo rejeita as diferenças reduzindo o outro a um conjunto limitado de características, confluindo com o pensamento de Crochík (2006), conseqüentemente, rejeita alteridade e nega as diferenças existentes no processo de construção da identidade, e com isso, desconsidera a sua necessidade assim como a do hibridismo nessa construção; pressupondo existir identidades puras e não híbridas.

Dessa forma, é possível inferir que a elite jamaicana e afro-baiana, discrimina tal movimento, porque parte das considerações presentes no discurso colonial e na sua ênfase na desconsideração das singularidades nas identidades dos grupos tidos como subalternos, os apresentando como degenerados. Esse falseamento tenta ocultar o hibridismo, o dinamismo e o constante processo de transformação da cultura e da identidade, estratégia de sobrevivência de caráter transnacional e tradutória, conforme esclareceu Bhabha (1998). Por esta razão, faz-se necessário buscar as referências históricas para adoção de determinados comportamentos.

Completando esse pensamento, Rosa (2008), afirma que

oRastafarianismofoi estudado pela visibilidade que conferiu às tradições milenares africanas do Egito e Etiópia através das performances musicais jamaicanas do século XX, em que o reggae construído na diáspora fez

emergir sentimentos de orgulho negro elegendo fatos históricos para serem recontados sob a luz de ideais panafricanistas fortemente difundidos na América do Norte e Caribe. (ROSA, 2008, p. 10)

Isso vem comprovar que juízos provisórios se transformam em preconceitos (PATTO, 2008). Dessa forma, é interessante perceber que, às vezes, o preconceito se estabelece porque o sujeito atribui ao objeto características que lhe são próprias. Sendo assim, os atributos que constituem o preconceito, não são imediatos, mas são frutos da combinação de fatores ideológicos, econômicos, psíquicos, religiosos entre outros, com argumentos desprovidos de experimentação e reflexão.

Corroborar, também, com esse pensamento Crochík, ao afirmar que

O preconceito diz respeito a um mecanismo desenvolvido pelo indivíduo para poder se defender de ameaças imaginárias, e assim é um falseamento da realidade, que o indivíduo foi impedido de enxergar e que contém elementos que ele gostaria de ter para si, mas se vê obrigado a não ter; quanto maior o desejo de poder se identificar com a pessoa vítima do preconceito, mais esse tem de ser fortalecido. (CROCHÍK, 2006, p. 22)

E sendo um mecanismo,

Como esclarece Sartre, o preconceituoso sofre da nostalgia da impermeabilidade. Temendo a forma precária e transitória da verdade, resiste à razão e à experiência que lhe apontam contornos indefinidos da verdade, renega a dúvida e a hesitação e anseia pelo estado de pedra no qual se mantém impermeável. [...] recusa o diálogo e é surda aos bons argumentos, erguendo uma convicção que nada mais é do que o fruto da negação da experiência e da razão. [...] (SCHMIDT, 2008, p. 60)

É difícil apontar os geradores dos preconceitos, mas podem-se elencar alguns possíveis contribuidores para tal fenômeno,

como os sentimentos de medo e a intolerância ao diferente, a ignorância, a educação domesticada, que prepara os indivíduos para se tornarem meros reprodutores e mantenedores de uma sociedade gerenciada pelas regras e lógica da indústria. Essas atitudes evidenciam uma espécie de defesa frente à angústia que o objeto alvo de preconceito provoca na imaginação de quem visualiza, sendo assim, deve ser entendido como uma necessidade psíquica, parafraseando Crochík.

Talvez se possa afirmar, ou conjecturar, que o resultado do preconceito seria a formação de estereótipos, discriminação e principalmente o fenômeno da humilhação social. Isso porque, se o preconceito pode ser entendido como a expressão de atitudes hostis contra minorias e produto das relações entre as necessidades psíquicas e ideológicas, gera-se, a partir dele uma humilhação, uma vez que “no preconceito estou voltado para o outro como para um estranho, mas não só: encontro-me na contingência de dirigir-me a ele (ou poder a qualquer instante fazê-lo) como alguém abaixo e a meu serviço” (GONÇALVES FILHO, 2007, p. 212).

A Canção “Barrados no baile” de Edson Gomes evidencia bem os estereótipos e estigmas atribuídos aos afro-baianos e rastas, que culminariam numa espécie de rebaixamento. Eis a canção:

Ando meu cansado (não desisto), por várias vezes barrados no baile (ainda insisto), acredito em tudo aquilo que faço e persisto em tudo aquilo que faço, acredito naquele que vem do espaço [...]. Ainda ontem no condomínio que moro, uma senhora quando me avistou, apertou a bolsa, ela escondeu sua bolsa. Apertou a bolsa, a branca segurou logo a bolsa. São cenas da minha cidade, uma doença da sociedade. Cenas da minha cidade uma doença talvez incurável, e você aí, comopassa? Você aí o que

acha? Somos barrados no baile, todos barrados no baile eles dizem, que só é para gente bonita. [...] (Edson Gomes, *Barrados no Baile*, 2005)

As letras do cachoeirano Edson Gomes são simples em suas rimas, e de fácil entendimento, atingindo facilmente as massas, a exemplo da letra acima, na qual ele denuncia o racismo, a discriminação e o preconceito pela estética rastafari e pela cor da pele, precisamente ao afirmar “uma senhora me avistou e escondeu sua bolsa”, permanecendo o estigma de que todo afro-descendente e afro-rasta seriam ladrões. Além disso, a sua vociferação, ainda aparece contundente, ao apontar esses sentimentos como “uma doença da sociedade incurável”, capaz de humilhar esses sujeitos.

O termo humilhação deriva da palavra abaixar, consistindo numa “ação pela qual alguém põe um outro como inferior, abordando-o soberbamente” (GONÇALVES FILHO, 2007, p. 188). Nesse sentido, retomando a música acima, esses sujeitos sofrem por não serem considerados dignos para adentrar em determinados locais, devido à sua condição social, status, raça e aparência, visível nas expressões “ando cansado, por várias vezes barrados no baile/ eles dizem que só é para gente bonita”, traduzindo-se numa negação ao gozo de espaços, um dos sentimentos que caracteriza tal fenômeno.

Em virtude disso, recorrendo novamente a Gonçalves Filho, se percebe que

Os espaços e caminhos públicos, na sociedade de classes, são imantados pelo poder de segregar, pelo poder de sempre atualizar a desigualdade. [...] o humilhado não pode evitar “despencar em sua realidade”, arrastado para perto de seu pai ou sua mãe, seu irmão ou seus amigos, todos excluídos da praça onde a presença dos pobres não pode contar, a não ser a serviço dos que despendem dinheiro e ordens. O sabor da alegria vai logo

amargar, misturado ao fel da desigualdade, ao sentimento de que a cidade é fechada para os humildes. (GONÇALVES FILHO, 2007, p. 200)

Somam-se a isto as denominações pejorativas em que são apelidados, a exemplo de “ladrões” e “drogados”. Embora, as elucubrações aqui apresentadas não sejam de caráter fantasioso, reconhecendo-se a presença nessa comunidade de indivíduos, cuja índole, princípios e atitudes variam de acordo a postura adotada por cada um; o que se percebe é a interiorização desses estigmas, como se fosse ao todo verdadeiros e, portanto banalizados. É importante frisar que esses elementos pejorativos

[...] São gestos ou frases dos outros que penetram e não abandonam o corpo ou alma do rebaixado. O adulto e o idoso, já antes o jovem ou a criança, vão como que diminuir, vão guardar a estranha e perturbadora lembrança de quem a eles se dirigiu como quem se tenha dirigido a um inferior. São lembranças que vão desarrumar a percepção e a fantasia, a memória, a linguagem, o sono e o sonho. [...]. (GONÇALVES FILHO, 2007, p. 196)

Isso nos mostra que os estigmas impelidos à categoria são mormente criados e inseridos de forma tão profunda e incisiva por um longo período de tempo, que se torna até difícil “hidrolisar” tal figura. Contudo, percebeu-se que tais temas abordados nos discursos dos rastas, são feitos com alegria e um sorriso na face; evidenciando a felicidade guerreira, parafraseando o professor Raimundo Sodré, que consiste numa característica da população afro, que independente do seu sofrimento, continua a exaurir suas forças na luta diária, sem perder a esperança, a fé e a alegria.

Outro sofrimento provocado pela humilhação social é a invisibilidade, a qual foi combatida pelos adeptos ao rastafarismo; pois

por meio do reggae, os rastas jamaicanos disseminaram para o mundo as principais ideias do movimento, e estas, foram traduzidas culturalmente pelos rastas baianos, considerando seu contexto social e histórico, verificando-se assim, esboços de reação principalmente pelo grito, ação impulsiva, discurso e ações sóbrias, por meio da música.

Por exemplo, Bob Marley na melodia intitulada *Getup stand up* cantava:

Levante, resista: erga-se pelos seus direitos! Levante, resista: não desista da luta! [...]. A maioria das pessoas pensa que o grande Deus surgirá dos céus e levará tudo, E fazer todo mundo se sentir elevado. Mas se você sabe o quanto vale a vida, vai procurar o céu aqui na terra. E agora que você enxerga a luz, lute pelos seus direitos, Jah! Estamos cheios e cansados do seu jogo de ismos, morrer e ir pro céu em nome de Jesus Senhor. Nós sabemos e entendemos, o Deus poderoso é um homem vivo. Você pode enganar algumas pessoas às vezes, mas não pode enganar todo mundo, o tempo todo. Então agora que você enxerga a luz (o que você vai fazer?) Vamos lutar por nossos direitos!⁸

A canção de Marley é clara em seu propósito: alertar a população acerca das falsas verdades impostas pelo eurocentrismo, sendo que uma delas na visão desses sujeitos é a criação do céu como um mundo ultraterreno que garantirá a salvação aos bons homens após

⁸**Letra original:** Get up, stand up: stand up for your rights! Get up, stand up: don't give up the fight! [...]. Most people think, Great God will come from the sky, Take away everything And make everybody feel high. But if you know what life is worth, You will look for yours on earth: And now you see the light, You stand up for your rights. Jah! Get up, stand up! (Jah, Jah!) Stand up for your rights! (Oh-hoo!) Get up, stand up! (Get up, stand up!) Don't give up the fight! (Life is your right!). We sick an' tired of-a your ism-skism game - Dyin' 'n' goin' to heaven in-a Jesus' name, Lord. We know when we understand: Almighty God is a living man. You can fool some people sometimes, But you can't fool all the people all the time. So now we see the light (What you gonna do?), Wegonna stand up for our rights! (Yeah, yeah.) So you better: Get up, stand up! (In the morning! Git it up!), Stand up for your rights! (Stand up for our rights!), Get up, stand up! Don't give up the fight! (Don't give it up, don't give it. Disponível em: <<http://vagalume.uol.com.br/bob-marley/>>. Acesso em: 14 de abr. de 2012.

a morte (VASQUEZ, 1997). O céu como paraíso seria a única solução contra os males sociais. Para eles, conforme citado anteriormente, o paraíso fica na terra e em solo africano. Sendo assim, os afro-jamaicanos renegam a cultura do colonizador, reafirmando a necessidade de se construir a própria história do negro e do continente africano.

Soma-se a isto o clamor que Bob Marley faz, ao chamar o povo oprimido a erguer-se, adotando uma postura revolucionária para conquistar seus direitos, como a única alternativa de concretizar a “sua vocação de ser mais, que não é um privilégio de alguns, mas direito dos homens” (FREIRE, 1987, p.81), evidenciando a angústia provocada pela dominação, outro sentimento oriundo da humilhação social.

Portanto, de acordo com Cunha, essas letras estimulam a

[...] busca por outros referenciais que não os divulgados pelo *sistema*, a partir de uma “outra história”, construída de forma a restabelecer vínculos míticos, históricos e políticos com a África / Etiópia, ao contrário da orientação eurocêntrica difundida pelo “opressor”. (CUNHA, 1993, p. 127)

Por outro lado, quando Marley canta “estamos cheios e cansados do seu jogo de ismos, morrer e ir pro céu em nome de Jesus Senhor” não implica dizer que esses sujeitos sociais estejam negando a divindade de Jesus Cristo, ao contrário; a situam no passado. Isso porque acreditavam que Jesus era negro e tinha como missão salvar sua etnia. Logo, Selassie se tornou símbolo dessa nova epifania, o paraíso esperado por eles, ao passo que a terra africana governada por esse monarca se tornar à nova Sião.

Na canção intitulada “O país é culpado”, Edson Gomes apontará mais uma tradução cultural referente ao rastafarismo:

Não existe nenhum lugar pra ir, só Jesus pode nos salvar! Somos senhores das favelas, somos senhores da pobreza, falta alimento em nossas mesas. Conclusão: o país é culpado! Quando o mestre então voltar, quando o mestre nos resgatar, enquanto não vem, somos senhores das calçadas, enquanto não vem, somos senhores das sinaleiras, enquanto não vem, superlotamos as penitenciárias. Conclusão: o país é culpado! Somos sobreviventes do tempo, somos filhos da santa esperança, somos passivos, resistentes, mergulhados em toda essa lama. A razão do nosso viver, meu Deus, é teu filho que vem nos salvar, enquanto não vem, somos os analfabetos, enquanto não vem, orgulhosos e discretos, enquanto não vem, grandíssimos idiotas. Conclusão: o país é culpado. (Edson Gomes, O país é culpado, 2001)

A culpabilidade da situação de pobreza e marginalização é atribuída ao país (identificado com o Sistema ou o *Status quo*). Por outro lado, a esperança referida na canção deve ser compreendida como uma crítica. Isso não significa que Edson Gomes desconsidere a fé, ao contrário. Nessa canção, ele evidencia que a fé em Deus é que dá forças ao homem para resistir a toda espécie de sofrimento, pois proporciona a esperança em dias melhores.

Porém, o que o cantor alerta é que a esperança sem luta para atingir a libertação conduz à passividade e à aceitação da situação de subalternidade. Além disso, os sujeitos oprimidos aparecem subentendidos, o que na canção “Somos nós”, Edson Gomes tratará de uma maneira dura os negros como esses sujeitos:

Sim, somos nós que estamos nas calçadas. Sim, somos nós estamos nas prisões, nos alagados. Sim, somos nós os marginais. Sim, somos nós brutalizados, os favelados, dos porões,

do inferno, o inferno é aqui. Sim, somos nós os sem diretos. Sim, somos nós os imperfeitos, somos os negros. Sim, somos nós filhos de Jah. Sim, somos nós os perseguidos, os habitantes dos porões do inferno, o inferno é aqui! (Edson Gomes, Somos nós, 1992)

Na poesia musical acima, Edson Gomes evidencia as condições perversas a que os negros são submetidos como agravante da situação de marginalização social em que se encontram. Trata-se de uma imagem negativa forjada pela elite opressora, para manter seu *status quo* cercado de regalias, e introjetada nos afro-descendentes, para mantê-los na situação de perseguição e condicionados a situações subumanas como a vida miserável nas favelas, confirmando assim, o fenômeno da humilhação compreendido também como “o rebaixamento que atinge alguém só depois de haver atingido sua família ou raça [...] às vezes uma nação ou povos inteiros” (GONÇALVES FILHO, 2007, p. 187).

Deduz-se, portanto, a identificação dos negros baianos com o reggae e que a sua produção na cidade tornou-se um campo propício para tematizar as questões relacionadas ao preconceito, à humilhação e à exaltação da negritude. A diversidade de ideias presentes nas letras dessas canções sejam aquelas produzidas no seu berço – a Jamaica ou nas músicas de Gomes em Salvador possui um marcante intercruzamento. Existe, portanto, um elo de africanidade, evidenciado na semelhança dos discursos exteriorizados por meio do reggae, uma vez que o rastafarismo em Salvador é uma tradução cultural desse movimento urdido na Jamaica.

Considerações finais

Movimento urdido na Jamaica, o rastafarismo pode ser entendido como um

movimento emancipador marcado por um discurso de resistência e afirmação étnico-política caracterizado pelas seguintes ideias: a Etiópia como paraíso, HailléSelassié conhecido como Deus Vivo capaz de reconduzir os rastas jamaicanos a terra prometida, condição essencial para libertação desses sujeitos sociais.

Sendo a música o principal veículo disseminador do rastafarismo foi o reggae, estilo musical cuja criação fora atribuída aos rastas jamaicanos; por esta razão, as letras veiculadas nessas canções se tornaram um instrumento essencial para elaboração desse escrito, pois foram analisadas a partir de temas e conceitos basilares da psicologia social, como enraizamento, preconceito, humilhação social e ideologia.

Verificou-se que o movimento rastafari é uma contra ideologia de cunho político, religioso, filosófico e étnico. Isso porque rastafarismo é composto por conjunto de idéias e valores orientadores da prática de seus adeptos, a exemplo de sua estética e o desejo da repatriação, com o objetivo de construir uma identidade, marcadamente híbrida e rizomática, na luta contra as práticas e pensamentos pregados pelo discurso colonial.

O conceito de repatriação, por sua vez, revelou o sentimento de desenraizamento dos afro-jamaicanos, outro conceito da psicologia social o qual se recorreu como referencial analítico. Em suma, a necessidade da repatriação, concebida como a aspiração de retornar ao continente africano, especificamente a Etiópia, evidenciou a sensação de não pertença dos afro-rastas à sociedade envolvente, ficando nítido o quão desenraizados sentiam-se.

Decerto, a elite local desprezava os valores, as práticas, costumes e estética dos intitulados rastafaris, a exemplo do consumo de ganja e do uso dos *dreadlocks*; tornando esses sujeitos sociais em alvos de preconceito e discriminação, tanto na Jamaica quanto na Bahia, recaído-se nos aspectos da humilhação social.

A humilhação social é política e justaposta ao indivíduo ou grupo em razão da diferença de classes, repassando por gerações o sentimento de estar abaixo do outro. Desse processo resultou a negação do gozo de espaços, pois os rastas não podem adentrar em determinados locais, a angústia de ser dominado e a desigualdade, em termos da retirada de direitos e possibilidades. Visíveis socialmente, os afro-rastas jamaicanos e baianos, o são; mas, como alvo de ojeriza, repúdio, medo e marginalização.

Todavia, percebeu-se que contra os processos de discriminação, preconceito humilhação e desenraizamento, os rastafaris empreenderam ações principalmente através do discurso étnico e de caráter afirmativo, veiculado por meio reggae, que aborda inúmeras temáticas, ora de amor e paz assim como clamores de justiça e conquista de direitos, por esta razão, é reverenciada como música de protesto e sinônimo de conscientização.

Faz-se necessário se despir dos rótulos, nesse caso aqueles atribuídos aos rastafaris. Não é preciso se tornar um, nem tampouco aceitar todas as suas doutrinas. Contudo, é preciso empatia para tentar entendê-las e enxergar a sua importância, pois vale lembrar que cada cultura tem suas próprias idiosincrasias, contradições, processos de exclusão que, para bem ou mal, estabelecem sentidos e identidades.

Referências

AGERKOP, Yukio. **Fronteiras e movimento cultural entre o Caribe e Salvador: o samba-reggae, o merengue e o reggae**. Revista Brasileira do Caribe, Universidade de Brasília, vol. IX, nº 18, p. 389-400, 2009.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

Bob Marley. **Legend: The best of Bob Marley and the Wailers**. Tuff Gong/GloboPolydor, Brasil, s/d, 1 CD (61 min.), estereo, 846.210-2.

_____. **One love the Bob Marley all-star tribute**. DVD total/ Som Dolby digital, 1 DVD (145 min.), N2167.

BOSI, Ecléa (org.). **Simone Weil: A condição operária e outros estudos sobre a opressão**. São Paulo: Paz e Terra, 1996. 2ª ed.

CARDOSO, Marcos Antônio. **A magia do reggae**. São Paulo: Martin Clarett, 1997.

CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia?** São Paulo: Brasiliense, 1983. 12ª ed.

_____. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2002. 12ª ed.

CROCHÍK, José L.O conceito de preconceito. In: **Preconceito, indivíduo e cultura**. São Paulo: Casa do psicólogo, 2006, p.13 – 59.

_____(org.). O conceito de preconceito e a perspectiva da teoria crítica. In: **Perspectivas teóricas acerca do preconceito**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2008, p. 69-101.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. **Fazendo a “coisa certa”: reggae, rastas e pentecostais em Salvador**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, n. 23, ano 8, outubro de 1993, p. 120-155.

FALCÓN, Maria Bárbara Vieira. **O reggae de Cachoeira: produção musical em um porto Atlântico**. 218 f. Dissertação (Mestrado em Estudos étnicos e africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – CEAO, Universidade federal da Bahia, Salvador, 2009.

FERREIRA, Geórgia de Castro M. **Uma leitura rizomática do movimento rastafari: elementos educativos e sujeitos críticos**. 80 f., Monografia (Graduação em Pedagogia) – Departamento de Educação, Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2007.

_____. **Guerrilheiros da Jamaica: uma abordagem psicológica do movimento rastafari**. 71 f. Monografia (Curso de pós-graduação lato sensu especialização em psicologia e Ação Social) – Faculdade São Bento da Bahia, Salvador, 2011.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1987.

_____. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1999.

GOMES, Edson. **As + mais: Edson Gomes**. Rio de Janeiro: Sony Music, s/d, 1 CD(77 min.)

GONÇALVES FILHO, José Moura. Humilhação social: humilhação política. In: SOUZA, Beatriz de Paula (Org.). **Orientação à queixa escolar**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007, p. 187-221.

GUERREIRO, Goli. **A trama dos tambores: a música afro-pop de Salvador**. São Paulo: editora 34, 2000.

MELLO, Sylvia Leser de. A palavra, o preconceito e o pensamento: introdução ao problema do juízo e da consciência em Hannah Arendt. In: CROCHÍK, José L (org.). **Perspectivas teóricas acerca do preconceito**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2008, p. 27-46.

MOURA, Milton. Notas sobre a presença da música caribenha em Salvador, Bahia. **Revista Brasileira do Caribe**. Universidade de Brasília, vol. IX, nº 18, p. 361-387, 2009.

MOTA, Fabrício. **Identidades negras da música reggae da Bahia: produção fonográfica e contracultura sonora (80/90)**. EBECULT, 2009.

PATTO, Maria H. S. Vidacotidiana e preconceito: notas a partir da antropologia marxista de Agnes Heller. In: CROCHÍK, José L (org). **Perspectivas teóricas acerca do preconceito**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2008, p. 9-26.

PINHO, Osmundo de Araújo. “The songsfreedom”: notas etnográficas sobre a

cultura negra global e praticas contraculturais locais. In: SANSONE, Livio e SANTOS, Teles (orgs). **Ritmos em trânsito: sócio-antropologia da música baiana**. Salvador: Dynamis Editorial/Programa a Cor da Bahia/Projeto Samba, 1998. p. 181-200.

RABELO, Danilo. **Rastafari: identidade e hibridismo cultural na Jamaica, 1930 – 1981**. 565 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

ROSA, Maristene de Sousa. **Repensando a história: visual dreadlocks**. Anais do V Simpósio Internacional do Centro de Estudos do Caribe no Brasil. Salvador, 2008.

SILVA, Carlos Benedito Rodrigues. **Das terras da primavera as ilhas do amor: reggae, lazer e identidade cultural**. São Luis: EDUFMA, 1995.

SCHMIDT, Maria Luísa Sandoval. Tudo menos homem: retrato do preconceituoso segundo Jean-Paul Sartre. In: CROCHÍK, José L (org). **Perspectivas teóricas acerca do preconceito**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2008, p. 47-66.

SOUZA, Florentina Silva. O Ilê Aiyê e o discurso de construção identitária na Bahia. In: **Identities e representações na cultura brasileira**. João Pessoa: Idéia, 2001, p. 199 – 210

ZIZEK, S. O espectro da ideologia. In: _____. (Org.) **Um mapa da ideologia**. Tradução de Vera. Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 7-38.