

CARLOS BENEDITO RODRIGUES DA SILVA

**DA TERRA DAS PRIMAVERAS À ILHA DO AMOR:
Reggae, Lazer e Identidade em São Luís do Maranhão**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Ciências Sociais do Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas.

Este exemplar corresponde à redação final da
dissertação defendida e aprovada pela
comissão julgadora em 24/06/92

Vanessa Lea

Orientador: Prof^a. Dr^a. Vanessa Rosemary Lea

Si38d

17147/BC

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I: O NEGRO NO MARANHÃO: Aspectos Históricos	
Algumas considerações sobre a quantidade de escravos deixados no Maranhão	31
Grupos Étnicos no Maranhão Colonial.....	33
Força de Trabalho e Rebeliões Sociais.....	36
Lazer e Repressão	42
CAPÍTULO II: O REGGAE DA JAMAICA AO MARANHÃO	
Da Terra da Primavera à Ilha do Amor.....	49
Os Ecos do Grito Jamaicano Ressoam em São Luís	53
CAPÍTULO III: A MOBILIZAÇÃO DA PERIFERIA	
Discotecários ou DJs	59
As Radiolas	69
Os Salões de Reggae	73
Os Programas de Rádio.....	79
Os Dançarinos mostram sua dança	87
CAPÍTULO IV: O RITMO E A IDENTIDADE ÉTNICA	
Negros e Regueiros: uma questão de identidade	97
Lazer e Resistência Cultural na Periferia	101
Território Negro e Identidade	110
Confrontando Africanismos.....	112
Identidade Negra e Classes Sociais	115
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	119
NOTAS	125
BIBLIOGRAFIA	129

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos professores do Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da Unicamp, pela oportunidade de concluir meu mestrado.

À minha orientadora Vanessa Léa, pelas observações críticas, rigorosamente estimuladoras, que contribuíram significativamente para o enriquecimento do trabalho.

Aos Professores Ana Maria de Niemeyer e Guilherme Raul Rubem, pelas análises críticas e observações cuidadosas da primeira versão da tese.

Ao professor Peter Fry, pelo estímulo inicial, quando a reflexão sobre a realidade das populações negras urbanas era uma simples proposta de militante.

Agradeço aos colegas do Departamento de Sociologia e Antropologia da UFMA que me concederam tempo para a conclusão da tese. Especialmente a Elizabeth Coelho, Maristela Andrade e Sérgio Ferretti, pelas leituras e observações críticas e pelo incentivo constante.

Um agradecimento especial a Jorrimar Carvalho de Souza e Miriam dos Santos Silva, pela importante participação nos trabalhos de campo.

Agradeço também a Jorrimar Carvalho e Roberto K-Zau, pela concessão das fotos sobre a "comunidade regueira".

A Ademar Danilo, pelos contatos iniciais com o "mundo do reggae" maranhense.

Ao "Professor Paulo D.J." pelas valiosas informações sobre os ritmos afro-caribenhos.

Ao amigo Jokson Launé, pelas correções do "meu português ruim".

À professora Tereza Guterrez, pelas informações e contatos que me possibilitou durante a pesquisa de campo.

À Marlúze pelas discussões esclarecedoras sobre as tradições culturais maranhenses.

Agradeço a todas as pessoas que direta ou indiretamente contribuíram para a realização deste trabalho.

Agradeço à CAPS, CNPq e FAEP-Unicamp, pelos recursos financeiros que me possibilitaram concluir o curso de mestrado e a elaboração da tese.

DEDICAÇÃO

Aos meus filhos, Danilo e Adeniran, pelos momentos de ausência.

À memória de meu pai, que me mostrou a importância de valorizar cada momento da vida.

À minha mãe e meus irmãos, pelo carinho de sempre.

À Paula Renata Balthazar, pelo companheirismo e solidariedade no percorrer de novos caminhos.

A Milton Balthazar, pela confiança e estímulo.

Aos amigos/irmãos, Edemir e Tadeu, pela energia que nos aproximou nos caminhos da vida.

À Cristina Tinoco, pelo apoio incondicional em momentos decisivos.

A Ernani e Mundinha Araújo, vocês me mostraram que a dança do reggae é também "um toque de amor".

À comunidade regueira da Ilha de São Luís, objetivo principal de realização desta pesquisa.

ALGUMAS EXPLICAÇÕES CONCEITUAIS

Algumas conceituações utilizadas ao longo desta tese não têm fundamentação teórica. São expressões criadas e utilizadas pelas próprias pessoas que estão envolvidas com as programações do reggae em São Luís.

Assim, expressões como "massa regueira" e "comunidade regueira" aparecem reiteradas vezes na análise do trabalho sem uma explicação mais detalhada em termos teóricos. Foram tomadas de empréstimo ao próprio discurso dos organizadores das festas, que as usam para se referir ao conjunto da população freqüentadora das festas. Por isso, não me detive a uma análise mais aprofundada sobre essas expressões.

Nas discussões sobre identidade étnica, apoiiei-me nas definições apresentadas pelos estudos de Barth (1976), Carneiro da Cunha (1979 e 1985), Cardoso de Oliveira (1976). Observei também nas minhas interpretações sobre identidade étnica, as análises críticas de Durhan (1986), Rubem (1984) e Munanga (1988).

Trabalhei o conceito, na perspectiva da rearticulação de traços culturais pelos grupos negros na diáspora (Carneiro da Cunha, 1985).

Na medida em que algumas práticas culturais permanecem entre os grupos negros fora de seus ambientes originais, esses elementos são manipulados como sinais diacríticos, possibilitando a construção de novos símbolos de identificação. (Carneiro da Cunha, 1979 e 1985).

Analisei, portanto, as manifestações culturais de populações negras urbanas, na perspectiva de que a produção de novos símbolos de identificação vai ser determinada, também, pela capacidade de articulação desses sinais, com os novos elementos apresentados pela modernização da sociedade de classes.

As novas "marcas" produzidas a partir dessa interação, como danças, vestimentas, formas de se cumprimentar, ritmos, linguagem, etc., adquirem importância no sentido da afirmação da identidade e da definição da especificidade dos grupos diferenciados.

Alguns autores desses citados, criticam essas teses mostrando, como Rubem (1984), que tais análises dificultam a compreensão da autonomia dos grupos específicos diante da sociedade de classes. Neste sentido, a busca de sinais diacríticos de definição da identidade étnica, levaria a posições reducionistas, que não contribuem para a compreensão dos processos de transformação vivenciados pelos grupos minoritários.

É preciso levar em conta, porém, que os grupos minoritários não estão isolados em relação ao processo mais amplo de transformações da sociedade de classes. Portanto, a autonomia dos grupos minoritários vai ser determinada, também, pela capacidade de identificação dos entraves apresentados estruturalmente pela sociedade dominante, no sentido de fragmentar a sua identidade.

A autonomia dos grupos vai ser garantida, ainda, pela possibilidade de "resgatar" algumas "marcas" e reelaborá-las, visando a mobilização coletiva no sentido da afirmação da identidade e conquista da cidadania.

Munanga (1988) mostra também que o conceito de identidade étnica apresenta algumas dificuldades para a análise das populações negras na diáspora. Também Ferretti (1991), mostra que no caso brasileiro se torna difícil trabalhar o conceito de identidade étnica com relação ao negro, pois "este já está 'diluído' no conjunto da sociedade nacional".

Embora a cor seja um símbolo de diferenciação, é preciso considerar outros elementos, já que como mostra Barth (1976), a definição de pertencer ou não a um grupo étnico passa antes pela questão cultural e não pela biológica.

Em minhas análises, trabalhei a expressão identificação muito mais do que identidade étnica, por entender que se torna mais adequada à compreensão das formas de rearticulação da população regueira de São Luís, a partir dos novos símbolos produzidos pelas transformações da indústria cultural.

Também uma dificuldade no caso do negro brasileiro, e mais especificamente com relação aos frequentadores do reggae no Maranhão, é no sentido de definir quem é ou não é negro.

No Maranhão existe uma série de definições para caracterizar os não brancos. Expressões como "marrom", "escuro", "moreno" e até "meu branco", são usadas freqüentemente, até mesmo por negros, para se referir a outros negros.

Carneiro da Cunha (1985) mostra com relação a isso, que negro é aquele que se define e é definido como tal. Neste sentido, tanto brancos como negros podem se comportar segundo valores do grupo cultural ao qual estão identificados. (Ver também, Barth, 1976).

Seguindo as análises desses autores, utilizei em alguns momentos as suas conceituações me referindo a "negros e pobres da periferia", no sentido de definir a população regueira formada por um conjunto de negros e mestiços que vivem em situação idêntica de marginalização social.

Utilizei ainda em alguns momentos, a definição apresentada pelo Movimento Negro Nacional de que, todos os descendentes de negros são igualmente negros, independente da cor da pele ou da auto-definição.

Essas posturas são sistematicamente criticadas, na medida em que reforçam os aspectos puramente biológicos, sem considerar a questão ideológica, que leva os indivíduos a se aproximarem dos valores definidos como mais aceitáveis na sociedade.

Embora haja uma relação muito próxima entre as características raciais e a situação de classe social, para a população do Maranhão, negro é aquele que tem a pele indistintamente escura, contrariando as definições do Movimento Negro.

Reconhecendo as possibilidades de manipulação ideológica da identidade, adotei a conceituação de "regueiros" para me referir aos frequentadores das festas, pois esta também é uma auto-definição feita por eles.

O conceito de "território negro" foi tomado de empréstimo a Muniz Sodré (1988), que o utiliza no sentido da delimitação do espaço sócio-político de mobilização dos grupos minoritários na sociedade de classes.

A noção de território não se restringe ao espaço geográfico, nem tampouco se confunde com a idéia de gueto (cf. Rolnik, 1989). A delimitação se dá, pelas barreiras sociais da exclusão e discriminação enfrentadas pelos grupos negros no seu processo de interação com a sociedade mais ampla.

Neste sentido, no caso da população regueira de São Luís, o território é compreendido como o espaço de mobilização em termos de trabalho, lazer e oportunidades de ascensão social, pois é a partir dessas condições que são forjados os seus símbolos de identificação étnica e cultural na sociedade moderna.

O trabalho está dividido em quatro capítulos, onde procurei analisar as formas de mobilização política e afirmação da identidade cultural entre populações negras urbanas, a partir do contato de alguns segmentos jovens dessa população, com as informações veiculadas pela indústria cultural na sociedade de classes.

As discussões giram em torno das relações da juventude negra da periferia urbana de São Luís do Maranhão com as festas promovidas em alguns locais da cidade, ao som do ritmo reggae jamaicano, no sentido de perceber de que maneira essas informações "externas" influenciam no reforço da identidade étnica e cultural dessa população.

No primeiro capítulo, assumindo os riscos por "invadir" áreas alheias, procurei realizar um levantamento da produção bibliográfica sobre a população negra no Maranhão, abordando os aspectos referentes às possíveis origens dos grupos étnicos transportados para a região. Adotei tal procedimento por entender que a compreensão da realidade atual do negro no Maranhão passa necessariamente pela análise das transformações ocorridas historicamente nas suas relações com os diversos setores da sociedade envolvente.

Abordei, portanto, aspectos relacionados com a participação do negro na formação econômica do Maranhão, e a sua atuação nos diversos movimentos revolucionários ocorridos na região durante o período escravista. Procurei ainda identificar e analisar os espaços sociais ocupados pela população negra no Maranhão, ao nível do lazer, bem como as formas de controle praticadas contra ela, pelos setores dominantes da sociedade escravista.

As dificuldades encontradas na elaboração deste capítulo, foram com relação às deficiências bibliográficas, no que diz respeito à introdução do negro no mercado de trabalho e na vida social maranhense, a partir da abolição. Esta é uma lacuna que permanece, pois não existem pesquisas tanto no campo específico da história como no das Ciências Sociais, que dêem conta de analisar os destinos da população negra no Maranhão após a abolição da escravatura.

De alguma forma, conforme registrei no início do primeiro capítulo, essa ausência de produção científica reflete a visão preconceituosa que permanece sobre a população negra. O

negro deixou de ser escravo-mercadoria no período escravista, para se tornar "invisível" aos olhos das elites acadêmicas maranhenses após a abolição.

No segundo capítulo procurei abordar as relações entre o processo de produção e divulgação do reggae na Jamaica e em São Luís, com o objetivo de analisar as características do movimento regueiro nessas duas regiões.

Nascido nos chamados bairros de lata de Kingston, capital jamaicana, em meados dos anos sessenta, influenciado pelos ritmos afro-caribenhos (salsa, calipso, mambo e outros) pelo rithm and blues americano e pelas pregações bíblicas do rastafarismo(1), o reggae chegou a São Luís do Maranhão no início dos anos setenta, atingindo os ouvidos da população negra da Ilha.

Curiosamente, o reggae quebrou as barreiras da língua e, como um ritmo musical que traz as marcas da opressão, identificou-se com as angústias da população dos bairros pobres e negros da periferia de São Luís. Através das radiolas e dos programas de rádio, o ritmo espalhou-se por toda a cidade, como um "grito forte" (e talvez inconsciente), que representa um estímulo à resistência contra a opressão do dia-a-dia para essa parcela da população.

No terceiro capítulo, procurei analisar o processo de expansão do ritmo reggae no Maranhão, e a adoção desse ritmo como instrumento de lazer para a juventude negra da periferia de São Luís.

Enfoquei descritivamente os principais elementos que envolvem a formação da chamada "comunidade regueira", desde os períodos iniciais da introdução desse ritmo em meados dos anos setenta, através dos discotecários e proprietários de radiolas (sistemas de som). A partir de suas informações, e também dos donos dos clubes, dançarinos e apresentadores de programas de rádio, analiso as possíveis origens e influências que determinaram a introdução do reggae em São Luís, a proliferação nos bairros da periferia da cidade e, também, a importância dos programas de rádio como veículos dinamizadores do ritmo na sociedade maranhense.

Procurei mostrar que embora existam oito programas específicos de reggae nas emissoras de rádio de São Luís, com músicas e informações sobre esse ritmo, em nenhum deles, salvo raríssimas oportunidades, são tocados reggaes brasileiros. O reggae preferido pelos maranhenses é cantado em inglês da Jamaica, portanto, importado diretamente do seu país de origem.

Procurei mostrar, também, neste capítulo, que tal como na Jamaica, o reggae se desenvolve no Maranhão, como uma alternativa de lazer considerada perigosa para a sociedade dominante, pois traz na sua música e na sua dança uma possibilidade de mobilização e resistência do negro contra a opressão e o racismo. O ritmo que vem dos guetos e das palafitas, apresenta-se para a sociedade como "coisa de negro", ameaçadora e perigosa. Algo que é sempre temido e desprezado, pois lembra uma situação de marginalidade (Cf. Douglas, 1976).

No quarto capítulo, procurei analisar as festas de reggae como espaço de redefinição da identidade e delimitação de um território para um segmento da juventude negra da periferia urbana e das palafitas de São Luís.

Estando segregado territorialmente e excluídos socialmente das oportunidades de trabalho e lazer, essa população adota o ritmo reggae jamaicano, como uma alternativa importante de identificação étnica.

Nesse sentido, minhas análises estão direcionadas também, para uma compreensão das relações entre as entidades do movimento negro (que defendem como elementos de definição da identidade negra, aquelas manifestações mais "tradicionais" de origem africanas), e as mobilizações da juventude negra no espaço urbano, através das manifestações produzidas pelo contato destas com os produtos da indústria cultural.

Procurei analisar aqui, as experiências vivenciadas pela população negra no contexto do trabalho e do lazer, na sociedade de classes, considerando as estratégias de sobrevivência e de articulação políticas, para reagir às práticas de discriminação racial.

Analisei, também, neste capítulo, o papel da indústria cultural no processo de formação da consciência dos grupos socialmente marginalizados na sociedade capitalista.

Apresento ainda, uma discussão sobre as relações raça e classe, no sentido de compreender a importância do corte racial no processo de definição dos espaços ocupados pela população negra no plano social e no mercado de trabalho capitalista.

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa procura analisar uma das formas de manifestação da cultura negra no Brasil, a partir do processo de mobilização de segmentos significativos da população negra, em contato com expressões culturais produzidas e veiculadas através da dinâmica das transformações tecnológicas da sociedade urbana industrial.

Parto da constatação de que, a maioria dos estudos produzidos no Brasil até o início da década de oitenta, tem demonstrado uma tendência pela abordagem dos aspectos remanescentes das origens africanas. Assim, existe uma vasta bibliografia sobre religião, como os estudos de Bastide (1971/1978), Brown (1986), E. Carneiro (1961/1981), Ortiz (1973), R. Ribeiro (1952), Rodrigues (1935), I. Velho (1975), folclore, como em Andrade (1959), Brandão (1977), Ferretti e outros (1981); Sobre a língua, como em Mendonça (1973), Fry & Vogt (1981) e outros, rotulados de cultura afro-brasileira ou de cultura negra, conforme os gostos conceituais de cada pesquisador (Dantas, 1988: 20).

A esse elenco, somam-se outros como Nunes Pereira (1977), Octávio da Costa Eduardo (1948) e Sérgio Ferretti (1985/1991), estudando a religião Mina no Maranhão, Juana Elbein dos Santos (1976) com a tradição nagô da Bahia e Roberto Motta, que tem realizado vários estudos sobre o Xangô do Recife, formando uma grande legião de estudiosos que tem sempre a África como referência.

Certamente, a referência à África, na qual se procura incessantemente o significado dos traços culturais e peculiaridades de instituições aqui encontradas está associada, freqüentemente, a uma preocupação com autenticidades, resistência e pureza de algumas manifestações trazidas para o Brasil com a escravidão.

Por isso, esse enfoque tem sido trabalhado a partir de orientações diversas. Em determinados momentos, enfatizando a semelhança entre traços culturais existentes em formas de expressão das populações negras no Brasil e na África, como prova de "sobrevivências" (Rodrigues, 1935/1977; Ramos, 1951/1961). Em outros, os estudiosos tentam mostrar a persistência dos traços culturais como parte de um sistema religioso africano, alternativo e funcional (Herskovits, 1967; R. Ribeiro, 1952). Além de outros, como Bastide (1971/1978) e Santos (1976), identificam certas formas de comportamento, principalmente religioso, como "expressão de uma verdadeira filosofia e pensamentos Africanos" (Dantas, 1982).

Essa valorização de "africanismos", leva a crer que tudo o que se relaciona com o negro no Brasil, em termos de comportamento cultural, tem necessariamente que ser pensado a partir da idéia de uma possível origem africana.

Sem dúvida, existe uma herança histórica e cultural que tem peso importante na vida da população negra brasileira, até porque, o fato de ter sido tirado da África como escravo, deixou marcas profundas nas formas de vida dessa população até os dias atuais.

Na medida, porém, que os estudos sobre o negro concentram-se na valorização acentuada de práticas consideradas "tradicionais", pode-se cair no equívoco de considerar outras manifestações como "menores" e sem importância. Por outro lado, esquecem-se esses estudiosos

acima citados, que a África, insistentemente procurada no Brasil, por mais que possa corresponder a certas realidades históricas ou contemporâneas do continente africano, é essencialmente uma África cujas significações são produzidas ao longo do processo de formação da cultura brasileira (Fry, Sd; Dantas, 1982).

Além do que, concordando com Durhan (1977), as origens não definem o significado e a função das formas culturais, pois estas são construídas no processo dinâmico da vida social. A análise dos fenômenos culturais de um grupo, precisa ser considerada a partir de sua inserção em determinado contexto, onde valores diversos são confrontados, exigindo uma constante reordenação de suas práticas e representações sociais.

É preciso considerar, também, que a própria deturpação ideológica das informações veiculadas através do discurso oficial do Estado brasileiro, sobre os povos e a complexidade cultural do continente africano, contribuem para um distanciamento da população negra em relação às manifestações chamadas tradicionais de origem africana.

Ainda que as entidades do Movimento Negro Nacional, em seu processo de organização, estimulem a mobilização da população através de propostas que valorizem as origens africanas, esse discurso não atinge grandes proporções no conjunto da população negra. Essa argumentação não encontra eficácia, diante da força ideológica da auto-negação do negro, na medida em que este não é reconhecido e não se reconhece como tendo um papel importante no processo de construção da história e da cultura brasileiras, exatamente pelas suas origens africanas.

Considero de fundamental importância ir além dos "africanismos", propondo um novo enfoque, como forma de intensificar os estudos sobre as manifestações culturais da população negra, construídas a partir de seu cotidiano nos centros urbanos.

Meu objetivo é buscar uma compreensão das relações sociais estabelecidas pela população negra, desde a sua inserção no espaço urbano da sociedade brasileira, analisando as alternativas de sobrevivência e lazer que são produzidas no contato com as informações veiculadas pela indústria cultural.

Com o ressurgimento do Movimento Negro na década de setenta, começaram a surgir novas preocupações teóricas relativas à população negra no Brasil, impondo a busca de novos caminhos de análise, retomando a discussão sobre identidade étnica (Carneiro da Cunha, 1979; Dantas, 1982; Fry, 1982; Borges Pereira, 1983 e outros). Embora os debates sobre as religiões negras ocupassem grandes espaços nas Ciências Sociais, começaram a surgir, também, várias discussões no sentido de compreender as manifestações culturais "não tradicionais", onde a presença do negro é significativa.

Foi o caso, por exemplo, do "movimento Black-Soul" que despontou na Região Sudeste, principalmente nos Estados de São Paulo e Rio de Janeiro, nos anos 70, como uma nova maneira de mobilização de segmentos da juventude negra, fazendo suas festas nas quadras de esportes dos clubes das elites brancas. Como em Campinas-SP, onde as festas eram realizadas no Tênis Clube Campineiro ou no Clube Campineiro de Regatas e Natação, e até mesmo no Clube Fonte São Paulo locais onde normalmente os negros não tinham acesso. Nesses

clubes, os negros dançavam ao som das músicas soul, funk e blues, produzidas por negros norte-americanos.

Mesmo não tendo uma "inspiração" diretamente nas origens africanas e, sendo definido por alguns setores das esquerdas brasileiras mais radicais e, até por representantes do Movimento Negro Nacional, como um "reflexo da dependência cultural", ou como "manifestação imposta pela indústria cultural", o Black-Soul representou um instrumento legítimo de afirmação da negritude no Brasil. Setores significativos da população negra absorveram suas mensagens e as traduziram numa nova forma de comportamento. Ou seja, um "estar junto" em torno de elementos culturais que os identificavam entre si, de alguma forma, com uma importância que não pode ser negada (Cavalcanti, 1981; Silva, 1983).

Além do "assumir-se negro", propiciado pelo Black-Soul, os Afoxés e "Blocos-Afro" da Bahia podem ser considerados importantes nesse período, significando o surgimento de uma nova consciência da juventude negra baiana, a partir das influências do movimento negro norte-americano e da independência das colônias portuguesas na África (Risério, 1981).

Nessa linha de análise, pretendo enfocar as festas de reggae em São Luís do Maranhão. O reggae é um ritmo musical que se desenvolveu na Jamaica e foi adotado como expressão cultural, desde o início dos anos setenta, por um amplo segmento da juventude negra que habita principalmente as regiões formadas por ocupações e palafitas, na periferia urbana de São Luís.

A exemplo do que ocorre em outras regiões do país, a discriminação contra o negro no Maranhão é muito forte e dissimulada, pois a sociedade cria e reproduz sempre mecanismos muito eficazes de exclusão, dificultando ao negro atingir espaços importantes em termos de ascensão social e construção da cidadania.

Sobre essa questão da cidadania, Moura (1983:139) afirma que:

"Tendo sido reconhecido na sua essência de homem, o negro ex-escravo, entretanto, foi barrado por uma série de mecanismos reguladores da sociedade de capitalismo dependente que surgiu e o alijou quase completamente do mercado de trabalho e das oportunidades de se afirmar, em nível de igualdade, com aqueles setores que já se haviam afirmado social e economicamente antes dele, ou que foram posteriormente protegidos por uma série de medidas que visavam inferiorizá-lo com cidadão (...), o preconceito de cor funciona com um dinamismo muito maior do que se pensa, impedindo-o de realizar uma série de profissões e de realizar-se e se auto-afirmar como cidadão na plenitude de seus direitos humanos. Nas favelas, onde ele se aglomera de forma esmagadora, não tem nenhuma daquelas garantias que dariam conteúdo ao título de cidadão".

Diante dessas barreiras, os vários segmentos da população negra têm procurado criar, ao longo da história da sua presença no Brasil, seus próprios mecanismos de resistência às

formas de discriminação racial e impedimento da conquista da cidadania, surgindo das associações recreativas, irmandades religiosas, órgãos de imprensa, grupos culturais, organizações políticas e outros, no sentido de buscar formas coletivas de mobilização que possibilitem à população negra reagir contra essas barreiras.

Minhas preocupações são no sentido de tentar compreender quais as respostas que estão sendo produzidas pelos negros da periferia urbana de São Luís, a partir do seu contato com as transformações determinadas pela sociedade industrial. Pois ao mesmo tempo que o desenvolvimento do capitalismo viabiliza uma gama de novas alternativas de trabalho e lazer para as populações urbanas, ele reforça também, as possibilidades de exclusão dos grupos subalternos da sociedade, em relação aos benefícios que são produzidos.

Por outro lado, a implantação do Projeto Grande Carajás no Maranhão a partir da década de oitenta (Alumar, Ferro Carajás, Metalman e outros), determinou a construção de indústrias de alta tecnologia em áreas de grande concentração populacional na zona rural. Esse fato gerou uma situação concreta que, de alguma forma, está contribuindo para que a população dessas regiões (constituída principalmente por negros) perceba as desqualificações que lhes são impostas pela força do capitalismo.

Devido à pressão de latifundiários através da ação de jagunços, a população dessas áreas teve que abandonar as terras onde produzia alimentos e criava pequenos animais para seu sustento e comercialização, indo se instalar na periferia de algumas cidades como Caxias, Santa Inês, Imperatriz e principalmente São Luís, ocupando terrenos para construir suas casas, ou aumentando as áreas de palafitas (casebres construídos com tábuas, folhas de latas ou papelão sobre as águas).

Dentro do Projeto Grande Carajás, a mão de obra qualificada é contratada em outros Estados como Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo. Isso determina que a população local seja aproveitada principalmente como mão-de-obra barata, durante o processo de instalação das empresas, sendo dispensada, geralmente, com o início das operações.

A implantação dessas grandes empresas em algumas regiões do Estado instaura sem dúvida, um conflito entre a própria população atingida. Se, por um lado, há os que vêem ali uma possibilidade de melhoria de vida, através do desenvolvimento econômico; é possível também que, devido ao acirramento das contradições provocadas pela implantação dos grandes projetos desenvolvimentistas, influenciando no aumento do desemprego e conseqüentemente da marginalidade, pela expropriação das terras, a população atingida adquira condições de percepção da sua realidade de vida e passa a buscar formas coletivas de reagir contra a opressão e a discriminação racial que se rearticulam com o desenvolvimento capitalista.

Essa situação pode ser observada, em alguns povoados no interior do Maranhão, como Santa Rosa, Flexal, Juçara dos Pretos e tantos outros, que se organizam como "comunidades negras", resistindo ao longo de várias décadas contra as tentativas de expropriação de suas terras. (Cf. Soares, 1981; ver também: Projeto "Vida de Negro", Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos, 1990).

Estou propondo, portanto, um enfoque que poderá trazer novas contribuições para o estudo das relações raciais no Brasil, sugerindo que as manifestações culturais, aparentemente festivas, podem ser consideradas, também, como um fator importante no processo de organização desencadeado pelo Movimento Negro Nacional, visando a ascensão social e política da população negra na sociedade brasileira.

Nessa perspectiva, pretendo situar as festas de reggae em São Luís do Maranhão como uma forma de manifestação da cultura negra, forjada a partir de elementos não propriamente inspirados na raiz africana e nem rural afro-brasileira, mas sim, através da adoção de produtos externos à sua cultura (jamaicana) produzidos e veiculados no contexto da indústria cultural (de discos), na sociedade industrial moderna.

A opção por essa linha de trabalho, está relacionada, ainda, a uma tentativa de posicionar-me criticamente enquanto intelectual e militante do Movimento Negro Nacional, assumindo (com todos os riscos), um duplo papel, no sentido de identificar e analisar os entraves existentes entre essas organizações e as mobilizações espontâneas da população negra brasileira, dentro das especificidades encontradas nas várias regiões do país.

Essa preocupação tornou-se mais intensa, desde a minha chegada a São Luís do Maranhão em 1981. Embora eu já estivesse com interesses voltados para a produção de um trabalho de pesquisa que desse conta de compreender as formas de mobilização de populações negras nos centros urbanos, fora do chamado tradicionalismo afro (Silva, 1982:245/262), eu ainda não estava certo, sobre qual tema deveria abordar em São Luís, até porque, para mim, as relações raciais envolvendo brancos e negros no Maranhão, ainda pareciam bastante complexas.

Na verdade, as minhas referências "étnicas" haviam ficado em Campinas, onde eu residia antes de vir para São Luís. Desde a minha chegada à capital maranhense, deparei-me com um conjunto de relações totalmente diferente daquelas com as quais eu estava familiarizado.

Ainda que não dispusesse de dados estatísticos, eu tinha informações de que ali havia um grande contingente de população negra. Mas para minha surpresa, eu não conseguia encontrar os negros nas ruas de São Luís. Ou pelo menos, não havia aprendido ainda a identificar quem eram os negros do lugar.

A hipótese que tenho para isso, é que eu estava habituado a identificar quem é ou não é negro, pela ótica do Movimento Negro. Além disso, em Campinas, eu via os negros juntos, em grupos, frequentando espaços diversos, demonstrando um certo nível de identificação e mobilização, através de uma série de atividades como festas, excursões, jogos de futebol, etc. Em São Luís, os negros, ao menos na minha concepção àquele momento, estavam dispersos, e os mulatos, que o Movimento Negro definia como negros em Campinas, não assumiam essa condição em São Luís, tanto quanto os de lá. Daí a minha dificuldade em identificar os negros do lugar. Como eu não os via juntos, era como se eles não existissem.

Até a própria palavra (negro), que em algumas regiões do país foi incorporada e adotada como definidor de identidades para grupos e indivíduos, ainda hoje soa como ofensa para a população negra de São Luís, pois denota uma carga pejorativa muito grande.

Isso causava-me a impressão de que os negros de São Luís carregavam uma culpa e uma auto-rejeição por serem negros e muito mais por serem definidos como tal. Pois esta, de certa forma, é uma condição que os remeteria à escravidão.

Não tenho dúvidas de que esta situação está presente de alguma forma em toda a população negra do Brasil, já que os referenciais apresentados na sociedade enfatizam a busca do branqueamento que, sendo impossível de ser alcançado no plano biológico, desencadeia no conjunto da população negra um processo de auto negação dos seus valores e de suas características físicas.

Mas, ainda assim, existem situações em algumas regiões do país em que os negros se confrontam mais abertamente com a sociedade, assumindo posturas de contestação. Ou seja, o exemplo que eu tinha de Campinas era de que a consciência de ser negro, despertada a partir de determinadas condições específicas (a disputa pelo mercado de trabalho, os bailes do black-soul, etc) transportava amplos segmentos da população negra do Sudeste para uma atitude de afirmação da negritude diante da sociedade.

Enquanto que, na minha visão etnocêntrica, fruto do próprio desconhecimento da realidade maranhense, a consciência de ser negro em São Luís remetia aquela população para uma postura de submissão em relação à sociedade branca dominante.

Essas constatações precisam ser analisadas dentro do mesmo contexto das relações raciais no Brasil, pois, segundo Florestan Fernandes (1978), o negro está sempre sujeito, na sociedade de classes, à introjeção de imagens negativas e de inferioridade, dadas as próprias condições adversas que se lhes apresentam como projeto de ascensão social.

Nessa mesma linha de interpretação, Rodrigues (1988:31) diz que:

"(...) O negro passa a não querer ser confundido nem tratado como preto, apegando-se às explicações e às percepções dos brancos, o que implica na decisiva conquista de valores, status e prerrogativas brancas. Tal atitude implica numa violência sobre a identidade do negro (...), obrigado a formular para si um projeto identificatório de uma sociedade branca".

Após um certo tempo de permanência, e pelas próprias experiências vividas no cotidiano da cidade, passei a ter uma outra compreensão da realidade dos negros de São Luís.

Essa compreensão começou a ser explicitada em um pequeno ensaio que escrevi, juntamente com Paula Renata Balthazar, para apresentar no VIII Encontro da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais), em 1984, publicado pela Universidade Federal do Maranhão em 1988 nos seus Cadernos de Pesquisa, do qual cito alguns fragmentos.

A questão que nos parecia crucial no momento era a "invisibilidade" dos negros em São Luís, pois causava-nos (a mim e à Paula) uma certa frustração, já que um dos motivos da nossa transferência para aquela cidade, além do fator profissional, era que:

"Sempre ouvimos muitas histórias sobre a riqueza cultural da Casa das Minas, do Tambor de Crioula, e das 'Comunidades Negras' espalhadas pelo interior do estado, como focos de resistência cultural e política do negro diante da discriminação racial. Isso despertou nosso interesse em conhecer de perto aquela realidade, pois imaginamos o negro no Maranhão reafirmando sua identidade como cidadão e recuperando a dignidade que a escravidão lhe roubou". (Silva e Balthazar, 1988: 110).

Uma observação mais atenta (menos etnocêntrica), um envolvimento maior com a realidade maranhense e com o próprio movimento negro local nos mostraria que a realidade do negro no Brasil é bastante diferenciada, quando se leva em conta as especificidades do processo histórico e dos contatos culturais formadores de cada região.

Foi possível compreender que:

"(...) esta sociedade brasileira, com valores, ideologia e classe dominante brancos, atribuiu à população negra um determinado espaço físico e social, desde o momento da escravidão, e até hoje cria uma série de mecanismos que dificultam a transposição desses limites: (Ibid., p.112).

No caso de São Luís, os grandes espaços de concentração da população negra, são as áreas de ocupação e palafitas da periferia e fora do expediente de trabalho é ali que se concentra sua vida. Ali estão os amigos, as festas e os problemas do dia-a-dia.

Habitados que estávamos com a realidade de vida da população negra em Campinas, onde, apesar de forte discriminação, existe uma ampla parcela da população negra frequentando espaços sociais e de trabalhos nos mais diversos setores, possibilitando mais facilmente uma tomada de consciência, esperávamos encontrar a mesma situação em São Luís.

Entendemos que, em Campinas, talvez pelo fato de estar em contato mais direto com as disputas pelos espaços sociais e pelo mercado de trabalho (inclusive participando dele com um certo grau de importância, a discriminação contra o negro apareça mais abertamente, contribuindo para que ele adquira consciência da discriminação.

Mesmo os mulatos que, tomados pelo ideal de branqueamento, possam julgar-se socialmente mais importantes por terem a pele mais clara, são vítimas de discriminação e contribuem para a afirmação da negritude, na medida em que a sociedade dominante os avalia muito mais pelo seu componente negro, do que pelo seu percentual branco. Pois ainda que no Brasil exista um alto grau de miscigenação, possibilitando aos não-brancos definirem-se através de um conjunto diversificado de cores, as elites dominantes auto-identificadas como branca, escolheram, conforme diz Moura (1988:62), o branco europeu como tipo ideal representativo da superioridade étnica na sociedade brasileira e, em contrapartida, escolheram o negro como tipo étnica e culturalmente inferior.

Diz ainda esse autor que por essa dicotomia étnica, estabeleceu-se uma escala de valores, onde indivíduos ou grupos são mais valorizados e aceitos socialmente, na medida em que se aproximem do tipo branco, e desvalorizados e repelidos socialmente, à medida que se aproximam do tipo negro.

No Maranhão, pela própria estrutura acentuadamente agrária da sociedade, a maioria da população negra se concentra na área rural. Os que migram para os centros urbanos e não são absorvidos como mão-de-obra no mercado local, ficam submetidos à marginalidade e ao subemprego, garantindo a sua sobrevivência através de atividades mal remuneradas, como lavadores de carro, vendedores ambulantes, empregadas domésticas, etc., de onde só poderão sair pelo apadrinhamento de algumas pessoas influentes, que geralmente são brancas.

É muito comum as pessoas negras afirmarem uma relação de amizade ou de parentesco com alguma autoridade ou político que tenha influência junto aos órgãos do poder. Essa relação paternalista, por gratidão afetiva ou retribuição eleitoral, viabiliza a alguns indivíduos a conquista de uma vaga na escola, ou em algum tipo de emprego onde não seja necessário comprovar competência, um pequeno comércio, uma barraca na feira, etc.

Segundo Hasenbalg (1982:91)

"(...) as práticas discriminatórias..., a violência simbólica exercida contra o negro reforçam-se mutuamente, de maneira a regular as aspirações do negro, de acordo com o que o grupo racial dominante impõe e define como os lugares apropriados para as pessoas de cor".

O paternalismo generalizado reforça a submissão e dificulta, cada vez mais, a percepção consciente da discriminação. Ainda hoje, em São Luís, constata-se a existência de muitas famílias brancas, mantendo seus "criadinhos" negros (de ambos os sexos), para fazer pequenos serviços domésticos, cuidar de filhos e fazer compras.

Voltando ao trabalho citado anteriormente (Silva e Balthazar, 1988:17), afirmávamos naquele artigo que:

"A democracia racial tem uma eficácia extraordinária nessa região, pois aqui nem se admite a palavra negro, e existe uma série de outros termos "mais amenos" para os não brancos, como "moreno", "marrom", "escuro" e outros, numa postura de disfarçar o racismo, já que chamar alguém de negro é uma ofensa irreparável".

Essas mesmas observações permitiram-nos compreender também que a definição de negros que tínhamos em Campinas não era a mesma existente em São Luís.

Embora tenha sido colonizado por franceses, holandeses e portugueses, aparentemente esses povos não influenciaram tanto a formação étnica do Maranhão. Existem municípios, como Codó, Bacabal, Viana, entre outros, onde a população é predominantemente negra. Além da forte presença de mestiços, resultantes do cruzamento de negros com índios.

Em São Luís, pessoas não brancas, de cores diferentes, se mesclam e, por mais que se aproximem das características físicas reconhecidamente negras, negam essa identificação, definindo-se como "claros" ou brancos, atribuindo a classificação de negros às pessoas de pele indistintamente escura.

Esse grande parêntese foi com o intuito de mostrar que a definição do meu objeto de estudo passava pela necessidade de constatação do lugar do negro na sociedade maranhense. A opção pelas festas de reggae deu-se em função de que foi nas atividades de lazer que eu pude fazer mais concretamente essa constatação. De que ali, havia uma presença maciça da população negra, e que através do lazer, demonstrava ativamente a sua participação na vida sócio-cultural de São Luís.

Tal descoberta deu-se principalmente a partir de um rompimento com as concepções etnocêntricas que eu havia assumido, pois tentava interpretar as relações raciais em São Luís, nos próprios termos que eu estava habituado em outro lugar. E neste sentido, perdia a perspectiva da revelação do "outro".

Optei, então, por estudar as festas de reggae por encontrar ali a presença de um amplo segmento da população negra, que supostamente, ofereceria uma possibilidade de respostas às minhas indagações.

Para falar do reggae, é preciso enfatizar que até meados de 1981, quando eu ainda vivia em Campinas-SP (daí toda aquela referência anterior), meu conhecimento sobre esse ritmo era bastante limitado.

Embora gostasse das músicas, por uma identificação com o ritmo, meus conhecimentos se restringiam às canções de Bob Marley, Jimmy Cliff e Peter Tosh, pois estes eram os principais cantores de reggae que se ouvia naquela região do país, naquele momento.

Nessa época, eu ouvia também outros cantores como Johnny Nash - "i can see clearly now" - e Ansel Collins - "Double Barrel" - porém, não me dava conta de que eram cantores de reggae. Somente quando cheguei a São Luís, pude constatar que suas músicas faziam grande sucesso entre os regueiros, principalmente Johnny Nash, cujos discos eram muito disputados pelos discotecários.

Mais tarde, por volta de 1983, através da participação no Movimento Negro, conheci um grupo em Salvador-BA, chamado "Legião Rastafari", que procurava seguir a filosofia dos Rastas jamaicanos, um dos elementos responsáveis pelo desenvolvimento da música reggae na Jamaica. Os rastas baianos em geral usavam os "dreadlocks" (cabelos com longas tranças serpenteadas, usadas pelos seguidores da filosofia Rastafari na Jamaica), ingeriam "ganja" (maconha), e cultuavam Bob Marley, considerado o ídolo maior do reggae na Jamaica e também no Brasil, principalmente em Salvador, onde ele havia estado em 1980. Cabe ressaltar que também Peter Tosh e Jimmy Cliff estiveram no Brasil na década de 80, permanecendo algum tempo em Salvador.

Sobre o reggae no Maranhão, e mais especificamente em São Luís, deparei-me com um universo muito mais amplo e diversificado de cantores e admiradores do ritmo jamaicano.

Embora não houvesse constatado a presença de pessoas ligadas ao rastafarismo, tal como em Salvador, o ritmo estava presente em toda periferia de São Luís, através de discos, fitas e programas de rádio. Percebi mais tarde que estaria também em algumas cidades do interior do Estado como Pinheiro, Rosário e Alcântara. Além de alguns povoados da zona rural, onde se concentra um grande contingente de população negra. Nesses lugares, porém, há durante as festas uma mistura maior de ritmos, o reggae não é tocado com exclusividade, a preferência maior ainda é pelo merengue.

Somado a outros fatores, já mencionados anteriormente, foi essa presença marcante do ritmo jamaicano junto à população da periferia de São Luís e as conversas com o DJ (Disk-jockey) Ademar Danilo, que me despertaram o interesse e estimularam-me a tentar compreender as dimensões do reggae, como um elemento cultural capaz de promover a mobilização de milhares de pessoas todo final de semana.

Minhas indagações eram no sentido de tentar compreender que tipo de identificação existiria entre os negros do Maranhão e os da Jamaica, ao ponto de adotarem o mesmo ritmo musical como instrumento de lazer e afirmação de negritude. Buscava compreender também, porque os negros do Maranhão não adotaram o "funk" ou o "soul" como os negros do Sudeste, que também começaram a se mobilizar através desses ritmos em meados dos anos setenta (Cavalcanti, 1981-mímeo.; Silva, 1983).

Chamava-se a atenção inclusive, o fato de que em São Luís, esses ritmos não despertaram grandes interesses entre a população negra da periferia. Enquanto no Sudeste o "funk" e o "soul" eram mantidos pela juventude negra nos bailes de fim de semana, especialmente em algumas cidades dos Estados do Rio de Janeiro e de São Paulo, aqui esses ritmos permaneciam nas boates e discotecas, que são locais freqüentados por pessoas de classe média.

Ainda que reconhecendo seu caráter festivo, levantei uma hipótese de que as manifestações do reggae em São Luís poderiam representar uma possibilidade de mobilização política para a população negra, viabilizando uma tomada de consciência no processo de organização do movimento negro. Esta suposição, porém, esbarra no fato de que a quase totalidade dos regueiros de São Luís não participa de nenhuma entidade organizada do movimento negro local, e nem se prendem à filosofia rastafari como em Salvador ou na Jamaica.

Ainda assim, mesmo não demonstrando um caráter definitivamente de organização política, o reggae é uma forma de mobilização importante para a juventude negra de São Luís.

Sem dúvida, as formas de mobilização política dos grupos sociais são variados, não acontecem somente através da participação em entidades organizadas. Porém, a identificação com o reggae foi influenciada em São Luís também pela sua aproximação rítmica com algumas manifestações culturais da região, como a dança de lelê, bumba-meu-boi, tambor de crioula, além das fortes influências rítmicas caribenhas, predominantes nas festas locais como o merengue, a lambada e outros. Talvez por isso, se explique o fato de que aqui o reggae seja dançado aos pares. (Isso será retomado nos capítulos II e III);

Seja qual for o elemento de identificação, o reggae se tornou um fenômeno social importante, enquanto expressão cultural da população negra em São Luís, e isso, a meu ver, por si só já é motivo para investigação.

Atualmente, a cidade tem aproximadamente 800 mil habitantes e cerca de 80 salões de reggae espalhados pelos bairros da periferia, realizando festas todo final de semana, desde quinta-feira até domingo, além de oito programas de rádio AM e FM diários e semanais), específicos de reggae.

Delineamento do objeto:

Procurei orientar o projeto para um conhecimento da realidade sócio-cultural do negro no Maranhão, levando em conta os diversos mecanismos que interferem na sua história de vida enquanto uma população, cuja maioria é excluída das vantagens sociais produzidas na sociedade capitalista, procurando ainda analisar suas estratégias de articulação, a partir de seus próprios valores e formas de representação social.

Em seu trabalho sobre os bailes funk no Rio de Janeiro, Hermano Vianna (1988:15), seguindo os passos de Geertz (1979) diz:

"Não acredito que um antropólogo pode sentir o que nativo sente. Tudo é uma questão interpretativa, tradução de tradução (...)"

Embora aceitando essa colocação, entendo que a forma mais adequada de realização da pesquisa antropológica é observar o comportamento dos nativos, e tentar captar, com o máximo de fidelidade possível, as suas concepções sobre sua vida social, seus códigos de comunicação e comportamento diante da realidade vivida.

Nesse caminho, procurei adotar um procedimento metodológico dentro dos princípios da observação participante, mantendo presença constante nos bailes de reggae, a fim de perceber as especificidades de uma casa para outra, identificar os freqüentadores desses bailes e realizar entrevistas com pessoas envolvidas na organização como proprietários de clubes, discotecários, proprietários de sistemas de som (radiolas) e apresentadores de programas de rádio.

Isso se deu a partir de um levantamento prévio sobre os salões de reggae em São Luís, selecionando aqueles considerados mais importantes pelos freqüentadores. O mesmo procedimento foi adotado com as radiolas.

Meus primeiros contatos com o mundo do reggae em São Luís, deram-se em 1986 através de Ademar Danilo, um DJ que na época era estudante de Comunicação Social da UFMA e apresentava juntamente com outro DJ, Fauzy Beidoun, um programa semanal exclusivo do reggae, na Rádio Mirante FM, divulgando músicas e informações sobre os principais músicos envolvidos com este ritmo de origem jamaicana. Além da divulgação de informações sobre os músicos, esses DJs tinham a preocupação em traduzir algumas letras, e fazer comentários sobre o conteúdo político do reggae jamaicano. O nome desse programa era "Reggae Nigth", daí a inspiração para o título original do projeto que resultou nesse trabalho.

A partir das conversas com Ademar Danilo, que foram uma espécie de iniciação ao reggae de São Luís, marcamos uma primeira visita aos salões onde ele já tinha um entrosamento.

Reporto-me aqui a Malinowski, citando um fragmento do texto introdutório ao seu *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1976:23):

"Imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa. (...), você nada tem para fazer a não ser iniciar imediatamente seu trabalho etnográfico. Suponhamos, além disso, que você seja apenas um principiante, sem nenhuma experiência, sem roteiro e sem ninguém que o possa auxiliar".

Embora eu não estivesse na mesma situação (pelo menos em termos geográficos), ainda assim eu vivia uma expectativa muito grande. Misto de ansiedade, medo e insegurança diante da possibilidade e da necessidade de me defrontar com aquele aspecto da realidade, para mim tão familiar e, ao mesmo tempo, tão desconhecida. Ainda que fosse constituída por pessoas supostamente iguais a mim (eram todos negros), eu seria para eles um invasor, estaria ali apenas para realizar minha experiência científica.

Como eu deveria me comportar, como eles me receberiam? Eram questionamentos que me atormentavam bastante, e com isso, eu adiava demasiadamente o início da pesquisa, o que me trouxe prejuízos de várias ordens.

Aprendi, porém, com algumas leituras de Malinowski, que a realização do trabalho científico exige também uma vigilância constante sobre todos os aspectos que envolvem um determinado fenômeno, para tirar dele os elementos mais adequados a uma compreensão satisfatória daquilo que se quer estudar.

Houve, então, pelo menos uma situação concreta que me impulsionou decididamente para a investigação e para o estabelecimento de um contato mais direto com o espaço do reggae em São Luís: Essa situação ocorreu num domingo pela tarde, quando eu participava de uma "domingada dançante", na sede do Centro de Cultura Negra do Maranhão-CCN, quando começou "rolar um reggae" (tocar uma música de reggae). Imediatamente, muitas pessoas começaram a dançar. Havia algumas garotas, militantes daquela entidade, que formaram pares e dançaram juntas.

Houve uma reação, principalmente por parte dos rapazes, também militantes do CCN, que eu considerei bastante pejorativa e preconceituosa.

Todos gritavam ao mesmo tempo, com atitudes supostamente jocosas, mas com expressões acusatórias para as garotas, chamando-as de "regueiras", "espaço aberto", "pop som", fazendo alusão à uma possível frequência delas aos salões de reggae da cidade. Embora as acusações estivessem envolvidas por uma certa dose de humor, eram adjetivos que carregavam uma mensagem desqualificatória para as mulheres que dançavam reggae.

Curiosamente, para mim, a reação não era pelo fato de duas mulheres estarem dançando juntas. Eu constataria mais tarde que essa é uma situação comum nas festas do Norte e Nordeste, e até em algumas áreas rurais e periféricas de outras regiões, sem nenhuma conotação pejorativa.

Essa observação me apontava para dois caminhos. Primeiro, pude perceber que havia uma discriminação contra o reggae, manifestada até no discurso e nas atitudes dos militantes do movimento negro que também incorporaram a ideologia dos setores dominantes da sociedade, onde as "coisas de negro" são definidas como inferiores.

Além disso, sendo definido como marginal e ameaçador, o espaço do reggae é considerado um domínio masculino, onde se exercita o confronto com a polícia, onde se afirma a supremacia do macho e também se exercita a marginalidade. Nessa perspectiva, a mulher regueira é desqualificada; se ela está ali, também faz parte desse mundo perigoso e marginal e tem que ser rotulada pelas pessoas "de bem", para que a sociedade a identifique como tal.

No exemplo citado, as garotas respondiam imediatamente, numa atitude de reforço ao preconceito. Paravam de dançar ou então se justificavam alegando que, embora estivessem dançando ali, não freqüentavam o Espaço Aberto ou o Pop Som (clubes de reggae da periferia).

É possível que não freqüentassem mesmo, pelo menos naquele tempo, porque atualmente algumas delas são freqüentadoras assíduas de alguns salões. A questão, porém, que me pareceu fundamental naquele momento, é que embora haja um certo nível de identificação da população negra de São Luís com o reggae, mesmo ali, entre militantes do movimento negro, se reproduzia uma relação bastante preconceituosa contra essa manifestação cultural.

Essa situação estimulou-me a elaborar um pequeno questionário, pois naquele momento, entendi que seria um instrumento adequado para obter algumas informações sobre a visão dos militantes do Movimento Negro local, ou pelo menos, do Centro de Cultura Negra (CCN), a respeito das festas de reggae que eu considerava uma forma de mobilização e possível conscientização dos negros.

Eu supunha que ali, onde todos estavam em princípio envolvidos na luta contra a discriminação racial e na defesa dos espaços ocupados pelos negros, como forma de valorização e afirmação da negritude, seria contraditória a existência de qualquer tipo de discriminação. Aqueles fatos me mostravam como uma situação diferente que precisava ser analisada.

As informações que obtive, no entanto, através dos questionários, a princípio não esclareceram muita coisa além do que eu imaginava. Talvez, por saber da minha militância no Movimento Negro e também do meu interesse em pesquisar sobre o reggae, as pessoas não deram nenhuma resposta que pudesse "comprometer a sua consciência".

Os questionários foram distribuídos aleatoriamente, em uma das reuniões do CCN. Nesse dia, a freqüência variava entre 20 a 30 pessoas, e eu distribuí 20 questionário, tendo recebido 15 de volta.

Quase todos falavam da importância do reggae, como "música que envolve a raça", "um som que bate fundo na alma da negrada", ou "um fator de resistência cultural". Alguns mais poéticos, falando da "harmonia", de "elevação da alma", "que toca no coração de quem ama". Até alguns que diziam "não frequentar as festas por não gostar do ritmo, mas não ter nada contra", ou ainda outros que "não iam por falta de companhia". Pude constatar que essas duas últimas respostas vinham de mulheres.

Com uma análise mais detalhada, porém, percebi que os questionários traziam informações muito importantes para a pesquisa. As respostas demonstravam uma ligação emocional forte das pessoas com o reggae.

Expressões como "envolver a raça", "bater fundo na alma" e outras, sem dúvida, revelam um nível de identificação, um reconhecimento de que o reggae contém uma mensagem política de afirmação da negritude e de protesto contra a opressão e a discriminação racial. Possibilitam também compreender que o reggae representa uma viagem espiritual, uma "elevação da alma", ou seja, de alguma forma escapar das dificuldades do dia-a-dia. Alguns entrevistados, diziam que a "batida do reggae tem o mesmo compasso das batidas do coração, por isso ele é um ritmo envolvente. Mas, ao mesmo tempo, permanece um preconceito misturado a essa relação afetiva, impondo alguns entraves para a conquista de espaços políticos e sociais mais efetivos para a população regueira de São Luís.

Fiquei interessado, então, em compreender como se davam essas relações a partir do contato com os clubes e na frequência às festas.

Em um mesmo dia, fui com Ademar Danilo a dois salões de reggae - o Espaço Aberto, no bairro do São Francisco, e o Pop Som, no bairro da Jordoá, que eram, naquele momento, os dois clubes mais conhecidos da cidade.

No primeiro deles, fui bem recebido pelo proprietário "Ferreirinha". Conversamos por algum tempo e após eu explicitar o que pretendia, me falou muito sobre a sua ligação com o reggae, valorizando bastante o clube e fazendo questão de enfatizar que ali não havia violência.

Pude constatar também que, embora ele se dedique muito ao reggae, procurando obter novas músicas e manter um certo ineditismo, por meio dos lançamentos mais recentes; o interesse comercial também é muito grande.

Segundo ele:

"Antes aqui só tocava forró, mas quando eu comecei a tocar o reggae, eu vi que o povão gostou e a casa ficava sempre cheia. Então, de 85 para cá, eu comecei a tocar só reggae e não parei mais e hoje não toco outra coisa, só reggae".

Realmente, naquele primeiro dia da minha visita, a casa estava cheia e foi assim em várias outras vezes em que estive lá. Há uma média de frequência de 800 pessoas nos fins de semana, principalmente sexta-feira, que é o dia de maior frequência.

Quando cheguei, tive a impressão de ser logo identificado como alguém de fora pelos freqüentadores. Era como se todos me olhassem com desconfiança sobre quem eu era, o que estaria fazendo ali. É claro que isso tinha muito mais a ver com as minhas expectativas do que com a reação deles. Fui apresentado por Ademar a algumas garotas, suas amigas, e até recebi convite para dançar, talvez por delicadeza, mas fui logo abandonado, com a constatação de que independente de ser "de fora" ou "de dentro", quem não sabe dançar o reggae é "cintura dura" e não entra no salão.

Tentei conversar com as pessoas e falar do meu trabalho, mas me senti meio ridículo, porque ninguém parecia estar interessado por outra coisa que não fosse ouvir e dançar reggae.

Penso até que essa sensação de ridículo é comum para antropólogos. Na maioria das vezes, até mesmo colegas de outras áreas têm dificuldades em compreender a natureza dos nossos temas de pesquisa e demonstram um certo descaso.

Sem dúvida, é exatamente essa curiosidade aguçada para os fenômenos aparentemente tão simples e sem importância, tão familiares, que engrandece a viagem antropológica e possibilita uma compreensão cada vez mais ampla do social, com todas as suas implicações, e faz da antropologia uma disciplina importante para o conhecimento das diversidades culturais das sociedades humanas.

Saindo do Espaço Aberto, fomos ao Pop Som. Ficamos um tanto frustrados (e eu mais do que Ademar), porque lá nem mesmo o proprietário nos deu atenção. Conversamos um pouco com uma espécie de gerente, que depois constatei que se tratava de um dos seguranças da casa, mas não conseguimos nenhuma informação importante. Ele nos pareceu tão arrogante que o próprio Ademar sugeriu que fôssemos embora.

Ficou, porém, uma mensagem que também é importante para ser analisada. A realização do trabalho científico nos apresenta sempre uma série de dificuldades. Se, por um lado, essas dificuldades retardam o desenvolvimento dos trabalhos, por outro contribuem para que reformulemos algumas questões iniciais e acabam até determinando uma mudança de rumos que apontem para caminhos mais coerentes de análise.

As primeiras tentativas de investigação no Pop Som foram infrutíferas, mas nem por isso impediram uma análise de como se davam as relações daquele proprietário com o reggae.

O fato é que, naquele momento, eu já estava tão envolvido emocionalmente com o meu objetivo que não me dei conta de que o mundo do reggae é composto por pessoas com interesses, gostos e objetivos diversos, e nem todos estão dispostos e disponíveis para dar informações. Era preciso, então mudar a estratégia de abordagem. Não mais conversar com o proprietário, ao menos diretamente naquele momento, porque isso passou a ser feito por outras pessoas envolvidas com o clube e que me ajudaram na pesquisa.

Após algum tempo de freqüência nos salões de reggae, comecei a sentir uma interação mais "afetiva" com alguns regueiros. A partir daí me tornei não apenas um pesquisador, que estava ali para conseguir informações, mas também uma pessoa em quem eles demonstravam confiança, porque estava ali para divulgar a importância do reggae no Maranhão.

Sabiam que eu era Universidade, e do Centro de Cultura Negra, mas me viam principalmente, como alguém "que se interessa em valorizar o reggae", como disse o dançarino "Saci", do bairro da Liberdade.

Com isso, eu passei a ter um acesso mais fácil aos regueiros, conversando não somente sobre o reggae, mas também sobre sua vida, trabalho etc. Esses contatos foram importantes, pois ao longo do desenvolvimento da pesquisa eu passei a ter uma presença constante em quase todas as atividades relacionadas com o reggae em São Luís (debates, seminários, programas de rádio, TV, etc), o que me fez sentir mais efetivamente envolvido como pesquisador participante.

Um dos momentos importantes que pude registrar nesse processo de envolvimento com as pessoas que compõem o meu universo de pesquisa, foi o contato com Boaventura, considerado pelos regueiros como um dos grandes dançarinos de São Luís. É uma pessoa com quem eu converso freqüentemente. Em uma festa no Espaço Cultural, "Encontro de Radiolas", ele me chamou pra sua mesa, apresentou-me à sua companheira e me ofereceu cerveja. Fiquei surpreso quando, com um aperto de mão bastante amigável, ele me disse:

"Não sei bem porque, mas eu tenho uma grande admiração por você. A gente já conversou algumas vezes, eu te olho sempre no reggae. Te acho um cara importante pro reggae".

Aquelas palavras, um gesto espontâneo num momento até difícil de se dinamizar uma conversa, devido ao volume de som das radiolas, me fizeram perceber que, para os regueiros, eu estava envolvido com o mundo do reggae. Já não era apenas um pesquisador isolado, podia sentir e contar com a solidariedade dos pesquisados. Estava estabelecida, portanto, uma relação de trocas, tão importante no trabalho de pesquisa antropológica, como o mais profundo conhecimento teórico.

É a constatação, como faz Roberto Da Matta (1983:172), de que no trabalho de campo, o etnólogo nunca está realmente só, amarrado a um conjunto de regras explicativas, para "transformar o exótico em familiar" mas está, também, em relação constante de trocas de emoções, empatias e subjetividades, ingredientes fundamentais que "se insinuam inesperadamente" no contato com o outro, cujo reconhecimento e análise são fundamentais para investigação antropológica.

Uma das coisas que me chamou a atenção durante a pesquisa de campo foi que, tanto no Espaço Aberto como no Pop Som, os proprietários eram brancos e eu esperava encontrá-los negros, como os organizadores do black-soul, e mesmo que não pretendesse fazer uma análise comparativa, e esse era o referencial que eu tinha. Isso levou-me a crer que não existe uma relação necessária entre a cor dos proprietários de clubes e a cor dos freqüentadores das festas de reggae em São Luís. Até porque, brancos ou negros, esses proprietários somente são respeitados no mundo do reggae pela qualidade da mercadoria que oferecem em suas casas. Para os regueiros, a ordem predominante é dançar e "viajar no embalo rítmico do reggae", desde que a música seja boa.

Essa constatação foi importante e me apontava para a necessidade de relativizar, novamente, as questões que envolvem a população negra no Brasil que, cada vez mais, se me apresentavam como bastante diferenciadas de uma região para outra.

Sem dúvida, eu ainda não havia me desvencilhado do contexto racial da minha região de origem, onde o confronto diário exigia e determinava um nível de interação maior entre negros. Frequentar as mesmas atividades, encontrar-se após o trabalho, estabelecer relações entre famílias, frequentar festas e até escolher os parceiros para namoro e casamento entre os próprios negros, era uma forma de se afirmar enquanto grupo, e criar algum nível de solidariedade racial diante das formas de discriminação presentes na sociedade.

E mesmo que os interesses dos organizadores do black-soul fossem comerciais, havia uma consciência de negritude envolvendo as pessoas, exigindo posicionamentos e atitudes de rejeição contra a discriminação. Por isso, a interação se dava não só entre os grupos de festas, mas até mesmo entre as famílias negras que mantinham articulações recíprocas, frequentando os mesmos espaços (Silva, 1983).

No Maranhão, eu via a situação de forma diferente. O que me ficou claro, então, é que quem dá o tom das festas no reggae de São Luís são muito mais os frequentadores do que quem as promove e organiza. Sem dúvida, os organizadores são importantes, porque eles que têm os discos e os equipamentos de som, capazes de dinamizar a existência das festas. Mas, a identificação maior é mantida entre os dançarinos, a grande "massa regueira", porque é ela quem legitima ou repudia as músicas ou o sistema de som de acordo com a sua preferência, garantindo a continuidade das festas.

Voltando às proposições iniciais do projeto, acredito que essas reflexões sejam importantes para uma compreensão do processo de construção da identidade negra na sociedade moderna, a partir de elementos veiculados pela indústria cultural e absorvidos pelos segmentos da população negra urbana, que já não têm uma relação estreita com o tradicionalismo das sobrevivências africanas.

E, mesmo que essas relações continuem existindo, elas não se excluem e determinam uma mesclagem entre o "tradicional" e o "moderno", fazendo com que o reggae em São Luís, por exemplo, adquira um caráter peculiar: pela maneira de dançar aqui é o único ou um dos poucos lugares do mundo onde se dança reggae aos pares. Além disso, nas chamadas comunidades negras rurais, em meio às festas religiosas, o reggae aparece como uma manifestação aceita e legitimada pelos participantes.

Neste sentido, ousou dizer que este trabalho vem contribuir para preencher uma lacuna ainda existente no campo das Ciências Sociais. Especialmente no que diz respeito às manifestações culturais e ao processo de construção da identidade étnica das populações negras urbanas, pois até agora, essas discussões têm se concentrado sobre o negro escravo ou ex-escravo.

Minha proposta é trabalhar as formas de articulação do negro enquanto cidadão urbano que absorve, mesmo em situações adversas, as informações produzidas pela tecnologia

moderna e traduz essas informações em formas específicas de comportamento e atitudes diante da vida social.

CAPÍTULO I

O NEGRO NO MARANHÃO: Aspectos Históricos

Para analisar as formas de lazer produzidas pela população negra em São Luís, é necessário situar historicamente a trajetória dessa população no Estado do Maranhão, especialmente, com referência à sua inserção no mercado de trabalho, suas estratégias diversificadas de sobrevivência e a sua relação com os diversos setores da sociedade de classes após a abolição da escravatura.

Esse levantamento apresenta algumas dificuldades, principalmente com relação ao período que pretendo trabalhar, pois a bibliografia consultada contém poucas referências sobre a situação da população negra no Maranhão, após a abolição.

A maior parte dos trabalhos científicos produzidos no Maranhão, abordando a questão do negro, tanto por pesquisadores maranhenses, como de outras regiões, restringe-se à escravidão. E mesmo as referências encontradas sobre o período pós-abolição, trabalham a questão do negro a partir das "sobrevivências africanas", sem levar em conta as condições atuais de vida da população negra urbana, diante das transformações produzidas pela industrialização que traz, como uma de suas conseqüências, novas formas de relações sociais, absorvidas também pelos diversos setores da população negra.

Em um trabalho sobre a Casa das Minas do Maranhão, Ferretti (1985:19) faz um exaustivo levantamento bibliográfico mostrando que:

"Apesar da obra literária de importância nacional como "O Mulato", de Aluísio de Azevedo ter sido publicada em 1881, levantando polêmica contra o preconceito racial e a escravidão, os estudos científicos sobre o negro no Maranhão, e especialmente sobre suas manifestações religiosas, são relativamente pouco desenvolvidos até hoje, ao contrário do que ocorre em várias regiões do país".

Embora não concorde que, no aspecto religioso, essa afirmação seja totalmente verdadeira, pois o próprio autor citado demonstra, em seu trabalho a existência de uma ampla produção sobre esse tema, estou de acordo com ele quando diz que os estudos sobre o negro no Maranhão são pouco desenvolvidos, tendo em vista, principalmente, o enorme contingente populacional negro existente na região.

A escassez de bibliografia sobre os aspectos da vida urbana dessa população no Maranhão, dificulta consideravelmente o debate a respeito das relações raciais na sociedade maranhense. Acima de tudo, no sentido de viabilizar uma compreensão mais aprofundada dos mecanismos de reprodução do preconceito racial e de exclusão da população negra em relação ao mercado de trabalho, opções de lazer e ascensão social. Concordo portanto com Ferretti (1985), quando ele diz que o desinteresse por esses estudos é resultado de um forte preconceito contra o negro e suas manifestações culturais, difundido inclusive entre os intelectuais maranhenses.

Embora trabalhando sobre a questão da religião afro-brasileira no Maranhão, tema que não está diretamente ligado ao meu trabalho de pesquisa, o levantamento apresentado por

Ferretti (1985) traz uma contribuição importante, na medida em que enfatiza o grau de dificuldades encontrado com relação às propostas de investigação da situação atual da população negra urbana de São Luís.

Desde as obras de cunho literário, até as análises feitas por historiadores e folcloristas, os estudos demonstram um interesse quase exclusivo pelo negro enquanto mão-de-obra escrava. Todos esses estudos realizados até agora, limitam-se a investigar a presença da população negra situada historicamente na escravidão. No contexto da produção científica, o negro deixa de ser escravo-mercadoria, um elemento concreto sobre o qual é possível refletir, mesmo através de documentos de arquivos, para se tornar anônimo ou abstrato no período pós-abolição, onde ele se torna cidadão invisível. Os pesquisadores agem como se o próprio negro houvesse desaparecido com a escravidão. Sua presença não é percebida e nem reconhecida na dinâmica das novas relações sociais da sociedade maranhense, nem mesmo enquanto tema de pesquisa científica.

Segundo os historiadores, o Maranhão foi um dos últimos Estados brasileiros a abolir a escravidão, devido à resistência dos proprietários rurais em adotar as técnicas modernas de produção, introduzidas na colônia a partir da Revolução Industrial, na segunda metade do século XVIII. Constatam, ainda, alguns autores (Castro, 1954; Goulart, 1975; Gorender, 1978; Conrad, 1975/1985), que havia um imenso contingente de negros no Estado neste período, tanto escravos, como fugidos ou alforriados.

A questão que se coloca, então, é para onde teriam ido os negros do Maranhão após o 13 de maio de 1888? Os próprios dados históricos encontrados até agora não são suficientes para elucidar satisfatoriamente essa questão.

É possível que a distância geográfica em relação aos grandes centros de pesquisa do país tenha contribuído para a escassez de pesquisas sobre o negro. Mas, por outro lado, os próprios pensadores maranhenses não têm demonstrado interesse pelo tema, a não ser em algumas pequenas referências.

A maioria dos dados estão em documentos de arquivos ou na memória de alguns habitantes mais antigos, principalmente nos povoados rurais. Como esta pesquisa ainda está por ser feita, é sem dúvida uma lacuna que traz grandes prejuízos para a historiografia do negro no Maranhão e para as Ciências Sociais em geral. A falta de um conhecimento mais abrangente sobre a dinâmica das relações sociais dificulta a compreensão das transformações ocorridas, também, nos planos sociais, políticos e econômicos da sociedade maranhense, que ainda mantém características bastante marcantes herdadas do escravismo colonial.

Não se trata, simplesmente, de uma exigência de resgate empírico do passado escravista, mas uma necessidade de situar historicamente o negro, como agente dinâmico do processo de transformações da sociedade brasileira. Especialmente no Maranhão, onde se constata a presença do negro em movimentos que determinaram mudanças importantes tanto no período escravista, participando ativamente de rebeliões populares, como a Balaiada, em 1838/1840 e de rebeliões quilombolas das matas de Codó, Vale do Turiaçu, Alto Mearim etc. (Vilela, 1981; Moura, 1981; Almeida, 1983; Assunção, 1988), como também de movimentos sociais urbanos no período pós-abolicionista, influenciando formas de vida cultural,

comportamento, alimentação e linguagem, com um nível de importância que merece ser reconhecido pela historiografia, inclusive a oficial.

Descartar, portanto, a importância dos estudos sobre a história do negro no Maranhão, significa perder a perspectiva da própria formação da sociedade maranhense.

Algumas considerações sobre a quantidade de escravos no Maranhão

Existe uma certa imprecisão, tanto com relação ao início da introdução do escravo africano no Maranhão, como também com relação à quantidade deles ali deixados. É consensual entre os estudiosos que, com a criação da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, pelo Marquês de Pombal em 1777, o tráfico tenha tomado proporções mais amplas. Porém, contradições são notadas, quando os autores tentam situar o momento inicial do tráfico de escravos para essa região. Sobre isso, considero importante as contribuições de Barreto (1977), Santos (1983), e Meirelles (1985).

Conforme Barreto (1977:440), com a proibição da escravidão indígena, em 1680, começa a introdução do escravo africano para garantir o trabalho da terra. Para essa autora, até aquele período a mão-de-obra indígena era utilizada no trabalho da economia extrativista das chamadas drogas do sertão. Com os constantes conflitos entre colonos e jesuítas pelas divergências na questão da exploração do trabalho indígena deu-se a introdução da escravaria africana, representando um acordo entre os Jesuítas e a Coroa Portuguesa, a partir de 1682, com a organização da Companhia do Comércio do Maranhão⁽³⁾,

"que forneceu inicialmente crédito, escravos e ferramentas aos lavradores, que assim cultivariam os gêneros tropicais que os seus navios levariam de Belém e São Luís, para Lisboa. O mais importante gênero cultivado foi o algodão, destinado ao mercado industrial da Inglaterra (...)" (Op. "Cit., 44).

Embora muitos estudiosos apontem o século XVIII como período fundamental da intensificação do tráfico de escravos africanos para o Maranhão, encontrei em Meirelles (1983), referências a períodos mais distantes. Segundo ele, já existia o tráfico de escravos africanos para o Maranhão muito antes da instalação da Companhia Geral do Comércio em 1755,

"(...) haja vista que, em 1655 se criava em São Luís um cargo de juiz de Saúde, para dentro de suas atribuições, visitar os navios que chegavam com negros, naturalmente em não muito bom estado de saúde". (Meirelles, 1983:21).

Indica ainda esse autor que, desde 1665 até 1820, teriam entrado no Maranhão cerca de 187.000 escravos negros, representando 8% dos 2.250.000 deixados no Brasil no mesmo período. Mesmo levando-se em conta que essas afirmações estejam baseadas em dados obtidos

pelo autor em fontes primárias, não são indicadores suficientes de uma atividade intensa do tráfico escravista na região naquele período. Essa atividade só ocorreu mais intensamente a partir do século XVIII, quando o Maranhão entrou definitivamente no cenário econômico internacional, com a exportação do algodão para o mercado inglês.

Até o século XVIII a introdução de escravos foi esporádica e insipiente, a economia local estava baseada na lavoura canavieira e na exploração dos produtos da floresta, realizada pelo escravo nativo. Nesse período, o Maranhão enfrentava sérias dificuldades econômicas, pois a mão-de-obra indígena mostrava-se incapaz de ativar a produção em bases da economia exportadora. Por outro lado, a oferta de negros era muito reduzida, pois estes eram quase todos enviados para as zonas açucareiras de Pernambuco e da Bahia (Santos, 1983).

A solução para esses problemas começou a aparecer quando, a partir dos conflitos entre colonos e jesuítas pela exploração do trabalho indígena, foi criada em 1682 uma primeira Companhia Geral do Comércio que, segundo consta (Barreto, 1977; Meirelles, 1983; e Santos, 1983), deveria fornecer 500 escravos por ano, durante vinte anos para resolver os problemas de mão-de-obra. Diz ainda Barreto (1977:42) que, além da obrigação de suprir a colônia com a introdução de mão-de-obra africana,

"(...) tinha a Companhia o privilégio de organizar em regime de monopólio, o comércio entre a metrópole e as Capitânicas do Maranhão e Grão-Pará. Em 1684, eclodiu uma revolta, liderada por Manuel Beckman, denunciando os abusos dessa Companhia contra o comércio local. Outro motivo que ocasionou a rebelião foi o fato dela não cumprir seus objetivos, pois não substituiu o braço nativo pelo escravo negro".

Na época da extinção da Companhia, já existia o escravo negro no Maranhão, pois a lavoura começa a se intensificar em 1670, com as fazendas de arroz, algodão e cana-de-açúcar.

Conforme dados apresentados por Santos (1983:15), antes de 1755, início da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, havia 3.000 escravos na colônia, passando para 12.000 durante o período de existência da Companhia e para 15.000 até o final do século. Informa ainda Goulart (1975:1550) que, em 1779, havia no Maranhão uma população de 31.722 pretos e 18.573 mulatos. Segundo ele, englobando escravos e forros, homens e mulheres.

Segundo Conrad (1985:39-40), durante a segunda metade do século XVIII, essa região (Pará e Maranhão) encontrava-se em um novo estágio de desenvolvimento, sendo beneficiada por um grande número de escravos. "Entre 1756 e 1778, a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão embarcou um total de 28.177 escravos para essa região".

Se a Companhia Geral teve um papel fundamental na dinamização do tráfico de escravos africanos para o Maranhão, ela não foi a única responsável pela introdução do negro na colônia. Com a sua extinção, o tráfico continuou a ser feito por negociantes particulares que realizavam suas transações diretamente com os lavradores, aumentando ainda mais a população escrava do Estado, até praticamente a metade do século XIX.

Diz ainda Conrad (1985:91) que o tráfico escravista para o Maranhão, aparentemente, havia terminado na primeira metade de 1830, pois a partir dessa data, não foram encontradas evidências de importação de escravos na região.

Segundo Santos (1983:20), em 1822 a população da Capitania era estimada em 152.893 habitantes, sendo o número de escravo calculado na proporção de dois para um livre. Afirma ainda que, vinte anos mais tarde, o presidente da província teria apresentado à Assembléia Legislativa um mapa estatístico da população provincial indicando um total de 207.000 habitantes para toda a província, dos quais 87.266 eram escravos. Argumenta, ainda, essa autora, sobre a possibilidade de que o número de escravos seja mais elevado, porque:

"(...), alguns senhores que, considerando seus escravos como coisas, omitiam-se em relacioná-los oficialmente. Ainda, a existência de africanos livres no Maranhão, vivendo como escravos escapou ao levantamento estatístico feito pelos meios convencionais" (Op. Cit.p. 21).

Mesmo considerando algumas contradições apresentadas pelos diversos estudiosos do assunto, esses dados, sem dúvida, demonstram a importância do escravo africano na economia maranhense. Revela, inclusive, a meu ver, uma peculiaridade em relação a outras regiões do país, pois aqui levando-se em conta que o tráfico tenha começado mais tarde no período escravista, em certos momentos a população de negros chegava a ser superior a de brancos. Esse fato traria consequências nas transformações econômicas ocorridas no Maranhão, a partir do final do século XVIII.

Com a superação do sistema escravista, e com dificuldades econômicas enfrentadas pelo Maranhão em consequência da queda nos preços do algodão, a população negra começou a ser descartada como mão-de-obra. A partir da abolição, o grande contingente de ex-escravos que não havia sido preparado para enfrentar de imediato as novas relações de trabalho vai permanecer no subemprego e na marginalidade. Além disso, a resistência dos proprietários rurais e comerciantes diante das transformações que se apresentavam com o fim do escravismo, impedia a criação de novos espaços de trabalho para a população que habitava a região.

Entendo que esse foi um fator determinante para o processo de pauperização da população negra maranhense, que ainda hoje habita as regiões mais pobres da área rural, e que submetida às ações da grilagem (expulsão da terra), aumenta consideravelmente as áreas de invasões e palafitas dos centros urbanos.

Grupos étnicos no Maranhão colonial

A queima dos documentos referentes à entrada de escravos no Brasil, pelo então ministro da Fazenda, Ruy Barbosa, em 1891, deixou dificuldades para o conhecimento da quantidade de escravos que teriam entrado no país e prejudicou mais fortemente as possibilidades de identificação dos grupos étnicos que para cá vieram, procedente das diversas regiões culturais e geográficas africanas.

Poucos estudiosos dão conta, ainda hoje, de informações satisfatórias sobre as origens dos grupos étnicos trazidos para o Brasil como escravos.

Além da queima dos documentos de arquivos, e também das possíveis misturas entre indivíduos de grupos diferentes, promovidas pelos traficantes de escravos, desde o embarque no continente africano, outros fatores contribuíram para esse desconhecimento. E quando as referências existem, elas se apresentam carregadas de equívocos de interpretação e até de preconceitos. Principalmente com relação aos povos Bantus, tidos como um dos grandes grupos trazidos para o Brasil que, geralmente, são colocados por alguns pesquisadores numa condição de inferioridade e primitivismo em relação aos sudaneses, que seriam outro grupo importante, e que se destacariam pela sua grande capacidade produtiva.

Lopes (1988), apresenta uma importante contribuição para esse tema. Analisando citações de vários pesquisadores, como Sívio Romero, Nina Rodrigues, Caio Prado Jr., Artur Ramos e outros, chama a atenção para os equívocos e preconceitos existentes nas obras desses autores que apontam Bantus e Sudaneses como os únicos grupos de negros trazidos para o Brasil, e que os Bantus são sempre definidos como inferiores, em relação aos Sudaneses.

Segundo afirma esse autor (Lopes, 1988:1):

"No bojo dessa discriminação, estaria então, um juízo segundo o qual, o geral (a maioria) dos africanos vindos para o Brasil, seria bronco (estúpido) e curto de inteligência (...)"

De uma forma geral, na visão etnocêntrica dos colonizadores, os povos africanos foram tratados como animais bestializados, sem nenhuma capacidade de expressão cultural ou de produzir civilização. O que sem dúvida dificultou bastante a compreensão da diversidade sócio-cultural africana.

Nas palavras de Rodrigues (1982:33), ainda na segunda metade do século XVI, os portugueses e os europeus se chocavam com a impressão de "bestialidade, brutalidade e maldade, que tiveram dos negros".

Se essa era a visão predominante na Europa, sobre a África e as suas populações até o início do século XX, certamente essas imagens estereotipadas se transportaram para o Brasil e espalharam-se com a escravidão, por todas as regiões onde o escravo esteve presente. Essa desqualificação que negava ao africano qualquer possibilidade de condição humana, constituía-se um elemento fundamental para justificar e racionalizar a escravidão.

Assim, o que menos importava para os ideais da colonização eram as origens étnicas ou culturais dos africanos escravizados. Bastava que eles estivessem vivos e em condições de trabalhar.

A sociedade brasileira e a sua gente, cujo caráter se forjou através de um longo período de colonização, herdou essas idéias preconceituosas, construídas para legitimar o domínio europeu sobre o mundo negro africano, transformando-as em verdades absolutas através da historiografia oficial.

Com relação aos negros vindos para o Maranhão a situação não é diferente. A escassez de estudos sobre o negro é prejudicada ainda mais, pelos equívocos nos poucos trabalhos existentes.

O próprio historiador Mário Meirelles, já citado anteriormente, apresenta uma análise das origens dos povos negros africanos trazidos para o Maranhão, a partir de abordagens feitas por outros autores, apontando, inclusive, para as suas divergências.

Segundo ele, teria escrito Oliveira Marques, em sua obra, História de Portugal⁽⁴⁾, que, até o final do século XVI, a maior parte dos escravos vinha da região da Guiné. Mais tarde, até cerca de 1660, predominaram escravos angolanos e congolezes, vindo mais tarde, já com a dinamização do tráfico, de várias outras regiões, incluindo Guiné, Angola e Congo; e também Moçambique, na época da invasão holandesa à Angola.

Pesquisando em fontes bibliográficas oficiais, como Cartas, Provisões, Alvarás Régios etc., para escrever seu trabalho "Os Negros do Maranhão", Meirelles (1983) observa que os negros escravizados no Maranhão vieram de duas áreas principais - Guiné e Angola. Segundo esse historiador (Meirelles, 1983:38), nos anos de 1671, 1688, 1693, 1695 e 1740, predominaram negros da Guiné. Em 1682, 1692, 1693 e 1695, os documentos apontam para a Companhia de Cachéu, entreposto da Guiné. 1671, 1688 e 1693, nomeia-se Angola etc. "Conclui, a partir daí que, antes da instalação da Companhia Geral do Comércio (1655 a 1756), os escravos vieram para o Maranhão, tanto da Guiné quanto de Angola, "e pela amostragem, parece que mais da Alta Guiné".

Manuel Nunes Dias⁽⁵⁾, também citado por Meirelles (1983), não admite que tenha havido escravatura africana no Maranhão antes da instalação da Companhia Geral. Para ele, no período de funcionamento da empresa (1757 a 1777), teriam entrado no estado 10.616 escravos, sendo 88% da Guiné e apenas 12% de Angola.

Gaioso (1818), também consultado por Meirelles (1983), afirma que a escravatura da Guiné era mais cara do que a de Angola e Costa de Mina e que então, era reputada por maior preço.

Conclui portanto o referido historiador que:

"(...), pelo menos antes que o tráfico fosse proibido no norte do Equador, ou seja, nas duas Guinés e que a marinha inglesa apertasse a perseguição aos navios "tumbeiros", ou ainda que o Brasil se fizesse independente, continuávamos recebendo peças da Guiné, que eram mais caras que as da Costa da Mina e de Angola" (Meirelles, 1983:38).

Essas conclusões me parecem um tanto confusas e precipitadas, pois o autor não apresenta os motivos que levariam os mercadores a optar pelos escravos de preços mais elevados.

Essa divisão dos povos africanos trazidos para o Brasil, entre bantus e sudaneses, também é encontrada em Religiões Negras e Negros Bantos, de Edson Carneiro (1981).

Segundo esse autor (Carneiro, 1981:29),

"Os negros bantos, originários do Sul da África (Angola, Congo e Moçambique), foram localizados pelo tráfico no Maranhão,

em Pernambuco e no Rio de Janeiro, onde, em migrações menores, se estenderam às Alagoas, ao litoral do Pará, às Minas Gerais, Estado do Rio de Janeiro e São Paulo."

Existem ainda, outros trabalhos sobre a origem étnica dos negros do Maranhão que foram consultados por Meirelles, mas que não mereceram destaque de minha parte ⁽⁶⁾.

Os dados encontrados até hoje, não são suficientes para uma definição exata sobre as origens dos escravos africanos, transportados para as várias regiões brasileiras. Não somente pelos motivos já mencionados, mas também, pelo amplo movimento de circulação interna que se estabeleceu após a proibição do tráfico internacional.

De uma forma geral, as expressões culturais, em toda a sua plenitude, que poderiam ter sido trazidas para cá, com essa população escravizada, diluíram-se através dos séculos, por imposição dos objetivos da colonização. Restam, portanto, vestígios fragmentados que são, aqui e ali coletados pelos estudiosos, num esforço gigantesco de estabelecer parâmetros cada vez mais amplos de compreensão da própria história das relações raciais no Brasil.

Independentemente da região de onde tenha saído, a presença dos povos negros tem sido marcante, desde o início da formação da sociedade brasileira, tecendo, conjuntamente com outras culturas, uma rede de relações amarradas por uma nova identidade forjada em território brasileiro. Embora obscurecida pela ideologia do racismo e da colonização, o reconhecimento dessa identidade, certamente propiciaria uma valorização política e social da importância, não somente do negro escravizado, mas de todo o povo brasileiro que se originou ao longo desse processo.

Em que pesem as concepções etnocêntricas, herdadas dos colonizadores europeus e reproduzidas no Brasil, os grupos étnicos para cá transportados, tiveram importância fundamental na formação cultural e econômica do país.

No caso específico do Maranhão, a partir da segunda metade do século XVII, os escravos africanos tiveram atuação decisiva no crescimento econômico do Estado. Tanto na substituição do indígena na economia extrativista, como na pecuária, na lavoura do algodão e arroz, ou mesmo nas atividades artesanais urbanas.

Sem dúvida, o negro africano, independente de suas origens étnicas, foi a mola propulsora do crescimento econômico do Maranhão até o final do século XIX, quando as mudanças econômicas exigiram novas relações de trabalho. A substituição da mão-de-obra escrava por colonos (Almeida, 1983), arrastou a população negra para uma situação de marginalidade e mendicância, consolidadas pela abolição da escravatura em 1888.

Força de trabalho e rebeliões sociais

Na segunda metade do século XIX, a sociedade escravista no Maranhão começou a sofrer uma série de mudanças importantes. O algodão, que era o principal produto de exportação, sofreu uma queda nos preços, determinada pelas oscilações do mercado internacional e pela reintrodução da produção norte-americana, após a Guerra da Secessão (1861/1865). Além disso, a expansão da lavoura açucareira e da pecuária, exigindo novos

investimentos na produção dos engenhos e na ocupação das terras, ao mesmo tempo que retraiu as importações de escravos, desencadeou uma série de conflitos de interesses entre grupos econômicos diversos. Por um lado, senhores rurais exigindo a permanência da escravidão e, por outro, os comerciantes e investidores brigando pela sua extinção, para garantir a expansão de mercados e as novas possibilidades de ganhos, que se apresentavam com as transformações econômicas baseadas no trabalho assalariado.

A resistência dos proprietários rurais em romper com o sistema escravista, no final do século XIX, implicou no fortalecimento das relações sociais extremamente hierarquizadas e conflituosas, com o poder político controlado pelos grandes latifundiários, enquanto o restante da população, as classes subalternas, descendentes de escravos e índios, eram considerados um grupo de desordeiros, ociosos e criminosos (Almeida, 1983; Assunção, 1988).

São esses grupos marginalizados, formados por pequenos lavradores que sofreram as maiores conseqüências dos confrontos políticos e econômicos existentes na sociedade escravista no Maranhão. O acentuado processo de pauperização e exclusão política de ex-escravos, estimulou as tensões sociais e a possibilidade desses grupos se integrarem nas lutas contra as opressões dos grandes proprietários.

Segundo Santos (1983), as características contraditórias determinadas no Maranhão pela convivência entre escravidão e trabalho assalariado, permitiu ao escravo desenvolver algumas atividades secundárias. Ou seja, além do trabalho na lavoura, de acordo com as necessidades dos pecuaristas, havia nas fazendas um certo número de auxiliares de vaqueiro, pois o trabalho pastoral exigia grande mobilidade geográfica.

Em suas palavras (Santos, 1983:14),

"Ao lado do vaqueiro, em cada fazenda haviam os 'fábricas', que tanto podiam ser assalariados como escravos. Cuidavam do gado e das roças de subsistência".

É possível concluir que essa convivência entre escravos e libertos, pela própria contradição que apresentava, possibilitasse uma percepção pelos primeiros, sobre sua condição de vida, pois mesmos sendo livres, estavam submetidos aos vaqueiros, que eram administradores das grandes fazendas.

Sem dúvida, essa situação específica permitia a alguns escravos adquirir um certo nível de consciência, na medida em que, pela superioridade numérica em relação aos homens livres, os negros escravos participaram ativamente das lutas pela emancipação política do Maranhão em 1822, pois viam ali uma possibilidade de fuga das fazendas.

Segundo Santos (1983:25):

"A emancipação política de 1822 (Independência do Brasil) colocou para o Maranhão uma circunstância especialíssima. Formando com o Pará, durante quase toda a fase colonial, um Estado que não dependia do resto do Brasil, o Maranhão estava, diante da nova conjuntura de 1822, mais preso à antiga metrópole do que à nação que surgia". (Santos, 1983).

Diz ainda essa autora que, por ser articulada e executada no Sul do país, a independência provocou forte reação dos setores provinciais maranhenses ligados ao comércio e à Metrópole (Santos, 1983:26). Assim, o conflito de interesses desencadeou a luta armada, possibilitando a mobilização de negros e mestiços que viam na ação revolucionária um caminho para a conquista da alforria. Diz mais aquela autora (Santos, 1983) que numerosas fugas de escravos foram registradas nas fazendas, pois muitos escravos envolvidos nas lutas não voltaram para os seus senhores.

Também na rebelião de 1831, chamada Setembrada, houve a participação relevante de escravos negros que, somando-se à massa popular exigiam junto ao Palácio do Governo, a expulsão dos portugueses do Maranhão e a demissão de seus amigos dos cargos administrativos (Santos, 1983:59).

Mas foi sem dúvida na Balaiada (1838-1841), onde a participação do negro escravo se deu mais intensamente, adquirindo características de uma rebelião de grandes proporções, liderada por Cosme Bento das Chagas, o "Preto Cosme".

A Balaiada eclodiu no Maranhão em dezembro de 1838, como consequência das disputas pelo poder político da Província entre representantes do Partido Liberal, chamados Bem-Te-Vis, composto por uma ampla camada de pequenos proprietários rurais e os Cabanos, remanescentes do Partido Português (Assunção, 1988).

Com a intensificação dos conflitos políticos, os Cabanos assumiram o poder, afastando os Liberais das decisões políticas governamentais, objetivando, através de processos de fraude e recrutamento indiscriminado, enfraquecer os proprietários rurais Bem-Te-Vis. Empregados das fazendas e até escravos eram recrutados para engrossarem a Guarda Nacional dos Cabanos.

Sentindo-se marginalizados, diante das arbitrariedades praticadas pelos Cabanos, que monopolizavam os órgãos dirigentes da Província, os Liberais reagiram violentamente contra os representantes da Assembléia Provincial, acusando-os de acobertarem a corrupção que se infiltrara na administração da Província.

A insurreição tomou proporções bastante volumosas e, segundo Santos (1983:87),

"(...), ficaram lado a lado, homens brancos e homens de cor, livres e escravos, homens com diferentes graus de consciência de seus problemas individuais e sociais. Em geral, todos unidos pelo denominador comum da pobreza:.

Tendo se tornado uma rebelião de amplas dimensões políticas e sociais, a Balaiada provocava brechas na estrutura escravocrata, permitindo a mobilização dos escravos, que se aproveitavam dos conflitos para promover fugas em massa e organização de quilombos (Moura, 1983). Sem dúvida, este foi um dos fatores determinantes para amenizar os conflitos entre os grupos políticos da Província, pois estava em jogo um interesse maior, que era a ameaça ao sistema escravista.

Embora houvesse a participação ativa de negros escravos na rebelião, em nenhum momento se percebe a preocupação dos líderes rebeldes com a destruição do sistema escravista ou com a sorte dos escravos. Portanto, se por um lado, a participação nas lutas políticas da Província possibilitava oportunidades de fuga para os escravos, por outro lado, na maioria das vezes, aumentavam as frustrações, pois sentiam a rejeição dos próprios mestiços que compunham as camadas populares de homens livres, pequenos proprietários rurais.

A expansão da lavoura para as regiões do interior da Província proporcionou contatos mais estreitos entre brancos, negros e índios, gerando uma numerosa população de mestiços (mulatos e mamelucos). Estes, embora compondo uma mesma categoria social de homens pobres, desprezados pela sociedade, estabeleciam uma relação hierarquizada entre si, por força da ideologia escravista, que estimulava constantes conflitos nas disputas pelas oportunidades de trabalho e ascensão social.

Segundo Gaioso (1970), uma forte hierarquização estendia-se para toda a sociedade maranhense do século XIX. A classe mais poderosa era formada pelos europeus vindos do Reino que, donos do comércio internacional e do funcionalismo, controlavam as fontes de riqueza. Os nacionais, descendentes de europeus estabelecidos no Maranhão, formavam a segunda classe. Eram aliados das atividades lucrativas urbanas e da administração pública. Em geral, eram grandes proprietários rurais.

Diz Gaioso (1970:117), que a exclusão dessa classe das atividades mais lucrativas da Província demanda uma certa rivalidade entre ela e a classe dos europeus, que formam os dois grupos mais poderosos da Capitania, mas que esses conflitos se amenizam, sempre que se deparam com algum interesse comum.

Indica ainda esse autor (Gaioso, 170:118), um terceiro grupo formado pelos mestiços que compõe:

"(...), huma geração misturada, proveniente ou de hum europeu e huma negra, ou de hum europeu e huma índia. Os da primeira filiação se chamam mulatos; os da segunda filiação são chamados mestiços".

Diz ainda, que os negros escravos formam a quarta categoria social, trabalham na lavoura, no serviço doméstico ou satisfazem os caprichos da minoria abastada. Gaioso apresenta ainda uma "Taboada das Misturas", com fórmulas para ficar branco ou negro ⁽⁷⁾, e diz que "os índios formam a última classe dos habitantes de um país que já pertenceu a seus antepassados.

O escravo que a princípio vem para o Maranhão como mão-de-obra para a lavoura, ao longo dos anos, passa a exercer uma série de outras ocupações, concorrendo até com a mão-de-obra mestiça livre, porém sem perder a sua condição de escravo.

Segundo Conrad (1975:9),

"Uma grande porcentagem das pessoas consideradas como tendo ocupação em atividades urbanas eram escravas. De cerca de 46 mil pessoas creditadas com ocupações num relatório do Maranhão em 1779, quase 40 mil eram cativos".

Assim, se por um lado os negros, embora ocupando-se de novos trabalhos, permaneciam como escravos e não tinham a sua situação melhorada, a população de mestiços da Província sofria agudo empobrecimento. Na medida em que eram livres, os mestiços viviam do trabalho assalariado e de pequenos serviços. A partir do momento em que esses espaços começaram a ser ocupados pelos escravos, cujo trabalho era mais barato para os senhores, formou-se uma numerosa massa de mestiços desocupados que procuravam sobreviver a qualquer preço.

Essas contradições ficaram mais evidenciadas no episódio da Balaiada (1838/1841), culminando na rejeição dos negros pelos mestiços revolucionários que, ao se sentirem enfraquecidos, compuseram-se com as forças repressoras. O inimigo comum acabou sendo o negro escravo rebelde.

Alguns pesquisadores tentam identificar a Balaiada como um movimento revolucionário importante para a libertação dos escravos no Maranhão. Porém, em nenhum momento, os líderes rebeldes demonstraram esta intenção. Os negros que, de certa forma, já vinham se rebelando contra a escravidão em várias regiões da província, fugindo, atacando fazendas ou formando quilombos, aproveitaram-se do episódio da Balaiada para intensificar sua revolta.

Tendo sido em grande parte a mão-de-obra responsável pela expansão econômica do Maranhão, o negro, ao que parece, esteve sempre entregue à sua própria sorte. As fugas de escravos e a formação de quilombos no Maranhão são registradas desde o início do século XVIII.

Moura (1981), indica a existência de quatro quilombos no Maranhão, o Quilombo da Lagoa Amarela (Preto Cosme), o Quilombo do "Turiaçu", o Quilombo de Maracaçumé e o Quilombo de São Benedito do Céu.

Segundo esse pesquisador, embora não exista documentação suficiente para uma análise mais profunda, é possível destacar algumas particularidades sobre o Quilombo do Preto Cosme, do ponto de vista da organização militar. (Moura, 1981:52/53).

"A sua estrutura de governo era altamente centralizada, estando o Preto Cosme praticamente com todos os poderes nas mãos (...) sob sua iniciativa, foi fundada uma escola e estabelecido, do ponto de vista militar, um sistema de piquetes de guerrilheiros que incursionavam às fazendas vizinhas de onde retiravam víveres e traziam novos insurretos (...); ao surgir o movimento da Balaiada, Cosme aderiu a ele com um exército considerável de ex-escravos, força que ia crescendo à medida que a luta avançava. Ao ser ocupada a cidade de Caxias, uma das mais importantes do Maranhão, pelas tropas dos balaaios, delas participavam os quilombolas do Preto Cosme (...)"

Por isso, a presença dos negros na Balaiada causava mais preocupação aos proprietários rurais do que aos próprios balaaios, uma vez que a rebelião do negro escravo punha em risco a estrutura da sociedade escravocrata. As preocupações com a Balaiada desviava a

atenção dos senhores, com isso, o movimento dos escravos adquiriu um nível maior de mobilização e organização, empreendendo várias fugas.

Enquanto o negro estava preso à estrutura escravista, a rejeição imposta pelos mestiços e homens livres não ameaçavam a sua vida. Se, por um lado, não o ajudava a sair da condição de escravo, também não eliminava as já restritas possibilidades de sobrevivência que ele tinha, pois ali ele era mantido, pela própria necessidade dos proprietários, em condições físicas adequadas para exercer o seu trabalho. O próprio estatuto da escravidão lhe garantia condições mínimas de saúde e alimentação. Até porque, para os senhores rurais, era muito mais lucrativo manter o escravo vivo e alimentado para produzir, do que sofrer o prejuízo de sua morte.

Nos períodos finais da escravidão, essa situação vai se agravando para o negro. Se até agora, ele era preferido enquanto mão-de-obra pelos altos lucros que o sistema escravista proporcionava aos proprietários rurais, com a abolição e introdução do trabalho assalariado, ele passa a ser substituído por colonos imigrantes, homens livres. (Assunção, 1988).

Com a abolição, são criados novos mecanismos de exclusão do negro em relação ao mercado de trabalho assalariado, legitimado pelas concepções de inferioridade racial e incapacidade do negro para exercer outras atividades fora do sistema escravista. Em consequência dessas práticas de rejeição e exclusão impostas à população negra, a abolição bloqueou não só as suas possibilidades de ascensão social, como também as formas de organização que cresciam a partir da participação do negro nas lutas sociais e nas guerrilhas quilombolas.

A abolição da escravatura acentuou as dificuldades econômicas da lavoura maranhense. Despreparados em relação aos novos métodos de trabalho que se impunham na agricultura, os proprietários rurais sustentavam-se ainda no final do século XIX, através do trabalho escravo, utilizando técnicas consideradas rudimentares para a produção. Assim, a sociedade escravocrata maranhense reagiu violentamente contra a campanha abolicionista que se deflagrava no país. Em vista disso, o Maranhão foi o último Estado da federação a abolir a escravidão.

A recusa dos grandes proprietários rurais em adotar novas técnicas de trabalho agrícola e libertar seus escravos, a queda nos preços do algodão e a comercialização de escravos com outras regiões, com a finalidade de obter recursos para pagamento de dívidas e empréstimos (Almeida, 1983; Assunção, 1988), acentuaram as contradições econômicas do Estado, fazendo recair muito mais sobre a população negra, o peso dessa resistência. Em consequência dessas contradições econômicas, a grande maioria da população descendente de ex-escravos permanece na área rural, vivendo em condições extremamente precárias. São as chamadas comunidades negras, formadas por antigos quilombos ou pela "doação" dos proprietários que abandonaram suas terras diante da incapacidade de produzir após a abolição. (Almeida, 1983; Soares, 1981; Silva, 1988).

Os negros que estavam nos centros urbanos continuaram rejeitados, não só pelos grupos brancos da sociedade dominante, mas também pelos mestiços, permanecendo na mais violenta situação de marginalidade, sendo excluído da sociedade nacional. Em São Luís, a

capital maranhense, a maioria da população negra concentra-se nas áreas periféricas da cidade, abandonada pelos órgãos públicos, ou nas palafitas, onde as condições de vida são ainda piores.

Portanto, se o processo abolicionista desestruturou a vida dos proprietários de terra, provocou, mais violentamente, uma destruição das possibilidades de reorganização da vida para a população negra, em todos os sentidos. Esta população permanece ainda hoje procurando alternativas de reação às pressões sofridas diante das concepções preconceituosas e racistas vigentes na sociedade de classes.

A exclusão do mercado de trabalho, bem como em relação às vantagens sociais produzidas a partir das transformações econômicas da sociedade de classes, exigiu da população negra a criação de estratégias diversificadas de vida. Ao nível do trabalho, surge uma grande legião de vendedores ambulantes, biscateiros (que prestam serviços em geral), consertos, desentupimentos, limpeza de jardins e outros, lavadores de carro etc. Ao nível do lazer, essa população tenta romper com as angústias do cotidiano, através da manutenção de manifestações culturais resultantes de ritmos africanos, indígenas e europeus, misturados em território brasileiro desde o período da colonização.

Lazer e repressão

A tradição cultural das camadas populares do Maranhão, representada por uma grande variedade de formas de manifestações, tem suas origens no sistema escravista, implantado no Brasil colonial, baseada na mão-de-obra africana.

Apesar disso, os estudos sobre as manifestações de lazer da população negra principalmente sobre o período pós-abolição, são muito precários. Não existe uma produção científica que dê conta de uma análise sócio-política, sobre o conteúdo dessas manifestações. Além de alguns pequenos artigos de revistas, consegui localizar apenas dois trabalhos que podem ser considerado razoavelmente importantes para o tema em questão.

Com a proposta de analisar a importância social da dança do "tambor de crioula", um grupo de pesquisadores ligados à Secretaria de Cultura do Estado do Maranhão, publicou, em 1979, "Tambor de Crioula: Ritual e Espetáculo", apresentando um histórico das manifestações lúdicas do povo negro no Maranhão.

Trabalhando principalmente sobre informações colhidas através de notícias de jornais do início do século, os autores analisam as formas de discriminação e controle impostos pelos setores dominantes da sociedade maranhense, sobre as manifestações culturais e religiosas da população negra. À meu ver, os autores apresentam uma abordagem importante, na medida em que discutem as diferentes formas de tratamento que essas manifestações recebem, de acordo com os interesses (políticos, econômicos ou sociais), dos grupos que detêm o poder nesta sociedade.

Nota-se que a maior parte das manifestações lúdicas promovidas pelo povo negro no Maranhão, como do resto no Brasil, está ligada às festas religiosas desde o período da escravidão.

Segundo Hoornaert (1977:388/9):

"A festa é diferente da vida diária, é um espaço de liberdade numa vida de escravidão. O escravo tem que trabalhar para o senhor, mas dança para si".

Eu diria que o escravo, além de dançar para si, dançava também para o santo, que era uma forma de pedir proteção e alívio para o seu sofrimento diário.

No Maranhão, a festa do bumba-meu-boi é realizada em louvor a São João e São Pedro, demonstrando que, além do lazer, existe uma conotação religiosa nessas manifestações festivas.

Segundo Azevedo (1983:49), durante muito tempo era obrigatória a visita dos grupos de bumba-boi à igreja de São João Batista na noite de 23 de junho, até que os padres acharam que era desrespeito e proibiram as visitas.

Conforme o depoimento de um brincante de boi, apresentado por Araújo (1986:43), a maioria das pessoas que fazem festa de boi no Maranhão, o fazem em pagamento de promessa a São João. A forma de pagar uma graça alcançada (cura de uma doença, construir uma casa, conseguir um emprego etc), "é botando ou brincando boi a vida inteira".

Ainda no cativeiro, dadas as condições de controle a que eram submetidos no seu dia-a-dia, os escravos buscavam na religião os elementos básicos para sublimar sua situação. Se, durante o dia, simulavam a aceitação dos símbolos cristãos, nas noites continuavam praticando seus cultos nas senzalas, ludibriando seus senhores. Dessa forma, demonstravam que, mesmo nas agruras da escravidão, ou, principalmente por causa delas, havia a necessidade de manter vivas as tradições culturais que garantiam a sua identidade enquanto pessoas, reforçando a auto-estima.

Diz ainda Hoornaert (1977:389) que,

"A festa (...), deve ser entendida como sinal de presságio de libertação, enquanto ela é também fruto de uma longa luta contra a opressão dos senhores de engenho e fazenda, que quiseram prender seus cativos no trabalho, mesmo nos dias de festa".

A festa, portanto, seria o único espaço possível para o escravo exercitar a sua liberdade pessoal, pois ali, mesmo estando vigiado, ele conseguia, acobertado pela suposta adoção das práticas do cristianismo, burlar a vigilância dos senhores e reproduzir de alguma forma as suas próprias manifestações.

A sutil identificação dos escravos com os símbolos católicos era bem vista, até por representantes do Clero, que entre outros interesses queriam aumentar os rebanhos de Deus. Sendo assim, em algumas regiões do país, os escravos tinham permissão de manifestar seu folclore como diversão nas festas religiosas dos senhores brancos cristãos.

A influência da Igreja Católica determinou também a criação das Confrarias e Irmandades Religiosas em várias regiões do país.

Além de contribuir para minimizar os sofrimentos do cativo, através da organização das festas, as irmandades viabilizavam também o fortalecimento de laços de solidariedade, escondendo escravos fugidos ou estimulando as fugas em alguns momentos⁽⁸⁾.

Essas formas de organização tiveram ainda um papel importante em várias rebeliões de escravos no Brasil, contribuindo com a mobilização e organização do povo negro no movimento abolicionista. (Bastide, 1971; Moura, 1983; Reis, 1986; Tinhoão, 1988).

De acordo com as informações apresentadas em "Tambor de Crioula: Ritual e Espetáculo" (Ferretti e Outros, 1979:20):

"No que se refere às Irmandades abrigadoras de pretos em São Luís, ao contrário de suas congêneres de outras regiões brasileiras, não constatamos em nossas pesquisas feitas em fontes jornalísticas, a existência de festividades a elas ligadas em que estivessem incluídas manifestações folclóricas, como a dança dos Congos, por exemplo. Isso, ao que tudo indica, se deveu ao excessivo controle exercido pela Igreja no âmbito destas confrarias, proibindo rituais considerados pagãos".

A forte repressão a que estavam submetidas as Irmandades e Confrarias no Brasil ultrapassa os limites do período escravista, intensificando-se após a abolição nos centros urbanos, onde ela se fez sentir mais duramente. Ali, pelo acirramento das práticas discriminatórias, essas organizações adquirem um caráter mais definido, estimulando seus membros a se mobilizarem através da instrução escolar, pois acreditam seus coordenadores, que este era o caminho mais viável para a população negra conquistar a ascensão social e se confrontar com os brancos na sociedade.

O segundo trabalho que me proporcionou informações importantes sobre a cultura popular e lazer da população negra no Maranhão, é uma tese de mestrado, sobre o significado do bumba-meu-boi para a população do bairro da "Madre de Deus", em São Luís, publicado pelo Serviço de Imprensa e Obras Gráficas do Estado (SIOGE), em 1986.

Apresentado com o título "TU CONTAS, EU CONTO", o trabalho se propõe a analisar uma das manifestações culturais mais tradicionais da região (o bumba-meu-boi), "como uma forma de expressão da cultura, e também do lazer institucionalizado, interferindo no processo de formação da consciência de classe: (Araújo, 1986: 16).

Analisando depoimentos das próprias pessoas envolvidas com a sua representação, observa Araújo (1986) que, embora sendo raros os registros sobre suas origens, essa manifestação pode ser compreendida a partir das relações entre o trabalho do negro no campo e o catolicismo popular, resultante dos ajustamentos do cristianismo com as religiões africanas e indígenas desde a época colonial.

Em suas palavras, a "brincadeira" do bumba-meu-boi⁽⁹⁾,

"(...), é a reprodução da vida das pessoas, grupos e classes que o produzem. Esta reprodução se concretiza no simbólico, através de dramatizações das suas histórias de resistência, de identificação ou vivência do cotidiano, que às vezes se apresentam como uma visão globalizante da realidade, e outras vezes se apresentam descontínuas, devido às condições de controle a que a sociedade capitalista produz para a sua legitimação" (Araújo, 1986:58).

A citação diz respeito ao confronto que se estabelece entre os setores dominantes da sociedade de classes com as manifestações populares, quando estas se apresentam como uma possibilidade de questionamento das instituições que detêm o poder. Por isso, da mesma forma que ocorreu com outras manifestações surgidas da mobilização dos setores populares da sociedade brasileira, o bumba-meu-boi foi reprimido pelos órgãos oficiais e pela imprensa, que veicula as opiniões da sociedade dominante.

Araújo (1986:54), apresenta um artigo publicado no jornal maranhense O Imparcial, de 15 de junho de 1861, onde se constata a maneira discriminatória com que a sociedade tratava as apresentações do bumba-meu-boi, classificando-o de "estúpido e imoral folguedo de escravos, oposto à boa ordem, à civilização e à moral".

Vale dizer, quando a cultura definida como dominante na sociedade é incorporada pelos setores populares marginalizados, segundo suas próprias experiências de vida. E ainda, quando essa é devolvida sob uma forma que represente possibilidades de contestação às instituições controladoras da "ordem social", a repressão atua no sentido de "minimizar" a sua força contestadora, e adequá-las aos conceitos de aceitação das elites do poder.

Também a história do bumba-meu-boi do Maranhão, é marcada por uma série de posições diferenciadas dos setores dominantes. Se, por um lado, existem momentos de forte repressão e rejeição impostas pela sociedade, por outro lado, percebe-se em alguns momentos, iniciativas de estímulo a essas manifestações, por parte dos órgãos oficiais. Na verdade, trata-se de uma forma de controle exercida pelas secretarias de cultura, órgãos de turismo etc., na medida em que essas manifestações representem alguma possibilidade de ganhos políticos e econômicos.

Desta forma, ao mesmo tempo que passa a ser aceita pelas instituições oficiais, a produção cultural dos setores populares é expropriada. Seus símbolos são manipulados e seus valores acabam substituídos por outros que são alheios à história de vida dos que a produzem. Perde, portanto, o seu caráter de representação política do cotidiano, transformando-se em algo estático, simples lembrança do passado sem o sentido dinâmico das articulações que expressava, no momento da sua criação.

Mesmo considerando as limitações desses trabalhos, é possível perceber que as formas de mobilização da população negra, em busca do lazer no espaço urbano, sempre foram consideradas ameaçadoras da ordem social pelas elites dominantes, sendo denunciadas através da imprensa e reprimidas pela polícia.

Sobre isso, existem alguns trabalhos importantes, analisando as diversas situações que envolveram a trajetória do samba no Rio de Janeiro. Segundo seus autores (Goldwasser, 1975; Carvalho, 1980; Lopes, 1981; Fry, 1982; Rodrigues, 1984; Tinhorão, 1988), de acordo com os interesses políticos e econômicos dos grupos dominantes, o samba vai sendo expropriado da população que o produzia originalmente, e que por isso sofria toda sorte de repressões, até se tornar o grande produto turístico da cidade do Rio de Janeiro.

Com a transformação do samba em artigo de luxo, espaço de projeção de grandes modelos e artistas nacionais e internacionais, obviamente brancos, os negros dos morros cariocas que o produzem, perdem o controle sobre ele sendo até impedidos de participar dos desfiles das escolas de samba, por questões econômicas.

Observa Fry (1982:49), que o mesmo ocorreu com o candomblé da Bahia que nasceu da escravidão negra e foi desde o início reprimido pela polícia. Mas quando começou a oferecer oportunidades de prestígio e poder político aos representantes das elites brancas, eles saíram dos locais de difícil acesso onde se escondiam, para ser exibidos diante dos turistas e diretores de cinema, incorporando-se à literatura popular e erudita.

Se, por um lado, existe uma suposta valorização da cultura dos setores populares através da criação de secretarias de turismo, por outro, não se pode ignorar que essa relação se dá sempre de forma desigual. Essas instituições atuam no sentido de legitimar o controle do Estado sobre as manifestações populares, cujos produtores têm que se submeter às exigências das programações determinadas oficialmente.

Evidentemente, há uma mudança na maneira de encarar tais atividades por parte da sociedade dominante. No entanto, essa mudança representada pelas iniciativas individuais de alguns administradores isolados, não reflete a valorização da cultura como elemento dinâmico na vida da população que o produz. Para serem aceitas, essas expressões culturais passam por um processo de purificação, transformando-se algumas vezes em espetáculo turístico, destituído de sua realidade cotidiana. Neste sentido, perdem a sua importância enquanto instrumento de organização social e política de grupos dominados.

A trajetória do lazer da população negra em São Luís, desde as atividades das Irmandades e Confrarias religiosas, as festas do bumba-meu-boi até o reggae atualmente, passa por momentos diferenciados de controle social. Mas, o que se observa é que, de acordo com as transformações ocorridas na sociedade brasileira, existe uma reelaboração dos mecanismos de exclusão do negro, em relação às suas oportunidades de participação na vida nacional, em termos de igualdade com o branco.

Com relação às festas de reggae, são constantes as agressões através da imprensa e principalmente da polícia, sob a alegação de que se trata de uma manifestação de negros marginais e desocupados.⁽¹⁰⁾

Excluído das possibilidades de participação em atividades consideradas importantes, ou aceitas socialmente pelo conjunto da sociedade, o negro vive, desde o período colonial, buscando produzir formas de mobilização e solidariedade, em torno de manifestações específicas. Assim, procura produzir a sua vida cultural, misturando a "tradição africana com

práticas adquiridas através do contato com o colonizador europeu e com povos indígenas no território brasileiro desde o período colonial.

O reggae, constitui-se, em um instrumento importante de mobilização de negros urbanos, que não estão presos às "tradições africanas". Reflete uma capacidade de se apropriar de informações veiculadas pela indústria cultural, como músicas, danças, formas de comportamento, para organizar o seu lazer na sociedade moderna. Ao mesmo tempo, o reggae, também, se torna um elemento importante de reconstrução da identidade do negro, como pessoa e como povo.

CAPÍTULO II

O REGGAE DA JAMAICA AO MARANHÃO

Da Terra das Primaveras à Ilha do Amor

Em 1494, Colombo aportou na bafa Xaymaca ("Terra das Primaveras" ou "Terra da Madeira e das Águas"), como era conhecida a atual Jamaica, pelos índios Arawak que a habitavam.

Pouco mais de um século de colonização, foram suficientes para exterminar quase todas as tribos. Em 1655, a Jamaica tornou-se uma possessão inglesa (Quilice e Sampaio, 1982). Nesse período inicial, a ilha não chegou a se estabelecer como colônia. Foi utilizada como uma grande feitoria agrícola de plantações de cana, trabalhada por escravos que propiciavam enormes fortunas aos ingleses.

Segundo Davis & Simon (1983: 15):

"Entre os milhares de escravos embarcados para o novo paraíso dos grandes fazendeiros, encontravam-se os Hausá e povos mandingo da Costa do Marfim e do Ouro, assim como povos das nações Nokô, Sobô Nagô e Yorubá".

Durante os 250 anos de escravidão negra na Jamaica, milhares de africanos foram levados para a ilha, sendo muitos deles revendidos para outras colônias. Embora constituíssem a maior parte da população da ilha, esses escravos arrancados de terras e tribos diferentes, das mais diversas nações africanas, eram colocados no Novo Mundo em precárias condições de existência, tendo entre si, na maioria das vezes, poucos traços culturais em comum.

No entanto sobreviveram, em meio a essas diversidades, as bases religiosas dessas nações. Principalmente, as crenças chamadas Pocomania (pequenas loucuras), que sobreviveram em Kingston e Montego Bay. Segundo afirmam Davis & Simon (1983: 17), essas formas rituais se caracterizavam pela utilização da dança, da percussão e do canto como técnicas que abriam caminho para os tranSES, possessões e incorporações de entidades divinas.

A maioria dos senhores de escravos, movia perseguições a esses cultos, porque os encaravam, possivelmente, como magia negra ou coisa do diabo. Mas, também representavam uma forma de resistência, articulando traços culturais aparentemente heterogêneos, com o potencial de gerar uma forma libertadora contra a escravidão. A história colonial da Jamaica, é pontilhada por uma série de conflitos e rebeliões, a exemplo de outras regiões onde houve escravidão.

Outro traço importante, durante a escravidão africana na Jamaica era a predominância de orquestras formadas por escravos, que serviam como animadores das festas promovidas pelos fazendeiros mais ricos, durante as férias (fim das colheitas, natal dos negros, tempo de recreio e bailes de gala). A abolição da escravatura na Jamaica em 1838, deixaria portanto nos descendentes de africanos, profundas marcas rítmicas e culturais, que se tornariam as bases ideológicas do reggae. (Davis & Simon, 1983:16).

As bases econômicas, predominantemente rurais na Jamaica, começaram a se transformar no início dos anos 50, quando começa o processo de industrialização na ilha. Naquele momento, a música popular na Jamaica era o Mento, ritmo inspirado no Calipso das Ilhas Trinidad e Tobago, considerado, pela Igreja, um tipo de música rude e indecente. O mento era também uma adaptação jamaicana de cantos de marinheiros e velhas canções "folk" britânicas.

O êxodo rural decorrente da industrialização, atraiu para as cidades, principalmente para Kingston, a capital, levas de jamaicanos em busca de melhores oportunidades de trabalho. Com isso, elevou-se a concentração populacional, ocasionando o surgimento de imensas favelas, como Trenchtown e Shantytown, os famosos bairros de lata, onde predominam o desemprego, a miséria e a violência.

Paralelamente, nos Estados Unidos, estava se dando nos anos 50, a expansão do "Rhythm and Blues", que começava a ser captado pelos jamaicanos, durante a madrugada. Através das ondas médias dos rádios transistores, que chegavam com a industrialização, o som produzido pelos "blacks" americanos de Nova Orleans e Miami, começava a influenciar os ouvidos caribenhos dos jamaicanos.

A mistura do Mento com o "Rhythm And Blues", temperada pelas influências deixadas pelos tambores africanos do tempo da escravidão, originou o SKA, durante a década de sessenta. Com um instrumental alegre e agitado, as bandas de SKA animavam os navios de turistas que visitavam a Jamaica.

Com o passar do tempo, a batida do SKA foi alterada e novas influências rítmicas determinavam a introdução de vocalistas nas bandas. Nascia, portanto, outro ritmo, o "Rock Steady", onde os artistas jamaicanos, pela primeira vez, têm a oportunidade de mostrar a sua consciência política e musical. Com letras de cunho explicitamente social e político, suas músicas mostram a realidade jamaicana, a fome e a miséria dos "bairros de lata", o desemprego e as perseguições policiais sofridas pela população pobre e negra das favelas.

Em 1962, a Jamaica conquistava a sua independência. Essa conquista, porém, não modificou a situação sócio-econômica do povo jamaicano, que continuava sofrendo duramente as conseqüências dos períodos de colonização. Segundo o jornalista Júlio Barroso (Revista Pop, s.1,77, 24/25-03-89) nos primeiros anos após a independência, a Jamaica entrou num clima de efervescência política. A dureza da realidade agitava a juventude, influenciando a formação das gangs de rua, os Rude Boys. Os "rudies" eram rapazes com idade compreendida entre 14 a 30 anos que, segundo Davis & Simon (1983), dedicaram-se a transformar a vida de violências nas ruas numa carreira para toda a vida, a qual para a grande parte deles acabava muito cedo. Dizem ainda esses autores (Op. Cit.:25) que, "muitos Rudies morreram ainda novos, outros deixaram crescer os cabelos e adotaram a filosofia Rastafari, intitulando-se Rastamen".

A origem do rastafarismo na Jamaica, está ligada à figura de Marcus Mosiah Garvey, ativista e pregador negro. Garvey profetizava a coroação de um rei africano, que promoveria o retorno de todos os negros à "Mãe África". O movimento Rastafari se desenvolveu de forma messiânica, cujas bases estão na África, a "Terra Prometida dos Rastas", e não na Jamaica.

Marcus Garvey pregava, "olhem para a África, pois quando um rei negro for coroado, o dia da libertação estará próximo".

Em 1930, Ras Tafari Makonnen, chefe de uma tribo guerreira da Etiópia, é coroado imperador daquele país. Com uma ascendência que, supostamente remontava à união do rei Salomão com a rainha Makeda de Sabá, o seu novo título era, "Sua Majestade Imperial Haile Selassié, o Rei dos Reis, Senhor dos Senhores, o Leão Conquistador da Tribo de Judá, eleito de Deus".

Estava, portanto, confirmada a profecia e os primeiros rastafarianos, começaram a surgir na Jamaica nessa época, como seguidores das profecias de Marcus Garvey e adoradores de Haile Selassié, como o "Deus Vivo". A seita rastafari torna-se a grande força cultural e espiritual na Jamaica, dando inspiração para toda a produção musical das origens do reggae.

Quando Selassié foi coroado, em 1930, os seguidores de Garvey, vendo sua foto no jornal, consultavam a Bíblia e acreditavam que a profecia estava cumprida. Logo em seguida, vários pregadores em Kingston começaram a conchamar o povo a orar para o Deus Vivo, que promoveria a repatriação dos negros para a África.

Segundo os Rastas, o mundo ocidental é a Babilônia, um mundo de crime e corrupção, sem inspiração divina, por isso produz a guerra, a fome e a violência. Na Jamaica, dizem, a Babilônia está representada pelo governo, polícia e igreja, por isso a maior parte dos rastas se recusa a pagar impostos e também a enviar seus filhos à escola. Segundo Davis & Simon (1983:65), os Rastas consideram pecado o uso de produtos de beleza para as mulheres e jamais compartilham a cama de uma mulher menstruada.

"Todo o sistema de insulto dos Rastas, baseia-se num terror ancestral do ciclo menstrual: Blood Clot é duro; Ras Clot é pior; Bumba Clot é terrível; quanto a Pussy Clot, o seu emprego dá ao vosso adversário razão mais que suficiente para vos cortar a garganta". (Op. Cit.: 66). *Nota: O sistema*

A bebida alcoólica é proibida, segundo eles, trata-se de uma técnica perversa da Babilônia para enlouquecer o povo e torná-los assassinos. ⁽¹¹⁾ *Velho Testamento*

A maioria dos adoradores de Selassié, adotou o nome de Ras Tafari ou Rastamen. Conforme ainda Davis & Simon, alguns Rastas adotaram o nome de Nyamen, inspirados na ordem dos Nyabinghis, formada no Congo e na Etiópia e meados dos anos trinta, com o fim de lutar contra o colonialismo e o domínio branco. O uso dos cabelos compridos, está baseado no Velho Testamento, que diz que nenhuma lâmina deverá tocar a cabeça do justo. Segundo esses autores (Op. Cit.: 63/4), o mais seguido dos pregadores Rastas, era L. P. Howell, que vendia pequenos retratos de Selassié dizendo que era o passaporte para a Etiópia. Foi preso com seus seguidores e enviado para o manicômio. Libertado em 1940, comprou uma velha propriedade nas colinas (Pinnacle), onde se instalou com 1.500 Rastas, proclamando-se regente de Selassié.

O rastafarianismo tornou-se um amplo movimento popular na Jamaica, refletindo uma identidade cultural de oprimidos, que adotam o reggae com o símbolo da expressão de suas angústias. Embora não professem um credo monolítico, acreditam que Ras Tafari é o Deus Vivo

e que a salvação do homem negro passa pelo retorno à África. A maior parte dos Rastas são vegetarianos, fumam grande quantidade de ganja (maconha) e têm desprezo pelos que comem carne ou enlatados.

Inspirado em interpretações bíblicas, o rastafarianismo constituiu-se numa alternativa de construção da nacionalidade para milhares de jovens jamaicanos, que vivem no desemprego e na marginalidade. Sem escolas e sem condições de exercer sua cidadania, os Rastas são temidos e perseguidos pela polícia. São considerados párias e foras-da-lei, uma plebe de drogados e comerciantes de ganja.

O reggae surge na Jamaica, em meados dos anos sessenta, como consequência 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.

Não existe um significado específico para a palavra reggae. Alguns a consideram originária das misturas de línguas afro-caribenhas e inglesa, presente na Jamaica, significando "raiva" ou "desigualdade"; porém não se tem nenhuma conclusão definitiva sobre essa ligação. Essa palavra apareceu pela primeira vez em 1967, em um disco do grupo Toots and Maytals, denominado "Do The Reggay". O próprio Toots Hibbert, vocalista do grupo, definiu-a como "vindo do povo":

"(...), uma coisa diária, vinda do ghetto, da maioria. Uma coisa que as pessoas usam, como a comida. Nós limitamo-nos a juntar-lhe a música, e a dançar-mos o seu som. Reggae significa pessoas vulgares que sofrem, que não tem o que querem".
(Davis & Simon, 1983:23).

Participando do seminário "Reggae - o Som da Negadinha", primeiro seminário especificamente sobre reggae, realizado em São Luís, em agosto de 1988, o músico e compositor Fauzy Beydoun, que também é apresentador de programa de rádio especializado em reggae, explica que:

"O reggae nasceu dessa revolta, desse lamento e de uma fé muito grande em Jah. A fé em que um dia, essa realidade será subvertida (...). Existe um mundo corrompido, que é dominado pelos babilônios, que na verdade são o grande poder. E os Rastas acham que tá chegando aí, o tempo do julgamento. Vai haver uma transformação muito grande na terra (...) e que eles serão repatriados, eles vão voltar para a África, na terra prometida deles, que é a Etiópia".

É no reggae, portanto, que se encontra toda a expressão social, cultural e política da Jamaica, através de seus compositores e cantores, que se tornaram profetas, críticos sociais e líderes espirituais no país, transformando-o numa espécie de movimento messiânico.

A expressão máxima do reggae jamaicano no mundo, está em Robert Nesta Marley. Juntamente com a banda The Wailers, Bob Marley foi o responsável pela explosão do reggae

para além das fronteiras jamaicanas. Secundado por nomes não menos famosos hoje, como Jimmy Cliff e Peter Tosh, o sucesso internacional dos Wailers, serviu para abrir as portas para vários cantores e compositores jamaicanos, que começaram a excursionar e editar seus discos fora do país, desde o início dos anos setenta.

Com um acentuado caráter de contestação política, marcando uma revolução na música negra em todo o mundo, o reggae está em permanente evolução, saindo em busca de novos ritmos, originando novas tendências e conquistando novos espaços. Sem deixar, porém, de beber sua essência, na fonte básica que o originou, os guetos do Terceiro Mundo.

É possível, que essa mesma base tenha determinado a explosão do ritmo entre as populações negras e pobres das favelas e palafitas de São Luís do Maranhão, em meados dos anos setenta.

Os ecos do grito jamaicano ressoam em São Luís

É difícil definir exatamente quais os elementos que determinaram a adoção do reggae pela população maranhense, fazendo o ritmo se espalhar, principalmente entre os bairros periféricos de São Luís

Segundo o DJ Ademar Danilo, que atualmente apresenta o programa "Conexão Caribe", pela Rádio Difusora FM de São Luís (exclusivo de reggae), nessa região que envolve principalmente os Estados do Pará e Maranhão, sempre houve uma predominância musical dos ritmos caribenhos, principalmente o merengue, que se dança muito por aqui. Para ele, o fato de Maranhão e Jamaica terem uma população predominantemente negra, cria uma identidade muito forte entre esses povos. Diz ainda que, o gosto da população negra de São Luís pelo reggae, tem a ver com o apelo emocional que ele transmite. "Os cantores de reggae cantam com uma espiritualidade que bate fundo nas pessoas, que provoca uma identidade muito forte entre São Luís e Jamaica, não precisa saber inglês para sentir esse apelo emocional.

Essas impressões são reforçadas por alguns dançarinos.

"Muita gente é capaz de agarrar uma capa de disco de reggae, e se ele souber um pouco de inglês, ele vai entender o que tem ali..., mas, se não souber, pode até achar bonitas as letras, mas não entende nada. Mas, isso não influi também, ele pegando o disco e tocando o que ele gosta é suficiente. Não importa eu saber ou não as letras" (Ronaldinho - 17 anos - Anjo da Guarda).

"O reggae é uma música que leva a gente e dá vontade da gente se completar com o reggae... a gente sente assim uma loucura... não sei qual é... Quando eu chego no salão de dança, eu sinto assim, aquelas pedradas, eu sinto uma coisa diferente, dá vontade de dançar. É diferente de quando eu ouço outras músicas, lambada, carimbó... no reggae tem muita música que eu gosto mesmo não entendendo nada, só enchendo meu ouvido de barulho... mas eu levanto da mesa, se ninguém me puxar eu

danço sozinha. Me deixo levar pelo ritmo. É o ritmo que me faz sentir bem..." (Luzinha, 30 anos - Coroadinho).

É interessante observar que alguns dançarinos permanecem várias horas, dançando muito próximos às caixas de som. Segundo eles, "envolvidos pelo embalo contagiante do reggae, que penetra na alma e faz a gente se desligar de tudo". O apelo emocional de que fala Ademar Danilo é esse envolvimento que o ritmo proporciona ao dançarino, como algo que produz um transe, que o transporta para uma condição temporária de liberdade, de prazer e de auto-realização.

Para o jornalista Octávio Rodrigues, editor da Revista "Trip", apresentador do programa "Disco Reggae" na Rádio Bandeirantes FM de São Paulo, existe uma identificação entre o reggae e o bumba-meu-boi do Maranhão, pois "a marcação dos couros do bumba-meu-boi, é centrada em contratempos como acontece no reggae" (Folha de São Paulo, 18-09-88).

Mundinha Araújo, pesquisadora da história do negro no Maranhão, diz que o merengue é uma dança muito comum nas festas dos povoados negros do interior do Estado. Portanto, há uma pré-disposição da população da periferia, (que geralmente é oriunda do interior), pela aceitação dos ritmos caribenhos.

Fauzi Beydoun, músico paulista que viveu alguns anos na Costa do Marfim, na África e que atualmente apresenta os programas "Rádio Reggae" e "Reggae Point" na Rádio Mirante (AM e FM) de São Luís, acredita que existe uma "sintonia direta, que identifica o Maranhão e a Jamaica". Segundo ele, nem mesmo em Salvador, onde o reggae também envolve muita gente, acontece fenômeno semelhante ao que acontece em São Luís. Em suas palavras, ainda, há uma proximidade muito grande entre a maneira como o reggae se instalou na Jamaica e no Maranhão, revelando uma identidade cultural entre negros maranhenses e jamaicanos, embora os daqui não entendessem a letra das músicas.

"Aquilo tudo tem a ver com ele, mesmo a nível do sub-consciente, que captou a mensagem. A identidade é a mesma, o cara tá cantando lá, falando da violência policial, do racismo (...) a mesma coisa acontece aqui". (F.B., - 4/91)

Essas afirmações são importantes, pois contribuem para uma reflexão sobre quais os elementos que estabelecem a ligação entre os regueiros de São Luís com os jamaicanos. Precipitadas, duvidosas ou legítimas, indicam unanimemente, o gosto dos maranhenses de São Luís pelos ritmos caribenhos, como um dos fatores determinantes para a adoção do reggae na ilha, desde a década de setenta, e a difusão do ritmo entre a população negra da periferia.

Ainda que não se fale a mesma língua, o reggae é traduzido em um veículo bastante forte e legítimo de mobilização e identificação da população negra de baixa renda, que habita as invasões e palafitas da cidade.

Uma questão que levanto, é porque os negros de São Luís adotaram o reggae da Jamaica, e não outros ritmos como o funk ou o soul que são mais divulgados pela indústria cultural?

Seria somente o gosto pelos ritmos caribenhos, ou haveria uma identidade negra que ultrapassa as fronteiras da nacionalidade, aportando fundamentalmente, nas condições precárias de vida da população oprimida, tanto da Jamaica como de São Luís?

Por algumas características que me parecem fundamentais, a indústria cultural, paradoxalmente, não pode ser considerada um fator decisivo na expansão do reggae em São Luís. Essa expansão está mais diretamente relacionada com um comércio paralelo, de gravação de fitas e aluguel de radiolas, do que propriamente com as propagandas da indústria fonográfica. A maioria das festas, são produzidas com músicas cujos discos já estão fora de catálogo, e somente alguns discotecários possuem.

Mesmo os discos lançados recentemente, não são encontrados nas lojas locais, são comprados diretamente na Jamaica ou em Londres, e as emissoras de rádio que têm programas específicos, não compram discos de reggae. Os programas são produzidos com material exclusivo dos apresentadores, a circulação das músicas entre a população regueira é feita principalmente através de fitas cassete, gravadas pelos D.Js. que importam discos ou compram as fitas já gravadas por outros. Há uma terceira opção ainda, que são os ouvintes dos programas de rádio gravarem suas fitas durante as programações.

Apesar disso, não existe entre a juventude negra da periferia de São Luís, uma predominância de ritmos como o funk, o soul e mesmo o rap, que são ritmos mais divulgados tanto em programas de rádio, já que não obedecem horários específicos e são tocados em todas as emissoras a qualquer hora, como também nas lojas, onde os discos e fitas estão disponíveis para serem comprados. Além do que esses ritmos são exibidos constantemente em videoclipes na TV.

Para alguns dançarinos, "esses ritmos novos, funk, balanço" (como eles chamam), "são muito agitados e não permitem dançar agarrado".

"Eu não gosto desses ritmos, funk, balanço, não dá pra dançar, o cara só fica pulando. Eu gosto mesmo é do reggae, que dá pra você marcar (criar novos passos) dançar agarrado com a gata... (Donato-24 anos-Monte Castelo).

"Funk pra mim é uma pequena loucura... eu não gosto. Porque é um balanço doido. Porque se você chegar num clube, você não pode nem balançar... você esbarra em alguém, ele já diz que você tá fazendo aquilo por malandragem... e o reggae não, você pode pegar um cantinho e ficar dançando seu reggae numa boa... Aqueles agitos, pra mim não é legal... (Zé Mário-Pimenta-26 anos - Anjo da Guarda).

Uma diferença marcante com relação à Jamaica e certamente a outros lugares onde o ritmo reggae é conhecido, é que em São Luís o reggae é dançado tanto aos pares quanto individualmente. Na capital maranhense, a dança do reggae adquiriu uma característica peculiar, misturando passos do forró e do merengue. Embora a preferência seja dançar aos pares, incidindo em evoluções tipicamente regionais, algumas pessoas preferem dançar sozinhas, muito

próximas às caixas de som. Há ainda os que preferem criar coreografias coletivas, onde três, cinco ou mais pessoas dançam em passos coordenados.

Referindo-se àqueles que preferem dançar aos pares, dizem alguns observadores:

"Se na Jamaica a dança rola solta, em São Luís os casais driblam o calor, deslizando agarradinhos pelos salões de dança, num gostoso roça-roça de pernas e quadris. (Cláudio Faria e Ademar Danilo, "O Estado do Maranhão", 18-02-90).

Há uma semelhança ainda, na maneira pela qual o reggae foi difundido na Jamaica e em São Luís. Segundo Davis & Simon (1983), desde a ascensão do "Rhythm and Blues" nos anos 50 nos Estados Unidos, começaram a surgir na Jamaica, os "sound-systems". Dizem esses autores (Op. Cit., 19), "que os sound systems (sistemas de som) surgem como alternativa ao controle exercido pelo governo à rádio jamaicana. Eram montados por proprietários de lojas de discos, em um furgão (carro) e, munidos de uma quantidade de discos chegados de New Orleans ou de Miami, instalavam-se em algum quintal ou no mercado da região aos sábados à noite".

Conforme esses autores, os "sound systems" jamaicanos dependiam totalmente dos discos de sucesso produzidos pelos americanos. Portanto, quando nos anos sessenta o "Rhythm and Blues" começa a ser substituído por outros movimentos musicais, os jamaicanos têm dificuldades em adquirir novos discos. Os operadores de sistemas de som, começaram a se voltar então, para a música produzida pelos próprios jamaicanos. Entre os quais, o reggae começava a se desenvolver. Mais tarde, alguns desses operadores de sound systems, tornaram-se produtores de discos.

Em São Luís, um dos fatores importantes para a divulgação do reggae, é a existência das chamadas radiolas. São sistemas sofisticados, com até 40 caixas de som, contrastando com a pobreza dos salões de festas. As radiolas são operadas por um discotecário (que nem sempre é o seu proprietário), e são contratadas pelos proprietários dos salões, para animar as festas em vários pontos da cidade nos finais de semana.

Da mesma forma que os "Sound Systems" jamaicanos, as radiolas maranhenses não nasceram com o reggae. Algumas delas já existiam anteriormente, promovendo festas com outros ritmos. (Forró, merengue, lambada, e até mesmo discoteque, antes do reggae). A partir do início da década de oitenta, houve uma proliferação de radiolas, voltadas quase que exclusivamente para a promoção das festas de reggae. Atualmente, 1991, existem cerca de 80 radiolas em São Luís, disputando a preferência dos regueiros, de acordo com a competência dos discotecários e da condição econômica dos proprietários, para adquirir os novos lançamentos com exclusividade ⁽¹²⁾.

Curiosamente, assim como havia uma competição intensa entre os discotecários ambulantes na Jamaica, que chegavam a raspar a etiqueta ou o selo dos discos mais novos, para dificultar a aquisição pelos concorrentes, em São Luís essa prática também é adotada. Há uma disputa muito grande pela exclusividade de um disco. Alguns proprietários de radiolas, chegam a comprar todos os exemplares de um mesmo disco encontrado e raspar o selo para que outros não possam adquiri-lo.

Se, por um lado, essa atitude ajuda a conquistar e manter um público fiel freqüentando suas festas, por outro, gera uma certa animosidade entre esses radioleiros e discotecários, que fazem questão de manter segredo sobre as fontes de aquisição das raridades.

Geralmente, os discos são comprados em lojas do Rio de Janeiro (Modern Som) e São Paulo (Museu do Disco), mas atualmente, algumas pessoas têm viajado para a Jamaica e Inglaterra à procura das novidades do "mundo do reggae". Segundo eles, a evolução musical na Jamaica é muito rápida e os discos antigos, preferidos dos regueiros maranhenses, não são encontrados facilmente, pois "são exportados para a África ou Inglaterra". Não sei até que ponto isso é verdadeiro, mas o fato é que existem várias bandas de reggae importantes na Inglaterra. Além do que, lá foi um dos caminhos de expansão do ritmo jamaicano para o resto do mundo.

Essa capacidade de manter sempre as exclusividades garante a alguns proprietários de radiolas permanecer em evidência junto à "comunidade regueira", que elege os melhores, independentemente do tempo de existência da radiola ou do clube. Para o regueiro, o que importa, é se a radiola "bate bem" (tem um bom som) e que, acima de tudo, o discotecário seja conhecedor das "pedradas". Na gíria dos regueiros, as "pedras", são as músicas consideradas boas, as canções mais antigas, chamadas "raiz" do reggae. Essas músicas são muito disputadas e quem tem os discos não revela as fontes de aquisição.

CAPÍTULO III

A MOBILIZAÇÃO DA PERIFERIA

Discotecários ou DJs

Embora haja controvérsia sobre os motivos que determinaram o gosto dos maranhenses pelo reggae jamaicano, a maioria dos relatos dos DJs apontavam sempre o nome de Riba Macedo como sendo a primeira pessoa a colocar discos de reggae nas festas, no começo dos anos setenta.

Mesmo havendo consenso entre o nome da pessoa que havia iniciado a divulgação do ritmo, pairavam ainda algumas dúvidas sobre o momento e através de qual veículo essa divulgação teria se dado. Uma tarefa bastante árdua foi conseguir, primeiro, localizar os donos de radiolas e os discotecários e, depois, convencê-los a falar sobre o reggae. Eles se preservam de falar, talvez para evitar a concorrência. Por isso, muitas informações são contraditórias, circulam a nível de especulação e acabam sendo registradas como verdadeiras. Com relação ao início do reggae em São Luís, é muito comum encontrar situações desse tipo e a constatação da veracidade das informações se torna muito difícil.

Em agosto de 1988, foi realizado um seminário relacionado com a "comunidade regueira" de São Luís. Coordenado pelo DJ Ademar Danilo, o seminário propunha-se a dinamizar as informações sobre o reggae no Maranhão e também viabilizar um relacionamento mais intenso entre as pessoas responsáveis pelos clubes, radiolas e programas de rádio, no sentido de desenvolver atividades conjuntas de lazer e informação para a chamada "massa regueira".

Nesse seminário, entre outras informações, foi colocado que, "o primeiro discotecário a divulgar o reggae em São Luís foi Riba Macedo, que atualmente mora na cidade de Rosário. Segundo afirmação de alguns dos participantes daquele seminário, Riba Macedo era discotecário de um salão de festas localizado no bairro da Areinha, uma região formada por ocupações e palafitas na periferia de São Luís. Nesse salão, Riba, segundo alguns participantes do seminário, trabalhava em uma radiola conhecida como "Sonzão do Carne Seca" (pela intensidade do som que a aparelhagem produzia e pelo nome do seu proprietário), onde se ouvia na década de setenta, principalmente as músicas de Jimmy Cliff. A partir daí o ritmo começou a ser difundido para outras áreas da cidade e, pela influência dos discotecários, ganhou espaços junto à população da periferia.

Essa informação foi divulgada por várias pessoas, inclusive em programas de rádio. Eu mesmo cheguei a citá-la em alguns momentos. A imprecisão dessa informação causava alguma dificuldade para a realização do trabalho, pois algumas pessoas diziam que o "Sonzão do Carne Seca", não tocava reggae, ali se dançava muito forró e merengue. O proprietário deste salão, é conhecido no interior do Maranhão pelas festas que promove, principalmente na cidade de Santa Inês, no Sul do Maranhão, onde ele tem um clube que só toca forró, merengue e lambada.

Essas dúvidas começaram a ser elucidadas, a partir do meu contato com o próprio Carne Seca (José de Ribamar Maurício Costa⁽¹³⁾) que, desde 1951, segundo ele próprio, realiza festas no Maranhão, tocando forró, merengue e lambada.

Carne Sêca reivindicava ser o primeiro a tocar reggae na região, em uma festa realizada no bairro da Vila Palmeira em junho de 1978, onde estava instalado um arraial (local adaptado para a realização de festejos juninos). Ao mesmo tempo, ele negou a informação de que Riba Macedo havia sido seu discotecário, pois só conhecera Riba em 1985, quando o reggae já era conhecido de muita gente. Dizia ele:

"...depois de algum tempo que eu comecei a levar aquela música ao conhecimento dos dançarinos, aí surgiu Nestábulo, que também tinha radiola... Era o concorrente mais próximo..., comecei a rolar o reggae sem divulgação em 1977. Depois que eu comecei a divulgar que foi aceito... onde fez mais sucesso, naquela época, foi na Vila Palmeira e na Areinha. De 78 a 82 eu levantei o reggae aqui no Maranhão".

Conforme ainda suas informações ele tinha um clube no bairro da Areinha em São Luís, de 1977 a 1981, que por causa do som "forte e envolvente" da sua radiola, ficou conhecido como Sonzão do Carne Sêca.

Uma outra informação importante sobre as origens do reggae em São Luís, pude obter no contato com "Zé Roxinho" (José de Ribamar Silva), proprietário de uma das radiolas mais famosas entre a "massa regueira" de São Luís, a Águia do Som".

Segundo Zé Roxinho, Riba Macedo nunca foi discotecário de ninguém, porque ele tinha sua própria radiola, desde 1974. Quanto ao Carne Sêca, dizia ele (Z.R.): " embora seja um dos mais antigos donos de radiolas em São Luís, ele só começou com reggae em 1978, quando Riba já era conhecido, antes disso, Carne Sêca só tocava outros ritmos. Ele era conhecido como o rei do merengue.

Nas palavras de Zé Roxinho, Riba Macedo foi o primeiro a tocar reggae em uma festa:

"Eu conheci R.M., nessa fase de 74, 75, mas ele antes, não tinha radiola não. Vivia só assim em festa tocando... radiola de fulano de tal. Assim que ele era conhecido, aí que a gente começou a se entrosar. Quanto a gente se conheceu, foi nessa época aí, 74 a 76, a gente teve entrosamento lá pelo bairro do Sacavém..." (Z.R.:08-91).

Ficava contudo, uma grande contradição dificultando a identificação do início do reggae em São Luís. Se Carne Sêca afirmava ser o pioneiro por volta de 77/78, como era possível Riba Macedo já ser famoso como discotecário de reggae em 74/76?

Restava, porém, uma pista, porque a maioria dos entrevistados falava em Riba Macedo como iniciante. O próprio Carne Sêca, suspeitava, sem muita certeza, que Riba havia

colocado discos de reggae na radiola de Nestábulo no início da década de 70. Nestábulo era um antigo dono de radiola desde a época de Carne Sêca, que já não está mais atuando em São Luís.

Riba Macedo havia se mudado para a cidade de Rosário, há cerca de cinco anos. Segundo ele, estava descontente com as competições e divergências existentes entre as pessoas que querem controlar o reggae em São Luís (donos de clubes, donos de radiolas, apresentadores de rádio), pois isso só traz prejuízo para a "massa regueira", que acaba sendo manipulada por essas pessoas. Seja qual for o motivo de sua mudança, o fato é que, estava muito difícil encontrá-lo, pois as pessoas haviam perdido o contato com ele. Mesmo em Rosário, estava difícil localizá-lo, pois ele passa a maior parte do tempo no município de Matinha, que fica a 250 quilômetros dali, onde ele promove festas com sua radiola e só permanece em Rosário um ou dois dias por semana.

Riba, cujo nome é José Ribamar da Conceição Macedo, é uma pessoa muito respeitada pelos discotecários de São Luís. Segundo ele, seus primeiros contatos com o ritmo do reggae começaram por volta de 1969/70, através de Carlos Santos, um paraense que vendia discos usados num sistema conhecido como "feirão de discos"⁽¹⁴⁾ em Belém, e que estava na época, (1969/70) fazendo pesquisa de mercado em São Luís. O depoimento de Riba, foi bastante elucidativo.

"Eu fui apresentado a Carlos Santos, pelo dono da loja S6 Sucessos no bairro do João Paulo, onde eu comprava muitos discos. O dono da loja disse a ele, que eu tinha um gosto diferente, que eu gostava de música internacional, música lenta... Carlos Santos disse que estava fazendo um trabalho musical, e que em breve lançaria um disco compacto. Assim que ficasse pronto ele me mandaria uma cópia desse disco. Eu me esqueci dessa conversa, mas na segunda vez que ele esteve aqui, me procurou e me deu o disco que ele tinha gravado. Foi aí que ele me trouxe um disco de Nolon Porter - The Front Line - que a turma aqui batizou de "mão no arame" por causa da capa que tem uma mão negra segurando um arame farpado. Trouxe mais um outro compacto, com a música Montego Bay... Aí foi que eu comecei. Depois eu comprei, no chão, um compacto de David and Ansil Collins, com aquela música Double Barrel. Aí passou o tempo, e eu consegui outro compacto deles também - The Best Girl compacto duplo, e um do ASWAD, que um rapaz me trouxe de Belém".

Riba diz que, nessa época, ele não tinha radiola. Quando conseguia esses discos, ele levava para as festas que eram promovidas por radioleiros mais antigos, como Carne Sêca e Nestábulo, em vários locais da ilha de São Luís.

Com isso, o público começou a gostar do ritmo, mesmo sem saber o nome. As pessoas gostavam, diz ele, "porque era música lenta, na época, a gente não sabia separar o que era reggae, o que era música lenta, a gente dançava sem fazer definição".

Aqui está um caminho que possibilita compreender porque o reggae em São Luís é dançado aos pares, e não solto como na Jamaica, por exemplo. A dinamização desse ritmo no Maranhão, coincide com a explosão da "discoteque" na região Sudeste. Tanto que, os primeiros sons de reggae ouvidos em São Luís, foram através das músicas de Jimmy Cliff, cujos discos podiam ser comprados nas lojas locais, pois estavam chegando no Brasil com o ritmo da discoteque. Muitas pessoas dizem que antes de se conhecer a palavra reggae no Maranhão, esse ritmo era identificado como "discoteca lenta" ou "Jimmy Cliff".

Enquanto nas outras regiões, principalmente Sul e Sudeste, a preferência da população jovem recai sobre os ritmos mais acelerados, como o rock ou a discoteque e, até mesmo sobre o funk, que preferencialmente se dança solto, nas regiões Norte e Nordeste; os ritmos preferidos eram forró, merengue, etc. que se dançam "agarrados". Também se dançava muito bolero (Altemar Dutra, Agnaldo Timoteo, Nelson Gonçalves). A música estrangeira não tinha muita penetração. O merengue, que era considerado música estrangeira (vinha da Guiana), era aceito porque se assemelhava aos passos do forró nordestino, que também tocava nas festas.

Segundo Riba Macedo,

"As músicas internacionais que se dançava aqui, era o merengue, porque na época tinha os cantores brasileiros, a gente gostava muito de Lindomar Castilho, Carlos Alexandre, Evaldo Braga. Era aquele estilo que a gente dançava, mas o merengue também estava no auge. O rei do merengue que aqui, era considerado o Luiz Calaf".

Conforme o depoimento de várias pessoas, mesmo nas festas que tocavam músicas variadas, "quando entrava aquele ritmo mais cadenciado do reggae, que se podia dançar agarrado, todo mundo corria pro salão. Então tinha aquela mistura do reggae com a música lenta, que marcava a diferença com o rock, onde se dançava solto". (Zé Roxinho - Carne Sêca).

Carne Sêca atribui o fato de se dançar agarrado ao gosto pelo merengue e pelo forró, ritmos que existem na região há muito tempo e é dançado até pelas crianças, desde os primeiros anos de idade. Já o Sr. José Baldez, proprietário do Clube Pop Som, considerado o mais antigo clube especializado em reggae de São Luís, atribui esse hábito aos concursos de dança que são realizados periodicamente em algum clube, pois estes têm o objetivo de selecionar as melhores duplas de dançarinos.

Sem dúvida, pode existir outras explicações, mas essas duas aqui apresentadas, são reveladoras da especificidade do reggae em São Luís.

Os passos da dança do reggae maranhense, trazem influências marcantes do merengue, do forró e até do bolero. Paulo DJ, o "Professor Paulo", um colecionador de ritmos caribenhos diz que em São Luís não se dança reggae, mas sim um "bolero afro", porque os passos do reggae estão muito próximos dos passos da dança do bolero, que se dança agarrado. Por outro lado, os concursos de dança também são importantes, pois em geral nas danças populares, todo bom dançarino se destaca através de um parceiro ou parceira.

Os concursos de dança são promoções especiais de alguma festa. Existe uma premiação para os melhores dançarinos. Os prêmios variam, de acordo com a importância da festa. Pode ser uma quantia em dinheiro (varia entre o equivalente de 10 a 50 dólares para o casal), uma caixa de cervejas, etc. Houve um concurso muito disputado em 1988, onde o prêmio era um aparelho de som (3 em um), para o rapaz e outro para a garota que formassem o par de melhores dançarinos. Houve concurso também, onde o prêmio era uma viagem para São Paulo, para o vencedor se apresentar em alguma festa dançante e fazer demonstrações do reggae maranhense. Isso gerou alguma confusão, porque só o rapaz recebia o prêmio e a garota não. Essa é uma situação interessante nos concursos de dança. Embora seja uma prática comum nos salões de reggae, a observação se dá muito mais sobre os dançarinos masculinos. As mulheres dançarinas, raramente se destacam. Curiosamente, não consegui encontrar nenhuma mulher que seja considerada importante como dançarina de reggae. Já pelo lado masculino, existem várias pessoas que são respeitadas como bons dançarinos.

Essas atitudes ressaltam a discriminação imposta à mulher no espaço do reggae, e também o status que se atribui ao homem de bom dançarino. Essa questão será retomada mais adiante, neste mesmo capítulo.

Voltando à questão das origens do reggae, Riba Macedo diz que, mesmo antes de possuir uma radiola, ele já estava formando sua coleção de discos. Principalmente com os discos de Jimmy Cliff, que foram os primeiros nesse estilo a serem encontrados nas lojas de São Luís (Talvez, porque estavam no mesmo embalo das discoteques do Sudeste). As músicas de Jimmy Cliff eram muito solicitadas nas festas, porque tinham "um balanço diferente que agradava ao público". Depois, diz ainda Riba Macedo, chegou nas lojas um LP de Johnny Nash - "I Can See Clearly Now" -, regravado no Brasil em 1972. Essa música, junto com outras de Jimmy Cliff - "You Can Get it IF You Really Want" e "love I Need" - faziam muito sucesso nas festas, no início da década de setenta.

O hábito de comprar discos diversificados no sistema feirão, e mesmo em bancas de revistas que vendiam discos usados, possibilitou a Riba formar, segundo pude constatar quando visitei sua casa em Rosário, uma boa e volumosa discoteca. Com esses discos e uma pequena eletrola comprada por seu pai no início dos anos setenta, ele animava festas de aniversário no bairro do Sacavém, uma área da periferia pobre de São Luís, onde ele morava. Também participava de alguns festejos juninos, que aconteciam em algumas regiões da cidade.

Assim, diz ele, o reggae que era um ritmo desconhecido no Maranhão, começou a ser introduzido nas festas, juntamente com as músicas chamadas estrangeiras.

A partir de 1974, Riba começou a ampliar a sua radiola, conhecida hoje como "Som Guarany" e se especializar na compra de discos de reggae importados. Esses discos era comprados, segundo ele, através de um rapaz de São Paulo, que era gerente de uma loja de discos. (Não se referiu ao nome da loja nem do vendedor). Disse que os discos eram comprados clandestinamente, "por trás da cortina".

"A gente se comunicava, ele mandava os discos, eu pagava aqui. Muitos discos dos que eu tenho hoje, eu comprei na mão dele. O que ele arrumava, ele mandava para mim".

Há uma preocupação em revelar ou demonstrar, uma certa relação de exclusividade e fidelidade com o vendedor. Na verdade, vários outros discotecários e radioleiros têm esse mesmo tipo de contato com vendedores de discos do Rio de Janeiro e de São Paulo, possibilitando um domínio restrito sobre as fontes de aquisição dos mais recentes lançamentos.

Certamente, este controle do mercado é um dos grandes responsáveis pela rivalidade que existe entre as pessoas que veiculam o reggae em São Luís. Por outro lado, essa rivalidade, de certa forma, contribui com a chamada "massa regueira" na medida em que estimula a criação de novos espaços de reggae na Ilha.

Um dos fatores apontados por R.M., como responsável pela dinamização do reggae em São Luís, foi a chegada do Tape Deck nas lojas, por volta de 74/75. A partir daí, o pessoal começou a comprar fitas para gravar e o reggae se espalhou entre as pessoas que não tinham condições de adquirir os discos. Por serem importados, os discos eram de difícil acesso, além de muito caros.

Antes disso, as festas eram somente na base dos discos, e as primeiras radiolas funcionavam com válvulas; não havia em São Luís, radiolas transistorizadas. Segundo relato de pessoas ligadas ao reggae desde o início, Riba foi a primeira pessoa a ter uma radiola transistorizada em São Luís.

Até o final da década de 70, existiam poucas radiolas, em São Luís. E assim mesmo, as mais antigas como de Carne Seca, Nestábulo e Serralheiro, estavam mais ligadas ao merengue, lambada, bolero, somente por volta de 1978/79, foi que começaram a se interessar pelo reggae.

O que há de comum nos depoimentos, é que o reggae chegou em São Luís, no embalo da discoteque, início dos anos 70 e, principalmente com as músicas de Jimmy Cliff, foi ganhando espaço e se espalhando por toda a cidade.

Sobre a expansão do reggae entre a população que habita os bairros da periferia de São Luís, Riba Macedo diz:

"Eu comecei a fazer festa de reggae, em 1975, com a minha radiola. Mas onde o reggae começou a se espalhar mesmo, foi num sítio chamado Mato Grosso, por trás da Expoema⁽¹⁵⁾. Ali foi o primeiro sítio que eu toquei. Depois eu toquei num festejo de Nossa Senhora do Bom Parto, que acontece todo ano, dia 02 de fevereiro, num lugar chamado Andiroba; fica antes de Mato Grosso. Foi dali que começou. Aí, eu fui trazendo para os bairros e comecei a fazer festa no Salgueiro (antiga E. Samba no Sacavém - não existe mais), na Favela⁽¹⁶⁾, fazia festa no Sacavém, também no festejo de Elzita⁽¹⁷⁾ e trazia aquela multidão do Retiro Natal, Monte Castelo, Liberdade, a turma que já participava das festas que eu fazia..."

Atualmente, Riba Macedo não se interessa mais por ficar em São Luís, disse que não gosta do clima de rivalidade e competição que existe entre os "controladores do reggae". Por

isso, com a sua radiola "Som Guarany", ele permanece na cidade de Rosário (há aproximadamente 100 quilômetros de São Luís), fazendo festas semanalmente no município de Matinha, no interior do Estado. Segundo ele, ali o reggae ainda não tem muita aceitação. As festas são feitas com ritmos diversificados. Somente em São Luís, é que existe uma grande aceitação, e as festas são feitas exclusivamente ao som do reggae.

Além de Riba Macedo, também na década de setenta surgiram outros discotecários, que têm presença importante no processo de divulgação do reggae em São Luís.

Entre eles, destacam-se "Neturbo", antigo discotecário do clube Pop Som no bairro da Jordôa, um bairro de grande concentração de população de baixa renda. Atualmente, ele apresenta o programa "This Is Reggae", na Rádio São Luís AM. "Naty Naifson", que também é dono de radiola, é um discotecário bastante respeitado entre os regueiros. Naifson é conhecido também, pela sua capacidade de montar caixas de som para alguns radioleiros da ilha. "Hás Viégas", que teve uma atuação importante como operador de radiola, mas se afastou dos trabalhos com o reggae por não concordar com as disputas entre os donos de clubes e radiolas.

Essas preocupações de Viégas estão presentes também nos depoimentos de um outro discotecário bastante conhecido na Ilha, o "Zequinha Rasta". Zequinha é proprietário de uma chácara chamada "Montego Bay"⁽¹⁸⁾, no povoado da Maioba, distante 20 Km de São Luís, onde ele guarda seu equipamento (radiola, discos, fitas de vídeo sobre Bob Marley) e algumas vezes promove festas de reggae. Diz ele:

"As pessoas que controlam o reggae em São Luís, não têm consciência da importância política do reggae como instrumento de mobilização do povo oprimido. Por isso, ficam nessa ganância de ganhar dinheiro sem se importar com a massa regueira que é quem dá sustentação para esse movimento tão amplo."

Zequinha diz ainda que, embora tenha um bom relacionamento com outros donos de clubes, radioleiros e discotecários, ele vive afastado do reggae por conta dessa rivalidade que se instalou em consequência de interesses econômicos.

As acusações que pesam sobre os chamados controladores do reggae em São Luís (proprietários de clubes e de radiolas), são no sentido de que essas pessoas, estão preocupadas apenas em ganhar dinheiro com o reggae, e não com a "formação da consciência dos regueiros".

Especialmente para os donos de radiola, o reggae é um investimento bastante lucrativo, já que é possível para uma mesma radiola, participar até de três festas a cada final de semana, cobrando uma aluguel aproximado ao equivalentede a US\$ 200,00, por festa.

A possibilidade de ganhos financeiros que o reggae oferece para os radioleiros, tem gerado uma disputa acirrada pela conquista de novos espaços nesse mercado, levando até mesmo a brigas corporais e ameaças de morte entre alguns.

Por outro lado, as disputas determinam uma exigência de sofisticação cada vez maior dos equipamentos de som, não apenas com relação à qualidade dos aparelhos, para aumentar a potencialidade, mas também a nível da aquisição de novas músicas, para conquistar público.

Assim, de acordo com a capacidade de satisfazer o público, que participa das festas, cada radiola acaba por constituir a sua própria "torcida", seu público fiel que também se envolve nessas brigas.

Os conflitos acontecem principalmente, quando são promovidas festas com a participação de várias radiolas. Nesses casos, geralmente, os operadores se acusam de um avançar no tempo do outro na execução das músicas, e as discussões acabam prejudicando as festas, pois as torcidas de cada radiola se envolvem também, gerando conflitos maiores.

Essas situações têm levado a que alguns donos de radiolas, como Zequinha e Riba Macedo, se recusem a participar de festas em São Luís, pois segundo eles, as brigas prejudicam o desenvolvimento do reggae como espaço de lazer e conscientização da população da periferia.

Existem ainda alguns DJs que não têm radiola, mas que possuem grande quantidade de discos e fitas e atuam como operadores, através de contratos específicos para uma festa. Entre eles, estão "Dred Sandro" e "Chico do Reggae", que recentemente estiveram na Jamaica, trazendo uma grande quantidade de discos. Esses discos, eles gravam e vendem as fitas por cerca de US\$ 50 dólares, de acordo com a importância do cantor ou da música. Também, um outro discotecário conhecido é Enéas Motoca, um ex-jogador de futebol, que viaja constantemente para a Jamaica e para a França, de onde sempre traz alguma novidade em termos de reggae para São Luís, vendendo-as para os donos de radiolas.

Esses DJs, são reconhecidos como pessoas que se especializaram e têm muito conhecimento sobre os cantores jamaicanos. Por isso, seu material é considerado de boa qualidade e o seu trabalho como operador de radiola e selecionador de música é bastante solicitado.

O interessante é que, embora não adotem a filosofia rastafari e nem estejam ligados na história política do reggae jamaicano, todos eles usam pseudônimos, que estão relacionados com o seu envolvimento no mundo do reggae. Aparecem nomes como "Neco Pedra", "Robert Marley", "Guiu Jamaica", "Carlinhos Tijolada" entre outros. Que servem para afirmar a identidade dessas pessoas entre os regueiros. Embora não assumam papel de liderança, alguns deles são identificados como grandes conhecedores das "pedras" e, por isso, têm um certo status entre os regueiros e donos de clubes.

Não foi possível infelizmente, conversar com alguns desses DJs. Já afirmei anteriormente que essas pessoas se preservam de passar informações sobre o reggae. Talvez por receio de que essas informações possam ser manipuladas por algum concorrente, ou talvez, até por não conhecer em detalhes sobre a história do reggae no Maranhão (essa é a meu ver, a hipótese mais provável); o fato é que, muitos deles se recusam a dar entrevistas de forma mais sistemática.

Mesmo quando participam como convidados em algum programa de rádio, os Djs apenas sugerem que são conhecedores das músicas e que possuem as exclusividades desejadas pelos regueiros, mas poucos revelam um conhecimento sobre as mensagens políticas que as letras apresentam. Quem tem conhecimento maior sobre isso, são alguns apresentadores de programas de rádio, como Fauzy Beydoun e Ademar Danilo. Também em nenhum momento, os Djs revelam uma preocupação com o movimento regueiro em São Luís ao nível da mobilização política e social. Sua relação permanece, na maioria dos casos, na afirmação de um status por ser conhecedor das "pedras" e por isso, obter alguns ganhos económicos na medida em que, esse conhecimento possibilita uma boa circulação nesse mercado de trabalho.

Uma das pessoas importantes no processo de divulgação do reggae em São Luís, foi o DJ Neto ("Neturbo"), apelidado assim por não gostar do próprio nome. Este DJ ficou conhecido como discotecário do Clube Pop Som, mas antes disso, já havia passado por vários outros lugares como discotecário.

É Riba Macedo quem diz:

"Neto trabalhou comigo diversas vezes, depois ele tocava com Cleber Silva, que tinha uma radiola 'Super Sonic', instalada na seda da Favela do Samba no Sacavém. Depois ele foi trabalhar com seu Zé Baldez dono do Pop Som da Jordôa. Lá começou a rolar reggae por intermédio do Neto, que foi quando Luís, irmão do Moisés da Liberdade mandou uns onze ou doze discos de reggae importados. Foi daí que começou nos clubes a rolar reggae aqui na Ilha."

O próprio Neto, que começou a ouvir reggae no bairro da Liberdade, também um bairro formado por "ocupação" e palafitas, numa área próxima ao centro de São Luís. Complementa:

"Ali na Liberdade a moçada já curtia. Eu me ligava no ritmo sem saber o que era, ficava ouvindo, dançando. Hoje tem uma evolução muito grande. Riba já tinha muito material. Naquela época (1976), não tinha fitas, era só discos. Eu acho que o primeiro cara que tocou com uma radiola transistorizada aqui foi Riba Macedo... Carne Sêca usava válvula, depois ele passou a comprar outro equipamento. A primeira radiola que eu vi transistor aqui foi o Som Guarany de Riba Macedo. Ele foi o primeiro em muitas coisas. Carne Sêca tinha tape de rolo, aí foi a época que começou a entrar o tape deck no mercado e...fechou".

Essas informações coincidem em muitos aspectos, com as que eu havia obtido nas conversas com Riba. Neto confirmou ainda que trabalhou com Riba, mesmo quando não se conhecia muita coisa sobre Reggae. Segundo ele, Riba tinha um grupo de seguidores fiéis.

"Onde ele ia tocar a moçada ia atrás, porque ele tinha muitos discos importados, inclusive o disco de Bob Marley (KAYA), quem ouviu pela primeira vez aqui foi Riba Macedo".

Em 1982, Neto foi trabalhar no Club Pop Som da Jordôa. Na época, o clube tocava também outros ritmos. Com a sua chegada foi que começou a "invasão" do reggae. Segundo ele conta:

"...o pessoal que frequentava o clube não gostava, havia muito preconceito. Por isso muita gente deixou de frequentar o clube e não voltar mais. Porém, outras pessoas começaram a chegar exatamente por causa do ritmo jamaicano, que era novidade e se dançava mais cadenciado (lento)"

O Clube Pop Som, é conhecido como o mais antigo salão de reggae de São Luís. Seu proprietário, Zé Baldez que, segundo Neto, até 1982/1983 não conhecia reggae, já passou a comprar discos importados através de São Paulo e abandonar os outros ritmos que tocavam no clube.

Em seu discurso, Neto revela uma preocupação com o baixo nível de consciência dos regueiros maranhenses, sobre a importância política do reggae. Segundo suas palavras:

"Em São Luís as pessoas estão ligadas apenas no ritmo e não procuram se informar nem sequer sobre Bob Marley, que é considerado o mais importante cantor de reggae no mundo. Os apresentadores de programas de rádio têm um papel importante nesse processo de conscientização do regueiro. Mas, infelizmente, eles só querem ficar disputando quem é o melhor e não se preocupam em informar a massa regueira. O Centro de Cultura Negra do Maranhão, deveria se preocupar mais com o reggae, que é uma música negra e tem muita força entre a população negra no Brasil".

Ele afirma ainda, que na Bahia (Salvador), existe uma consciência maior sobre o reggae do que em São Luís.

"Embora São Luís seja considerada a 'Jamaica Brasileira', pela força que o reggae tem junto à população da periferia e pelo volume de massa regueira, na Bahia o movimento é menor, mas existe mais consciência. As pessoas estão mais envolvidas com a questão política do reggae. Lá as pessoas se preocupam em conhecer sobre o Rastafari, sobre Bob Marley e isso leva a um envolvimento maior, que falta em São Luís".

Essa "consciência" dos regueiros baianos, identificada por Neto, deve-se ao fato de que o movimento regueiro em Salvador está articulado com as entidades do Movimento Negro. O grupo "Legião Rastafari", é considerado uma entidade do movimento negro baiano. Entenda que por isso, o reggae se torna um elemento importante na mobilização da população negra em Salvador, no seu enfrentamento com as práticas de discriminação racial. Se por um lado a força de mobilização do reggae em Salvador, reside no envolvimento político dos regueiros com o movimento negro e com a filosofia rastafari, em São Luís, o envolvimento maior é como o ritmo, apenas algumas pessoas têm consciência desse papel político que o reggae representa para as populações oprimidas da Jamaica e do Terceiro Mundo em geral.

O contraste é que, enquanto em Salvador o movimento regueiro é pequeno numericamente em relação a São Luís, existe ali ao mesmo tempo, uma consciência política pela sua ligação com os movimentos populares. Em São Luís, existe um movimento amplo, mas a grande maioria dos regueiros não está na militância do movimento negro. É claro que o movimento negro não é o único caminho de conscientização política para o negro maranhense; o reggae é sem dúvida, uma força de mobilização da periferia. Mas, de qualquer forma, o distanciamento em relação às entidades organizadas, dificulta uma tomada de consciência e contribui para manter o reggae em São Luís ainda pouco politizado, ao contrário de Salvador e até mesmo em relação a outras regiões como Baixada Fluminense, periferia urbana do Rio de Janeiro e de São Paulo, onde existem também vários grupos e bandas trabalhando sobre o ritmo reggae. No Maranhão, só recentemente, a partir do início da década de 90, alguns compositores começaram a compor músicas nesse ritmo.

As radiolas

A mobilização dos regueiros em São Luís se dá através das radiolas, (os sistemas de som). Algumas são tão sofisticadas, como a "Trovão Azul", do Carne Sêca, a "Super Black-Som" do Batistão, entre outras, que têm até monitores de TV atuando em circuito fechado nas festas.

São portanto, as radiolas que dão o tom das festas, circulando pelos salões da periferia urbana de São Luís e também, por algumas regiões da zona rural levando o som jamaicano. Um fator que chama a atenção, é o contraste que se verifica entre a sofisticação dos aparelhos e as condições de vida de alguns de seus proprietários.

Geralmente, são pessoas que vivem em casas de aspectos rudimentares, nas regiões mais pobres da cidade, onde se concentram vilas ou palafitas formadas através de ocupações de terrenos. Ao mesmo tempo, a sofisticação do equipamento e a quantidade de discos importados revelam que há um capital volumoso investido naquele material. Até o início do ano de 1991, um disco importado, segundo informações de alguns DJs, estava sendo comprado nas lojas do Rio de Janeiro e São Paulo, por valores entre Cr\$ 7 e 9.000,00 (cerca de 10 dólares na época), quando um disco comum, custava nas lojas, aproximadamente Cr\$ 2.500,00. Segundo informações de Zé Roxinho, quando um disco desses era vendido em São Luís, o preço chegava nessa mesma época (1991), até a Cr\$ 50.000,00 se fossem considerada raridade.

Alguns proprietários de radiolas, têm outras fontes de renda. São comerciantes, funcionários públicos etc., outros, vivem apenas dos lucros obtidos com as atividades do reggae. Seu envolvimento é tão grande, que geralmente a maior parte de sua renda é reinvestida na melhoria dos equipamentos e na aquisição de novos discos e fitas. O que importa para eles, é estar em condições de competir com os outros. Fora disso, até mesmo a própria condição de vida acabando ficando em segundo plano.

Segundo as palavras do Carne Sêca, um dos mais antigos radioleiros da Ilha:

"A partir de 78, o reggae começou a ser aceito na Vila Palmeira, quando eu fiz o primeiro forró. Antes, eu já tinha

feito no Anel Viário. Eu rodava reggae porque eu trazia uns discos importados da Guiana Francesa. Tinha um amigo que sempre viajava, existiam aqueles barcos que faziam contrabando de café. Então eu pedia pra esse amigo trazer uns discos. A maioria das músicas era esse ritmo, e eu rodava muito, porque era bonito e aceitável. Af depois, passou a ser um grito alto, o reggae". (C.S.: 36-03-91).

Embora seja muito antigo, somente na década de oitenta, o Carne Sêca começou a ser conhecido no mundo do reggae em São Luís. A partir daí, a sua ligação se tornou mais forte. Atualmente, ele tem quatro radiolas, "Trovão Azul", "Diamante Negro", "Retalho 90" e "Amarelona". Tem também, um bar na praia da Ponta d'Areia, chamado "Praia Reggae Clube", que toca reggae para mais de mil pessoas todos os domingos.

A radiola Trovão Azul é a mais sofisticada. Possui três monitores de TV, Sistema de Vídeo Disco e mais de 30 caixas de som. É presença marcante nas festas de reggae da ilha.

Carne Sêca trabalhou durante muito tempo com eletrônica, fez cursos no Rio de Janeiro e São Paulo. Atualmente, ele abandonou essas atividades, para se dedicar somente às festas de reggae e de forró no interior do Maranhão.

Entre as radiolas mais antigas, uma que se destaca entre os regueiros da ilha, é a "Águia do Som", de José de Ribamar Silva, o "Zé Roxinho".

Segundo ele, até 1978:

"A gente comprava um disco, passava até seis meses rolando aquela música, fazendo sucesso. Agora não, se toca um disco em duas ou três festas, se toca num lugar, depois vai tocar no outro, o pessoal já reclama..., o pessoal é exigente. Então, tem que tá de vez em quando, com uma música nova. E isso é um pouco caro. Se um cara quer vender um disco que a gente não tem, até por 30 mil a gente compra. Quando um discotecário grava uma fita, vende até por vinte 20 mil cruzeiros. Os discos mais antigos, são as músicas mais bonitas, são mais caros".

Essas declarações revelam que há um comércio muito intenso e bastante lucrativo entre os radioleiros e discotecários de São Luís. A busca pela exclusividade de uma música é muito grande. Isso gerou uma prática, que é muito comum entre essas pessoas, o hábito de "segurar" um disco, para manter a exclusividade. Se uma pessoa (discotecário ou dono de radiola), em uma música considerada exclusiva, raridade, ele esconde dos outros. Ou seja, não apresenta em programa de rádio, não grava para ninguém e só apresenta em alguma festa especial, ainda assim com "carimbo". Carimbar a música, significa colocar uma vinheta ou um prefixo como nome da radiola ou do DJ, ao longo da execução, para evitar que alguém a reproduza.

A manutenção da exclusividade, é uma forma de garantir a presença do público e manter o bom nome da radiola. Por outro lado, gera alguns conflitos e acusações entre os organizadores das festas, alguns acreditam que isso priva os regueiros do acesso às melhores

música, pois eles não têm condições de comprar discos. Quem prende uma música, fica mal visto entre a "massa regueira", porque não contribui para a dinamização do reggae.

Quem tem a maior coleção de discos importados em São Luís, é Edmilson Tomé da Costa, o "Serralheiro", proprietário a radiola "Voz de Ouro Canarinho". Serralheiro, que ganhou o apelido por causa da sua profissão de trabalhar com ferro, é considerado o "magnata do reggae", pela sua coleção invejável de discos importados, que ele não admite que ninguém veja. Por isso, ele mesmo opera sua radiola, jamais contratou um discotecário, por não confiar em ninguém. Construiu uma grade de proteção diante da radiola, para evitar que alguém toque em seu equipamento. Segundo algumas especulações, que circulam entre a comunidade regueira, nem mesmo sua esposa tem permissão para mexer em seus discos.

Sobre as atividades do Serralheiro, o jornalista Octávio Rodrigues, estudioso do reggae em São Paulo, escrevia na "Folha Ilustrada", do jornal Folha de São Paulo, em 18.09.88:

"Para manter a pista cheia, o DJ Edmilson Tomé Costa, o "Serralheiro", largou seu ofício de ferro e se dedicou à empreitada de caçar discos de reggae em importadoras do Rio e São Paulo. Conseguiu uma discoteca que fazia desmaiar muito rastafari de balcão de bar: 1.200 LPs importados. Esse material, ele não vende, não aluga, não empresta, e sequer grava uma música para alguém. A gana pela exclusividade de um reggae, pode fazer com que Serralheiro desça até o Rio comprar 15 LPs iguais de um mesmo artista, ao preço de Cr\$ 6.500,00 apenas para que ninguém de São Luís lhe faça frente nos salões. Festa que Serralheiro toca, é casa cheia na certa".

Exageros à parte, o que pude constatar, é que a presença de Serralheiro, com sua radiola Voz de Ouro Canarinho, é garantia de público certo nas festas de reggae de São Luís. Além de manter a exclusividade, ele não repete as músicas.

Para ele, o reggae não pode ser "manjado", uma música que todo mundo tem, deixa de ser novidade, não faz mais sucesso. Por isso, Serralheiro mantém segredo sobre suas fontes de aquisição de discos. Já esteve até na Jamaica, para obter exclusividade que ele guarda a "sete chaves". Contam ainda seus concorrentes, que ele esteve na Jamaica por três dias, comprou uma porção de discos e voltou para São Luís sem conhecer nada da Jamaica.

Antes de começar com reggae, Serralheiro fazia festas com uma radiola pequena, com apenas duas caixas de som. Somente após começar com o reggae, ele foi ampliando. Atualmente, tem uma radiola grande, muito sofisticada, com jogos de luz etc., a "Voz de Ouro Canarinho". Sua esposa diz que ele só vive para o reggae, e se tornou famoso, por conhecer as fontes das exclusividades. Segundo ela, todo disco que ele compra, ele "segura" que é pra ninguém ter igual.

Zé Roxinho, que começou tocar reggae no bairro da Liberdade por volta de 1974/75, diz que Serralheiro já tinha radiola há muito tempo, tocando ritmos variados no bairro do Barés. O Barés, é uma região da população de baixa renda, que vive em condições bastante precárias.

Lá, está situada uma antiga construção, usada como mercado de escravos no período colonial, e que atualmente é a sede do Centro de Cultura Negra do Maranhão - CCN.

Falando ainda de Serralheiro, Zé Roxinho diz:

"O cara é dono de radiola, é uma boa ele ter sempre exclusividade, porque ele faz uma festa e a rapaziada comenta. "Fulano tem coisa boa, tem as pedras". É uma coisa muito importante pro cara, também pra manter o nome radiola. Serralheiro é um deles, tem uma porção de músicas, tudo exclusivo aí. E ele só ficou conhecido, depois que surgiu esse negócio de reggae".

Com Serralheiro, a preocupação em manter exclusividade é levada muito a sério. Algumas pessoas que o conhecem, afirmam que, se ele tiver um disco considerado raro e descobrir que outra pessoa tem o mesmo disco, ele grava a fita e vende o disco por um preço muito alto. Muitas dessas histórias contadas entre os regueiros, ficam no plano da especulação. Mas, a acirrada disputa entre os donos de radiolas e discotecários pelas chamadas exclusividades, revela que o reggae é uma grande fonte de lucros para essas pessoas. Existem as disputas, para ver quem tem a melhor radiola e os discos mais antigos. Alguns como Zé Roxinho, segundo seu próprio depoimento, pagam até 50 dólares para ter um disco fora de catálogo, mesmo que esse disco tenha somente duas ou três músicas boas. Nesse campo, Serralheiro é chamado "o rei do reggae" ou "o magnata do reggae", pela importância do seu acervo.

Embora haja um certo respeito entre essas pessoas, existe também a competição muito acirrada entre elas, pelo mercado lucrativo que o reggae proporciona. Por isso, como afirmei anteriormente, em alguns momentos, esse clima se torna conflituoso gerando críticas e acusações de uns para outros (radioleiros, donos de clubes, DJs), ao ponto de alguns se recusarem a frequentar os clubes ou a festas de seus "rivais".

Falando também sobre Serralheiro, o discotecário Riba Macedo diz:

"Serralheiro é veterano em radiola. Eu o encontrei tocando na União dos Moradores do Sacavém. A radiola dele sempre foi boa, porque era uma radiola muito bem montada. Radiola à válvula, como se usava naquele tempo. Mas só que ele não usava o reggae. Serralheiro, foi um dos últimos a usar reggae, e hoje em dia, é um dos que tem mais discos de reggae."

Com o passar dos anos, a expansão do movimento regueiro em São Luís determinou a proliferação do número de radiolas e clubes de reggae na cidade. Atualmente (1991) existem cerca de 80 radiolas e 100 clubes especializado no ritmo jamaicano. E as radiolas vão se tornando cada vez mais sofisticadas para enfrentar a concorrência.

"Quando eu comecei com radiola, eu tinha um aparelho pequeno, tinha duas caixinhas... naquele tempo, uma radiola de 50 Wats era uma radiola boa, que batia bem, era diferente de hoje. Cara tá com 20 caixas, tá achando pouco, tá com 50,tá

achando pouco. Hoje não tem mais radiola ruim... Tem muita radiola boa, que não aparece por causa da divulgação, fica esquecida. Depois dos programas de rádio, as radiolas começaram a aparecer mais"

A proliferação das radiolas, contribuiu muito para que o reggae se espalhasse, praticamente, por todos os bairros de São Luís, possibilitando o lazer, para uma grande faixa da população de baixa renda, que não tem condições financeiras, para comprar discos de reggae.

Além disso, contribuiu também, para um maior entrosamento entre a comunidade regueira, pois há alguns anos havia uma rivalidade ostensiva entre a população dos bairros. Raramente, pessoas de uma área frequentavam festas fora da sua região. Atualmente, como algumas radiolas já tem público certo, como a "Naty Naifson", a "Black Power", a "Águia do Som", a "Voz de Ouro Canarinho", a "Musical Itamaraty", e algumas outras; as pessoas começam a circular de uma área para outra, e a rivalidade diminuiu.

Também, um fator que contribuiu para diminuir os conflitos entre a "massa regueira" da Ilha, foi que, de algumas festas começaram a ser promovidas por várias radiolas conjuntamente. No dia 20/03/91, foi realizada a "Festa da Solidariedade", para ajudar financeiramente Eloy, proprietário da radiola "Menina Veneno" que se encontrava gravemente doente. Essa festa reuniu nove radiolas, no Espaço Cultural, uma casa que realiza shows, no centro de São Luís, a partir dessas atividades, começou a existir uma interação muito grande entre a comunidade regueira, principalmente entre os frequentadores dos salões, que circulam por várias regiões da cidade sem grandes conflitos.

Os salões de reggae

Assim como as radiolas, os salões têm papel fundamental no processo de expansão do movimento regueiro em São Luís. Pois é ali que, ao som dos equipamentos sofisticados dos sistemas de som, os dançarinos mostram toda a sua habilidade.

O Pop Som no bairro da Jordôa, que é considerado pelos regueiros como o mais antigo clube de reggae de São Luís, começou a existir por volta de 1975, mas somente em 1982 foi que passou a tocar exclusivamente reggae. Antes disso, tocava outros ritmos, como discoteque, bolero, lambada, samba etc.

Atualmente, o Pop Som tem três salões em bairros diferentes. Além do Pop I, na Jordoa, tem o Pop Som II no Coroadinho, um bairro antigo na periferia de São Luís e o Pop Som III, no bairro do São Bernardo, ambos formados por pessoas vindas principalmente da zona rural, por questões de terras.

Segundo José Baldez, proprietário do "Circuito Pop Som", o começo de suas atividades foi marcado por muito preconceito, principalmente, por parte da polícia. Ele afirma que nunca teve rejeição do clube pelas pessoas que moram nas proximidades. Os problemas eram com a polícia, que como ele diz:

"... Eles (os policiais) achavam que era só marginal que dançava reggae, fumador de diamba (maconha); mas não tem

nada a ver, tem muita gente boa dançando reggae. A maior parte desse pessoal do tóxico é desses clubes grandes, das discoteques, pois o pobre mesmo não pode comprar. Aqui é na cerveja, na cachaça (...) Eu fui até preso, por causa do reggae..." (Z.B.09-03-91).

Na história dos salões de reggae de São Luís, registra-se uma série de atos de invasão da polícia. A alegação é de que, esses espaços são locais de concentração de marginais e desocupados e as ações da polícia visam apreender possíveis suspeitos, armas ou drogas. Sem dúvida que existe entre esses segmentos, um índice considerável de marginalidade, em consequência das próprias contradições produzidas pela sociedade de classes. Contudo não se pode negar que, historicamente, na sociedade brasileira, a simples aglomeração de negros em grande quantidade, ocupando um mesmo espaço, tem representado uma ameaça para os setores dominantes, pretensamente brancos. É, por esse aspecto que se tenta justificar as ações violentas da polícia contra a população negra das periferias urbanas.

Por se tratar de um tipo de música produzida por negros jamaicanos e utilizada como veículo de protesto, contra a opressão e o racismo, o reggae é considerado, também em São Luís, perigoso e ameaçador da ordem social. Portanto, através da intervenção nas festas, as elite dominantes visam bloquear as possibilidades da população regueira, construir seus próprios caminhos de identificação.

No entanto, mesmo confrontando-se com essas formas de repressão, e também com outras mais sutis veiculadas na imprensa, a população frequentadora dos salões de reggae, tem-se caracterizado como uma força de preservação do "roots reggae jamaicano em São Luís. Vale frisar, que a comunidade regueira de São Luís não tem nenhuma identificação com o reggae produzido no Brasil. A preferência é exclusivamente, pelo reggae considerado original da Jamaica.

A estrutura dos salões de reggae em geral é muito precária. São barracões de madeira ou alvenaria, com as portas de entrada bastante estreitas, para evitar "invasões de penetras" e também para facilitar a revista de quem entra. Há uma preocupação dos donos de salão, com a segurança e, segundo deles, a revista na porta de entrada e uma forma de garantir a tranquilidade dos frequentadores. Alguns salões mantêm entradas separadas para homens e mulheres, onde todos são revistados indiscriminadamente.

Os proprietários partem do pressuposto de que os frequentadores vão para as festas carregando algum tipo de arma. Por isso, alguns deles contratam amigos policiais ou ex-policiais, para fazer "a segurança" do clube, que vai desde a revista na porta, até a observação do comportamento dos regueiros dentro do salão. Há também uma prática de carimbar (literalmente), parte do corpo da pessoa na entrada no salão (no braço, na palma ou nas costas da mão, entre os dedos ou até no pescoço, como é utilizado no Bar Toque de Amor na praia Ponta d'Areia). Alguns frequentadores reagem contra essa atitude, mas os proprietários as mantêm sob a alegação de controlar a frequência porque, segundo eles, muita gente tenta burlar a vigilância dos porteiros. Somente alguns convidados especiais, pessoas que fazem parte do círculo de amizade dos proprietários, têm entrada gratuita nos salões e não passam por esse processo de fiscalização.

Se, por um lado a fiscalização é importante para garantir a tranquilidade dos dançarinos, como afirmam os proprietários dos salões, por outro lado, essa atitude é reveladora também de uma concepção preconceituosa que predomina sobre as populações das periferias urbanas mesmo no seu período de lazer, essas pessoas são consideradas perigosas e precisam ser vigiadas.

O Clube Pop Som funciona na sede da União dos Moradores da Jordôa e Zé Baldez, proprietário do clube é também o presidente da União. Segundo ele, em troca de usar as instalações do prédio para fazer festas mantém uma escola para crianças do bairro. Além disso, nas tardes de domingo ele promove festas com entrada gratuita para a população do bairro (vesperais), no horário das 17 às 20 horas. A partir das 20 horas a festa é para os adultos e vai até às duas horas da manhã. Apesar de funcionar nos finais de semana desde sexta-feira, ele diz que o dia de maior público no clube é o domingo.

Outro salão antigo, que goza de muito prestígio entre os regueiros da Ilha é o Espaço Aberto no bairro São Francisco, de propriedade de Luís Fernando Santos Ferreira, o "Ferreirinha". Este clube fica localizado num bairro considerado "área nobre" da cidade, uma região próxima ao centro, onde residem, em espaços fronteiriços, tanto população de classe média alta como populações de baixa renda vivendo em condições bastante precárias. A parte pobre do bairro é formado por ocupações e palafitas, é a parte mais antiga, em local de difícil acesso. Nessa região está localizado o clube Espaço Aberto.

Com o processo de urbanização da cidade, o São Francisco tornou-se uma área privilegiada pela classe média alta. É bastante valorizada pela especulação imobiliária, porque fica entre o centro da cidade e as praias. Ali estão concentradas as grandes lanchonetes, cinemas, boutiques, shoppings centers e outros. Por isso, o Espaço Aberto tem sido alvo de muitas críticas através da imprensa, desde o início do seu funcionamento como clube de reggae. Pois ali começa a se concentrar nos finais de semana, um grande contingente de população negra vindo também de outros bairros.

Apesar da forte discriminação que pesa sobre as festas, o Espaço Aberto, há cerca de quatro anos vem recebendo a frequência de um público de classe média, cuja presença, embora anime seu proprietário, não era considerada comum nos salões de reggae, por isso causava reações de descontentamento entre os regueiros.

Segundo Ferreirinha:

"Aqui no Maranhão, até um ano atrás (1988), os brancos quando escutavam reggae, fechavam as janelas para ouvir escondido, porque diziam que reggae era música de negro. Mas hoje em dia, aqui no Espaço Aberto é diferente. Vêm muitos brancos. Eles vêm direto e dançam, não tem esse negócio de dizer que no Maranhão reggae é música de negro não".

A presença de pessoas de classe média no Espaço Aberto, em número significativo, tem provocado uma série de discussões entre a comunidade regueira de São Luís. Para alguns regueiros, Ferreirinha estaria contribuindo para a descaracterização do reggae, pois a presença dessas pessoas (consideradas brancas) estaria "intimidando" os negros da periferia que não têm

outro espaço de lazer. Eles estariam, também, perdendo seu espaço no reggae. Para Ferreirinha, porém, essa questão é equivocada porque o reggae é um espaço aberto para todos que gostam do ritmo, independente de ser branco ou negro. Além disso, na sua concepção, a presença dos brancos ali estaria contribuindo para diminuir o preconceito em relação ao reggae.

Embora reconheça que o Espaço Aberto tenha contribuído em muito para disseminar o gosto pelo reggae entre setores de classe média da população maranhense, sua frequência aos salões não contribuiu muito para diminuir o preconceito, haja vista que o próprio Espaço Aberto sofreu em novembro/89, uma das mais violentas ações de discriminação registradas na história do reggae em São Luís.

No dia 25/11/89, uma sexta-feira, dia em que o clube recebe a sua maior frequência, houve uma invasão de cerca de cem policiais fortemente armados, que agrediram várias pessoas. Segundo o comandante da Polícia Militar, que foi procurado posteriormente por alguns denunciadores da agressão, trata-se de "um ato de rotina, visando a segurança de pessoas que frequentam locais públicos".

Segundo declarações de algumas pessoas brancas que estavam presentes no clube naquele momento, eles não foram molestados. Alguns declararam que foram tratados "até educadamente" pelos policiais, que lhes pediam "por favor saiam do recinto", e nas mesas onde só havia negros, todos eram agredidos com violência.

Portanto, mesmo que este salão esteja sendo frequentado por um número significativo de pessoas de classe média, a classificação social do reggae ainda continua sendo determinada pela presença do negro que é majoritária nas festas de todos os locais da cidade. Os brancos não são considerados regueiros pelos negros, e nem são identificados socialmente com o reggae, que continua sendo definido pelos setores dominantes da sociedade como "coisa de negro", marginal e perigoso. E isso se reflete, não só na atitude da polícia, mas na própria atitude dos donos de salões, que contratam policiais para fazer a vigilância das festas.

Como a maioria dos salões, as instalações do Espaço Aberto são também muito precárias. A construção é de alvenaria, coberta com telhas tipo brasilit. Situado abaixo do nível da rua, possui um terraço logo à entrada, onde está a bilheteria. Em frente, existem duas entradas, uma para homens e outra para mulheres, onde todos são revistados antes de entrar no salão principal. A eficiência dessa revista é explicada preconceituosamente por Ferreirinha. "...não escapa nem um pente de negro, aquele feito de prego".

Saindo da revista, à esquerda do salão, está a radiola "Estrela do Som", que pertence ao dono do clube. Em seguida, encontra-se o primeiro bar, com instalações precárias, pois existe somente meia parede que serve de balcão, e um pequeno espaço com mesas. Ao centro, está o salão principal, com luzes negras, onde os dançarinos deslizam pela cerâmica vermelha. Ao fundo, uma área livre, descoberta, com espaço para danças e também algumas mesas, que atrapalham os dançarinos. À esquerda, estão o segundo bar e dois banheiros, estreitos e sem ventilação (cerca de 2 metros de comprimento por um de largura, sem janelas, onde até 10 pessoas mijam ao mesmo tempo). As aproximadamente, 20 caixas de som, são distribuídas desde a entrada até os fundos do clube.

Vale acrescentar durante a realização deste trabalho, que o Espaço Aberto passou por uma pequena reforma, sendo construído mais um salão aos fundos do terreno, ampliou-se o espaço lateral externo à pista de dança, os banheiros foram ampliados e a radiola foi transferida para os fundos, na lateral esquerda do salão principal. Com maior número de caixas de sons.

Atualmente, a frequência da população branca aumentou consideravelmente, e o clube recebe cerca de 800 pessoas às sextas-feiras.

Além do Espaço Aberto e do Pop Som, existem outros clubes, que são considerados antigos, e gozam da preferência dos regueiros de São Luís. Entre esses estão a união do Bairro de Fátima, que funciona na sede da União de Moradores daquele bairro, e geralmente faz festa aos domingos. O Bairro de Fátima é um antigo bairro da periferia, formado por população negra oriunda do interior do Estado do Maranhão. Outro clube tradicional é o "Beiradão", no bairro da Liberdade. Está localizado à beira do mangue, numa região de palafitas daquele bairro. Registra-se ainda, o Bar Toque de Amor, na praia Ponta d'Areia, que existe há cinco anos e funciona principalmente aos domingos, das 10 horas às 20 horas.

Durante a realização do trabalho, foram criados alguns novos espaços de reggae em São Luís, como Praia Reggae Clube, na Ponta d'Areia, Flash Bar, na praia do Olho d'Água, Kingston Club na Aurora, entre outros. O que gerou mais polêmica, foi a instalação de uma casa chamada Cooperativa Reggae, na área do Projeto Reviver, uma região antiga no Centro Histórico de São Luís, que foi restaurada pelo governo do Estado e transformada em área de lazer. Os proprietários dos bares daquela área, tentaram impedir o funcionamento da Cooperativa, por se sentirem incomodados com a presença dos regueiros que, segundo eles, "são negrões mal vestidos com cabelos por pentear, que vão acabar com o nosso movimento" (jornal O Estado do Maranhão, 19-04-91).

Apesar de estar penetrando em áreas "mais nobres" da cidade, os salões de reggae se constituem, de certa forma, em pontas diversificadas do "território negro" em São Luís.

A noção de territorialidade aqui empregada, é tomada de empréstimo à Muniz Sodré (1988), para quem a redefinição da cidadania, para todo indivíduo da periferia colonizada do mundo, passa necessariamente pelo remanejamento do espaço territorial em todo o alcance da sua expressão".

Para Sodré (1988), as noções de espacialidade ou territorialidade dizem respeito ao local onde se concretizam as relações de poder, gerando uma diversidade de formas de articulação para os grupos excluídos. Nesse sentido, o território pode ser definido como o espaço sobre o qual se articulam os elementos que viabilizam a reconstrução da identidade para grupos que vivem a cidadania em condições desiguais.

O espaço de realização das festas de reggae refletem as características desse território, na medida em que a maioria dos salões está situada na periferia da cidade, área considerada marginal, não apenas do ponto de vista geográfico, mas principalmente, do ponto de vista social e político.

São regiões desprovidas de qualquer benefício social, falta água nas casas, as ruas, quando existem, não têm redes de esgotos e o sistema de transportes também é precário ou inexistente. A população que vive nos bairros, na sua quase totalidade é oriunda do interior do Estado, da zona rural. Por motivos diversos, tiveram que deixar seus locais de origem ou abandonar suas terras, e tentar uma melhor sorte na capital.

No Maranhão existem vários povoados formados por populações negras, que vivem em constantes conflitos com grileiros e latifundiários pela manutenção de suas terras. Em consequência dos conflitos, as pessoas dessas regiões migram para São Luís ou para alguma outra cidade do Estado, ocupando terrenos, aumentando as palafitas, onde passam a viver em condições bastante degradantes, sofrendo toda sorte de discriminações.

Portanto, é uma grande população de despossuídos, que tem nos salões de reggae uma das mínimas opções de lazer. Uma outra opção, certamente seria a praia, mas aí o acesso é mais difícil porque depende às vezes, de duas ou mais conduções enquanto que o salão de reggae, é geralmente procurado no mesmo bairro onde se vive, fazendo com que os regueiros se concentrem mais nas suas regiões.

O deslocamento para outras casas, se dá geralmente quando acontece alguma festa "especial". Entre essas, a "Festa da Paz", realizada no mês de setembro, no clube Espaço Aberto, onde se proibe a entrada de pessoas que não estiverem com a roupa toda branca. Essa festa acontece desde 1985, e é esperada com muita expectativa pelos regueiros.

Segundo Ferreirinha, a Festa da Paz é resultado de uma preocupação com a violência que existia entre os regueiros nos bairros. Fazendo uma festa desse tipo, chamada também "Noite da Paz", ele acredita que é uma maneira de concentrar os regueiros de bairros diferentes em um mesmo local, promovendo um entrosamento entre eles. Por isso, a "exigência de que todos se vistam inteiramente de branco é uma forma de simbolizar a união entre a comunidade regueira", conclui.

Existem outras festas "tradicionais", como o "Encontro das Águias", promovida pelo "Toque de Amor", com as radiolas Águia do Som, Águia de Fogo e Águia Negra.

Pelo volume de pessoas que mobiliza, essa festa tem sido realizada no Espaço Cultural, uma casa de shows no centro de São Luís, com capacidade para oito mil pessoas. Também algumas festas "especiais", como o aniversário de algum clube ou radiola, são promovidas pelo "Toque de Amor" ou pelo "Pop Som", no Casino Maranhense, um clube social com capacidade para cerca de cinco mil pessoas no centro de São Luís. No Espaço Aberto é realizada também a "Noite da Recordação", onde são premiados os frequentadores que apresentarem o disco com a música de reggae mais antigo.

A "Noite da Beleza Negra, uma festa que é realizada pelo Espaço Aberto e também pelo Pop Som em épocas diferentes, tem provocado animosidade entre os proprietários desses dois salões, pela originalidade da festa.

De qualquer forma, essas festas têm um papel importante para a comunidade regueira, pois segundo os depoimentos dos próprios regueiros que as frequentam, elas contribuíram para "acabar com as brigas entre as pessoas dos bairros".

Os programas de rádio

Um dos fatores que tem contribuído para a divulgação do reggae entre um grupo cada vez maior de pessoas no Maranhão, é que esse ritmo começou a ocupar espaço nas emissoras de rádio AM e FM de São Luís, com programações específicas.

O primeiro programa específico de reggae em São Luís foi o "Reggae Night", apresentado entre 1984 e 1986, por Ademar Danilo e Fauzy Beidoun.

Antes desse período, a Rádio Ribamar-AM apresentava um programa, onde o locutor Jota Kerly em alguns momentos colocava músicas de reggae dizendo: "agora é na lei da Jamaica". "Fora isso", diz Ademar Danilo, "rádio não tocava reggae de forma alguma em São Luís".

Somente a partir do "Reggae Night", começaram a ser produzidos outros programas que, além das músicas, apresentam comentários sobre os principais fatores que envolvem os cantores de reggae na Jamaica e divulgam as festas que acontecem semanalmente em São Luís.

Alguns apresentadores demonstram uma preocupação com a conscientização dos regueiros e, para isso, procuram traduzir as letras de algumas músicas, fazendo comentários sobre as questões políticas que envolvem o reggae na Jamaica. Segundo eles, é uma forma de contribuir para que o regueiro seja informado sobre o que está acontecendo no mundo, tanto com relação ao reggae, quanto com a sua própria condição de vida.

Ademar Danilo, é maranhense da cidade de Viana, que fica há cerca de 200 Km de São Luís. Segundo ele, começou a ouvir o reggae no próprio bairro onde foi morar, desde a sua mudança para São Luís. Conforme ele diz:

"Comecei a ouvir reggae em 1974/75, nos clubes que ficavam nas imediações da minha casa. Era o Rock Clube, no Alto de São Benedito e a 2001, uma discoteca que ficava no Barreto, ao lado do Castelão (estádio de futebol). Ali já rolava reggae junto com outras músicas. Rolava lambada, bolero..., os sons da periferia".

Segundo ele ainda, embora vindo de uma família considerada de classe média,

"encarava o reggae como uma música normal, uma música internacional como qualquer outra. Mas, para a classe média em geral, quando o reggae começou a ficar mais forte, o preconceito também aumentou porque era uma música da periferia".

"Quando eu li um texto em inglês sobre o reggae, eu me espantei, porque o ritmo que eu era acostumado ouvir, eu nunca

tinha me tocado que continha uma mensagem assim, tão poderosa, tão direta, em relação a uma série de coisas como racismo, como política... E a partir dessa leitura, eu passei a me interessar mais sobre o reggae, a atentar mais especificamente para o ritmo. Já não era uma música qualquer. Aí, eu passei a comprar os discos que tinham aqui, Bob Marley, Jimmy Cliff, Peter Tosh, e fui me inteirando cada vez mais. Isso foi por volta de 1978/79. Eu não freqüentava os clubes com assiduidade como hoje, eu curtia reggae em casa. Mas nos clubes, já estavam chegando os importados, em 78...80, começaram a chegar os importados". (A.D.:23-04-91).

Fauzy Beidoun, é paulista, e apesar de ser músico, trabalhava em empresa de navegação. Chegou em São Luís por volta de 84, depois de viver cerca de três anos na Costa do Marfim na África; além de passar alguns anos em Recife. Conforme ele diz, mesmo conhecendo algumas canções de reggae, desde quando morava na África, foi em São Luís que a sua relação com o ritmo se tornou mais forte. Diz Fauzy:

"Esse tempo que eu passei na África, influenciou muito minha cabeça. Eu sentia uma consciência negra muito grande, porque os países da África Negra, têm uma consciência muito grande do racismo, do apartheid. Então, eu estudava lá, e compartilhava, admirava a cultura africana. Quando eu cheguei ao Brasil, surgiu a oportunidade de vir para o Maranhão. Então, eu comecei a tomar contato com o reggae e ficava admirado, porque tinha uma relação muito grande com a coisa. Quando eu fui no Pop pela primeira vez, fiquei pirado". (F.B.:15-04-91).

O contato entre os dois DJs (Ademar e Fauzy), se deu em 1984, quando, segundo eles, Fauzy estava ouvindo reggae em sua casa, no centro de São Luís quando Ademar, passando por ali com um amigo, bateu na porta para perguntar que som era aquele. "Eu estranhei", diz Fauzy, "é muita manha dos caras, bater na minha porta pra saber o que estou ouvindo".

Dessa "curiosidade" nasceu a amizade entre os dois, e mais tarde, a proposta de fazer um programa específico sobre reggae. daí, surgiu o Reggae Night, na Rádio Mirante FM de São Luís, todos os sábados às 11 horas da noite (das 23 às 24 horas).

Segundo informações desses DJs, apresentadores do programa, as emissoras FM não recebiam cartas de ouvintes, porque sempre tiveram uma programação para um público elitizado. Mas, com o programa de reggae, começaram a chegar cartas dos ouvintes, e a maioria das cartas pedia que fosse mudado o horário do programa, porque nessa hora os regueiros estavam na festa e não poderiam ouvir. Com isso, o programa passou a acontecer às sextas-feiras, das 20 às 22 horas, e foi ao ar até meados de 1986.

No princípio, lembram os apresentadores, havia muita dificuldade, porque não tinha material suficiente. Tanto Fauzy como Ademar, tinham poucos discos e o público não gostava do reggae brasileiro, que era mais fácil de conseguir. Foi aí, que segundo eles, surgiu o Neto,

(o "Neturbo"), discotecário do Pop Som, fornecendo os discos importados para divulgar no programa. Também o DJ Chico do Reggae começou a ceder alguns discos. Diz Ademar Danilo:

"Esse momento foi fundamental, o programa teve um impulso muito grande. O Neto, teve grande responsabilidade pela atualização do Reggae night".

Em setembro de 1986, Fauzy se desentendeu com a direção da Rádio Mirante, por questões financeiras e deixou o programa. Foi para a Rádio Difusora AM, apresentar o programa Reggae Pop Show, utilizando os discos do Pop Som da Jordoa. Esse programa esteve no ar durante dois anos, mas não existe mais. Atualmente, Fauzy Beydoun voltou para a Rádio Mirante, onde apresenta dois programas semanais, específicos de reggae. O Rádio Reggae, na Mirante AM, de 13 às 15 horas, de segunda a sábado, e o Reggae Point, na Mirante AM, também de segunda a sábado, das 17 às 18 horas.

Em 1987, Ademar foi para a Rádio São Luís apresentar o programa Tropical Reggae, que saiu do ar em meados de 1988. Atualmente, está na Rádio Diusura FM, apresentando o programa Conexão Caribe, de segunda a sábado, das 10 às 12 horas.

A Rádio Ribamar e a Rádio Cidade de São Luís, que pertencem ao mesmo grupo de empresários, apresentam quatro horários de reggae semanalmente, comandados pelo discotecário Carlos Nina.

A Ribamar, apresenta o Clube do Reggae, das nove às onze horas da manhã na FM e das 15 às 17 horas na FM. Esses dois programas vão ao ar de segunda a sexta-feira. A Rádio Cidade apresenta quarta-feira, das 20 às 22 horas e sábado, das 12 às 15 horas, o programa Reggae Dance, pelas emissoras AM e FM.

Diz o apresentador Carlos Nina, que já ouvia reggae no Clube Pop Som da Jordoa, mas nunca havia pensado em fazer programa de reggae.

"Eu vim pra fazer programa de forró. Com dois meses que eu estava aqui, me chamaram para fazer o reggae. Até hoje, com quatro programas a emissora não possui nem dez discos de reggae. Eu tive de rodar aqueles discos que se encontravam aqui, nas lojas da cidade (principalmente Jimmy Cliff). Já com algum tempo, eu comecei a usar os discos do Pop Som, que o Zé Baldez me emprestava" (C.N.:10-04-91).

Carlos Nina, é um dos poucos apresentadores de programas de reggae contratado por uma emissora. A empresa em que ele trabalha, Grupo de Comunicações Vieira da Silva, é formada por políticos locais, que são acusados de usar os veículos de comunicação de sua propriedade (Rádio e TV), para fazer propaganda de seus candidatos em épocas de eleição. Este grupo faz oposição à "família Sarney" em São Luís (apoiou o PRN na eleição presidencial e o PDS na eleição para governador do Estado). Devido ao fato de Carlos Nina ter uma grande penetração junto à população regueira da Ilha, ele é acusado por alguns outros DJs de "fazer o jogo dos patrões, manipulando a massa regueira". Verdadeiras ou não essas acusações, nem sempre os políticos apoiados por esse grupo têm vencido eleições em São Luís. O que revela,

entre outras coisas, que o DJ Carlos Nina não interfere tanto assim na opção política dos regueiros.

Nessa mesma linha de programação semanal, a Rádio São Luís apresenta o programa "This Is Reggae", comandado pelo DJ Neto, que vai ao ar de segunda a sexta-feira, no horário das 16 às 17 horas, aos sábados, das 14 às 17 horas, e domingos, das 12 às 15 horas.

Segundo Neto, o programa This Is Reggae, que existe desde 17-03-91, começou por um acidente, quando foi escalado para trabalhar em um domingo, das 12 às 17 horas na Rádio São Luís. Contrariado por não querer trabalhar no domingo, resolveu "rolar somente reggae no programa", "daf", diz ele, surgiu a idéia de falar com a direção da rádio, o programa começou. Mais tarde, diz ele, a própria direção da emissora propôs uma programação diária e até o horário foi ampliado.

Também a Rádio Universidade FM tem o programa Exodus, que é apresentado aos sábados, das 18 às 20 horas, por Mário Rocha e Jorge Pinheiro. Esse programa começou por iniciativa da própria emissora, que já tinha interesse em produzir um programa de reggae, fazendo entrevistas com as pessoas da "comunidade", e trabalhar de forma educativa. "A princípio, pela minha ligação com os estudos sobre o movimento regueiro em São Luís, eu fui convidado por algumas pessoas da rádio para colaborar com o programa, mas como estava envolvido com os prazos de elaboração da tese, não tive condições de assumir. Confesso também que fiquei um tanto receoso, pois a minha relação com o reggae se dá enquanto movimento social, e não enquanto conhecedor das músicas ou dos cantores. Por isso, minha preocupação era sobre como conseguir os discos e o material informativo necessário para fazer um programa. Mais tarde, descobri que essa tarefa não seria tão difícil.

O programa começou em novembro de 1990, coordenado por Faiana Almeida, estudante de Comunicação Social na UFMA, que já trabalhava como estagiária na Rádio Universidade. Fabiana convidou alguns amigos, que já tinham algum conhecimento com as músicas do reggae, para apresentar o programa.

Segundo Márcio Rocha, um dos apresentadores, que é estudante de engenharia:

"No começo foi um pouco difícil. Acho que a forma de nós trabalharmos, é diferente do que a rádio quer. Já que a rádio atua numa linha educativa, mas o reggae é uma coisa muito simples, não tem que complicar. A linguagem do regueiro é muito simples... No começo foi difícil a rádio entender isso. A gente não pode fazer um programa para intelectuais... Se você chama um cara por apelido, numa emissora de rádio, às vezes soa mal, para quem não conhece, mas o cara tá ali, querendo te ouvir" (M.R. e F.:30-4-91).

Essas afirmações revelam uma certa divergência entre os apresentadores e a coordenação da Rádio Universidade; por um lado, a rádio contesta a sua forma de linguagem, que estaria contrariando as propostas da emissora, de manter uma linha de programação educativa e informativa para o público. Mas, atestam os apresentadores, o público regueiro não

é o mesmo público habitual ouvinte da Rádio Universidade, então é preciso uma linguagem que permitia um nível mais fácil de comunicação para atingi-los.

Apesar disso afirmam haver uma preocupação constante, em obter informações, sobre o que o está no mundo do reggae, tanto a nível nacional como internacional, "porque a rapaziada lá embaixo (sic), não tem informação, e todo mundo tem que estar informado".

Segundo eles, por serem brancos e universitários, quando começaram a ser apresentados aos regueiros, como produtores de programa de reggae, sentiram alguma discriminação, que só foi superada com o tempo, a partir de um contato mais intenso com a "comunidade".

Como diz Fabiana:

"..., acho que no começo, os caras ficaram assim, sem entender mesmo, de repente a gente parece estranho. Eles mesmos têm preconceito... "um branco aqui e tal", mas, logo vêem que a gente tá integrado, eles se acostumam... hoje, a gente é super bem recebido em qualquer lugar".

Para Márcio Rocha, que diz ter se sentido estranho, quando foi pela primeira vez a um clube de reggae (União do Bairro de Fátima, em 1985) se essa discriminação contra estranhos é consequência da própria repressão que os caras vêm sofrendo há bastante tempo".

Atualmente, os apresentadores do "Exodus", são presença marcante em todos os salões de reggar de São Luís, e seu programa também é bastante visitado pelos regueiros.

Recentemente, foi criado um outro programa, na Rádio Difusora AM, apresentado pelo DJ Júlio Surf, que vai ao ar, aos domingos, das 10 às 13 horas, com o nome "Cultural Reggae".

Com a criação dos programas de rádio, o reggae, que sempre foi considerado música de negros desocupados em São Luís, começou a conquistar espaços, além da periferia negra da cidade, chegando a outros ouvidos, que despertaram para a "magia" do ritmo, provocando um contraste bastante interessante, porque foi a partir daí que uma parcela da população branca e de classe média que, aparentemente nada tem a ver com o mundo do reggae, passou a frequentar alguns salões.

Por outro lado, alguns apresentadores têm a preocupação de veicular mensagens que estimulem uma tomada de consciência na "massa regueira", sobre a importância do reggae como instrumento de mobilização política. Se isso não contribuiu para organizar politicamente a massa regueira, contribuiu para diminuir os conflitos que eram registrados, entre as populações dos bairros da periferia. A organização política não se dá efetivamente, primeiro porque a maioria dos apresentadores não tem informações suficientes, a nível de desenvolver um trabalho educativo junto à comunidade. Em segundo lugar, as pessoas que de certa forma controlam o reggae em São Luís, não têm um envolvimento político com a "massa regueira". Sua relação se dá ao nível da exploração econômica; o regueiro é apenas um consumidor de uma mercadoria altamente lucrativa para donos de clubes e de radiolas.

Nenhuma dessas pessoas (donos de clubes e de radiolas) têm envolvimento político com as mobilizações populares. São comerciantes, que se dedicaram a colecionar discos e vender festas de reggae, para uma população carente de opções de lazer. Talvez por isso, embora exista um nível de identificação entre a população negra da periferia frequentadora das festas, o movimento regueiro em São Luís, não se constituiu explicitamente, como um movimento político, e sim, uma mobilização em torno de um ritmo específico.

Na concepção dos donos de clubes e de radiolas, a programação de rádio é muito importante, porque aumenta as possibilidades de divulgação das suas atividades e estimula um maior entrosamento entre a "comunidade". Sem dúvida, contribui, também, para aumentar a frequência nas festas.

Todos os programas de rádio são feitos com material dos próprios apresentadores, as emissoras não investem em discos de reggae. Por serem importados, existe alguma dificuldade de aquisição, por parte das emissoras. De qualquer forma, isso cria uma relação muito estreita entre os apresentadores e os regueiros, que têm participação direta nos programas através de cartas, telefonemas ou mesmo frequentando os estúdios durante as apresentações. Os apresentadores têm presença constante nas festas, o que permite também uma percepção mais concreta das preferências dos dançarinos.

Segundo o DJ Ademar Danilo, os programas de rádio passaram a existir, determinados pelas próprias relações da população de São Luís com o reggae. Não foram as emissoras que impuseram o gosto popular pelo ritmo. "É um exemplo de programação radiofônica do ouvinte para o rádio", conclui Ademar, "por que", diz ele, "ou as emissoras passariam todas a tocar reggae, ou então a única que tocasse acumularia toda a audiência".

Para este DJ, o programa de rádio tem um papel fundamental na "democratização" dos espaços e das informações sobre o reggae, ao mesmo tempo em que contribuiu para a diminuição do preconceito em relação ao pessoal que dança. Em suas palavras:

"...Por que de repente, uma coisa super marginal como o reggae, que era coisa altamente dos guetos, tocada nos clubes populares da periferia, começou a ser tocada na rádio mais elitizada da cidade, a Rádio Mirante. Fauzy e eu tínhamos a preocupação de esclarecer, contar a história do reggae, traduzir as músicas, porque, principalmente o público regueiro, é um público que não tem informações. Nós começamos a ser vistos como pessoas que gostavam de reggae. "Então, isso fez com que esses esclarecimentos que nós dávamos na rádio que é ouvida pela burguesia, diminuisse o preconceito em relação ao reggae. Hoje em dia, nos clubes de reggae, já se vê a presença de outras pessoas, já se percebe que não é uma coisa só do gueto. Um clube de reggae hoje, tá mais democratizado, diminuiu a própria violência... (A.D.).

Essas afirmações, se por um lado, revelam a preocupação dos DJs em utilizar o rádio como veículo de conscientização, por outro nos dá conta da concepção preconceituosa que pesa sobre os regueiros. Eles continuam sendo vistos como pessoas violentas, a presença dos brancos

nos salões, estaria contribuindo para transformar o espaço do reggae em algo "mais limpo e seguro".

Também, como observei anteriormente, imbuídos dessa concepção preconceituosa, os proprietários dos salões montam rígidos esquemas de segurança, com o objetivo de "garantir a ordem no salão".

Sem dúvida, os programas de rádio contribuíram para que um segmento de classe média despertasse o interesse pelo reggae e passasse a ter uma participação mais direta nos eventos relacionados com esse ritmo, porque atualmente já existe a criação de pelo menos uma casa de reggae administrada por pessoas da "família Sarney", como a Cooperativa do Reggae,

É entre a chamada "massa regueira", porém, formada por pessoas das camadas populares de baixa renda (sub-empregados, empregadas domésticas, lavadores de carro, entre outros), que se constata a maior contribuição das programações. Principalmente, pela possibilidade de acesso às músicas, pois em geral, essas pessoas não têm condições de adquirir os discos. Através dos programas, eles podem ouvir o reggae todos os dias nos próprios locais de trabalho e gravar fitas cassete, com as músicas de sua preferência.

São eles, portanto, que determinam os piques de audiência de cada programa, de acordo com o comportamento dos apresentadores.

Alguns DJs são acusados de não contribuir para a divulgação do reggae, porque "falam em cima das músicas" durante a apresentação, impedindo que os ouvintes gravem. Mesmo entre os DJs, existem divergências de opiniões em relação a essa atitude. Para alguns, não se deve soltar músicas exclusivas em programas de rádio, porque a música fica "manjada" e quando toca na festa o regueiro já não se interessa mais. Essa opinião é muito comum entre os DJs que além de participar de programas de rádio, são também operadores de radiolas nas festas. Para outros (exclusivamente apresentadores de programas), deve-se soltar as músicas no rádio porque estes são feitos exatamente para atingir os regueiros que não têm acesso ao disco importado. E, quando o regueiro ouve a música no programa de rádio, pode gravá-la e se identificar mais com essa música quando ouvi-la no salão em que estiver dançando.

De qualquer forma, mesmo mobilizando um grande contingente de pessoas e por isso adquirir um caráter de politização, o reggae em São Luís revela-se também como um movimento onde as pessoas estão envolvidas por um ritmo musical. Por isso, para os regueiros, um bom programa é considerado aquele em que o apresentador fala pouco e toca boas músicas. Além de poder ouvir e gravá-las, o regueiro quer saber onde vai ser a melhor festa e onde vai estar a sua radiola preferida.

É claro que os DJs também informam sobre o conteúdo político das músicas, mas o que se percebe é que essas informações atingem um público muito restrito. A maior parte dos ouvintes está ligada mais no ritmo, se a música que ele pediu vai ser tocada, ou se a mensagem que ele mandou para alguém vai ser transmitida.

No entanto, as relações existentes nesse "universo" onde se constroem símbolos de comunicação a partir de elementos culturais "externos", vão além da simples configuração de apresentadores e ouvintes.

O rádio, além de divulgar as músicas, constituem-se também em veículo importante para a manutenção da mobilização da população regueira para eventos que têm um caráter explicitamente político. Um exemplo disso, aconteceu nas vésperas da declaração da guerra no Golfo Pérsico, quando um grupo de pessoas e DJs, donos de clubes e de radiolas de São Luís, organizaram um ato chamado "Reggae pela Paz", com o objetivo de protestar contra a declaração de guerra. Durante toda a semana que antecedeu o dia da declaração (15 de janeiro/91), nas apresentações dos programas os DJs faziam comentários explicativos sobre os acontecimentos do Golfo, ao mesmo tempo em que convocavam a população para o ato. A manifestação reuniu cerca de 12 mil pessoas na Praça Deodoro, local central da cidade, onde geralmente acontecem os atos políticos dos movimentos populares.

Um outro fato revelador, do caráter mobilizador dos programas de rádio, aconteceu no dia 10 de maio/91, em comemoração aos 10 anos da morte de Bob Marley⁽¹⁹⁾. Foram instaladas na praça, duas grandes radiolas, houve a participação de vários DJs e donos de clubes, reunindo cerca de 15 mil pessoas, desde às 18 horas até às duas da manhã seguinte. Como era sexta-feira, muitas pessoas se dirigiram dali para os salões de reggae dos bairros, onde também estavam acontecendo festas em memória de Bob Marley.

Um fato curioso porém, é que não existe entre os regueiros de São Luís uma ligação forte com Bob Marley. A preferência é por outros cantores considerados mais românticos, como John Holt, Grégory Issacs, Eric Donaldson entre outros⁽²⁰⁾.

Uma outra constatação ainda, que revela a importância dos programas de rádio junto à população regueira, pode ser observada pelo fato de, algumas lojas que vendem fitas cassete (virgem) em São Luís, limitaram em apenas duas o número de fitas vendidas a cada cliente. Isso porque a procura por parte dos regueiros se tornou tão grande que, muitos camelôs, passaram a comprá-las em grande quantidade para revender nas ruas. Esse fato ocorreu em uma época em que algumas lojas estavam vendendo fitas a preços promocionais.

Os programas de rádio exercem, portanto, um papel fundamental no processo de consolidação de um movimento regueiro em São Luís. A partir do momento em que a população regueira da periferia passou a receber mais informações, obtendo conhecimentos sobre os cantores jamaicanos, as suas mobilizações adquiriram dimensões políticas mais definidas. As possibilidades de relacionar informações sobre o reggae da Jamaica, com as suas próprias condições de vida no Maranhão, determinaram um nível de identificação entre os regueiros, que ultrapassa o gosto pelo ritmo.

Esses programas específicos contribuem, como afirma Ademar Danilo, para democratizar o espaço do reggae estimulando a chegada de pessoas da classe média, que demonstravam preconceito contra o ritmo e antes ainda, contra os frequentadores. Além disso, contribuem para que o reggae chegue também a outras regiões do estado onde esse ritmo não tinha (antes dos programas) o mesmo nível de aceitação que em São Luís.

Para a chamada "massa regueira" porém, os programas têm um alcance político, na medida em que possibilita a superação coletiva dos estereótipos marginalizadores. Se, por um lado, esses programas não sejam caracterizados como formadores de uma consciência política, no sentido de determinar o envolvimento da população regueira com os movimentos sociais, não se pode negar por outro, que eles contribuem para que o regueiro se auto-valorize e passe a encarar o ato de frequentar as festas, como uma realização pessoal. Principalmente, porque ali ele se destaca como dançarino.

Com a expansão do movimento regueiro, propiciada também pelos programas de rádio, dançar reggae já não é uma atitude marginal. É algo bonito, revelador de uma capacidade individual que confere satisfação pessoal e prestígio na "comunidade", na medida em que os vencedores têm seu nome divulgado através dos programas.

Sustento, portanto, que a partir dos programas de rádio, a identidade de regueiro adquiriu conotações políticas não somente para a sociedade maranhense, que começou a ver os espaços de realização do reggae sendo ampliados, mas principalmente, para os próprios regueiros que se sentiram mais estimulados a participar das festas, atos públicos, seminários e outras atividades, que envolvem o "universo regueiro" em São Luís.

Os dançarinos mostram sua dança

Embora não seja uma regra geral, é possível identificar algumas características na maneira de se vestir e no comportamento dos regueiros. Em São Luís os regueiros não demonstram uma preferência marcante pelo uso de roupas coloridas, como se pode observar, por exemplo, em Salvador-BA. Essa preferência é observada, mais frequentemente, em alguns militantes do movimento negro. Entre os regueiros não existem, também, um comportamento que demonstre qualquer relação com o rastafarianismo. Se algumas pessoas usam os cabelos enrolados (os dreadlocks, como são chamados na Jamaica), isso tem a ver muito mais com a questão estética do que com a filosofia Rasta que se desenvolveu na Jamaica.

O regueiro do Maranhão usa geralmente uma calça de cintura alta, com cintos apertados, deixando os tornozelos à mostra, com sapatos ou tênis e apesar do calor que se sente dentro dos salões, usa camisas de mangas longas, geralmente brancas. As mulheres, geralmente usam saias justas e curtas com blusas de mangas longas. Há uma predominância de saias pretas e blusas brancas, mas algumas usam também conjuntos colantes de short e blusa ou ainda calça comprida. Não se observa entre as mulheres o uso acentuado de roupas coloridas. Algumas usam os cabelos trançados, naturais ou seja, com tranças do próprio cabelo, ou com algum produto sintético.

Os atos de discriminação por frequentar o reggae, sempre foram mais intensos sobre as mulheres do que sobre os homens. Segundo pude constatar nas conversas com algumas dançarinas, elas sofrem preconceitos a partir da família, porque os pais as proibem de ir às festas de reggae.

Pela concepção predominante existente na sociedade maranhense, de que salão de reggae é um espaço de concentração de marginais, esses locais sempre foram alvos de repressão policial. Nos bairros da periferia, quando a polícia chegava nas festas, dava "batida", levava

quem estivesse no salão independe de sexo ou idade. Com a intensificação da violência policial, que além de investir contra os salões de reggae, investiam também contra os moradores das palafitas, no intuito de prender "marginais e desocupados", os regueiros começaram a ser vistos também pelos demais moradores, como pessoas perigosas. As famílias passaram a ter medo, tanto da violência policial, quanto da violência dos regueiros, por isso, proibiam suas filhas de participar das festas a não ser quando eram festas consideradas familiares, pois ali as mulheres iam acompanhadas e estavam preservadas.

Existe uma expressão popular no Maranhão, "Negrinha do Baralhão", relacionada com grupos que saíam pelas ruas durante o carnaval, formados por boêmios, desempregados e outros foliões. As mulheres que participavam desses grupos, em geral empregadas domésticas, tinham uma maneira de dançar, se requebrando, remexendo o corpo, considerada muito sensual e imoral, que "ofendia as pessoas de bem". Por isso eram marginalizadas e chamadas de "negrinhas do baralho". Esses grupos eram chamados "Baralho" por causa da sua fantasia que estilizava cartas de baralho. Algumas dessas pessoas passaram, também, a frequentar os salões de reggae. Por isso, mães de "famílias de bem", que visavam um casamento "decente" para suas filhas, não permitiam que elas frequentassem essas festas.

Atualmente é marcante a presença das mulheres nos salões de reggae de São Luís. Na maioria das festas semanais, mulher não paga ingresso. Nas festas "especiais", o preço dos ingressos é diferenciado para homens e mulheres. Se os homens pagam Cr\$ 1.500,00 (cerca de dez dólares em 1991), as mulheres pagam Cr\$ 500,00. Em festas comuns (que acontecem toda semana), os preços são menores variando de um salão para outro⁽²¹⁾.

Mesmo sendo presença constante nos salões de reggae, as "ariris", como são chamadas as garotas que frequentam mais assiduamente as festas, não se destacam como "boas dançarinas". Ainda que se reconheça, que para o homem se destacar ele precisa de uma parceira que o acompanhe nos passos da dança.

Segundo me disse um regueiro (Donato)..

"É porque o homem se esforça mais para aprender dançar, a mulher já tem o corpo mais solto, então ela não precisa se esforçar muito. O homem não, ele se esforça, quer sempre mostrar um gingado diferente, fica ensaiando em casa. Por isso, quando tem um concurso ele se destaca mais. Mas tem muita garota que dança o reggae muito bem. Acontece também que o cara não quer ser levado por ela. Ele é que vai dizer os passos da dança...Então por isso ele aparece mais. Mas o cara sabe qual a garota que dança bem, então quando tem um concurso, ele vai puxar a garota que dá certo de dançar com ele também...".

De uma forma geral, os homens acabam se destacando. Também nos grupos de dançarinos individuais, que se formam espontaneamente nos salões, a predominância é masculina.

Conforme o depoimento de uma dançarina (Luiza) do bairro do Coroadinho esse "destaque" de dançarino masculino se dá porque:

"Nunca houve um concurso assim, entre mulheres, para fazer uma disputa. Por isso é que os homens aparecem mais. Mas tem muita garota que dança legal. Quando o cara vê que tem uma garota dançando do jeito que ele gosta, ele vai puxar pra dançar com ela. Quando a garota sabe dançar mesmo, ela fica dançando sozinha, aí os caras ficam olhando e sempre alguém puxa ela pra dançar".

Essa expressão, "puxar a garota para dançar", que aparece várias vezes no discurso dos regueiros, revela que o salão de dança é um espaço de domínio público. Geralmente é o homem quem determina as "regras do jogo", é ele quem tem mais liberdade para ir à festa, quem se "enfeita" mais e, também, é o homem quem escolhe a parceira e determina os passos da dança. Embora, atualmente, algumas garotas já escolham discretamente seus parceiros no salão.

"Se ela está interessada num rapaz, cria uma situação para se aproximar dele. Fica dançando sozinha, se mostrando, até se aproximar do cara. Depois de observar se não tem ninguém na área (se ele estiver sozinho), ela passa discretamente por ele e convida "vam'bora dançar?". Se ele disser não, ela continua dançando só, como se nada tivesse acontecido" (Marinildes-Liberdade).

Geralmente, nesses casos, o convite é aceito, pois tal situação só acontece quando há cumplicidade.

Para algumas garotas, convidar o rapaz para dançar só acontece se ele for um conhecido ou um amigo seu.

"..Às vezes, se tocar uma música boa e a gente vai convidar o cara pra dançar, ele quer que a gente deixe para a próxima. Mesmo que seja um amigo..., quando a gente chama, ele diz pra deixar pra próxima..., tem uns até que aproveitam, mas nem sempre eles aproveitam assim à primeira vista..." (Luzia-Coroadinho).

Também com relação às roupas, são os homens que demonstram uma preocupação maior em se "enfeitar" para ir à festa. Não é comum o uso de roupas coloridas, mas sempre recorrem a algum "acessório" a mais, que os ajuda a se destacar. Alguns vestem uma jaqueta sobre a camisa, com botões prateados, ou pequenas correntes penduradas. Outros usam boinas brancas, cintos largos. Geralmente, os regueiros usam um cordão dourado ou prateado com crucifixo pendurado no pescoço.

"A roupa é uma forma do cara ser identificado como regueiro. Quando ele usa aquela roupa, camisa de manga comprida, abotoada até em cima, calça de cintura alta, um cordão legal., nêgo já sabe que ele é um regueiro. O próprio regueiro criou

um jeito de se vestir; é uma maneira dele se destacar. O cara batalha pra comprar uma roupa legal pra ir ao reggae, que ele não gosta de chegar de qualquer jeito, mal vestido na festa" (Donato-Monte Castelo).

"O visual é importante, chama muito a atenção... O cara pode ser feio, mas se tiver usando uma roupa incrementada, chama a atenção da gente. O pessoal tem preferência por um tipo de roupa. Não precisa ser uma roupa cheia de etiqueta, mas se ele tiver com um traje legal, chama a atenção não só das mulheres, mas também dos homens" (Luzinha-Coroadinho).

Segundo Luzinha, houve momentos em que essa questão da roupa "bem transada" causava problemas, quando se defrontavam regueiros de bairros diferentes.

"...quando pintava assim um cara com uma roupa incrementada, diferente daqueles que estavam na festa, o pessoal apelava..., na volta, no final da festa, saíam pra rua, já combinados de tomar a roupa do cara, até o pisante do pé (calçado). Aquela roupa ficava rolando entre amigos, como se fosse um troféu. Eles iam pra festa com aquela roupa porque sabiam que aquela pessoa não voltaria mais ali".

De uma maneira geral, os regueiros são unânimes em afirmar que "hoje em dia não tem mais disso porque a expansão do reggae fez as pessoas se ajuntarem mais".

"...os regueiros de um bairro marcavam os de outro, e botavam as pessoas pra sair "voados". Hoje não tem mais disso. O pessoal vem de qualquer parte, dança numa boa e não tem mais aquela confusão de antigamente" (Francisca-Camboia).

"Reggae agora é tranquilidade... antigamente, até o começo de oitenta, quando se encontrava o pessoal do Anjo da Guarda com os do Sacavém, era briga feia. Quem era da Liberdade não ia pro Bairro de Fátima, quem era do Coroadinho não ia pro Sacavém... Négo saía correndo atrás e quando pegava um, aquele apanhava por todos. Era muita briga. Agora não, a gente vai pra reggae em qualquer canto numa boa..." (Zumbi/Jordoa).

Sem dúvida, o espaço do reggae é de domínio masculino. E até mesmo as brigas legitimam esse domínio. As garotas são presença significativa nos salões, mas elas não aparecem como figuras "importantes", no contexto do reggae. São "coadjuvantes anônimos" em um mundo de "estrelas", que são os dançarinos. Eles é que são disputados por elas, muitas vezes em brigas. Esse também é um dos "prêmios" conferidos àquele que vence o concurso como melhor dançarino.

Raramente as garotas vão com o namorado à festa de reggae, se bem que, algumas vezes as pessoas começam um namoro dentro do próprio salão.

Com relação a isso, tanto o radioleiro Carne Seca quanto o Zé Baldez, dono do Pop Som, disseram-me que vários casais conhecidos deles começaram a namorar em suas festas. O próprio Carne Seca me contou, orgulhoso, que na festa que promoveu no dia 02 de agosto/91, em comemoração aos 39 anos do seu "Sonzão", apareceu um rapaz que freqüentava festas no bairro da Areinha desde 1977 apresentou-lhe um filho cuja mãe ele havia conhecido e começado namorar em suas festas. Também não é comum entre os regueiros "levar" a namorada ao reggae. Para alguns deles, como Ronaldinho, Boaventura e Pimenta: "A gente não leva que é pra não acostumar muito, porque se você quiser dar uma 'saidinha', fica difícil".

Outros dizem que não levam a namorada porque não as tem. Mas, o salão de reggae é também um local de paquera. Quem estiver com a namorada ou com o namorado, não pode paquerar. Além disso, o hábito de dançar agarrado propicia um estímulo a sexualidade, e quem estiver acompanhado acaba enfrentando problemas se dançar com outra pessoa. Sem dúvida muitas pessoas acabam por "transar" depois da festa. O salão de dança é também uma espécie de "local de exposição", onde alguém vai para escolher e ser escolhido; para que isso aconteça, é preciso estar "disponível", bem vestido e saber dançar bem.

No discurso de Ronaldinho, que além de dançarino (segundo ele me disse, frequenta o reggae desde os oito anos de idade), é também operador de radiola no Anjo da Guarda:

"O cara prá ser considerado, tem que saber marcar o reggae. Qualquer música que toca ele tem que saber dançar. Diferenciando nos passos, porque o cara não vai dançar só num ritmo. Tem o reggae pra "marcar" (dançar agarradinho) e tem o reggae pra dançar solto. Então, o cara que sabe "marcar" bonito, se destaca e é respeitado entre a massa regueira".

É possível relacionar a condição de "bom dançarino de reggae" com a figura do "amo" dos grupos de bumba-meu-boi, que se espalham pelas várias regiões do estado do Maranhão.

O "Amo do Boi", é o cantador das toadas (músicas feitas especificamente para cada grupo), é alguém, que, geralmente, tem muito prestígio na comunidade. Essa condição permite que ele seja muito "disputado" entre as mulheres daquela comunidade. E, geralmente, os que são considerados bons cantadores, têm várias mulheres além da sua esposa, que convivem mais ou menos cordialmente, no mesmo espaço. Alguns amos têm filhos com mais de uma dessas mulheres.

Na chamada comunidade do bumba-meu-boi, essa é a uma situação relativamente consentida, ser mulher de cantador dá "status" também à mulher, por isso os eles são respeitados por elas, que criam uma situação de solidariedade e cumplicidade entre si, no sentido de não se agredirem publicamente, pois do contrário, ele poderia "tomar partido" por uma e não por outra. O cantador se torna "amo" não só do boi, mas também das mulheres, pois, durante o período de organização das festas elas contribuem com ele, cada uma trabalhando de uma maneira, organizando a comunidade, bordando as roupas, enfeitando o chapéu, numa maneira de demonstrar o seu afeto.

É claro que essa situação confere um prestígio muito grande e também um poder ao homem. Através da submissão das mulheres, ele acaba exercendo um controle sobre a comunidade.

Os dançarinos de reggae, guardadas as devidas relativizações, têm uma situação semelhante. Eles também são disputados e por isso têm várias namoradas. Sem dúvida por serem mais jovens que os cantadores de boi e suas mulheres, entre esses os conflitos são mais frequentes. É muito comum acontecer, de duas garotas brigarem no salão por causa de um mesmo "namorado". Em alguns casos, quando esses encontros acontecem, elas acabam se agredindo fisicamente.

Essa situação não é exclusiva do bumba-boi e nem do reggae. Ela reflete a concepção corrente de submissão e inferioridade que se tem sobre a mulher na sociedade, e que é reforçada nos setores de população pobre. Embora participe conjuntamente com os homens, reforçando laços de solidariedade a nível do trabalho e do lazer, as mulheres não são respeitadas na sua capacidade individual, são vistas como possíveis amantes e reprodutoras, que devem "naturalmente" submeter-se aos domínios masculinos e realizar os desejos do seu homem.

No caso do reggae, as mulheres não entram sozinhas nos concursos de dança e, são disputadas muito mais pelo visual, do que como dançarinas.

Durante muito tempo, predominou nos salões de reggae uma prática bastante violenta contra as mulheres, o "raspa". Uma rasteira aplicada pelo rapaz, à garota que se recusava a dançar com ele, derrubando-a ao chão.

Essa atitude violenta é bem ilustrada no depoimento de uma dançarina, que costumava frequentar os salões de reggae antes dos anos 80.

"Eu nunca levei raspa... mas isso acontecia muito dentro do salão. Acontecia geralmente porque o cara ia puxar a gente pra dançar, e não fazia o tipo da gente, então a gente dizia não. Ele pegava na mão da garota, ela ficava dizendo não, e ele também não dizia nada para ela. Às vezes nem insistia, ficava calado. Quando a gente pensava que não, o cara passava o raspa. Agora acabou. Agora não existe raspa... Acontecia porque as garotas queriam passar "ferro"... Naquele tempo, a gente chamava de ferro, quando a garota não queria dançar com cara, dizia que passava ferro. Então a gente não chegava para conversar com ele. O cara pegava na mão da gente, a gente sabia que era para dançar, então a gente dizia não. Ele dizia 'porque você não quer ir?' 'eu não vou por que eu não quero'. A gente desapontava o cara completamente. Quando ela já tava assim um pouco invocado (por bebida ou maconha), então ele desabafava assim, passando o raspa... quer dizer, ele ficava com raiva e a gente também ficava com raiva. Hoje a gente já consegue dialogar com o cara. Diz que tá cansada e deixa pra próxima, assim com

um sorriso alegre, o cara vai embora e não insiste..." (Luzia - 30 anos - Coroadinho).

Essa prática já não existe atualmente, não só pela capacidade de diálogo das garotas, como mostra a entrevistada, mas também pelos alertas feitos pelos apresentadores de rádio sobre a violência nos salões.

Houve também a ação repressiva dos seguranças dos salões, contra essas agressões às garotas regueiras. Segundo me disse Zé Baldez do Pop Som.

"... Tem cara que é ignorante... tem um negócio de um raspa... o caro que dá raspa nas meninas dentro do meu clube, o segurança pega ele, ele vai apanhar muito, nunca mais ele vai dar raspa e ninguém"

Atualmente, algumas garotas já se recusam a dançar com alguém sem maiores consequências. Principalmente, quando ela percebe que se trata de um "cintura dura" (mau dançarino). Embora, alguns donos de clubes como o próprio Zé Baldez do Pop Som I e Ruy Pinto do Pop III, e mesmo algumas garotas, afirmam que atitudes violentas ainda acontecem.

Para fugir dessas atitudes agressivas e machistas, muitas garotas preferem dançar com as amigas. Dançar com outra mulher é um costume frequente nos salões de reggae. Algumas vezes, como me disse Marinildes: "as garotas fazem isso para chamar a atenção de algum rapaz que se está paquerando". Afinal, oferecer-se também faz parte do ritual da escolha.

De qualquer forma, essa situação é vista com naturalidade por homens e mulheres. Em nenhum momento que o observei (ocorre frequentemente nos salões), jamais pude constatar alguma forma de protesto ou acusação de homossexualismo. Embora a dança seja um estímulo à sexualidade, ela é também, a satisfação de um desejo e, para isso, não importa quem seja o parceiro. O importante é saber dançar e permitir que as expressões livres do seu corpo a conduza imaginariamente, para espaços mais amplos de liberdade, que as contradições da realidade cotidiana não lhe proporcina. Como diz Marinildes, regueira e compositora do Bloco Afro Akomabu do Centro de Cultura Negra do Maranhão, na letra da música que fez para o carnaval/91, quando o Akomabu saiu com o tema "Reggae da Jamaica ao Maranhão":

"... Basta fechar os olhos e deixar o som entrar na pele. O importante é dançar, toda faceira, ao som dessas pedradas maneiras, porque pra mim o reggae é tudo, batendo bem lá o fundo. Com todo mor, na ginga de um corpo negro. Sou mulher regueira". (fragmentos da música "Mulheres Regueiras", composição de Marinildes para o carnaval/91.)

Diz ainda uma outra dançarina da Liberdade, que embora goste de outros ritmos, música sertaneja, discoteque, prefere o reggae porque ele "passa uma emoção diferente".

"O ritmo me faz sentir bem... me faz dançar assim... alegre, até sorrindo sabe.... Mesmo que seja sozinha, eu não me importo. Às vezes, se alguém me puxa nessa hora, eu faço questão de continuar dançando sozinha, comigo mesma. Eu me

sinto até mais bonita, mais atraente" (Ana Silvia - 19 anos - Liberdade).

Até meados dos anos oitenta, existia uma prática entre os regueiros, de descolorir parte dos cabelos, nas laterias ou atrás da cabeça, usando água oxigenada. Isso embora sendo uma forma de identificação entre os regueiros, permitia também, que ele fosse identificado por outras pessoas, sendo alvo de discriminação tanto nos bairros, como no local de trabalho e, principalmente pela polícia, para quem o regueiro era visto como marginal e dado à prática de atos de violência (assaltos, brigas, e até estupros). Por isso, esse costume foi abandonado pelos próprios regueiros.

Essa questão da violência é um estigma que envolve tanto o reggae, enquanto o ritmo musical que se desenvolve na Jamaica, como instrumento de protesto contra o racismo e a opressão, quanto os próprios regueiros, que ainda são vistos pela sociedade como marginais e desordeiros.

Existe, sem dúvida, um certo nível de violência ao redor desses salões, especialmente nos bairros mais distantes, onde se pode constatar alguns casos de furtos, estupros e até homicídios. Mas, essa violência não é exclusiva e nem determinada pelo reggae, é uma característica peculiar nas periferias urbanas, está presente na estrutura da sociedade, como consequência das desigualdades sociais sendo, mais acentuadas nesses setores da população.

Mesmo não estando ligados a nenhum movimento político organizado, muitos regueiros têm consciência de que a discriminação se dá, principalmente, pela sua condição social e racial.

Para alguns como Boaventura, que é apontado entre os regueiros como um dos melhores dançarinos da Ilha:

"A discriminação é porque as pessoas da sociedade não entendem a periferia. Julgam todos marginais, mas ali, pelo contrário tem muita gente que trabalha e só que se divertir.

Diz ainda outro regueiro, Ruy Pinto, o "Ruy Capoeira", que:

"O reggae é uma festa comum, é uma festa marginalizada porque a elite marginaliza tudo que é do povo. Então, as pessoas falam que reggae não presta, que reggae é marginalizado... Povo é sempre à margem... Então, geralmente é discriminado".

Essa consciência da discriminação contra o reggae é demonstrada também por outro regueiro respeitado entre a chamada massa regueira de São Luís, Aginaldo Filho, o "Guiu Jamaica". Guiu trabalha no Tribunal de Justiça do Estado e diz que já sofreu muita discriminação por ser identificado como regueiro. Mas, segundo ele, é uma condição que sempre assumiu com orgulho. Além de ser considerado um bom dançarino, trabalha como discotecário, e pinta roupas (batas, camisetas) com motivos de reggae. Segundo seu depoimento:

"O reggae é música de negro, é uma música marginalizada. O contingente de negros aqui no Maranhão é muita grande, é

imenso mesmo. E tá sempre na periferia, onde tem sempre um salão de reggae, sabe. É um ritmo negro, um ritmo que mexe com a gente".

Para Zé Mário, o "Pimenta", que é lavador de carro no Centro Histórico de São Luís, as pessoas que atribuem ao reggae ou aos seus frequentadores, uma condição de marginal o fazem por desconhecer a sua realidade.

"O reggae é a raça que faz... é o negro que faz. Algumas pessoas dizem que quem frequenta o reggae é só ladrão, é só marginal. Mas na verdade não é só isso, o reggae é uma música que envolve a gente... a gente vai pra curtir, é um espaço de paz, de você dançar, tomar sua cerveja e ficar numa boa... Muitos que não entendem o reggae ficam falando besteira, mas a gente não pode contribuir com a besteira deles. O reggae é uma música do negro". (Pimenta - Anjo da Guarda).

Por essas declarações, pode-se concluir que a discriminação com os salões de reggae tem a ver com as várias formas de discriminação racial existentes na sociedade brasileira, e que se manifesta em todas as tentativas de mobilização do povo negro através da história.

O salão de reggae não escapa a essa regra. Para a população negra da periferia, este é o único espaço disponível de lazer e diversão. No salão de reggae, o negro encontra seus iguais. Estando excluídos social e economicamente de outras formas de lazer, os regueiros se mobilizam a semana toda, trabalhando, procurando (nas suas palavras) "descolar algum troco", para ir ao reggae no final de semana. Ali, ele encontra seu espaço, pois, aparentemente, todos estão buscando a mesma coisa.

Desde a escravidão, o negro brasileiro tem sido forçado a procurar formas de mobilização em torno de seus elementos culturais, ainda que fragmentados, para resistir à violência da opressão imposta pelos setores dominantes da sociedade.

O reggae deve ser analisado nessa mesma perspectiva. Ou seja, uma forma de mobilização entre pessoas iguais, onde os elementos de identificação não se encontram na chamada "tradição cultural de origem africana". Essa mobilização se dá através de mensagens veiculadas pela dinâmica das transformações tecnológicas da indústria cultural, que atingem os diferentes setores da sociedade de classes. Nesse sentido, essas mensagens podem ser reconhecidas como um instrumento importante, que contribui para a reconstrução da identidade entre segmentos da população negra, localizados em espaços específicos da cidade de São Luís do Maranhão.

CAPÍTULO IV

O RITMO E A IDENTIDADE ÉTNICA

Negros e regueiros: uma questão de identidade

As discussões sobre identidade étnica têm ocupado grandes espaços no Campo das Ciências Sociais principalmente para os antropólogos.

Esse tema tem sido focado através de uma pluralidade de caminhos, nos estudos sobre minorias sociais (negros, índios, imigrantes), cultura popular, religiosidade e outros.

Segundo Ferretti (1991:139), os estudos de identidade têm sido considerado um dos assuntos "da moda" para a antropologia brasileira nos últimos vinte anos, sobre o qual mais se escreve.

O tema porém, está longe de ser esgotado, principalmente com relação às análises de identidade étnica nos estudos sobre o negro no Brasil. Mesmo considerando o interesse crescente registrado nos últimos 15 anos (Brandão, 1977; Carneiro da Cunha, 1977, 1979, 1985; Fry & Vogt, 1983; Dantas, 1988 e outros), os estudos sobre identidade étnica estão mais desenvolvidos no campo das pesquisas sobre índios (Cf. Ferretti, Op. Cit. 139:40).

Concordo ainda com Ferretti (1991), no sentido de que as análises sobre identidade étnica com relação ao negro no Brasil, apresentam um nível de complexidade diferente das análises com relação ao índio. Por isso se torna mais difícil defini-la. Mesmo que não se possa considerar essa afirmação em termos absolutos, o fato de não ter sido removido de seu continente, possibilitou ao índio a manutenção de elementos mais visíveis de diferenciação do que o negro.

Trabalhando sobre as questões de identidade e etnia, diz Brandão (1986:146):

"... Para o indígena em contato com a sociedade nacional, existem alguns fatores importantes para a vigência da identidade tribal do ponto de vista do território, de demografia, de uma relativa autonomia econômica, política e cultural".

Uma hipótese que levanto sobre essa análise é que, para o negro essa definição se torna mais difícil devido às diferenças em relação ao índio, no seu processo de interação com a sociedade nacional. Em outras palavras, na medida em que está mais envolvido com a sociedade nacional, devido ao processo histórico da abolição, que o transformou (ainda, que, precariamente) em cidadão brasileiro, o negro enfrenta maiores dificuldades que o índio, ao nível da preservação de fronteiras que garantem sua autonomia econômica, política ou cultural.

A delimitação da identidade negra, ao contrário da do índio passa a meu ver, pela possibilidade de escolha de símbolos culturais produzidos no próprio contexto da sociedade nacional, veiculadas pela indústria cultural (disco, TV, revista), e também pelos grupos culturais "Afrobrasileiros", que se formaram a partir da década de 70 em várias regiões do País.

A dificuldade que se coloca para a população negra é no sentido de pensar a própria diferença e de ser pensar diferente, já que os sinais que delimitam essas diferenças, foram diluídos no confronto com a sociedade nacional, bloqueando ou eliminando as bases de sustentação coletiva da identidade.

Assim, é possível concordar com Munanga (1988:144), no sentido de que:

"Não podemos afirmar que há uma identidade cultural entre negros vivendo numa comunidade religiosa.... e negros vivendo em uma favela ou negros de classe média espalhados nos grandes centros urbanos".

O processo de inserção da população negra nos vários setores da sociedade brasileira, possibilitou formas específicas de participação e percepção das diferenças, de acordo com as posições assumidas pelos diversos segmentos dessa população na esfera da vida social.

Em cada um desses setores, são produzidas alternativas culturais e experiência diferenciadas, que precisam ser levadas em conta nas análises sobre identidade étnica e cultural. Através da construção de novas "marcas" culturais, representadas por formas de se cumprimentar, linguagem (gírias), danças e vestimentas, sujeitos individuais se tornam parte de determinados grupos, demonstrando um nível de identificação entre si.

Assim, insisto que, no caso da população negra, a construção da identidade étnica é determinada também pela capacidade de apreensão de elementos culturais que lhes são oferecidos pela sociedade nacional. Esses elementos, passam a ser definidos como símbolos de representação coletiva, com características tais que os distingue enquanto grupos específicos.

Como afirmam Berger e Glukman (1979-228), a identidade acha-se em relação dialética com a sociedade, sendo mantida, modificada e remodelada pelas relações sociais.

Cardoso de Oliveira (1976:4) mostra que a noção de identidade possui uma dimensão individual e uma dimensão social interconectadas como dimensões de um mesmo fenômeno em diferentes níveis de realização. Portanto, o conceito de etnia tem potencialidades analíticas para grupos minoritários nas sociedades globais.

Partindo das análises críticas de Barth, Cardoso de Oliveira (Op.Cit.) apresenta a noção de identidade contrastiva que, segundo ele, constitui-se na essência do conceito de identidade.

"...quando uma pessoa ou grupo se firmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação do nós diante dos outros, jamais se afirmando isoladamente". (Op.Cit.:36)

Essa concepção, porém, não é suficiente para uma análise das festas de reggae em São Luís. Não se trata de negar simplisticamente a concepção da identidade como sendo contrastiva, mas, as festa de reggae bem como outras manifestações do lazer da população negra, não acontecem somente em contraposição ao mundo dos brancos. Acontecem também, pelas

próprias formas de articulação da população negra, construindo seus produtos culturais e, através deles, buscando seus espaços de participação na sociedade de classes.

Nessa linha de pensamento, observando as análises de Fry & Vogt sobre a comunidade negra do Cafundó no interior de São Paulo, concluo que, a identidade étnica é reconstruída na sociedade moderna, através de um amplo processo de elaboração cultural e de transformações onde novos elementos são constantemente adotados como marca de identificação pelos diversos grupos de interação social.

Aproveitando-se portanto de um produto cultural ofertado pela sociedade urbana através da indústria cultural, os negros de São Luís que adotam o reggae como expressão de lazer, controem a sua identidade distinguindo-se de outros grupos, a partir de suas relações com o universo regueiro.

As mobilizações em torno do reggae, revelam ao mesmo tempo, uma necessidade do negro buscar seus iguais. Uma forma de união e solidariedade, ainda que seja pelo fator cor, diante da discriminação que enfrenta na sociedade.

A adoção do reggae jamaicano como instrumento de lazer, e através dele a possibilidade de afirmação de uma identidade, não se dá exclusivamente como oposição à ideologia racial do branco. Pelo contrário, revela uma situação específica de grupos minoritários que demonstram em suas formas de mobilização, a capacidade de se articular frente aos acontecimentos que envolvem sua vida cotidiana e elaborar seus próprios produtos culturais.

Sobre isso, Brandão (1977:201) escreve que:

"Ao considerar inicialmente modos concretos de participação do grupo étnico minoritário em um sistema de relações interétnicas, é possível concluir que a sua ideologia étnica não reproduz, em estrito nível ideológico, as representações do grupo minoritário e dominante. O que ele reproduz é um modo próprio de participação do sistema e da sociedade. Os negros não fazem uma ideologia étnica a partir do que aprenderam da versão dos brancos. Eles produzem uma ideologia étnica desde formas concretas pelas quais experimentam relações com os brancos..."

Pesquisando sobre a comunidade de negros católicos que se formou em Lagos-Nigéria, no século XIX, Carneiro da Cunha (1977:88) discute a identidade étnica dizendo que:

"A tradição cultural serve de reservatório onde se irão buscar a medida das necessidades do novo meio, traços culturais isolados do todo, que servirão essencialmente como sinais diacríticos para identificação étnica. A tradição cultural seria assim, manipulada para novos fins, e não uma instância determinante"

Assim, da mesma forma como os repatriados que, segundo Carneiro da Cunha (Op.Cit.) utilizam seus conhecimentos de língua portuguesa em possíveis conexões com a Bahia

para estabelecer e obter vantagens nas relações econômicas e políticas, é possível concluir que os regueiros de São Luís possam se valer de seu arcabouço cultural (tanto herança da escravidão como resultado da interação com a sociedade nacional) para escolher os elementos que enfatizem sua diferença enquanto grupo.

Nesse sentido, a adoção do reggae como alternativa de lazer e identificação, seria consequência de uma familiaridade com ritmos caribenhos predominantes em algumas regiões do Maranhão, especialmente da chamada Baixada Maranhense, e também de uma identificação desse ritmo com algumas danças da cultura popular, mantidas como tradição pela população rural do estado.

Carneiro da Cunha (1979:100) mostra também que:

"A escolha dos tipos e traços culturais que irão garantir a definição do grupo enquanto tal, depende dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem se opor por definição a outros do mesmo tipo".

Sem dúvida, existe para a população de São Luís, mais ritmos além do reggae e mais que uma forma de dançar. Mas, através do reggae, um grupo significativo de negros que compartilham condições de vida semelhantes, podem buscar uma forma de comunicação entre si, afirmando a sua identidade enquanto cidadão e especificamente enquanto negros (Silva, 1988). Como sugere Magnani (1984) e também E. Bósi (1981), as mobilizações através do lazer para os grupos subalternos possibilitam também, formas de articulação política voltadas para a reivindicação de melhores oportunidades de participação na sociedade envolvente.

O reggae, então, estaria atribuindo uma especificidade a um segmento do grupo negro no espaço urbano. A afirmação de negritude seria portanto, consequência do reconhecimento ideológico da identidade grupal.

Segundo Farah Valente e Mendes de Gusmão (1988-38), o grupo étnico não poderia ser compreendido a partir da identificação dos indivíduos apenas pelas características raciais visíveis, mas sim em termos de grupos de interesses comuns. Porém, a questão que permeia as relações da sociedade maranhense com o universo regueiro é o seu componente racial, na medida em que o reggae é compreendido como "coisa de negro". Por outro lado, se é verdadeiro afirmar que nem todos os regueiros de São Luís são negros, é também importante a constatação de que nem todos os negros gostam do reggae e se identificam com ele.

Nesse sentido, conforme mostra Mercadante (1988-159), no seu sentido mais imediato, etnia diz respeito à separação e ordenamento de uma população numa série de categorias definidas em termos de "nós" e "eles".

Carneiro da Cunha (1985-206) enfatiza ainda que, o que possibilita a construção da identidade étnica não é a existência das diferenças em si, mas sim a tomada de consciência das mesmas.

Em suas palavras ainda (Op. Cit.:206-7) mostra que:

"...nos processos de identificação étnica, assistimos a uma dupla e indissociável gênese: a formação de uma cultura da diáspora e a constituição simultânea da comunidade que se pauta por ela, à qual essa cultura serve de peso e de medida. Pois é confrontando-se, medindo-se a ela que cada qual vê julgada sua pertinência à comunidade étnica.

É nessa linha de pensamento que tento interpretar as festas de reggae em São Luís. Se não propriamente como um rompimento com os chamados "africanismos", pelo menos como uma reordenação de elementos culturais veiculados pelos meios de comunicação de massa. Vale enfatizar que o reggae nasce na Jamaica com uma forte influência de ritmos afro-caribenhos. Portanto, permanece uma identificação com as raízes culturais africanas.

Entretanto, porém, tanto na incorporação desse ritmo pela cultura jamaicana atual, inspirada também em tradições africanas, como na sua expansão para outras partes do mundo, inclusive para o Maranhão, foram-lhe acrescentados outros conteúdos, uma outra dimensão, que já não permite uma identificação direta desse ritmo com as tradições africanas:

Por ser um ritmo que se desenvolveu na diáspora, o reggae foi mais facilmente assimilado por uma grande parcela da população negra que vive em condições precárias na periferia urbana de São Luís e transformado em símbolo de identificação.

Não estou pretendendo afirmar que os frequentadores do reggae tenham consciência explícita da identidade étnica, mas é possível compreender que a afirmação da identidade de "regueiro" os colocaria numa situação de "maior liberdade" e mais "modernizado" do que a identidade de "africano" que os remete a uma condição de ex-escravo, inferiorizado.

As dificuldades em estabelecer limites entre essas várias identidades que operam simultaneamente no grupo negro inserido na sociedade nacional, acabam por dificultar também, as possibilidades de ampliação de pesquisas que dêem conta da identidade étnica com relação ao negro no Brasil.

Para Ferreti (1991:166) identidade e etnia são conceitos complexos e ambíguos que têm sido debatidos pelas Ciências Sociais, sem grandes acordos entre os autores. Tanto quanto o conceito de sincretismo, afirma Ferretti (1991), o conceito de identidade étnica precisa ser melhor esclarecido e definido ou então, ser substituído ou abandonado.

Concordo com a afirmação de que o conceito é ambíguo e precisa ser repensado, porém prefiro adotar a conclusão de Munanga (1988:146), quando enfatiza a necessidade de ampliação das pesquisas sobre identidade étnica, em busca de uma visão que permita compreender o papel do negro como sujeito de transformação da sociedade brasileira

Lazer e resistência cultural na periferia

No Maranhão, e certamente em outras regiões do país, as alternativas de trabalho e lazer são determinadas em grande parte, pelas características geográficas e climáticas que formam os ambientes onde essas populações se situam.

As oportunidades de trabalho que se apresentam para a maioria da população negra da periferia de São Luís, refletem o acirramento das contradições da sociedade capitalista, que lhes impõe o exercício de "profissões consideradas infames e anti-higiênicas, na faixa do sub-emprego e da marginalidade" (Moura, 1983:139).

Estando excluída das possibilidades de acesso a uma formação escolar que a capacite profissionalmente, uma parcela dessa população se dedica às atividades de baixa remuneração, o que exige o envolvimento de todos os membros da família em alguma atividade lucrativa para ampliar os níveis de renda. Assim, é comum a presença de crianças, às vezes desde os cinco anos de idade, trabalhando como vendedores ambulantes ou vigiando carros em alguns pontos da cidade, carregando sacolas em feiras e supermercados e realizando outras tarefas pequenas.

Entre a população feminina, uma grande parcela trabalha principalmente como empregada doméstica, independente da idade. Essas atividades são exercidas tanto a nível de assalariamento mensal, como a nível semanal em lavagem de roupas, limpeza, etc.

Para os homens, as ocupações mais comuns estão na construção civil, pesca artesanal, pequenos carretos com carroças puxadas por jumentos⁽²²⁾ e também serviços domésticos como jardinagem e encanamento, além de vendedores ambulantes, pois muitos pescadores e pequenos lavradores vendem seus produtos nas ruas. É claro também, que muitos deles compram esses produtos para revender. São os chamados pregoeiros, que oferecem suas mercadorias através de uma toada ou cantoria canç (ações improvisadas) pelas ruas da cidade⁽²³⁾.

Embora alguns autores definam o lazer como uma atividade que se opõe ao trabalho produtivo (Dumazedier, 1976; Requiá, 1977), essa interpretação não é suficiente para compreender as relações entre trabalho e lazer estabelecidas pela população da periferia de São Luís.

Segundo Joffre Dumazedier (1980:19).

"Lazer é um conjunto de ocupações às quais o indivíduo pode entregar-se de livre vontade, seja para divertir-se, recrear-se e entreter-se, ou ainda para desenvolver sua formação ou informação desinteressada, sua participação social voluntária ou sua livre capacidade criadora após livrar-se ou desembaraçar-se das obrigações profissionais, familiares e sociais".

Em alguns autores (Parker, 1978), o lazer tem sido apresentado essencialmente, como um produto da sociedade industrial moderna. Neste caso, o lazer como tempo livre de obrigações, acaba nos remetendo sempre a uma concepção "utilitarista", como mecanismo de reposição da força de trabalho. Ora, na medida em que, para alguns setores da população de São Luís, o exercício das atividades profissionais não está totalmente dissociado das possibilidades de lazer, entendo que essa visão "utilitarista" não se aplica ali. Assim, prefiro adotar a interpretação de Marcellino (1987), entendendo o lazer "como a cultura vivenciada no tempo disponível", no sentido de que o tempo disponível não significa, necessariamente, o tempo não produtivo, o tempo do não trabalho.

Para reforçar uma afirmativa já feita anteriormente no início deste capítulo, as atividades de lazer e trabalho entre a população da periferia de São Luís, procedente da zona rural, estão relacionadas com todo um aprendizado transmitido culturalmente através das relações familiares, veiculando um saber que perpetua crenças, mitos, valores e costumes por várias gerações.

Embora não concordando com as análises que definem a cultura produzida pelos setores populares como folclore, adoto aqui uma interpretação de Brandão (1982), por considerá-la ilustrativa das análises sobre as atividades de lazer em São Luís.

Segundo aquele autor (Brandão, 1982:35):

"De um ponto de vista rigoroso, são propriamente folclóricas as toadas, cantos, lendas, mitos, saberes, processos tecnológicos que no decorrer de sua própria reprodução de pessoa a pessoa, de geração a geração, foram se incorporando ao modo de vida e ao repertório coletivo da cultura de uma facção específica do povo: pescadores, camponeses, lavradores, bóias-frias, gente da periferia das cidades".

Voltando, portanto, à minha sugestão anterior, o lazer nessas regiões tanto quanto o trabalho, estão determinados pelas condições climáticas e ambientais. Os "festejos de santo", que acontecem em determinadas épocas do ano, como a Festa do Divino Espírito Santo e de São Benedito, estão relacionadas com plantio e colheita, as festas juninas, com as manifestações do bumba-meu-boi e do tambor de crioula em homenagem a São João⁽²⁴⁾ são também uma forma de agradecer ao santo pelo trabalho realizado.

Analisando as interpretações de Joffre Dumazidier, Araújo (1986) conclui que:

"...fica implícito, que não só a família operária não tem direito ao lazer, mas também o homem da periferia que trabalha na pesca, na estiva, a doméstica, etc".

Concordo portanto com as suas conclusões (Op. Cit. 1120), no sentido de que o lazer para os setores populares precisa ser pensado como uma atividade dinâmica, que faz parte do processo de vida do homem e não está totalmente separado de suas outras atividades produtivas. Mesmo quando está tecendo a rede, o pescador está cantando uma toada de boi, ou contando uma estória, mostrando que "o lazer ocupa espaços intersticiais no mundo do trabalho". Sugiro que, também na praia e nos festejos os vendedores ambulantes estão tendo acesso a diversão sem necessariamente abandonar a atividade produtiva, porque tanto a festa como o trabalho fazem parte de um mesmo conjunto de relações cotidianas.

Da mesma forma, as empregadas domésticas e outros profissionais que trabalham ouvindo os programas de reggae apresentados diariamente pelas emissoras de rádio de São Luís, estariam tendo acesso a uma atividade de lazer dentro do seu "tempo disponível".

Portanto, a própria sociedade industrial que propõe o lazer como uma atividade "escapatória" para o homem refazer sua força de trabalho, produz no acirramento das suas contradições, outras formas igualmente legítimas e importantes que merecem uma análise mais

detalhada em termos das alternativas de articulação que se apresentam para os vários segmentos das populações urbanas.

Essas alternativas vão garantir desde a sobrevivência no plano econômico, até o lazer das famílias e grupos das diversas áreas de "ocupações" e palafitas da periferia de São Luís, onde estão concentrados amplos segmentos da população negra.

Analiso as festas de reggae, considerando as interpretações de Clovis Moura (1988) sobre a existência de um "espírito associativo" demonstrado pelo negro no Brasil, desde os primeiros momentos da escravidão. O espírito associativo permitiu ao negro superar ou minimizar os sofrimentos e angústias causados pela escravidão, garantindo algumas formas de solidariedade no sentido não só de burlar a vigilância dos senhores para obter algumas vantagens, como também nas atividades de lazer e de trabalho.

Segundo Moura (Op. Cit., 111),

"Não fosse esse espírito, ou melhor, essa tendência criada pela sua situação no espaço social, os escravos teriam uma vida muito mais sofrida sob o cativeiro e o negro livre não teria resistido na proporção que resistiu, ao chamado traumatismo da escravidão, incorporado por ele, ao seu comportamento após a abolição".

Sem querer analisar essa tendência associativa como exclusividade da população negra, entendo que ela teve af um caráter importante no sentido de propiciar algumas formas de resistência coletiva, tanto antes como depois da abolição. No confronto, por um lado com a indiferença dos proprietários rurais, diante das suas condições de vida e da não existência de leis que lhes dessem algumas garantias após a abolição. Por outro lado, os negros criaram suas próprias formas de socialização. Irmandades e Confrarias religiosas, associações filantrópicas, órgãos de imprensa entre outros, foram criados como uma forma de manter vivas algumas possibilidades de resistência contra as práticas discriminatórias, e até mesmo no sentido de eliminar da memória os vestígios humilhantes da escravidão.

Um dado complicado, porém, é que muitas dessas formas de "aglutinação" acabavam por reforçar os ideais de branqueamento da sociedade brasileira, promovendo divergências marcantes entre seus organizadores, sem contudo modificar significativamente a situação da população negra.

No entanto, essa tendência associativa permanece entre os vários setores da população negra brasileira, promovendo formas de mobilizações através da realização de festas ou de grupos políticos organizados, que de alguma forma garantem a sua especificidade no contexto da sociedade de classes.

Moura (1988) trabalha ainda os conceitos de "grupos específicos" e "grupos diferenciados", como formas de mobilização coletiva da população negra diante do acirramento das contradições sociais e/ou raciais para reagir às pressões da sociedade envolvente.

Segundo suas definições (Moura, 1988:116-7)

"O grupo diferenciado tem suas diferenças aquilatadas pelos valores da sociedade de classes, enquanto o mesmo grupo passa a ser específico na medida em que ele próprio sente esta diferença e, a partir daí procurar criar mecanismos de defesa capazes de conservá-lo específico".

Tomando o grupo negro como um grupo diferenciado na sociedade de classes, cujos valores e comportamentos são avaliados segundo os estereótipos construídos pelo grupo branco dominante, os bailes de reggae podem ser interpretados como elementos definidores de grupos específicos. A especificidade aparece, na medida em que esse grupo reconhece as marcas discriminatórias que a sociedade lhe impõe e se articula através de um conjunto de valores criados internamente, definindo-os a partir daí como símbolos de auto afirmação grupal com um significado especial, tanto entre a população negra, como diante da sociedade global.

Ainda segundo Moura (1988), isoladamente, o negro não representa uma ameaça para a sociedade de classes, porque ele deixa de tentar penetrar no espaço social, político e cultural do mundo branco. Assim, a partir de seu processo de organização, os grupos específicos (religiosos, culturais, musicais, políticos e também de lazer, como o movimento regueiro de São Luís), adquirem status de "núcleos de resistência" às manipulações dos símbolos de identificação étnica ou cultural, produzidos como alternativa de afirmação da negritude na sociedade de classes.

Moura (1988:121) nos mostra ainda que:

"..., o processo dialético em curso leva a que em determinado momento, as contradições emergentes da própria essência da sociedade competitiva levem o negro, através dos seus grupos específicos, a procurar abrir o leque de participação no processo de interação global, criando diversos níveis de atividades".

Uma das dificuldades que se coloca para o possível reconhecimento do movimento regueiro de São Luís como um grupo específico ou de caráter político é que, ao contrário do black-soul Sudeste (R. da Silva, 1983), e dos blocos afro de Salvador (Risério, 1981), esse movimento não é "controlado" exclusivamente por negros.

Uma grande parte dos donos de radiola e de clubes são brancos e não têm nenhuma ligação com os movimentos sociais ou com o movimento negro do Maranhão. Essas pessoas têm uma relação estritamente comercial com a dinâmica do reggae. Embora alguns deles vivam em condições precárias na periferia e conheçam muito sobre a importância do ritmo reggae no contexto cultural de São Luís, referem-se aos regueiros como "eles", assumindo portanto uma condição de "distanciamento" em relação à chamada "massa regueira".

No caso do black-soul, havia uma identificação maior entre os organizadores das festas (que eram todos negros), e os frequentadores. Uma das características dos bailes, era a divulgação de mensagens, nos panfletos, cartazes e até nas paredes dos clubes, que estimulassem a união da população negra e a valorização da negritude.

Situação semelhante ocorre com os "blocos afro" de Salvador que, influenciados diretamente pelas tradições religiosas de origem africana, e também pelas suas relações com as entidades do movimento negro, têm a sua atuação voltada para a valorização política e racial da população negra baiana.

Com relação ao reggae de São Luís, não é possível fazer essa identificação a partir dos organizadores das festas, estes demonstram estar imunes aos estereótipos desclassificatórios que são atribuídos aos regueiros.

Portanto, é entre a chamada "massa regueira", que está concentrada nos setores mais baixos da sociedade maranhense, sendo espoliada ao nível do trabalho, da participação social e da cidadania, onde se pode identificar algumas formas de mobilização coletiva, em termos da denúncia contra a discriminação, no repúdio à violência policial através dos programas de rádio e também do auto-reconhecimento enquanto negros frequentadores das festas. Conforme as declarações de alguns regueiros:

"O reggae vem do negro, não é música dos brancos, por isso a gente se identifica com ele" (Ronaldinho).

"No tempo que a polícia vivia baixando o pau na negrada, os brancos nem sabiam que reggae existia, agora que o reggae virou moda os brancos começam a invadir o salão e a gente não tem mais espaço pra dançar" (Guiu Jamaica).

"O negro sempre foi discriminado por causa do reggae, todo mundo dizia que reggae é coisa de negro marginal quando a polícia chegava no salão, baixava o pau em todo mundo, agora não. Os brancos descobriram o reggae e os negrinhos já não tem mais lugar pra dançar, porque o reggae tá ficando caro e se a gente não se organiza a gente perde nosso espaço" (Rui Pinto).

Se para os donos de clubes e de radiolas o reggae é, como afirma o radioleiro "Júnior", proprietário da radiola "Black-Power" "um negócio lucrativo", para os regueiros, a festa é um local de encontrar seus "iguais", é o espaço da alegria e do prazer que "minimiza" as dificuldades do cotidiano. "Contrariando portanto uma afirmação de Hermano Vianna (1988), sobre os bailes do ritmo funk no Rio de Janeiro (segundo ele, "o baile não serve para nada"), interpreto as festas de reggae em São Luís, como uma tentativa do negro construir seus espaços sociais de lazer e identificação, definindo simbolicamente os limites de seu território no contexto da sociedade urbana.

A identificação com o reggae se dá também, pela ocupação comum de um espaço definido como marginal pela sociedade. Não se trata de um espaço geográfico embora uma identificação geográfica seja facilmente possível com relação aos locais de concentração da população negra nos centros urbanos. Trata-se de um território delimitado social e politicamente, a partir de condições de vida específicas de populações que nem se conhecem, mas que compartilham situações comuns determinadas pelo processo de escravidão a que foi submetida historicamente.

Esse território negro, (cf. Sodré, 1988) é definido em consequência dos próprios mecanismos de exclusão que a sociedade dominante impõe à população, ao nível das condições de moradia, trabalho, escolaridade e participação na vida social. Ao mesmo tempo, a própria contradição das relações de dominação permite o seu fortalecimento a partir de dentro; na medida em que os grupos se rearticulam em torno de determinados símbolos que possibilitem a afirmação da sua identidade.

Para Sodré Op. Cit.:23);

"A idéia de território coloca de fato a questão da identidade, por referir-se à demarcação de um espaço na diferença com outros. Conhecer a exclusividade ou a pertinência das ações relativas a um determinado grupo implica também localizá-lo territorialmente. É o território que traça limites, especifica o lugar e cria características que irão dar corpo à ação do sujeito".

Diferentemente de outras manifestações culturais criadas pelos grupos dominados, como o samba, candomblé e mesmo o bumba-meu-boi do Maranhão que foram absorvidos pela sociedade de consumo (Fry, 1982), o reggae não foi cooptado pela sociedade maranhense. Apesar de ser tocado nas emissoras de rádio de São Luís e do interior do Estado, existe uma forte discriminação aos regueiros, explicitada através da imprensa local, caracterizando essas manifestações como "reduto de marginais", "música de negros desocupados". Também não existe uma preocupação por parte dos órgãos governamentais, (secretarias de Cultura e Turismo) em estimular as atividades ligadas ao reggae, como fontes de atrativos turísticos do Maranhão.

Essa situação de exclusão em relação às manifestações culturais da cidade, atribui ao espaço de realização do reggae e de circulação da "comunidade regueira", uma condição de território negro pela própria especificidade que ele apresenta, nas condições de vida, no comportamento e mesmo nas formas de se ver e ser vista pela sociedade global.

Por isso, é um espaço ou território que precisa ser vigiado, e tanto os brancos como os negros demonstram saber disso. Porque tanto uns como outros, têm consciência de que as "coisas de negro" carregam um estigma de "impuras" e "perigosas", ameaçadoras da ordem social.

Guardadas as devidas proporções, se isto é verdadeiro para o candomblé da Bahia, para o tambor de crioula e tambor de mina do Maranhão e até para o samba carioca (Fry, 1982), também é legítimo para o reggae de São Luís, que tem sofrido vários ataques de representantes do pensamento das elites sociais maranhenses, e até dos "defensores" da "cultura tradicional" que se recusam a aceitá-lo como uma manifestação "autêntica" da cultura maranhense.

A imprensa maranhense tem registrado vários artigos de jornais, manifestando a intolerância de algumas pessoas contra a grande expansão que o reggae adquiriu em São Luís.

O jornal "O Imparcial" publicava em sua edição de 19-04-91, um artigo do jornalista Cláudio Farias denunciando atos de discriminação cometidos por proprietários de bares do "Centro Histórico de São Luís, contra a instalação de uma casa de reggae naquele local.

Em suas críticas, dizia o jornalista:

"A abertura da Cooperativa Reggae na área do Projeto Reviver na Praia Grande, tem suscitado discussões nos vários e diversos níveis. O mais polêmico e absurdo parte dos proprietários de bares, restaurantes e similares. O ponto de partida é insuficiência cultural. O conceito vigente é de que a Praia Grande é um "ponto chic", e preto ali, só trabalhando. E com essa idéia alguns proprietários têm-se reunido no TIA DADI (bar e restaurante daquela área), com a firme proposta de retirar da área do Reviver a Cooperativa Reggae".

Após uma série de acusações que provocaram fortes reações dos acusados, concluiu Cláudio Farias:

"Se querem brigar, briguem com a família Sarney, proprietária da Cooperativa Reggae. Tendo reggae, podendo pagar, a negrada não vai faltar. Agora vocês que são brancos se entendam. Não esquecendo jamais que existem no Maranhão mais 15 entidades do Movimento Negro de olho em vocês, preconceituosos e racistas".

É preciso ressaltar, que Cláudio Farias é negro, estudioso das manifestações do reggae em São Luís. E mais, que um dos proprietários da Cooperativa Reggae é irmão do ex-presidente José Sarney e, até hoje esta casa permanece no mesmo local, embora seja freqüentada por um público de classe média, até porque a área do Projeto Reviver não é um local de freqüência normal dos regueiros.

Um artigo que provocou grande polêmica, sendo registrada até por jornais de São Paulo, como o Jornal da Tarde (01-06-91) e no Correio Popular de Campinas (02-06-91), foi escrito pelo professor de língua portuguesa, Ubirajara Rayol, que exigiu grande intolerância para com a gíria dos apresentadores de programas de reggae nas emissoras de rádio e ficou indignado com o fato de São Luís estar sendo definida como a "Jamaica Brasileira", devido à importância que o reggae adquiriu aqui.

Em suas palavras:

"No momento em que os meios de comunicação maranhenses passam a cognominar a nossa São Luís não mais de 'Atenas Brasileira', mas de 'Jamaica Brasileira', urge que se repudie tamanho e tão deplorável abuso (...) Não se conhecem na história da Jamaica, feitos nos campos das letras, artes e ciências. Sabe-se das lutas de seu povo contra os colonizadores ingleses, que tiveram que reprimir várias rebeliões, mas que concederam, finalmente, independência à ilha (...) Por outro

lado, a Grécia antiga continua sendo um ponto de referência para a cultura ocidental (...) Entre as cidades, cresce e expande-se Atenas. Os intelectuais são por ela atraídos (...) Nas artes, nas letras, na política, na filosofia, Atenas transforma-se e desenvolve-se profundamente (...) Muitos séculos depois, pontifica, em São Luís do Maranhão, uma plêiade de intelectuais jamais congregada numa única e pequena cidade (...) Foi por isso que São Luís, muito justificadamente, passou a ser cognominada de Atenas Brasileira, assim reconhecida e festejada em todo o Brasil (...) De repente, muda-se o epíteto, belo e dignificante, de Atenas Brasileira (...), para este, atroz e destruidor: Jamaica Brasileira (...) Eis que a ignomínia parece contagiar a cidade, profanando a sua cultura, maculando um passado de fastígio literário e artístico (...) Doravante será esquecida a 'Canção do Exílio', poema que Gonçalves Dias, cheio de amor ao Maranhão, escreveu aos vinte anos de idade e que se tornou símbolo de nacionalismo (...) e tantos outros 'atenienses' cuja ação criadora analisou a vida humana e interpretou a realidade brasileira (...) Protesta-se (...) contra o insulto à memória maranhense".

Essa matéria foi publicada no jornal "O Estado do Maranhão", em 16/04/91, causando indignação entre os adeptos do reggae. Como resposta, escrevia Magno Cruz (militante do Movimento Negro) no mesmo jornal em 24 de abril/91:

"A história racista que nos impingiram ao longo de nossa vida, escamoteia de forma sórdida que as 'avançadas' civilizações grega e romana têm suas raízes calcadas na civilização africana, ou seja, toda cultura ocidental _ que nos ensinaram a ter como modelo de perfeição _ é o reflexo das culturas de povos africanos, que ao longo dos séculos foram aniquilados pela ambição branca (...) O reggae, Mestre Ubirajara, é, pois, uma das formas de resistência cultural do povo negro no embate com o etnocentrismo europeu (grego/romano). A maioria dos negros brasileiros sem acesso aos meios de conhecimentos acadêmicos (ler e escrever) desenvolveu outras formas de expressar sua intelectualidade, buscando a música, a dança, o canto, etc. - coisas que os racistas denominaram "folclore", "cultura popular" e por aí vai (...) A identidade cultural do reggae é a mesma do boi, do tambor-de-crioula, do Divino; logo, a "invasão" do reggae só é perigosa na cabeça de quem não quer entendê-lo como elemento intrínseco da identidade cultural de um povo".

Vários outros artigos se seguiram a estes, denunciando a forma discriminatória com que o reggae é visto pelos setores das elites dominantes de São Luís, e provocando um acirrado debate nos ais diversos setores da vida social de São Luís, a respeito da expansão do movimento regueiro.

Esse repúdio das elites sobre as manifestações culturais produzidas pela população negra, é uma consequência da herança das relações escravocratas, que acompanha a dinâmica das transformações sociais, adquirindo novos artifícios de acordo com as tentativas de mobilização elaboradas pelo negro na sociedade de classes.

Se no período da escravidão, a preocupação fundamental das elites do poder era com a manutenção do negro no trabalho forçado, hoje, diante das limitadas possibilidades de ascensão social do negro em uma sociedade que se julga branca, a preocupação se volta para o controle das suas formas de mobilização. Mesmo que essas mobilizações não apresentem claramente um aspecto de organização política como as festas de reggae, que na sua concepção mais imediata, é apenas uma forma das pessoas procurarem um espaço para dançar.

Contudo, no contexto das relações de poder travadas na sociedade de classes, mesmo que em alguns momentos como no clube "Espaço Aberto", o reggae seja freqüentado por um número significativo de pessoas consideradas brancas e de classe média, a classificação social das festas de reggae é determinada pela presença do negro da periferia, que é majoritária nos salões.

As pessoas da classe média que são definidas visualmente com brancas, em geral não são consideradas regueiras e não são identificados socialmente com o reggae. Embora estejam presentes, não são reconhecidos como "membros da comunidade", não carregam portanto, os estereótipos que classificam os regueiros como elementos de baixa categoria.

Território negro e identidade

As fronteiras da identidade são constituídas e definidas através de um longo processo histórico. Portanto, mesmo que brancos e negros estejam freqüentando os salões de reggae, estes pertencem a mundos socialmente diferenciados e não compartilham os mesmos códigos de comunicação. Exigem gostos, vestimentas e formas de comportamentos específicos, que são produzidos no contexto das relações sociais, delimitando as fronteiras de seus território.

Voltando às interpretações apresentadas por Muniz Sodré (1988:124), o território

"...é um dado necessário à formação da identidade grupal/individual, ao reconhecimento de si por outros".

Assim, o reconhecimento implica em "aproximação" e "distanciamentos". Ainda que freqüentem o espaço do reggae conjuntamente, brancos e negros não se conhecem, porque esse espaço de "interação" se esgota no salão de danças, que é apenas momentaneamente o lugar de lazer comum. Porém, mesmo ali, se mantém a hierarquia social, já que os "brancos" não freqüentam as festas de reggae nas mesmas condições dos negros da periferia.

Isso não significa dizer que todos os negros freqüentadores do reggae em São Luís se conheçam, mas certamente, o nível de interação entre eles é muito maior do que com os "brancos", por ser construído no exercício das relações cotidianas, onde são compartilhadas situações comuns de lazer e trabalho marcadas pela sua especificidade cultural.

Ao menos no Espaço Aberto, a maioria dos freqüentadores definidos socialmente como brancos (estudantes e professores de diversas áreas, artistas e outros) não estão na mesma categoria social dos negros na estrutura hierarquizada (também racialmente), da sociedade de classes.

É possível que a inexistência de reações conflituosas em termos político-raciais no Brasil, contribua para que haja essa freqüência de brancos em espaços estigmatizados como "de negros", numa proporção muito maior que o inverso. "Embora a simples aglutinação de negros em grande quantidade já estabeleça um confronto social, haja vista as investigadas da polícia nos salões de reggae.

Mas de acordo com o depoimento de alguns freqüentadores do Espaço Aberto que estão nessa categoria de brancos, "jamais foram molestados no clube". Para alguns, o Espaço Aberto é definido "como um dos locais mais interessantes da cidade porque, todo mundo está apenas preocupado em tomar cerveja ou paquerar, sem se importar com ninguém mais".

O interessante é que mesmo nesses comentários "abonadores" do reggae, estão presentes os estereótipos construídos socialmente sobre o negro. O fato de afirmarem que não são incomodados sugere, a meu ver, que o "normal" seria que o fossem, porque o clube de reggae é freqüentado por pessoas perigosas.

Vale citar uma explanação de Brandão (1989:6), no sentido de que:

"Aqueles que não possuem por condição, herança ou posição o direito inerente de ser, em si, "uma pessoa de bem", precisam ser inquestionavelmente bons (...), quando um homem de bem faz o bem, ele o realiza como uma extensão de sua própria natureza social, como um excesso de seu dom de berço, uma decorrência esperada do exercício dos seus direitos. Quando alguém da gentinha, da arraia miúda do passado ou da gente mais pobre da cidade faz o bem, ele não é magnânimo, mas servil (...) dedica-se com a fidelidade humilde que se espera de quem a falta de ser de bem, deve exceder-se em ser bom, fazer o bem como a realização pessoal de um dever de serviço".

Sem dúvida, a elaboração de um pensamento negativo sobre as "coisas de negro" no Brasil ultrapassa as fronteiras do mundo branco, pela própria força ideológica dessas concepções estereotipadas. Este pensamento é reforçado também por aqueles que estão diretamente relacionados com as manifestações culturais produzidas pelo negro, como no caso do proprietário do Espaço Aberto. Considero ilustrativo o depoimento de uma amiga ("branca") professora universitária, a quem aquele proprietário teria feito o seguinte comentário:

"Eu quero agradecer a presença de vocês aqui (...) que bom que vocês estejam freqüentando aqui, neste espaço que não é só de negros, mas de todo o mundo..."

Esta atitude tem, a meu ver, pelo menos duas possibilidades de interpretação. Por um lado, revela a idéia de que, para o proprietário do Clube Espaço Aberto, o espaço de realização do reggae é um "território livre", onde não existem distinções porque todos são iguais perante a

dança. O preconceito então se dilui pela "incorporação" de um novo elemento comum de identificação, que é o ritmo. Entretanto, conforme minha citação anterior, os limites da identidade precisam ser compreendidos a partir de condições históricas e culturais específicas de cada grupo em interação. As barreiras de definição da identidade, étnica ou cultural, não são rompidas tão facilmente.

Assim, prefiro analisar aquela afirmação, tendo em vista as concepções dominantes sobre o negro na sociedade brasileira, que atribuem às suas manifestações individuais ou coletivas, um caráter de "impuras e perigosas".

Portanto, se para o negro regueiro, o branco de classe média está apenas ocupando um espaço no "seu território", para o dono do clube citado, ele estaria trazendo uma possibilidade de "limpar" o reggae do estigma da marginalidade. Seu discurso revela ainda, que a presença dos brancos é um caminho para facilitar a aceitação social do reggae perante a sociedade maranhense. O agradecimento neste caso, serviria como estímulo para que a frequência se ampliasse.

Ainda que o clube de reggae continue sendo visto como um espaço de marginais e que a presença dos brancos não o defina socialmente, para aquele proprietário, quanto maior o número de pessoas brancas frequentando o clube, maiores serão as possibilidades de aceitação social do reggae em São Luís. Ou seja, mesmo que não o transformem em símbolo de cultura nacional (ou maranhense), a presença dos brancos seria uma contribuição fundamental para promover a sua conversão em algo "limpo e seguro".

Porém, se o branco "limpa" o reggae, sua presença não é suficiente para descaracterizá-lo como elemento de definição da identidade para os negros da periferia de São Luís, pois ali predominam os valores que reforçam a essa identidade representados, nos passos da dança, nas roupas que usam e principalmente nas condições de vida e na cor sua pele.

Confrontando africanismos

A identificação da juventude negra urbana de São Luís através das festas de reggae, sugere uma interpretação que vai além dos "africanismos". Ou seja, através da análise das festas de reggae em toda a sua representação como força mobilizadora de um segmento da população negra na sociedade urbana, pode-se constatar que os caminhos de construção da identidade étnica, passam pelos contornos sociais e políticos forjados no processo dinâmico de transformações da cultura brasileira.

A existência dessa manifestação criada a partir de ritmos musicais "importados" através da indústria cultural, ao mesmo tempo que contribui para a especificidade da formação de uma consciência negra, evidencia também, aspectos gerais da sociedade urbana brasileira, pois certamente, se os grupos frequentadores do reggae são semelhantes a outros formados por jovens de classe média branca, que frequentam as boates e discotecas, ele afirma a sua especificidade enquanto grupo negro.

Na concepção de Ortiz (1985) diante da apropriação das manifestações culturais "originárias" da população negra pela sociedade brasileira e da sua transformação em símbolo de nacionalidade, os grupos negros teriam dificuldades em manter a sua identidade cultural.

Com essa constatação, este autor enfatiza uma questão problemática para os movimentos negros, no sentido de "como retomar suas manifestações culturais, na medida em que elas são marcadas pelo discurso oficial, com o signo de brasilidade". Diante dessa dificuldade, os movimentos negros tenderiam a "eleger" dentro da cultura brasileira, outras manifestações através das quais pudessem reafirmar a sua especificidade enquanto grupo étnico.

Assim, ele interpreta (Ortiz, 1985:43-44)"

"Quando os movimentos negros recuperam o soul para afirmar a sua negritude, o que estão fazendo é uma importação de matéria simbólica que é ressignificada no contexto brasileiro". (Ortiz, 1985:43/44).

De alguma forma, o próprio movimento negro no Brasil, na busca constante de afirmação das raízes africanas da população negra, contribuiu para essa manipulação dos seus símbolos étnicos e culturais.

Ao contrário do que afirma Ortiz (1985), não foi o movimento negro quem "recuperou" o soul como elemento de afirmação da negritude. Este surgiu como um movimento espontâneo de busca de lazer entre a juventude negra do Sudeste, inspirado na cultura dos negros norte-americanos e por isso, os seus organizadores receberam sérias críticas dos militantes negros que viam ali uma forma de alienação e um descomprometimento com as questões políticas levantadas pelo movimento negro nacional. Somente mais tarde, o movimento negro reconheceu a importância do black-soul como um canal possível de afirmação de negritude.

Mas ainda assim, não se pode dizer que existiu uma relação efetiva entre o movimento negro enquanto organização política de reivindicação da cidadania da população negra no Brasil, e o black soul, cujos frequentadores não faziam parte das organizações do movimento negro nacional. Da mesma forma, não existe uma relação efetiva entre o movimento negro do Maranhão com o movimento reggaeiro. Isso tem sido "denunciado" até mesmo por alguns organizadores e frequentadores das festas de reggae, argumentando que "por se tratar de uma concentração de negros, deveria haver uma participação maior do movimento nos salões".

Em geral, as discussões do movimento negro estiveram sempre voltadas para a valorização das raízes africanas da população negra brasileira, sem se dar conta de que, muito embora a África seja uma referência simbólica importante para a história do negro na diáspora, essa imagem africana é mitificada no Brasil. Concordo, portanto, com Dantas (1988:241), quando ela mostra que os traços culturais reais ou supostamente originários da África, por si só, não conferem autonomia ideológica aos negros.

Por outro lado, as lembranças da África remetem a população negra para a situação de escravidão. Por isso, afirmo que o discurso do Movimento Negro, nem sempre é um discurso mobilizador, na medida em que "serve", também, para reforçar a ideologia da democracia racial

que, ao mesmo tempo em que exalta a convivência racial harmoniosa na sociedade brasileira, mantém a população negra em uma permanente exclusão em termos de participação efetiva na vida política e social.

Em alguns momentos da análise sobre as relações raciais no Brasil, tanto o discurso de entidades do Movimento Negro como o discurso acadêmico, contribuem para uma definição do negro como um segmento estático, desvinculado do processo dinâmico das transformações sócio-culturais da sociedade brasileira.

Essas interpretações têm colocado um impasse para o Movimento Negro a nível nacional, ao longo das últimas duas décadas. Principalmente, pela sua própria "amarração" a um discurso que, se é importante para a eficácia da denúncia das desigualdades raciais para toda a sociedade, não é suficiente para a construção de uma ideologia racial que possibilite à população negra articular-se coletivamente contra as formas de discriminação.

Neste sentido, concordo com Clóvis Moura (1988:9), quando ele mostra que:

"A sociologia do negro é, por estas razões, mesmo quando escrita por alguns autores negros, uma sociologia branca (...) há subjacente um conjunto conceitual branco que é aplicado sobre a realidade do negro brasileiro como se ele fosse apenas objeto de estudo e não sujeito dinâmico de um problema dos mais importantes para o reajustamento estrutural da sociedade brasileira".

A especificidade do negro brasileiro não pode ser atribuída exclusivamente às raízes africanas. Mesmo porque essas raízes se "deterioram" na consciência da população negra em decorrência da negação histórica e cultural que o mundo ocidental impôs ao continente africano. É preciso considerar ainda, a imensa diversidade cultural do Continente Africano, que certamente é um dado complicador para a identificação das origens da população negra na diáspora.

A emergência de grupos negros específicos como o reggae em São Luís, o black-soul do Sudeste e outros, cuja formação tem como referência o desenvolvimento da indústria cultural, precisa ser analisada numa perspectiva de rearticulação política de segmentos de populações negras urbanas, na busca da auto-afirmação e do reconhecimento social como agentes de transformação na sociedade de classes.

Através do reggae então, mesmo de forma não explícita, um segmento da juventude negra da periferia de São Luís estaria afirmando a sua identidade tanto de brasileiros, no contexto da sociedade industrial moderna, como de regueiros, consumidores dos produtos da indústria cultural, pois é através de seus produtos (equipamentos de som, discos, fitas cassetes, vídeo-clips, etc.), que ele passa a se relacionar com o reggae jamaicano.

Reconhecer-se brasileiro, colocaria o negro como agente de um debate estimulador sobre as desigualdades raciais, tanto do ponto de vista de uma "Sociologia do negro brasileiro" como sugere Clóvis Moura, como do ponto de vista das articulações do Movimento Negro Nacional com outros segmentos da sociedade civil. Por não demonstrar reconhecimento da

importância política das formas de mobilização "espontânea" dos segmentos da população negra em geral, o Movimento Negro acaba reproduzindo um discurso saudosista de volta à África, que não encontra eco junto às contradições, desejos e angústias vivenciadas por essa população na estrutura hierarquizada da sociedade de classes.

É preciso considerar que a identificação étnica deve ser compreendida também, através da concepção que as próprias populações negras formam em relação ao seu processo de interação na sociedade de classes.

Na medida em que o Movimento Negro não reconhece a importância dessas questões, sua atuação permanece num vazio, fragmentando-se enquanto proposta política de emancipação da população negra em todo o seu conjunto com vistas à conquista da cidadania.

O desenvolvimento das relações raciais no Brasil, apresenta uma série de situações diferenciadas para a população negra, incidindo sobre as formas pelas quais ela interpreta a sua vida social. Portanto, a especificidade do negro enquanto grupo racialmente oprimido, deve ser compreendida através da análise dos elementos que definem politicamente as fronteiras da sua identidade. Ou seja, nos termos da sua própria capacidade de elaborar formas de organização e solidariedade visando a mobilização coletiva, no sentido de neutralizar as barreiras da discriminação e da exclusão social.

Identidade étnica e classes sociais

Se é verdade que a definição de uma identidade nacional mestiça dificulta o discernimento entre as fronteiras da cor, como sugere Ortiz (1985:43), por outro lado a construção da identidade étnica passa pela definição política das formas de participação dos segmentos marginalizados da população na dinâmica da vida nacional.

Essa concepção sugere algumas reflexões sobre as relações entre raça e classes sociais no Brasil, na medida em que a identificação das fronteiras étnicas na sociedade de classes tem como pressuposto o reconhecimento de que, embora pertençam ao mesmo sistema sócio-econômico, brancos e negros vivenciam situações desiguais ao nível das oportunidades de trabalho e mobilidade social (Hasenbalg, 1979), determinadas pelas diferentes formas de introdução dessas populações na sociedade brasileira.

Além de que o mito da democracia racial atua no sentido de que brancos e negros se discriminem, mesmo em situação comum de inferioridade social. Ao mesmo tempo, os ideais de branqueamento levam a que grupos e indivíduos negros em ascensão assumam formas de comportamento que demonstram rejeição à sua identidade negra, dificultando as possibilidades de organização coletiva contra a discriminação racial (Fernandes, 1978).

A relação entre raça e classe tem sido debatida por vários estudiosos nas Ciências Sociais, constituindo-se numa vasta bibliografia, onde destacam-se alguns trabalhos importantes (Cardoso, 1962; Fernandes, 1971/19-78; Ianni, 1987/1988; Hasenbalg, 1979; Araújo Costa, 1974/1981; Valle Silva, 1983 e outros). No entanto, a questão permanece e está longe de ser resolvida.

Sem dúvida, enveredar por esse caminho é uma questão muito delicada. Mas considero necessário abordar alguns aspectos desse debate, no sentido de tentar uma compreensão mais ampla sobre as condições de vida da população negra em São Luís.

Para tanto, é imprescindível recorrer a algumas abordagens já apresentadas sobre o tema no cenário da sociedade brasileira; uma vez que não existem trabalhos importantes nessa área, especificamente sobre o Maranhão.

Segundo a classificação de Rosa Maria Porcaro (1988:171), que aborda a questão das desigualdades raciais no modelo brasileiro de desenvolvimento capitalista, pode-se considerar duas perspectivas de análise envolvendo essas relações.

Para Fernandes (1978), a partir do legado da escravidão, a raça se torna um princípio classificatório para a ascensão do negro. Mas com o desenvolvimento industrial esse critério se tornaria inoperante, diluindo-se no contexto da sociedade de classes.

Segundo Fernandes, ainda, as modificações processadas no sistema econômico após a abolição não teriam provocado reordenações nas relações raciais, mas a própria dinâmica do desenvolvimento capitalista determinaria que os critérios de seleções fossem baseados nas qualificações pessoais e na produtividade do trabalho. A cor, portanto, ficaria em segundo plano, ou seria ignorada.

Essa interpretação de Fernandes é equivocada, porque não leva em conta que o desenvolvimento das relações de produção na sociedade de classe produz outros mecanismos de exclusão do negro, reforçando portanto, a estrutura das desigualdades raciais (Ver Araújo Costa, 1974; Hasenbalg, 1979; Oliveira, Porcaro e Araújo, 1981 e Ianni, 1988).

Octávio Ianni (1988) mostra que na industrialização modificam-se as relações de produção e as condições de organização da consciência social das pessoas grupos e classes sociais, mas, ao mesmo tempo essas transformações não absorvem todos os trabalhadores disponíveis no mercado como cidadãos da mesma classe. "Ela opera uma "incorporação hierárquica" do trabalhador, reforçando as estruturas de desigualdades sociais e raciais na medida que, embora livre para oferecer-se ao mercado de trabalho, o ex-escravo não é redefinido e portanto nem aceito como cidadão.

Segundo ele escreve em *Raças e Classes Sociais no Brasil*:

"Uma das razões de reiteração do Estado autoritário no Brasil, está na realidade das desigualdades raciais regionais e culturais o que permite que as classes dominantes joguem com elas, de modo a enfraquecer a capacidade de reivindicação e luta dos amplos setores da sociedade civil" (Ianni, 1988:355).

Essa afirmação pode ser melhor compreendida quando se observam as formas de manipulação do Estado sobre as manifestações culturais dos setores populares, como o carnaval, frevo, bumba-meu-boi e outras, que têm seus espaços de atuação controlados pelas secretarias governamentais de cultura ou de turismo, numa atitude de expropriação não só da

identidade cultural, mas da própria capacidade de mobilização de seus organizadores. (Ver Fry, 1982; 47-53).

Também a interpretação apresentada por Ianni (1988), remete para um duplo dilema enfrentado pelo negro no seu processo de organização. Por um lado, ao ser organizar enquanto militante do movimento negro, reivindicando condições de igualdade e reafirmando a sua pertinência a um grupo diferenciado, pode estabelecer um confronto com seus companheiros brancos na esfera do trabalho, pois estes não estariam identificados com a questão racial.

Por outro lado, ao se engajar na luta sindical enquanto membro do operariado, reivindicando sua condição de classe social explorada, onde a questão racial, aparentemente, se dilui; ele passaria a ser acusado pelos militares do movimento negro de se distanciar da luta racial.

Esse dilema não se resolve primeiramente porque o movimento negro trata de questões específicas da população negra que, embora sejam determinadas pelo processo histórico de implantação do capitalismo, não encontram adesão nas reivindicações sindicais ou partidárias. Em segundo lugar, os partidos e sindicatos empenham-se na defesa das "questões gerais" que dizem respeito às necessidades do trabalhador, enquanto classe social.

Neste sentido, as "questões específicas", envolvendo negros, mulheres etc., ficam relegadas a um segundo plano, reforçando a estrutura de estratificação social e ao mesmo tempo as desigualdades raciais. Com isso, o prejuízo maior recai sobre o trabalhador negro, que é preterido no processo de distribuição das oportunidades de trabalho disponíveis, como também das vantagens resultantes da sua produção.

Segundo Hasenbalg (1979), a raça se torna um fator determinante no sistema de estratificação social, não como legado do passado escravista, mas sendo um critério reordenado no presente.

Em suas palavras:

"A raça é assim mantida como símbolo de posição subalterna na divisão hierárquica do trabalho e continua a fornecer a lógica para confinar os membros do grupo racial subordinado àquilo que o código racial da sociedade define como 'seus lugares': apropriados. Portanto, o 'reembaralhamento' das pessoas produzido pela operação da indústria apenas reproduz a posição subordinada das minorias raciais na estrutura social" (Hasenbalg, 1979:83).

Seguindo as análises desse autor, pode-se constatar que, embora os beneficiários diretos do racismo sejam identificados entre as classes economicamente dominantes brancas, indiretamente a manutenção das práticas de discriminação racial na estrutura de classes beneficia também uma grande parcela da população branca de baixa renda. Estas podem aproveitar melhores oportunidades de mobilidade social e de acesso diferenciado a posições mais elevadas nas várias dimensões da estratificação social.

Assim, é importante para a população branca de baixa renda que as diferenças raciais sejam mantidas como critérios de seleção social, pois, dessa forma, os negros estariam sempre ocupando os setores mais baixos no mercado de trabalho e na sociedade como um todo.

Discutindo as discriminações raciais em Campinas-SP, Maciel (1987) mostra que, as desigualdades raciais reforçadas pela estrutura de classes da sociedade aparecem para o negro, como consequência da sua própria incapacidade, criando portanto situações de competição e auto alienação entre os negros.

Sem dúvida, a alienação em relação à sua condição de grupo diferenciado que participa da estrutura de classes da sociedade de forma desigual e inferiorizada, impede que as contradições vivenciadas sejam percebidas como causas de um conjunto de artifícios recriados ideologicamente, para manter as relações de dominação e bloquear as possibilidades de conscientização racial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pude constatar na realização deste trabalho, que os salões de reggae passaram a ser um dos mais importantes espaços de lazer para uma parcela significativa da população negra de São Luís.

A quase totalidade dos bairros de concentração de população negra de baixa renda nesta cidade, tem atualmente um ou mais salões de reggae realizando festas semanalmente, entre quarta-feira a domingo.

Essa constatação pode parecer banalidade, se for considerada apenas pelo aspecto lúdico. Ou seja, simplesmente como mais uma casa de diversões.

Tem, entretanto, um significado social mais amplo, na medida em que a expansão do movimento regueiro verificado a partir de meados da década de oitenta, estimulou um acirrado confronto com os "defensores" das tradições culturais maranhenses".

As constantes críticas em artigos de jornais de São Luís apresentadas no capítulo dois, refletem a rejeição imposta ao reggae, tanto por setores das elites dominantes, como por intelectuais e artistas populares. Estes, por estarem diretamente envolvidos com as manifestações culturais consideradas "mais representativas da identidade maranhense", vêem na expansão do ritmo jamaicano uma ameaça a essas tradições. Principalmente por ser um produto "que vem de fora" e é consumido por uma ampla parcela da juventude local.

Esse choque de posições entre organizadores de festas de reggae e defensores do tradicionalismo cultural, tem aumentado na mesma proporção em que cresce o número de salões e radiolas promovendo atividades com o ritmo jamaicano em São Luís.

Se é coerente a afirmação de que o reggae como um produto "externo" trazido via indústria cultural ameaça a identidade maranhense, é preciso considerar por outro lado que a identidade cultural é construída através de um processo dinâmico de constantes transformações. É o resultado também, da capacidade de incorporação por determinados grupos, de novos elementos que são oferecidos pela modernização da sociedade urbana.

Neste sentido, o reggae adquiriu importância como símbolo de identificação para a juventude negra dos bairros e palafitas de São Luís.

A questão que emergiu a partir dessa constatação é: porque exatamente o reggae, que é um ritmo jamaicano cantado em uma língua incompreensível para a maioria dessa população e cuja comercialização de discos é restrita em São Luís, foi escolhido entre outros ritmos que estão mais presentes nas prograções de rádio e TV?

Seria somente o gosto pelos ritmos do Caribe, presentes nessa região através do merengue, carimbó, etc.? Que efeito então exerceriam esses ritmos caribenhos sobre uma parcela da juventude negra de São Luís, ao ponto desse segmento "adotar" o reggae como símbolo de identificação?

Poder-se-ia afirmar, que tal identificação se deve às influências culturais deixadas tanto no Maranhão como na Jamaica, por grupos de escravos negros procedentes de uma mesma região da África.

Essa hipótese, embora não seja totalmente descartada, apresenta algumas dificuldades de comprovação. Pode sugerir que tradições culturais sejam transmitidas hereditariamente, e neste caso o gosto pelos ritmos caribenhos seria consequência da herança cultural comum entre jamaicanos e maranhenses. Sem a necessária documentação comprobatória porém, essa conclusão cairia no plano do absurdo.

É preciso considerar ainda, que a sociedade brasileira em seu processo de formação, recebe também influências culturais de outros povos não africanos, apresentando um elenco de alternativas possíveis para a articulação da população negra. Então, porque estariam esses grupos formados por jovens negros da periferia urbana de São Luís, escolhendo um ritmo criado na Jamaica e não outro criado por europeus das várias nações colonizadoras que estiveram no Maranhão, como franceses, holandeses e portugueses?

Todas essas hipóteses e questionamentos são bastante sugestivos para um debate e por isso, estiveram permeando o desenvolvimento desta pesquisa. Pude constatar então que, embora haja um elenco de opções ofertas culturalmente sobre as quais os grupos e indivíduos construirão a sua identidade, a escolha de determinados símbolos de identificação é dada também, pelo conjunto de elementos culturais com que esses grupos e indivíduos estão familiarizados em consequência do seu processo histórico particular.

Em que pese portanto, o relativo distanciamento da juventude negra dos centros urbanos em relação às chamadas "tradições africanas", excessão feita possivelmente a Salvador (c. "Risério, 1991), a "adoção" do reggae em São Luís se deu em consequência da identificação (pelo segmento negro que o adotou), entre esse ritmo e várias outras manifestações rítmicas produzidas nas festas populares maranhenses, carimbó, merengue e outros. Ou seja, manifestações que são produzidas e substituídas dinamicamente ao longo de várias gerações, principalmente entre as populações negras rurais.

Considerando que a grande maioria da população negra da periferia de São Luís é proveniente da zona rural, procurei mostrar que existe um "acervo rítmico" que permanece na memória dessa população e está sendo "resgatado" pelas semelhanças entre as batidas da música reggae e de outros ritmos caribenhos, com as marcações do tambor-de-crioula, do boi orquestrado da "Baixada Maranhense" e dos blocos tradicionais do carnaval de São Luís, que dançam num ritmo cadenciado, semelhante à dança do reggae jamaicano⁽²⁵⁾.

Segundo informações de pessoas que organizam e freqüentam festas populares em São Luís, como o radioleiro "Carne Seca", os discos de "música estrangeira" entravam no Maranhão através da região litorânea da "Baixada Maranhense", principalmente pelo município de Cururupu, que era um porto de exportação de café. Por aquele porto, segundo o "professor Paulo", entrava muito contrabando.

Na informação de "Carne Seca", e também de uma outra informante, Tereza Guterres, que diz ter participado durante muito tempo de "festejos de santo" no bairro da Liberdade:

"Por ali (Porto de Cururupu), os marinheiros chegavam trazendo mercadorias diversas, inclusive discos de músicas do Caribe e Guiana Francesa, que eram distribuídos algumas vezes entre os estivadores originários daquela região".

Essas brincadeiras (bumba-meu-boi, tambor-de-crioula, dança do coco, dança do lelé e outras), têm suas origens nos povoados do interior e passam a ser praticadas em São Luís, com a chegada das famílias que viviam na zona rural. Alguns discos de "música estrangeira", eram distribuídos pelos estivadores entre seus parentes que moravam na capital ou em outras cidades e, eram tocados durante os festejos religiosos.

A realização desses "festejos" envolve ainda hoje, uma extensa rede de familiares e agregados, com intensa participação de crianças que absorvem através da reza e do lazer um modo próprio de se relacionar com a vida. A participação das crianças tem um caráter de perpetuação da memória coletiva, pois mesmo diante das transformações provocadas pela modernização da sociedade industrial, elas permanecem com suas lendas, contos e danças, como uma forma também legítima de representação da vida cotidiana dessas populações. Essas "tradições" podem portanto, ser "resgatadas" em situações específicas, como nas festas juninas do Maranhão, por exemplo, onde o sagrado e profano se entrelaçam representando a vida, as angústias e alegrias do trabalhador rural, através da dança e do bumba-meu-boi.

Conforme mostra Octávio Ianni (1979:136), em seu comentário sobre Cultura do Povo e Autoritarismo das Elites.

"É provável que haja nas festas juninas uma manifestação autêntica do povo, no sentido de uma população rural que produziu ao longo do tempo, assimilando inclusive influências portuguesas, toda uma sabedoria das coisas, toda uma maneira de explicar o seu relacionamento entre si, com a natureza, com Deus e com o diabo. Além disso, ainda no nível do rural, há um mundo de contos, histórias e causos dos m'vários tipos, relatos e fantasias, que expressam uma maneira de ver, de pensar, de articular o que é universo social, cultural, natural etc., dessa gente".

A escolha do reggae como lazer portanto, está ligada à existência de manifestações culturais, que embora passando por transformações no espaço urbano, "resistem" ao longo do tempo na memória coletiva. Mesmo quando essas populações rurais migram para os centros urbanos, "combinando um passado rural com o presente urbano, práticas tradicionais com técnicas modernas, antigos folguedos com as novidades da indústria cultural" (Magnani, 1984:17), essas manifestações permanecem em sua memória.

Na medida em que a migração para a cidade desencadeia um processo de fragmentação dos laços de parentesco e solidariedade, a nível das relações de trabalho, criação dos filhos, trocas de alimentos e outras características comuns à vida rural. E ainda,

confrontando-se com um processo de individualização que os submete às condições degradantes de vida e trabalho frente à estrutura hierarquizada da sociedade urbana, essa população nas relações com o reggae, delimitar um território que possibilite a reconstrução da sua identidade.

Assim, uma ampla parcela da juventude negra concentrada na periferia urbana de São Luís, se mobiliza em torno desse ritmo como instrumento de lazer e ao mesmo tempo, como demonstração da capacidade de criar suas próprias alternativas de identificação no contexto da sociedade urbana. Ainda que estes símbolos de identificação venham de "fora".

Sem dúvida que o reggae, tanto quanto o black-soul do Sudeste, pode ser acusado por alguns "nacionalistas" mais radicais, defensores do "tradicionalismo" de ter sido imposto pela indústria cultural, como instrumento de dominação. Tais acusações baseiam-se numa concepção de que a indústria cultural através dos meios de comunicação de massa interfere na significação das manifestações culturais populares, impondo af os valores dos grupos dominantes da sociedade de classes.

Entretanto, mesmo que não sejam considerados como parte das "tradições culturais" maranhenses, as festas de reggae constituem-se numa alternativa importante de lazer para a juventude negra da periferia de São Luís.

Segundo mostra Risério (1981:30), as críticas ao black-soul vinham principalmente de intelectuais de esquerda, inclusive negros, ligados às práticas políticas marxistas.

"Os argumentos contra o black-jovem não chegaram a ultrapassar, sequer milimetricamente, o limiar da mesmice esquerdofrênica: trata-se de uma alienação, da idolatria subserviente de formas musicais e comportamentos existenciais espúrios da imitação terceiro mundista de realidades da juventude negra dos EUA, etc., etc., etc.,"

Essas preocupações, vindas ou não de setores de esquerda, são importantes e sem dúvida precisam ser consideradas, sob pena de cairmos em alguns equívocos de interpretação.

Não se pode ignorar porém, que os setores subalternos da sociedade de classes, têm capacidade de absorver as informações veiculadas pelos meios de comunicação de massas, e criar a partir dessas informações novas formas de relacionamento e interação com a vida social, reafirmando a sua identidade cultural. É o caso da música reggae, que chega em São Luís como resultado da expansão da indústria cultural, ou seja, da produção de discos, e é absorvida como símbolo de identificação por um segmento específico da população.

No espaço urbano, mesmo que suas famílias continuem reproduzindo periodicamente as manifestações culturais consideradas tradicionais, os segmentos jovens da população negra estão mais propícios a absorver as informações que vêm de "fora", principalmente em se tratando de ritmos musicais.

Neste sentido, a mobilização em torno das festas de reggae representa um rompimento com as concepções "tradicionalistas", que costumam apontar como únicas

características possíveis de conferir identidade ao negro no Brasil, aquelas que têm uma "autêntica" raiz africana.

O fato de ter sido introduzido no Maranhão como uma consequência da expansão da indústria cultural, pode trazer algumas dificuldades de compreensão e até de aceitação do reggae, como elemento importante no processo de conscientização da população negra da periferia.

A "indústria cultural", segundo Macedo (1979:36-37):

"...é uma decorrência do próprio desenvolvimento do capitalismo industrial e tem contribuído para eliminar ou dificultar uma elaboração autônoma das classes oprimidas. (...) elementos culturais passava ser consumidas cada vez mais intensamente por uma população que não participa diretamente da elaboração dos seus significados simbólicos. Produção e consumo da cultura surgem dissociados, abrindo-se o campo da produção cultural ao controle de certos detentores dos 'meios de produção da cultura', para os quais surgem novas possibilidades de controle social e político sobre parcelas cada vez mais ampliadas da população".

É inquestionável a descaracterização simbólica produzida sobre a cultura das classes populares pela indústria cultural. Mas não se pode negar também, que alguns conteúdos culturais produzidos e controlados pelas camadas dominantes, são absorvidos por setores das classes oprimidas, e utilizados a partir de uma reelaboração, como elementos importantes na produção do lazer, no processo de mobilização e construção da identidade para esses setores.

Mesmo não tendo uma participação direta nessa produção, os segmentos da população que estão em posições subalternas no contexto das relações sociais, produzem a partir do seu consumo, um conjunto de valores e formas de comportamento específicos, ainda que, essas mobilizações não revelem um caráter explicitamente definido de organização política, como no caso do movimento regueiro, podem constituir-se numa base importante de articulação e reivindicação dos direitos de cidadania.

O consumo dos produtos da indústria cultural não se dá, portanto, de maneira passiva. Ao mesmo tempo em que se estende o poder de manipulação das camadas dominantes, viabiliza também a construção de códigos de comunicação que funcionam como mantenedores da especificidade dos grupos oprimidos.

Seria exagerado afirmar que o reggae de São Luís é freqüentado somente por negros da periferia. Também, devido ao seu caráter de espontaneidade, não se pode caracterizá-lo como um movimento político "consciente" da afirmação de negritude. Mas, é inegável que o fato de estarem juntas, ocupando determinados espaços, possibilita um nível de reconhecimento e identificação entre pessoas, em consequência das dificuldades comuns que enfrentam na sua vida cotidiana.

O reggae, portanto não é só uma forma de dançar. É também, uma maneira de expressar a convivência entre um segmento da juventude negra de São Luís, diante das barreiras impostas pela discriminação racial.

NOTAS

(1) - Rastafari: movimento político-religioso criado na Jamaica por Marcus Garvey na década de 20. Pregava a volta de todos os negros para a África. Garvey nasceu na Jamaica em 1887, aos 15 anos se envolveu com o jornalismo de esquerda em Kingston, onde ganhou fama de organizador e pregador político. Em 1916, foi para os Estados Unidos onde fundou a U.N.I.A. (Associação Universal para o Progresso do Homem Negro), veículo organizado para promover a slavação dos negros através do repatriamento para a África. Em Nova York, fundou o "Negro World", um jornal voltado para a defesa de um "nacionalismo negro" cujo lema para os negros do mundo era "Um Só Objetivo, Um Só Deus, Um Só Destino". Em 1979, fundou uma companhia de navegação, a Black Star Line, cujo objetivo era servir como elo entre as pessoas de cor no mundo, nas suas relações comerciais e industriais. Garvey morreu em 1940, sem nunca ter ido a África. Em 1952 foi proclamado herói nacional na Jamaica.

(2) - Segundo Peter Tosh, um dos mais consagrados músicos do reggae jamaicano, "no Caribe", o conceito geral da música reggae é muito fundamental porque está criado sobre as bases do ritmo do coração". Cf. entrevista para a Revista Amiga, 1980, pags 06 e 07.

(3) - Os documentos oficiais informam sobre duas Companhias de Comércio. A primeira, chamada Companhia Geral do Comércio, criada em 1682, tinha por objetivo abastecer o Maranhão com 10.000 escravos no prazo de 20 anos. Funcionou até 1756, sendo extinta em função de acusações de abusos na elevação dos preços de escravos e não cumprimento dos contratos com os comerciantes locais. A segunda, chamada Companhia Geral do Comércio do Grão Pará e Maranhão, funcionou entre 1755 e 1777. Teve papel decisivo na dinamização econômica do Maranhão, promovendo a intensificação do tráfico de escravos africanos a partir do século XVIII.

(4) - Ver: MARQUES, A.M. de Oliveira. História de Portugal. 2 vols., Lisboa Palas Editora, 1981.

(5) - Ver: DIAS, Manuel Nunes. A Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão. 2 vols., Belém, Universidade Federal do Pará, 1987.

(6) - Ver: CORREIA LIMA, Olavo. Isolados Negros Maranhenses e também, Espectro Etnológico Negro Maranhense. In: CADERNOS DE PESQUISAS - 100 Anos de Abolição - vol. 04 - n. 1, UFMA/PPP, Janeiro/junho, 1988.

(7) - TABOADA DAS MISTURAS: "Branco com huma negra produz mulato (metade branco, metade mulato), 1 branco com huma mulata produz quartão (três quartos branco e hum quarto negro), 1 branco com um quartão produz outão (sete outavos negro e hum outavo branco), 1 negro com uma outona produz negro (inteiramente negro)". Ver também comentários a respeito em Marisa Correia (1982:264 - mimeo-Unicamp)

(8) - Segundo Bastide, "Em todas as cidades de Minas e em todo o Brasil, as Confrarias seguiram esse exemplo. De inicio, eram a obra dos negros, que rendiam graças a Deus por terem alcançado a liberdade...Depois, todo negro que se libertava não deixava de dar um pouco de dinheiro para a caixa da Confraria destinada aos negros menos afortunados e dessa

maneira, conseguiam libertar, cada ano, um determinado número de escravos" (As Religiões Africanas no Brasil, 1971, /pg.167)

(9) O termo "brincadeira", é atribuído ao bumba-meu-boi do Maranhão, como também as outras manifestações da cultura popular, pelos seus próprios participantes e organizadores. Talvez, como consequência da incorporação da discriminação que enfrentam, ou para fugir dela, mas a expressão, caracteriza essas manifestações com um sentido de diversão, além do aspecto religioso que elas trazem.

(10) - Também em Salvador na Bahia, onde existe uma forte ligação de alguns grupos negros com o reggae, como por exemplo, o grupo "Legião Rastafari", a repressão policial é intensa, com vários casos já constatados de agressão física aos seus integrantes. Nestes casos, segundo seus depoimentos, a polícia costuma prendê-los e raspar suas cabeças.

(11) Cf. Davis & Simon (1983:66), "A Bíblia, no Salmo 18, Gênesis e Apocalipse 22, encoraja os filhos de Ras Tafari a fumarem a Cannabis. Todas as formas de feitiçaria e revivalismo cristão, capazes de vos desviarem da revelação mística de Ras Tafari, são consideradas com o mais profundo desprezo.

(12) - A concepção de exclusividade na Jamaica diverge da compreensão maranhense. Enquanto aqui, a exclusividade resulta em evitar que concorrentes tenham acesso a determinados discos fabricados em série - há casos de pessoas comprarem até cinco discos semelhantes, evitando assim a concorrência - na Jamaica produz-se a chamada "exclusivity", pessoas que gravam apenas um disco, registrando assim uma única composição em seu nome. (Informação fornecida por Steve McKenzie, jamaicano radicalizado em Londres, colecionador de discos de reggae que freqüentemente visita São Luís.

(13) - Segundo ele, o apelido é uma "herança" de infância, quando por ser muito magro, alguém o chamou de "carne seca" e como ele se zangou, o apelido pegou. Até hoje, poucas pessoas sabem o seu verdadeiro nome. Também o seu equipamento de som é reconhecido por essa marca, "Sonzão do Carne Seca".

(14) - Essa sistema é muito comum no Nordeste, pequenas lojas onde os discos são espalhados pelo chão ou colocados em exposição ao longo de uma parede, sendo vendidos a preços populares. Geralmente pode-se encontrar aí, discos novos ou usados, fora de catálogo. Carlos Santos começou com esse sistema em Belém do Pará, colecionando discos usados e trocando-os por outros, de acordo com o interesse dos clientes. Atualmente, é proprietário de uma grande rede de lojas, além de uma cadeia de rádio e televisão em Belém (PA). Esse sistema de vendas pode ser encontrado também nas ruas de São Luís, onde os discos são expostos em caixas de papelão ou de madeira. Mesmos os discos novos, são vendidos a preços bem menores que nas lojas, por isso têm uma grande procura.

(15) - Feira Agro-Pecuária que acontece anualmente em São Luís, envolvendo criadores de gado e produtores agrícolas da região.

(16) - Salgueiro e Favela são Escolas de samba do bairro do Sacavém, em cujos barracões-sede são realizadas algumas festas fora do período carnavalesco.

(17) Elzita é Mãe de Santo de um Terreiro de Mina no bairro Sacavém. Mina é a religião de origem africana predominante no Maranhão, principalmente em São Luís onde existem vários terreiros ou casas, onde são praticados seus rituais.

(18) - Referência à Bafa Montego Bay na Jamaica, onde se realiza anualmente um festival de reggae, "SUNSPLASH", com a participação de vários cantores e bandas de reggae da Jamaica e de outros países.

(19) - Essa data é comemorada todos os anos em São Luís, com grandes concentrações da população regueira em alguns locais da cidade. Tanto em praça pública, quando em clubes da periferia.

(20) Durante a realização do trabalho, um grupo de pessoas (donos de clube, empresários e donos de radiolas), viajaram para a Jamaica com a finalidade de contratar shows com o cantor Gregory Isaacs. Ele permaneceu aproximadamente vinte dias em São Luís, e realizou três shows. Esse contrato foi marcado por uma série de contratemplos, resultando em acusações de irresponsabilidades entre ambas as partes envolvidas. Para a população regueira, foi uma atitude ousada que propiciou um contato mais próximo com um de seus maiores ídolos. Gregory Isaacs é um dos cantores de reggae mais populares em São Luís.

(21) - Ao longo da realização do trabalho, esses valores sofreram várias alterações. Seguindo as variações no valor do dólar, de acordo com as mudanças nos planos econômicos do governo brasileiro. Atualmente, um ingresso masculino equivale a aproximadamente um dólar. Ou seja, entre Cr\$ 2.000,00 e Cr\$ 3.000,00. Os ingressos femininos, são sempre inferiores aos masculinos (entre Cr\$ 500,00 e Cr\$ 1.000,00).

(22)- Segundo dados do Instituto de Pesquisa e Estudos Sociais do Maranhão (IPES), em 1990, de um total de 804.857 pessoas, a população economicamente ativa de São Luís foi estimada em 232.897, distribuída da seguinte forma: setor primário, 3,42%; setor secundário, 23,06%; setor terciário 73,49%. O Estado é o maior empregador de mão de obra na capital. Fora desses setores, existe uma ampla parcela da população que sobrevive através das mais variadas atividades. Embora não se tenha dados precisos, grande parte dessas atividades são os pequenos transportes de material de construção, objetos diversos e até mudanças, garantindo a sobrevivência de várias famílias através das carroças puxadas por jumentos. Fonte: Sinopse Estatística Municipal vl. 1-1989, pg-38 (interrompido em 1981-88, retomado em 1989).

(23) - Sobre os pregoeiros, o escritor Jomar Moraes escreveu no Guia de São Luís (1989:92): "Vendedores de peixe, caranguejo, camarão, sururu e outros frutos do mar ainda são vistos pelas ruas da cidade. Mas há inúmeras mercadorias cuja venda ambulante vai se tornando cada vez mais rara (...) Sob os apelos irresistíveis dos comerciais multicoloridos que a televisão veicula com a contundência de quem bombardeia posições inimigas estão sucumbindo os vendedores ambulantes, e com eles, seus belos e famosos pregões. Já não é todo dia que se pode ouvir os inconfundíveis anúncios "CA-MAAAA-REU ou PAAAA-MO-NHAAA, OLHA A PAAAA-MOOO-NHAAA QUEN-TIIII-NHA, e muito menos: CAR-VããããO DE VA-RIIII-NHA". Ver ainda, Lopes Bogéa e Antônio Vieira, Pregões de São Luís, Edições FUNC, São Luís, 1980.

(24) - A exemplo de algumas cidades do Norte e Nordeste (Parentins no Amazonas, Campina Grande na Paraíba, Salvador - Bahia entre outras), em São Luís o mês de junho é dedicado às festas de São João, onde a expressão maior é o bumba-meu-boi; mas há também apresentações de grupos de danças populares de várias partes do interior do Estado, como Tambor de Crioula, Dança de São Gonçalo, Cacuriá, Baile de Caixas, Pela Porco, Dança do Côco, etc., todas relacionadas com as atividades do trabalho rural. As festas acontecem durante todo o mês de junho, e o ponto máximo é dia 29, dia de São Pedro, quando todos os grupos de Bumba-boi se apresentam para o Santo no bairro da Madre de Deus, onde fica a Igreja de São Pedro.

(25) - Blocos tradicionais são grupos que se apresentam no carnaval maranhense, tocando grandes tambores de pele de animais. Os tambores são tocados com as mãos e não com baquetas, como os instrumentos das baterias das escolas de samba.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de

1983 - *A Ideologia da Decadência. Leitura Antropológica a uma História da Agricultura no Maranhão*. São Luís, IPES - Mimeo.

ARANTES, A.A

1981 - *O que é Cultura*. São Paulo, Brasiliense

ARAÚJO, Maria do Socorro

1986 - *TU CONTAS, EU CONTO*. São Luís, SIOGE.

ASSUNÇÃO, Mathias Rohrig

1988 - *A Guerra dos Bem-Te-Vis: A Balaiada na Memória Oral*. São Luís, SIOGE

AYALA, M. & AYALA, M.I.N.

1987 - *Cultura Popular no Brasil*. São Paulo, Ática, Série princípios)

BACELAR, Jeferson.

1989 - *Etnicidade - ser negro em Salvador*. Salvador, Ianamá/PEMB

BANDEIRA, Maria de Lourdes.

1988 - *Território Negro em Espaço Branco*. São Paulo, Brasiliense/CNPq

BARBOSA, Irene Maria Ferreira.

1983 - *Socialização e Relações Raciais: um estudo de família negra em Campinas* - São Paulo. FFLCH/USP, Série Antropologia.

BARRETO, Ma. Amália Pereira.

1977 - *Os Voduns do Maranhão*. São Luís, Fundação Cultural do Maranhão

BARTH, Fredrik.

1976 - *Los Grupos Étnicos y Sus Fronteras*. Fondo de Cultura Económica, México.

BASTIDE, Roger.

1971 - *As Religiões Africanas no Brasil*; São Paulo, Pioneira/USP

BERGER, P.L.

1976 - *A Construção Social da Realidade: Tratado de Sociologia do Conhecimento*. Petrópolis, Vozes

1978 - *Perspectivas Sociológicas*. Petrópolis, Vozes

1981 - BOSI, Ecléa. *Cultura de Massa e Cultura Popular - Leituras Operárias*. Petrópolis, Vozes

BORGES, Pereira, J.B.

1984 - *A Cultura Negra: resistência de cultura à cultura de resistência*. In: Dédalo N. 23, Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, São Paulo.

BRANDÃO, C.R.

1976 - *Peões, Pretos e Congos: Identidade Étnica em Goiás*. Editora Universidade de Brasília.

1986 - *Identidade & Etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo, Brasiliense.

1989 - *O negro de hoje visto pelo branco de agora*. In: Estudos Afro-Asiáticos 17 - CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS, Rio de Janeiro, setembro (pg.05.28)

CANCLINI, Nestor Garcia.

1983 - *As Culturas Populares no Capitalismo*. São Paulo, Ed: Brasiliense

CARDOSO DE OLIVEIRA, R.

1976 - *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo, Pioneira

CARNEIRO DA CUNHA, M.

1979 - "*Etnicidade da Cultura Residual mas Irredutível*". In: Revista de Cultura e Política, CEDEC, Ano 1, N.1

1985 - *Negros Estrangeiros: Os Escravos Libertos e sua Volta à África*. São Paulo, Brasiliense

CARNEIRO, E.

1981 - *Religiões Negras, Negros Bantos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

CARVALHO, Luis Fernando M.

1980 - *ISMAEL SILVA: Samba e Resistência*. Rio de Janeiro, José Olímpio Ed.

CAVALCANTI, Lauro.

1978 - *Black-Breque estudo de um grupo "Soul" em relação aos adeptos do Samba*. Rio de Janeiro, ANPOCS, (mineo)

CHAUI, M. de Sousa.

1981 - *Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo. Ed. Moderna

COELHO, E.Ma.B & REIS LUNA, Ma. R.

1988 - *Cem Anos de Abolição ou Sem Anos de Abolição*. In: CADERNOS DE PESQUISA UFMA, São Luís, UFMA/PPPG - V1.4 (100 Anos de Abolição).

COELHO, Teixeira.

1989 - *O QUE É INDÚSTRIA CULTURAL*. São Paulo, Brasiliense.

CONRAD, Robert.

1975 - *Os Últimos Anos de Escravatura no Brasil: 1850-1888*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira

1985 - *TUMBEIROS: O tráfico de Escravos para o Brasil*. São Paulo, Brasiliense.

DA MATA, R.

1981 - *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

1981 - *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Petrópolis, Vozes

D'ADESKY, Jacques.

1988 - *A Dimensão Intercultural da Identidade Negra*. In: Estudos Afro-Asiáticos N. 15 - Centro de Estudos Afro-asiáticos, (pg.134-144)

DANTAS, Beatriz Góes.

1988 - *Vovó Nagô, Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal.

DOUGLAS, M.

1976 - *Pureza e Perigo*. São Paulo, Editora Perspectiva

DUMAZEDIER, Joffre.

1980 - *Planejamento de Lazer no Brasil; a Teoria Sociológica da Decisão*. São Paulo, SESC:CODES/DICOTE:CELAZER

DURHAN, Eunice.

1979 - *A dinâmica Cultural na Sociedade Moderna*. In: Ensaio de Opinião N. 4

FANON, Franz.

1983 - *PELE NEGRA, MÁSCARAS BRANCAS*. Rio de Janeiro, Fator Editora

FELDMAN-BIANCO, B (ORG.).

1987 - *Antropologia das Sociedades Contemporâneas. Métodos*, São Paulo Global.

FERNANDES, F.

1978 - *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo, Ática 3a. Edição

FERRETTI, Sérgio F.

1985 - *QUEREBENTAM DE ZOMADONU, Etnografia da Casa das Minas*. São Luis, EDUFMA.

1991 - *Repensando o Sincretismo: Estudo Sobre a Casa das Minas*. São Paulo, USP- Depto. de Antropologia - Tese de Doutorado, Mimeo. Inédito.

FRY, Peter.

1982 - *Para Inglês Ver*. São Paulo, Zahar Editora.

GAIOSO, Raimundo José de Sousa.

1970 - *Compêndio Histórico - Político dos Princípios da Lavoura do Maranhão* Reedição facsimilar, SUDEMA. São Luís.

GERTZ, Clifford.

1978 - *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar

GOLDWASSER, Maria Júlia.

1975 - *O Palácio do Samba*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

GONZALES, Lélia e HASENBALG, Carlos.

1982 - *Lugar de negro*. Rio de Janeiro, Editora Marco Zero

GOULART, Maurício.

1975 - *A Escravidão Africana no Brasil: Das Origens à Extinção do Tráfico*. São Paulo, Alfa Ômega Editora.

HASENBALG, Carlos A.

1979 - *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro. Editora Graal

IANNI, Octávio.

1979 - *Cultura do Povo e Autoritarismo das Elites*. In: *A Cultura do Povo*. Edênio Valle e José J. Queiroz (ORGs) São Paulo, EDUC/Cortéz e Moraes -

1987 - *Raças e Classes Sociais no Brasil*. São Paulo, Ed. Brasiliense. (edição Revista ampliada)

KOWARICK, Lúcio.

1987 - *Trabalho e Vadiagem: A Origem do Trabalho Livre no Brasil*. São Paulo, Editora Brasiliense

LEOPOLDI, José Sávio.

1977 - *Escola de Samba, Ritual e Sociedade*. Petrópolis. Vozes

LOPES, Nei.

1981 - *O Samba na realidade: Utopia de ascensão social do sambista*. Rio de Janeiro, CODECRI

1988 - *Bantos, Malês e identidade negra*. Rio de Janeiro, Forense Universitária

LUZ, Marco Aurélio.

1983 - *Cultura negra e ideologia do recalque*. Rio de Janeiro, ACHIAMÊ

MACIEL, Cleber da Silva.

1987 - *Discriminações raciais: Negros em Campinas, 1888-1921*. Campinas, Editora da UNICAMP

MAGNANI, José G.C.

1984 - *Festa no pedaço: Cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo, Brasiliense

MALINOWSKI, B.

1976 - *Argonautas do Pacífico Ocidental*, São Paulo, Editora Abril, Col. Os Pensadores

MARCELLINO, Nelson Carvalho.

1987 - *Lazer e Educação*. Campinas, Papyrus

MEIRELES, Mário Martins.

1983 - *Os negros no Maranhão*. São Luís, UFMA

MERCADANTE, Elisabeth F.

1988 - *Identidade Étnica e Política* In: *Religião, Política e Identidade*. São Paulo, EDUC (Série Cadernos PUCC N. 33- Pg. 157 a 171)

MICELI, Sérgio.

1984 - *ESTADO E CULTURA NO BRASIL..* São Paulo, DIFEL

MORAES, Jomar.

1989 - *GUIA DE SÃO LUIS*. São Luís, Edições Legenda

MOTA MAUÊS, Ma. A.

1988 - *Questão negra/projeto Branco? ou o pensamento Negro no país do branqueamento*. In: *Religião, Política e Identidade*, São Paulo, EDUC (Série Cadernos PUCC N. 33 - Pg. 25 a 38)

MOURA, Clóvis.

1983 - *BRASIL: As Raízes do Protesto Negro*. São Paulo, Global Editora.

1987 - *QUILOMBOS: Resistência ao Escravismo*. São Paulo, Ed. Ática

1988 - *SOCIOLOGIA DO NEGRO BRASILEIRO*: São Paulo, Ática (Série Fundamentos)

MUNANGA, Kabengele.

1986 - *A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA: diversidade de contexto e problemas ideológicos*. In: *Religião, Política e Identidade*. São Paulo, EDUC, (Série Cadernos PUCC N. 33 Pg. 143 a 146)

OLIVEIRA, L.E.G.; PORCARO, R. Ma. e ARAUJO COSTA, T.C.N.

1981 - *O LUGAR DO NEGRO NA FORÇA DE TRABALHO*. Rio de Janeiro. IBGE.

1987 - *Efeito da crise no mercado de trabalho urbano e reprodução da desigualdade racial*. In: *Estudos Afro-Asiáticos 14 - CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS*, Rio de Janeiro, setembro/87 Pg.85 a 97

OLIVEN, Ruben George.

1982- *Violência e Cultura no Brasil*. Petrópolis, Vozes

ORTIZ, Renato.

1985 - *CULTURA BRASILEIRA E IDENTIDADE NACIONAL*. São Paulo, Brasiliense.

PACHECO, Moema de Polli Teixeira.

1987 - *A questão da cor nas relações de um grupo de baixa renda*. In: Estudos Afro-Asiáticos N. 14 - Rio de Janeiro Setembro/87 Pg. 85 a 97

PARKER, Stanley.

1978 - *A SOCIOLOGIA DO LAZER*. Rio de Janeiro, Zahar

PEREIRA, Regina Pahim.

1990 - *Movimento do Negro e Etnicidade*. In, Estudos Afro Asiáticos N. 19, Rio de Janeiro, CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS, dezembro/90 Pg. 109 a 124

QUILIC, Cassiano e S. SAMPAIO M.

1982 - *BOB MARLEY, Mestre Dinamitador*. São Paulo, Brasiliense

RAMOS, Artur.

1951 - *O NEGRO BRASILEIRO: Etnografia Religiosa*. São Paulo, Editora Nacional

REQUIXA, Renato.

1977 - *O LAZER NO BRASIL*. São Paulo, Brasiliense

REX, John.

1988 - *Raça e Etnia*. Lisboa, Editorial Estampa

RISÉRIO, Antônio.

1981 - *CARNAVAL IJEXÁ: Notas sobre Afoxés e Blocos Afro do Novo Carnaval Afro-Baiano*. Salvador, Editora Corrupio

RODRIGUES, Ana Maria.

1984 - *SAMBA NEGRO ESPOLIAÇÃO BRANCA*. São Paulo. Hucitec.

RODRIGUES DA SILVA, C.B.

1984 - *"BLACK-SOUL": Aglutinação espontânea ou identidade étnica. Uma contribuição aos estudos das manifestações culturais no meio negro*. In Ciências Sociais. Hoje Vol. 2, ANPOCS (Vários)

RODRIGUES, José Honório.

1982 - *BRASIL E ÁFRICA: Outro Horizonte*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira Editora.

RODRIGUES, Nina.

1977 - *OS AFRICANOS NO BRASIL*. São Paulo, Editora Nacional

ROLNIK, Raquel.

1989 - *TERRITÓRIOS NEGROS NAS CIDADES BRASILEIRAS: Etnicidade e cidade em São Paulo e no Rio de Janeiro*. In: ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS N. 17, Rio de Janeiro, setembro/89

RUBEN, Guilherme Raul.

1984 - *O QUE É NACIONALIDADE*. São Paulo. Brasiliense, Col. 1.s Pessoas N. 126

SAHLINS, M.

1979- *CULTURA E RAZÃO PRÁTICA*. Rio de Janeiro, Zahar

SALLES, Vicente.

1988 - *O NEGRO NO PARÁ: sob o Regime da Escravidão*, Brasília - Ministério da Cultura - Belém - Secretaria de Estado da Cultura / Fundação Cultural do Pará "Tancredo Neves"

SANTOS, Joel Rufino.

1980 - *O QUE É RACISMO*. São Paulo, Brasiliense

SANTOS, Maria Januária Vilela.

1983 - *A BALAIADA E A INSURREIÇÃO DE ESCRAVOS NO MARANHÃO*. São Paulo, Ática.

SCHWARCZ, Lilia Moritz.

1987 - *RETRATO EM BRANCO E NEGRO: Jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX.* São Paulo, Companhia das Letras

SILVA, Carlos Gomes da.

1990 - *OS SUB-URBANOS E A OUTRA FACE DA CIDADE: Negros em São Paulo, 1900 a 1930. Cotidiano, Lazer e Cidadania*. Tese de Mestrado - Dep. Ciências Sociais - IFCH: UNICAMP - Mimeo. Inédito

SILVA, Martiniano José.

1987 - *RACISMO À BRASILEIRA: Raízes Históricas*. Brasília, Thesaurus Edit.

SIMON, P. & DAVIS, S.

1983 - *REGGAE: MUSICA E CULTURA DA JAMAICA*. Coimbra, Centelha

SOARES, Luís Eduardo.

1981 - *CAMPESINATO: Ideologia e Política*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

SODRÊ, Muniz.

1988 - *O TERREIRO E A CIDADE. A Forma Social Negro Brasileira*. Petrópolis, Vozes
1988 - *A VERDADE SEDUZIDA*. Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora

SOUZA, Neusa Santos.

1983 - *TORNAR-SE NEGRO*. Rio de Janeiro, Graal

TINHORÃO, José Ramos.

1988 - *OS SONS DOS NEGROS NO BRASIL*. São Paulo, Art. Editora

VALENTE, Ana Lúcia E. F.

1987 - *SER NEGRO NO BRASIL HOJE*. São Paulo, Editora Moderna

VELHO, Gilberto.

1981 - *INDIVIDUALISMO E CULTURA*. Rio de Janeiro, Zahar Editores

VIANNA, Hermano.

1988 - *O MUNDO FUNK CARIOCA*. Rio de Janeiro, Zahar

VOGT, Carlos e FRY, Peter.

1982 - A "*Descoberta do Cafundó*": *Alianças e conflitos no cenário da cultura negra no Brasil*. In: *Religião e Sociedade*. N. 8, ISER/CORTEZ EDITORA/TEMPO PRESENÇA, julho/82 Pg. 45 a 52.