

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. A riqueza dessa temática fica evidente pela pluralidade de caminhos que enseja: estudos sobre minorias sociais (negros, índios, imigrantes), cultura popular, religiosidade e outros.

Segundo Ferretti (1991, p.139), os estudos de identidade são considerados assuntos "da moda" para a Antropologia brasileira nos últimos vinte anos.

O tema, porém, está longe de ser esgotado, principalmente se considerarmos as análises de identidade étnica nos estudos sobre o negro no Brasil. Mesmo identificando o interesse crescente registrado nos últimos quinze anos (Brandão, 1977; Cunha, 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, p. 139-140).

Ferretti (1991) chama atenção para o fato de que as análises sobre identidade étnica com relação ao negro no Brasil apresentam níveis de complexidade diferentes das análises com relação ao índio, por isso é 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 étnica do que o negro.

A propósito de identidade e etnia, diz-nos Brandão (1986):

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. (p.146)

A partir dessa análise, levanto a hipótese de que as dificuldades em torno da conceituação sobre o negro decorrem de seu

processo de interação com a sociedade nacional, processo, esse, que guarda diferenças consideráveis daquele vivenciado pelos povos indígenas. Esclarecendo: devido ao processo histórico desencadeado pela Abolição, o negro insere-se na sociedade nacional e transforma-se, mesmo precariamente, em cidadão brasileiro, ocupando, exatamente, a posição inferior da pirâmide social.

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, veiculados pela indústria cultural (disco, TV, revista), e também pelos grupos culturais "afro-brasileiros", que se formaram a partir da década de Setenta em várias regiões do País.

A dificuldade que se coloca para a população negra reside no pensar a própria diferença e de se 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 (1986) ao dizer 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" (p. 144).

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 social.

Em cada um desses setores, são produzidas alternativas culturais e experiências 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 tornam-se parte de determinados grupos, demonstrando 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. Tais elementos passam a ser definidos como símbolos de representação coletiva, com características tais que os distinguem enquanto grupos específicos.

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

Oliveira (1976, p. 4) mostra que a noção de identidade possui dimensão individual e dimensão social inter-conectadas como fatores de um mesmo fenômeno em diferentes níveis de realização.

Partindo das análises críticas de Barth, Cardoso de Oliveira apresenta a noção de identidade contrastiva que, segundo ele, constitui a 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, outras pessoas 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 (p.36)

Essa concepção, porém, não é suficiente para nos auxiliar na análise das festas de *reggae* em São Luís. Não se trata de negar de modo simplista a concepção da identidade como sendo contrastiva, mas as festas de *reggae*, bem como outras manifestações de 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 e Vogt sobre a comunidade negra do Cafundó no interior de São Paulo, conclui que a identidade étnica é reconstruída na sociedade moderna através de um amplo processo de elaboração cultural e de transformações, em que novos elementos são constantemente adotados como marca de identificação pelos diversos grupos de interação social.

Aproveitando-se, portanto, de um produto cultural oferecido pela sociedade urbana, através da indústria cultural, os negros de São Luís ao adotarem o *reggae* como expressão de lazer, constroem 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 necessidade de o 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 de sua vida cotidiana e a de elaborar seus próprios produtos culturais.

Sobre isso, Brandão (1976) escreve:

Ao considerar inicialmente modos concretos de participação do grupo étnico minoritário em um sistema de relações inter-étnicas, 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... (p. 201)

Sobre uma comunidade de negros católicos que se formou em Lagos, Nigéria, no século XIX, Cunha (1979) discute identidade étnica, dizendo que:

A tradição cultural serve de reservatório onde se irão buscar a medida das necessidades no 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. (p.88)

Assim, da mesma forma como os repatriados que, segundo Cunha, 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* enquanto alternativa de lazer e identificação seria consequência de uma familiaridade com ritmos caribenhos predominantes em algumas regiões do Maranhão, especialmente a chamada Baixada Maranhense, e também de identificação desse ritmo com algumas danças da cultura popular, mantidas como tradição pela população rural do Estado.

Cunha (1979) 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 da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem se opor por definição a outros do mesmo tipo". (p.100)

Sem dúvida, existem para a população de São Luís outros ritmos além do, e mais de uma forma de dançar, *reggae*. Porém,

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 cidadãos e especificamente enquanto negros (Silva, 1988). Como sugere Magnani (1984) e também E. Bosi (1981), através do lazer, os grupos subalternos estabelecem também articulações políticas, reivindicando melhores oportunidades de participar da sociedade envolvente.

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

Segundo Valente & Gusmão (1988, p.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 componente racial, na medida em que o *reggae* é compreendido como "coisa de negro". Por outro lado, se é correto afirmar que nem todos os regueiros de São Luís são negros, é igualmente verdadeiro que nem todos os negros gostam de *reggae* e se identificam com ele.

Nesse sentido, conforme mostra Mercadante (1988, p.159), etnia, em sentido mais imediato, diz respeito à separação e ordenamento da população numa série de categorias definidas em termos de "nós" e "eles".

Cunha (1985) 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. Diz ele ainda:

... 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. (206-7)

É por essa linha de pensamento que buscamos 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 forte influência de ritmos afro-caribenhos. Portanto, permanece a identificação com as raízes culturais africanas.

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

Por ser um ritmo desenvolvido na Diáspora, o *reggae* foi mais facilmente assimilado por grande parcela da população negra que vive em condições precárias na periferia urbana de São Luís, e transformado em símbolo de identificação!

Não pretendo, com isso, afirmar que os frequentadores do *reggae* tenham consciência explícita da identidade étnica, mas é possível compreender na afirmação da identidade de "regueiro" a situação de maior liberdade e mais "modernização" do que a identidade de africanos, que os remete à condição de ex-escravos, inferiorizados.

As dificuldades em estabelecer limites entre as várias identidades coexistentes no grupo negro inserido na sociedade nacional acabam por dificultar também as possibilidades de ampliação de pesquisas que dêem conta da identidade étnica sobre o negro no Brasil.

Para Ferretti (1991, p. 166) identidade e etnia são conceitos complexos e ambíguos, sobre os quais os autores não chegaram a grandes acordos. 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, p. 146), quando enfatiza a necessidade de ampliação das pesquisas sobre identidade étnica, em busca de uma região 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 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, p. 139).

Excluída das possibilidades de acesso à formação escolar que a capacite profissionalmente, uma parcela dessa população se dedica a atividades de baixa remuneração, o que exige o envolvimento de todos os membros da família, 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 pequenas tarefas.

Entre a população feminina, 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, na pesca artesanal, em pequenos carros com carroças puxadas por jumentos¹⁶ e também serviços domésticos como jardinagem e encanamento. Há ainda os vendedores ambulantes, pois muitos pescadores e pequenos lavradores vendem seus produtos nas ruas. É claro que muitos deles compram produtos para revender - são os chamados pregoeiros¹⁷.

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

Segundo Dumazedier (1980):

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. (p.19)

Para autores como Parker (1978), o lazer tem sido apresentado, essencialmente, como produto da sociedade industrial moderna. Nesse caso, o lazer, como tempo livre de obrigações, acaba nos remetendo sempre à concepção utilitarista, de 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), para quem o lazer é "a cultura vivenciada no tempo disponível", no

sentido de que tempo disponível não significa, necessariamente, tempo não produtivo, tempo do não-trabalho.

Para reforçar afirmativa já feita 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 saber que perpetua crenças, mitos, valores e costumes por várias gerações.

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

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. (p.35)

Voltando, portanto, à minha sugestão anterior, o lazer nessas regiões (tanto quanto o trabalho) está determinado pelas condições climáticas e ambientais. Os festejos de santo, que acontecem em determinadas épocas do ano, como a Festa do Divino Espírito Santo e a de São Benedito, estão relacionados com o plantio e a colheita; as festas juninas, com as manifestações do bumba-meu-boi e do Tambor de Crioula, em homenagem a São João¹⁸ - são também formas de agradecer ao santo pelo trabalho realizado.

Analisando as interpretações de Dumazedier, Araújo (1986) conclui: "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." (p. 120)

O lazer, portanto, para os setores populares precisa ser pensado como atividade dinâmica que faz parte do processo de vida do homem e não está totalmente separado de outras ativida-

des produtivas. Mesmo ao tecer a rede, o pescador está cantando uma toada de boi, ou contando uma história, mostrando que o lazer ocupa espaços intersticiais no mundo do trabalho. Considero que também na praia e nos festejos os vendedores ambulantes estejam tendo acesso à 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 à atividade de lazer dentro do seu tempo disponível.

Portanto, a própria sociedade industrial, ao propor o lazer como atividade "escapatória" para o homem refazer sua força de trabalho, produz, no acirramento das contradições, outras alternativas de articulação aos vários segmentos das populações urbanas. Serão essas alternativas a garantir desde a sobrevivência material até o lazer das famílias e grupos das diversas áreas de "ocupações" e palafitas da periferia de São Luís onde se concentram amplos segmentos da população negra.

Analiso as festas de *reggae*, considerando as interpretações de 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: seja burlando a vigilância dos senhores para obter algumas vantagens, seja pela oportunidade de lazer e de descanso.

Segundo Moura (Op. cit.),

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 cativo 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. (p.111)

Sem querer considerar a tendência associativa como exclusividade da população negra, entendo que ela teve aí papel importante, no sentido de proporcionar algumas formas de resistência coletiva, tanto antes como depois da Abolição. Mesmo com a indiferença dos proprietários rurais, diante das suas condições de vida e da inexistência de leis que lhes dessem algumas garantias após a Abolição, os negros criaram formas próprias de socialização. Irmandades e confrarias religiosas, associações filantrópicas, órgãos de imprensa, foram criados como forma de manter vivas algumas possibilidades de resistência contra as práticas discriminatórias, até mesmo no sentido de eliminar da memória os vestígios humilhantes da escravidão.

Um dado complicador, porém, é que muitas das 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.

Como dito, tal tendência associativa permanece entre os vários setores da população negra brasileira, através da realização de festas ou de grupos políticos organizados, que, de alguma forma, garantem sua especificidade no contexto da sociedade de classes.

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

Segundo Moura,

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, procura criar mecanismos de defesa capazes de conservá-lo específico. (p.116-117)

Tomando o grupo negro como 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 desse grupo dá-se quando, de um lado, ele próprio reconhece as marcas de outro, articula um conjunto de valores criados internamente como símbolos de auto-afirmação grupal com significado especial, tanto entre a população negra, como diante da sociedade global.

Ainda segundo Moura (1988), isoladamente o negro não representa 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 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 (1988, p.121).

Uma das dificuldades que se coloca para o possível reconhecimento do movimento regueiro de São Luís como grupo específico ou de caráter político é que, ao contrário do *Black Soul* do Sudeste (Silva, 1984), e dos blocos afro de Salvador (Risério, 1981), esse movimento não é controlado exclusivamente por negros. Grande parte dos donos de radiola e de clubes são brancos e não têm qualquer ligação com os movimentos sociais ou com o

movimento negro do Maranhão. Essas pessoas têm interesses estritamente comerciais com a dinâmica do *reggae*. Embora alguns deles vivam em condições precárias na periferia e conheçam muito sobre a importância do ritmo no contexto cultural de São Luís, referem-se aos regueiros como "eles", assumindo portanto condição de distanciamento em relação à chamada "massa regueira".

No caso do *Black Soul*, havia maior identificação entre os organizadores das festas (que eram todos negros) e os freqüentadores. 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 tal identificação a partir dos organizadores das festas: estes demonstram estar imunes aos estereótipos desclassificatórios atribuídos aos regueiros.

Portanto, é entre a chamada "massa regueira", concentrada nos setores mais baixos da sociedade maranhense, espoliada ao nível do trabalho, da participação social e da cidadania, que se pode identificar algumas formas de mobilização coletiva, em termos da denúncia contra a discriminação, do repúdio à violência policial, através dos programas de rádio e também do auto-reconhecimento enquanto negros freqüentadores 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 o descobriram e os negrinhos já não têm mais lugar pra dançar, porque 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 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 tentativa de o 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* dá-se, também, pela ocupação comum de um espaço definido como marginal pela sociedade. Não se trata de espaço geográfico, embora uma identificação geográfica seja fácil aos locais de concentração da população negra nos centros urbanos. Trata-se de 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 foram submetidas historicamente.

O território negro (Sodré, 1988) é definido em consequência dos 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, as contradições das relações de dominação permitem o fortaleci-

mento das excluídas, na medida em que rearticulam em torno de determinados símbolos que afirmam a sua identidade.

Para Sodré,

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. (1988, p. 23)

Diferentemente de outras manifestações culturais criadas pelos grupos dominados como o samba, o 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 forte discriminação aos regueiros, explicitada através da Imprensa local, que caracteriza essas manifestações como "reduto de marginais", "música de negros desocupados". Também não existe preocupação por parte dos órgãos governamentais (Secretarias de Cultura e Turismo) em estimular atividades ligadas ao *reggae*, como atrativos turísticos do Maranhão.

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 o 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 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 19-4-91 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.

Disse 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 meio-irmão de José Sarney. Essa casa funcionou até 1992, sempre freqüentada por

um público de classe média, até porque a área do Projeto Reviver não é um local de frequência normal dos regueiros.

Artigo que provocou grande polêmica, sendo registrada até por jornais de São Paulo, como o *Jornal da Tarde* (1-6-91) e o *Correio Popular* de Campinas (2-6-91) foi escrito pelo professor de língua portuguesa, Ubirajara Rayol, que exibiu grande intolerância para com a gíria dos apresentadores de programa de *reggae* nas emissoras de rádio. Indignado com o fato de São Luís estar sendo definida como a "Jamaica Brasileira", devido à forte presença do *reggae* na cidade, escreveu:

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 o 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 congnominada de Atenas Brasileira, assim reconhecida e festejada em todo o Brasil (...) 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 16/4/91, 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 pelas elites dominantes de São Luís, e provocando acirrado debate nos mais diversos setores da vida social de São Luís.

O 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 contornos de acordo com as tentativas de mobilização elaboradas pelo negro.

Se, no período da Escravidão, a preocupação fundamental das elites 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 fisionomia de organização política, como as festas de *reggae*, que, na percepção mais imediata, são apenas pontos de encontro para a dança, divertimento e lazer.

Contudo, no contexto das relações de poder travadas na sociedade de classes, mesmo que em alguns lugares, 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.

Freqüentadores da classe média identificados visualmente como brancos, em geral, não são considerados regueiros e não são identificados socialmente com o *reggae*. Embora estejam presentes, não são reconhecidas 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 construídas e definidas através de longo processo histórico. Portanto, mesmo que brancos e negros estejam freqüentando os salões de *reggae*, eles pertencem a mundos socialmente diferenciados e não compartilham os mesmos códigos de comunicação. Existem gostos, vestimentas e formas de comportamento específicos, produzidos no contexto das relações sociais, que delimitam as fronteiras de seus territórios.

Voltando às interpretações apresentadas por Sodré (1988) o território "... é um dado necessário à formação da identidade grupal/individual, ao reconhecimento de si por outros". (p.124)

Assim, o reconhecimento implica aproximações e distanciamentos. Ainda que freqüentem o espaço do *reggae* conjuntamente, brancos e negros não se conhecem, porque esse

focus 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 que os negros da periferia.

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, em que são compartilhadas situações comuns de lazer e trabalho, demarcadas por especificidades culturais.

Ao menos no "Espaço Aberto", a maioria dos freqüentadores 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.

A inexistência de reações conflituosas em termos político-raciais no Brasil contribui para que ocorra a 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 investidas da Polícia nos salões de *reggae*.

Mas, os freqüentadores brancos do "Espaço Aberto" "jamais foram molestados no clube", de acordo com o depoimento de alguns deles. Para alguns, o "Espaço Aberto" é visto "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 em comentários abonadores do *reggae*, estão presentes estereótipos construídos socialmente sobre o negro. O fato de afirmar que não são incomodados sugere, a meu ver, que o normal seria o contrário, porque o clube de *reggae* é freqüentado por pessoas perigosas.

Vale citar, a esse propósito, Brandão:

Aqueles que não possuem, por condições, 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 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. (p.6)

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 pelos negros, como no caso do proprietário do "Espaço Aberto". Considero ilustrativo o depoimento de uma amiga ("branca") professora universitária, a quem o proprietário daquele estabelecimento teria feito o seguinte comentário: "Eu quero agradecer a presença de vocês aqui (...) que bom que vocês estejam frequentando aqui, nesse 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 de identificação, que é o ritmo. Entretanto, conforme observação 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 o 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 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 espaço de marginais e 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 desse ritmo 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 descaracterizar esse ritmo como elemento de definição da identidade para os negros da periferia de São Luís, pois ali predominam os valores que reforçam essa identidade, representados nos passos da dança, nas roupas que usam e principalmente nas condições de vida e na cor da 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 da consciência negra, evidencia também aspectos gerais da sociedade urbana brasileira, pois, certamente, se o grupo freqüentador do *reggae* é semelhante a outros formados por jovens de classe média branca, que freqüentam 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, esse autor enfatiza uma questão problemática para os movimentos negros 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): "Quando os movimentos negros recuperam o *soul* para firmar a sua negritude, o que estão fazendo é uma importação de matéria simbólica que é ressignificada no contexto brasileiro." (p.43-44)

De alguma forma, o próprio Movimento Negro no Brasil, na busca constante de afirmação das raízes africanas da população negra, contribuiu para a manipulação dos seus símbolos étnicos e culturais.

Ao contrário do que afirma Ortiz (1985), não foi o movimento negro que "recuperou" o *soul* como elemento de afirmação da negritude. Este, sim, surgiu como movimento espontâneo de busca de lazer entre a juventude negra do Sudeste, inspirado na

cultura dos negros norte-americanos e, por isso, seus organizadores receberam sérias críticas dos militantes negros que viam, ali, uma forma de alienação e descomprometimento com as questões levantadas pelo Movimento Negro nacional. Mais tarde, o movimento negro reconheceu a importância do *Black Soul* como canal de afirmação de negritude.

Mas, ainda assim, não se pode dizer que existiu relação efetiva entre o Movimento Negro, enquanto organização política de reivindicação da cidadania da população negra no Brasil, e o *Black Soul*, cujos freqüentadores não faziam parte das organizações do Movimento Negro nacional. Da mesma forma, não existe estreita relação entre o Movimento Negro do Maranhão com o movimento regueiro. Isso tem sido denunciado até mesmo por alguns organizadores e freqüentadores das festas de *reggae*, argumentando que "por se tratar de uma concentração de negros, deveria haver maior participação do Movimento Negro".

Em geral, as discussões do Movimento Negro estiveram sempre voltadas para valorização das raízes africanas da população negra brasileira, sem se dar conta de que, muito embora a África seja referência simbólica importante para a história do negro na Diáspora, a imagem africana é mitificada no Brasil. Dantas (1988, p.241) 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 no que respeita à participação efetiva na vida política e social.

Em alguns momentos da análise sobre relações raciais no Brasil, tanto o discurso de entidades do Movimento Negro quanto

o discurso acadêmico contribuem para a 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 vinculação 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, Moura (1988) 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. (p.9)

A especificidade do negro brasileiro não pode ser atribuída exclusivamente às raízes africanas. Mesmo porque essas raízes se deterioraram 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 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 articulação 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 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 Moura, como do ponto de vista das articulações do Movimento Negro nacional com outros segmentos da sociedade civil. Por não demonstrar conhecimento da importância política das formas de mobilização "espontâneas" dos segmentos da população negra em geral, o movimento negro acaba reproduzindo o discurso saudosista de volta à África, que não encontra eco diante das 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 de tais questões, sua atuação permanece num vazio, fragmentando-se enquanto política de emancipação da população negra com vistas à conquista da cidadania.

O desenvolvimento das relações raciais no Brasil apresenta um complexo 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 de sua identidade, ou seja, nos termos de sua capacidade de elaborar formas de organização e solidariedade visando à 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, p.43), por outro lado a construção da identidade étnica passa pela definição política das formas de participação dos segmentos marginalizados da população 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 em relação às oportunidades de trabalho e mobilidade social (Hasenbalg, 1979), determinadas pelas diferentes formas de introdução dessas populações na sociedade brasileira. Além do quê o mito da democracia racial atua no sentido de que brancos e negros se discriminem, mesmo em situações comuns 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 das Ciências Sociais, constituindo vasta bibliografia, em meio à qual se destacam alguns trabalhos importantes (Cardoso, 1962; Fernandes, 1971/1978; Ianni, 1987/1988; Hasenbalg, 1979). No entanto, a questão está longe de ser resolvida.

Sem dúvida, enveredar por esse caminho é uma questão muito delicada. Considero, porém, necessário abordar alguns

aspectos desse debate, para compreender amplamente 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 relevantes nessa área, especificamente sobre o Maranhão.

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 seleção 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 (Hasenbalg, 1979; Oliveira, Porcaro e Araújo, 1981; e Ianni, 1987).

Ianni (1987), 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 a "incorporação hierárquica" do trabalhador, reforçando as estruturas de desigualdades sociais e raciais na medida em que, embora livre para oferecer-se ao mercado de trabalho, o ex-escravo não é redefinido nem aceito como cidadão.

Escreve, ele, 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 (p.355).

A afirmação pode ser melhor compreendida quando se observam as formas de manipulação do Estado sobre as manifestações culturais dos setores populares, como o Carnaval, o frevo, o 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. (Fry, 1982, p.47-53).

Também a interpretação apresentada por Ianni (1987) remete para um duplo dilema enfrentado pelo negro no seu processo de organização. Por um lado, ao se organizar enquanto militante do Movimento Negro, reivindicando condições de igualdade e reafirmando sua pertinência a um grupo diferenciado, pode ele estabelecer 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, em que a questão racial, aparentemente, se dilui, ele passaria a ser acusado pelos militantes do Movimento Negro de se distanciar da luta racial.

Tal 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 segundo plano, reforçando a

estrutura de estratificação social e ao mesmo tempo as desigualdades raciais. Com isso, o prejuízo é maior sobre o trabalhador negro, preterido no processo de distribuição das oportunidades de trabalho e das vantagens resultantes da sua produção.

Segundo Hasenbalg (1979), a raça se torna fator determinante no sistema de estratificação social, não como legado do passado escravista, mas como critério reordenador no presente. Diz ele:

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 (p.83).

Pelas avaliações desse autor, pode-se constatar que, embora os beneficiários diretos do racismo sejam identificados entre as classes economicamente dominantes, 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 melhor as 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, Maciel (1987) mostra que as desigualdades raciais reforçadas pela estrutura de classes aparecem para o negro como consequência de 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 de forma desigual e inferiorizada, impede que as contradições sejam percebidas como causas de um conjunto de artifícios recriados ideologicamente, para manter as relações de dominação e bloquear as possibilidades de conscientização racial.