

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

MÁRCIA DANIELE DE SOUZA CARVALHO

**EM TERRA DE SERTANEJO TAMBÉM TEM REGUEIRO: A MÚSICA E A
DIÁSPORA MARANHENSE NA GRANDE GOIÂNIA
(2000-2016)**

GOIÂNIA
2016



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese

2. Nome completo do autor

Márcia Daniele de Souza Carvalho

3. Título do trabalho

EM TERRA DE SERTANEJO TAMBÉM TEM REGUEIRO: A MÚSICA E A DIÁSPORA MARANHENSE NA GRANDE GOIÂNIA (2000-2016)

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);
 - b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.
- O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Martins De Araújo, Professor do Magistério Superior**, em 20/04/2021, às 09:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

Documento assinado eletronicamente por **Márcia Daniele de Souza Carvalho, Usuário Externo**, em 07/12/2021, às 16:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do

MÁRCIA DANIELE DE SOUZA CARVALHO

**EM TERRA DE SERTANEJO TAMBÉM TEM REGUEIRO: A MÚSICA E A
DIÁSPORA MARANHENSE NA GRANDE GOIÂNIA
(2000-2016)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de mestre em História.

Orientação: Alexandre Araújo Martins

Área de Concentração: História do Brasil.

Linha de Pesquisa: Fronteira, interculturalidade e ensino de História

GOIÂNIA
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG

Carvalho, Márcia Daniele de Souza. Em terra de sertanejo também tem regueiro [manuscrito] : a música e a diáspora maranhense na Grande Goiânia (2000-2016) / Márcia Daniele de Souza Carvalho . - 2016 . CLXXXIII, 183 f.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Martins Araújo .
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História,
Goiânia, 2016 .

Bibliografia. Anexos.

Inclui siglas, fotografias, abreviaturas, tabelas, algoritmos, lista de figuras, lista de tabelas.

1. Reggae. 2. Identidade. 3. Diáspora. 4. Maranhão. 5. Goiás. I. Araújo , Alexandre Martins , orient. II. Título.

CDU 4



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE HISTÓRIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº **040/2016** da sessão de Defesa de Dissertação de **Márcia Daniele de Souza Carvalho**, que confere o título de Mestre(a) em **História**, na área de concentração em **Culturas, Fronteiras e Identidades**.

Ao/s **dezesesseis dias do mês de dezembro do ano de dois mil e dezesesseis**, a partir da(s) **14h00**, no(a) **Sala de Defesas do PPGH**, realizou-se a sessão pública de Defesa de Dissertação intitulada **“O Reggae na Construção Identitária entre Migrantes Maranhenses na Grande Goiânia”**. Os trabalhos foram instalados pelo(a) Orientador(a), Professor(a) Doutor(a) **Alexandre Martins de Araújo** com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor(a) Doutor(a) **Carlos Benedito Rodrigues da Silva (UFMA)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Allysson Fernandes Garcia (CEPAE/UFG)**, membro titular externo. Durante a arguição os membros da banca **fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Dissertação, tendo sido(a) o(a) candidato(a) **aprovado(a)** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo(a) Professor(a) Doutor(a) **Alexandre Martins de Araújo**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, ao(s) **dezesesseis dias do mês de dezembro do ano de dois mil e dezesesseis**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA

EM TERRA DE SERTANEJO TAMBÉM TEM REGUEIRO: A MÚSICA E A DIÁSPORA MARANHENSE NA GRANDE GOIÂNIA (2000-2016)

Documento assinado eletronicamente por **Jiani Fernando Langaro, Coordenador de Pós-graduação**, em 15/04/2021, às 09:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Martins De Araújo, Professor do Magistério Superior**, em 15/04/2021, às 09:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Allysson Fernandes Garcia, Professor do Magistério Superior**, em 15/04/2021, às 19:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2004836** e o código CRC **7163C40D**.

Referência: Processo nº 23070.017798/2021-33

SEI nº 2004836

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família, em especial minha mãe Neuma Sônia de Souza Carvalho e meu sobrinho Mikael Lenin de Souza Carvalho por, de alguma forma, me oferecerem suporte para continuar caminhando.

Ao Professor Alexandre Martins de Araújo, por aceitar o convite de orientar a pesquisa. Ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, sobretudo a linha de pesquisa Fronteira, Interculturalidade e Ensino de História por ter possibilitado o desenvolvimento da temática estudada.

À CAPES, por cumprir seu papel de fomentar a pesquisa.

À comunidade maranhense da Região Metropolitana de Goiânia, em especial ao Dj Evandro Pioneiro e Gilza Maria Veloso pela significativa cooperação para a execução da pesquisa em campo.

Ao Wilton Jonh dos Santos, pela presença, o carinho e o companheirismo.

À amiga e irmã de luta Luciana Pereira de Sousa, por compartilhar as angústias em comum, pelas trocas de conhecimento e o auxílio nas etapas finais do texto.

Ao colega Lennon Lustosa pelo auxílio com os dados do IBGE.

À Professora Luciana de Oliveira, pelos incentivos e a disposição em ler o texto e me auxiliar.

Aos colegas do Coletivo de Estudantes Negros e Negras Beatriz Nascimento - CANBENAS - por terem, durante anos, compartilhado experiências de construção de conhecimentos libertadores em busca da construção de uma universidade e uma sociedade sem racismo.

Aos amigos e amigas que fiz no Laboratório de Gênero, estudos Étnicos-Raciais e Espacialidades – LaGENTE, em especial ao professor Alecssandro Prudêncio Ratts pelo auxílio durante os anos prévios ao início da pesquisa.

Ao amigo Allysson Garcia pelos auxílios com a escrita durante à graduação.

Ao colega Mário Eugênio com os auxílios com a escrita do projeto.

À professora Olga Cabrera e ao Centro de Estudos do Caribe no Brasil - CECAB/UFG - dos quais recebi as primeiras orientações e contribuições para o recorte do objeto estudado ainda nos anos de graduação.

Ao Coletivo Rosa Parks, por representar mais uma forma de força e empoderamento de mulheres negras na UFG.

Aos colegas do movimento das ocupações de todo o país, por lutarem em defesa do retorno da democracia, pela garantia de uma educação pública e de qualidade e por uma

sociedade inclusiva. Em especial os colegas da ocupação do prédio da Faculdade de Ciências Sociais e Filosofia FCS da UFG, onde concluí a escrita do trabalho.

RESUMO

A proposta neste trabalho foi estudar o reggae como um ritmo envolvido no processo de (re)construção identitária da comunidade maranhense na Região Metropolitana de Goiânia. Discutimos a migração de maranhenses para a Região Metropolitana de Goiânia. Buscamos entender a produção de uma identidade maranhense em um fenômeno que identificamos como diáspora. Sendo Goiânia uma cidade configurada por migrantes de várias regiões do país, localizamos a imigração maranhense como parte dessa história de migrações que caracteriza a cidade. O reggae é uma musicalidade identificada como jamaicana, cujo principal pano de fundo de suas primeiras canções foi o rastafarianismo, um movimento político e religioso de caráter messiânico que surge em meio às instabilidades sociais que penalizam, especialmente, a população negra do país, juntamente às influências do Pan-africanismo constituído em meio à eferescência dos processos de independência das nações africanas e ao pensamento cristão protestante presente na ilha. O movimento prega a emancipação do povo negro e o retorno redentor para a África. Da junção das mensagens rastafari cantadas ao ritmo dos encontros de musicalidades afro-caribenhas, como a rumba, o calypso, o rhythm and blues, o mento, forma-se o reggae. O ritmo chega à região de São Luís do Maranhão seja pelas rotas marítimas por meio do comércio marítimo, seja pelas ondas sonoras do Caribe para aquela região costeira norte/nordeste brasileiro e é fortemente recebido, sobretudo pela população negra das áreas periféricas da região. Chega também por meio do mercado de música internacional. O reggae jamaicano ao somar-se a traços culturais específicos da cultura maranhense passa por um processo de (re)significação adquirindo características peculiares na ilha que mais tarde viria a ser conhecida como Ilha de São Luís ou Jamaica Brasileira devida a proporção de popularidade atingida pelo ritmo maranhense entre a população local. Dos municípios do interior por onde se espalha o ritmo chega a Goiânia junto ao fluxo migratório que leva milhares de maranhenses a habitar a região. Nesse processo o reggae torna-se um amálgama de união da comunidade maranhense que identifica o ritmo como um representante da cultura do Maranhão e o torna um vetor no processo de (re)construção ou produção de uma identidade maranhense no exílio. Utilizamos do trabalho etnográfico através de visitas de campo e entrevistas, a fim de obter informações sobre as formas de realizações do reggae e as semelhanças e diferenças em relação, principalmente, ao Maranhão. Dessa forma, buscamos entender as (re)significações do ritmo na diáspora maranhense na região metropolitana de Goiânia.

Palavras-chave: Reggae. Identidade. Diáspora. Maranhão. Goiás. Migração.

ABSTRACT

The proposal in this work was to study reggae as a rhythm involved in the process of identity (re) construction of the Maranhão community in the Metropolitan Region of Goiânia. We discussed the migration of Maranhão to the Metropolitan Region of Goiânia. We seek to understand the production of a Maranhão identity in a phenomenon that we identify as diaspora. Being Goiânia a city whose second figuration by immigrants from various regions of the country, we locate the Maranhão immigration as part of this history of migrations that characterizes the city. Reggae is a musicality identified as Jamaican, whose main background of its first songs was Rastafarianism, a political and religious movement of messianic character that arises amid social instabilities that penalize, especially, the country's black population, along with the influences of Pan-Africanism constitute amid the effervescence of the processes of independence of African nations and Christian Protestant thought present on the island. The movement preaches the emancipation of Black people and their return to Africa. From the junction of the Rastafarian sagacity to the rhythm of Afro-Caribbean musicianship, such as rumba, calypso, rhythm and blues, mento forms reggae. The rhythm reaches the region of São Luís do Maranhão either by sea routes through maritime trade, from the sound waves of the Caribbean to that coastal region north/northeast as of Brazil, or strongly received, mainly by the black population of the peripheral areas of the region. It also comes through the national music market. Jamaican reggae, when added to specific cultural features of Maranhão culture, undergoes a process of (re)signification acquiring peculiar characteristics on the island that later came to be known as São Luís or Brazilian Island due to the popularity of the Maranhão rhythm among the local population. Of the municipalities of the interior where it spreads, this rhythm reaches Goiânia along with the migratory flow that takes thousands of Maranhão to inhabit the region. In this process reggae becomes an amalgam of the Maranhão community that identifies the rhythm as a representative of Maranhão culture and makes it a vector in the process of (re)construction or production of a Maranhão identity in exile. We use ethnographic work through field visits and interviews in order to obtain information about the forms of reggae achievements, the similarities and differences in relation, mainly, to Maranhão. In this way, we seek to understand the (re)signification of the rhythm in the Maranhão diaspora in the metropolitan region of Goiânia.

Keywords: Reggae. Identity. Diaspora. Maranhão. Goiás. Migration.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1.....	31
Figura 2.....	31
Figura 3.....	35
Figura 4.....	58
Figura 5.....	58
Figura 6.....	72
Figura 7.....	99
Figura 8.....	103
Figura 9.....	103
Figura 10.....	104
Figura 11.....	106
Figura 12.....	108
Figura 13.....	114
Figura 14.....	114
Figura 15.....	115
Figura 16.....	116
Figura 17.....	117
Figura 18.....	121
Figura 19.....	126
Figura 20.....	126

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	39
Tabela 2.....	40
Tabela 3.....	43

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CANBENAS: Coletivo de Estudantes Negras e Negros Beatriz Nascimento

CECAB: Centro de Estudos Caribenhos no Brasil

CANG: Colônia Agrícola Nacional de Goiás

IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IMB: Instituto Mauro Borges

NEAAD: Núcleos de Estudos Africanos e Afrodescendentes

NEPO: Núcleo de estudos de População

PNAD: Pesquisa Nacional de Amostra de Domicílios

PND: Plano Nacional de Desenvolvimento

PIB: Produto Interno Bruto

RMG: Região Metropolitana de Goiânia

SEGPLAN: Secretaria de Estado de Gestão e Planejamento

UNICAMP: Universidade de Campinas

SUMÁRIO

Agradecimentos.....	5
---------------------	---

Resumo.....	6
Abstract.....	7
Lista de Ilustrações.....	8
Lista de Tabelas.....	9
Lista de Abreviaturas e Siglas.....	10
1. INTRODUÇÃO	167
CAPÍTULO I	29
2. GOIÂNIA: UMA HISTÓRIA DE MIGRAÇÕES.....	29
2.1 A MIGRAÇÃO E A OCUPAÇÃO DE GOIÁS: PRIMEIRA FASE DO SÉCULO XX ..	30
2.1.1 A Criação da Colônia Agrícola e os novos incentivos de ocupação do oeste	32
2.2 A NOVA CAPITAL: ESPAÇOS SEGREGADOS EM UMA CIDADE PLANEJADA ..	36
2.2.1 A construção de Brasília: a marcha migratória continua.....	40
2.3 DO CAMPO À CIDADE: URBANIDADE E METROPOLIZAÇÃO	41
2.3.1 Migração e o crescimento econômico do estado	48
2.3.2 O discurso de progresso, riqueza e prosperidade: Goiânia um lugar bom para se viver.	49
CAPÍTULO II.....	54
3. A DIÁSPORA DO REGGAE: JAMAICA-MARANHÃO-GOIÁS.....	54
3.1 O REGGAE NA JAMAICA: A IDEOLOGIA RASTAFÁRI MUSICADA	54
3.1.1 O rastafarianismo.....	56
3.1.2 A ideologia rastafári nas canções de reggae: a cultura negra jamaicana pelo mundo.....	63
3.1.3 SoundSystems e a difusão da música na Jamaica	66
3.2 O REGGAE NA ILHA DO AMOR: SÃO LUÍS DO MARANHÃO, A JAMAICA BRASILEIRA.....	67
3.2. 1 As rotas marítimas da musicalidade caribenha mar	71
3.3 A DIÁSPORA DO REGGAE NO ÂMBITO DA INDÚSTRIA CULTURAL DO POP INTERNACIONAL	72
3.3.1 Os dois Bob Marleys	75

3.4 A “MARANHENSIZAÇÃO” DO REGGAE JAMAICANO.....	79
3.4.1 Radiolas: os sound systems maranhenses.....	82
3.4.2 A constituição dos melôs como tradução cultural.....	85
3.4.3 Os clubes de reggae em São Luís.....	87
3.4.4 Alteridade e construção de identidade racial.....	88
3.4.5 A popularização do reggae no Maranhão.....	94
CAPÍTULO III.....	96
4. O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO DO REGGAE NA GRANDE GOIÂNIA.....	96
4.1 O ESPALHAMENTO DO REGGAE DESDE O MARANHÃO.....	96
4.1.1 A diáspora maranhense em Goiás: semelhanças, diferenças e reposições de sentidos.....	100
4.1.2 As radiolas em Goiânia.....	105
4.1.3 Os clubes.....	110
4.1.4 A presença do reggae nas festas dos Maranhenses em Goiânia.....	112
4.1.5 O Protagonismo dos Djs no elo com a terra natal.....	113
4.1.6 Os nomes artísticos dos DJs como afirmação da identidade maranhense regueira.....	117
4.1.7 O papel da internet na multiterritorialização do reggae maranhense.....	117
4.1.8 A dança e as referências musicais entre os regueiros na diáspora.....	123
4.1.9 O regueiro, a maconha e as (re)significações:.....	125
CAPÍTULO IV.....	128
5. A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DA COMUNIDADE MARANHENSE REGUEIRA EM GOIÂNIA.....	128
5.1 DOS ENCONTROS E DESENCONTROS: GOIANOS E MARANHENSES.....	128
5.2 EM TERRA DE SERTANEJO TAMBÉM TEM REGUEIRO.....	135
5.2.1 O (des) encontro entre reggaes no espaço de Goiânia.....	140
5.3 SER MARANHENSE EM GOIÁS: A CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE NO EXÍLIO.....	142
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	153

REFERÊNCIAS	158
ANEXOS	163
Anexo I Entrevistas e depoimentos colhidos.....	156
Anexo II Fotos.....	158

1.INTRODUÇÃO

Essa pesquisa em que discutimos a migração de maranhenses para a Região Metropolitana de Goiânia e os fenômenos históricos contidos nesse movimento foi delimitada pelo nosso interesse por temas que abordem a história de grupos e populações subalternas, sobretudo, negras. Neste sentido, a participação em alguns centros, núcleos e coletivos da universidade foram significativos para a escolha e delimitação do tema que nos propomos a trabalhar.

Além do CANBENAS (Coletivo de Estudantes Negras e Negros Beatriz Nascimento)¹ e do NEAAD (Núcleos de Estudos Africanos e Afrodescendentes), onde estudos sobre populações negras e culturas afrodescendentes eram desenvolvidos, nos aproximamos também do CECAB (Centro de Estudos Caribenhos no Brasil) da faculdade de História da Universidade Federal de Goiás coordenado pela professora Olga Cabreira, o centro desenvolve pesquisas e atividades acerca das populações afro-caribenhas das quais as discussões sobre música sempre foram significativamente presentes. A partir dessa trajetória, houve um despertar para a compreensão de que a música é um componente estético distinto ligado a oralidade (GILROY, 2001) que, por sua vez, é uma característica marcante desses povos.

Um fato marcante para a delimitação do tema foi a participação no encontro anual do Caribbean Studies Association realizado no ano de 2007 em Salvador-Bahia em uma mesa em que se discutia reggae do Maranhão e da Jamaica e as interações culturais entre esses lugares e a musicalidade. Ao identificarmos o ritmo como parte da historicidade de grupos que o elegem como componente identitário e verificando sua presença junto aos maranhenses nas periferias de Goiânia, onde residimos, constatamos a pertinência em desenvolver um estudo que abordasse o reggae em um processo que identificamos como diáspora maranhense.

Como o recorte foi a produção, ou a (re)construção de uma identidade maranhense na diáspora, recorreremos aos Estudos Culturais trabalhando com conceitos e autores pós-coloniais além de um diálogo interdisciplinar com a antropologia e a geografia, uma vez que,

¹O Coletivo de Estudante Negras e Negros– CANBENAS foi um coletivo fundado por estudantes negros da UFG em 2004, o grupo possuía como uma de suas pautas o fortalecimento de temáticas relacionadas a grupos e culturas negras de afrodescendentes no âmbito acadêmico.

o objeto selecionado para esta investigação se utiliza de categorias e conceitos como cultura e espaço.

Como o movimento do reggae na Região Metropolitana de Goiânia envolve um processo de deslocamentos, o entendemos como parte de processos diaspóricos. Deste modo, dialogamos com a análise de Hall (2003) sobre as migrações caribenhas para a Grã-Bretanha em que os acontecimentos e as interações entre estes sujeitos migrantes com a cultura dominante serviram para fundamentar o conceito de diáspora. No caso dos imigrantes maranhenses, o reggae é o principal agente da força centrípeta que liga estes indivíduos em situação de exílio à terra de origem².

A fim de obter informações gerais sobre o número e as características censitárias decidimos trabalhar com os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, intenção a priori frustrada em vista das dificuldades de manejo com os dados disponibilizados pelo site deste instituto. Resolvemos parcialmente o problema consultando alguns dados filtrados pelo Instituto Mauro Borges – IMB sobre o número geral de migrações recentes, principalmente a partir de 2000. Essas informações gerais sobre a migração obtivemos também por meio de reportagens de jornais locais que recentemente vêm noticiando a chegada de imigrantes, sobretudo, os maranhenses para a região. A obtenção de dados seria importante para identificarmos o número e as características sociais dos sujeitos que chegam do Maranhão para o estado de Goiás e, principalmente, para a Região Metropolitana de Goiânia.

Além dos números, nossa intenção era identificar os motivos pelos quais tais indivíduos saíam de suas cidades, a faixa etária, cor/raça, escolaridade, renda familiar, município de naturalidade. Tais informações acabaram sendo obtidas através de fontes orais por meio de um trabalho etnográfico que envolveu visitas de campo, considerando que estes espaços nos eram familiarizados desde o ano de 2007 quando ainda na graduação decidimos recortar este tema. Os locais de realização do reggae passaram a ser visitados não somente com a proposta de estudo, mas também como opção de lazer, o que possibilitou a criação de laços de convivência com os sujeitos pesquisados. Essa relação de proximidade pré-estabelecida com o campo favoreceu a realização de uma pesquisa participante.

Estamos falando dos clubes onde as radiolas se apresentam nas periferias, nas festas dos maranhenses realizadas no Jóquei Clube e no Tatersal de Elite do Parque Agropecuário de

² Exílio e terra de origem são termos utilizados por Hall para se referir ao lugar para onde se migra e o lugar de onde se partiu respectivamente.

Goiânia onde buscamos observar o cenário dos espaços em que pudessem ser constatados símbolos do reggae, sejam os mundialmente conhecidos ou os característicos das ressignificações desse movimento no Maranhão. Observamos os modos de vestir das pessoas, as formas de dançar, o modo com que se relacionavam entre si. Outro ambiente visitado foi o virtual, páginas de sites de relacionamentos da internet, em fator de este ser um dos veículos de interação, de divulgação e de construção de elo entre maranhenses não somente da região de Goiânia, mas também de outros estados também destinatários da migração maranhense.

Nossa principal metodologia de trabalho foi a realização de entrevistas gravadas. Inicialmente realizamos tais entrevistas nos próprios clubes escolhendo os regueiros que costumavam frequentar as festas com certa assiduidade. Escolhíamos estes sujeitos e os convidávamos para nos acompanhar até o lado de fora do clube e começávamos a aplicar o roteiro de perguntas. Ainda nas primeiras tentativas verificamos que a realização das entrevistas nos clubes não era a melhor estratégia, pois as pessoas estavam focalizadas no reggae e não tinham muita disposição em permanecerem por muito tempo paradas respondendo a perguntas, o que tornava a necessidade de o roteiro curto, objetivo e pouco contemplativo no que se refere às problemáticas de nosso estudo.

Deste modo, optamos em realizar as entrevistas no domicílio dessas pessoas. Por meio dos números de telefone coletados nos clubes ou através de outros indivíduos fomos marcando as entrevistas que passaram a ser feitas no próprio lar. Nos preocupamos em focalizar principalmente os Djs por serem eles os principais atores do movimento reggae de quem colhemos a maior parte dos depoimentos.

A fim de colher informações mais significativas sobre os regueiros que frequentam os clubes tentamos aplicar questionários, e tivemos problemas semelhantes a aplicação das entrevistas. A maioria dos frequentadores não estava disposta a dispersar-se da festa para conceder entrevistas.

Como nos dispomos a falar de forma sucinta sobre as migrações para Goiânia e região no primeiro capítulo, nos baseamos em informações bibliográficas que mencionam alguns dados destes processos.

No capítulo 1 discutiremos Goiás e, sobretudo, Goiânia como uma região que fora construída e configurada por imigrantes de várias regiões do país especialmente os nordestinos que são geralmente a maior parcela da mão-de-obra contribuinte para o desenvolvimento e a prosperidade, duas qualidades do estado e da capital utilizados como

propaganda que tem atraído estas pessoas para habitar a região e aumentar a população e o crescimento da cidade que previamente planejada.

O objetivo nesse capítulo foi o de reconstruir parcialmente a história das migrações para Goiânia, sobretudo, localizar a frente de migração maranhense como parte de um processo histórico de deslocamentos para a região. Uma vez que, os participantes da massa regueira³ da Grande Goiânia fazem parte de um deslocamento recente, a maioria dos regueiros afirma ter chegado à região entre os cinco últimos anos da década de 1990 e o começo dos anos 2000, lembrando que essa chegada é frequente até os dias de hoje. Além do mais, relatam que uma das principais motivações pela escolha de Goiânia e adjacências foi o fato de haver conhecidos, amigos, parentes, familiares que haviam migrado do Maranhão, confirmando a existência de fluxos de migração anteriores à chegada desses regueiros que, no geral, possuem idade de até quarenta anos, uma geração que vivenciou a ascensão do reggae no estado do Maranhão.

A diáspora também é trabalhada por Gilroy (2001) que a atribui a metáfora do Atlântico Negro entendendo que a experiência da escravidão condicionou a busca por instrumentos de resistência entre as comunidades negras em torno do atlântico, e que estas comunidades reconfiguraram-se a partir de recriações ligadas à racialidade e à africanidade.

Veremos no capítulo 2 que o pano de fundo que vai constituir as primeiras canções de gravações do reggae é o rastafarianismo, um movimento religioso de caráter messiânico que surge em meio a instabilidades que promove reinterpretações nos textos bíblicos que desconstruem o imaginário de superioridade branca europeia atribuindo à África a origem do cristianismo e um lugar redentor para onde pretende-se retornar, uma vez que o ocidente é entendido como Babilônia, que segundo a narrativa bíblica é o lugar de pecados e de corrupção. Essas (re)significações desse movimento “político e religioso” de acordo com Rabelo (2006), estão ligadas a um movimento de afirmação da população afro-jamaicana diante das condições de miséria e desprestígio que está se encontrava acometida nas primeiras décadas a metade do século XX que se somavam a outros contextos externos como a independência das nações africanas, e a emergência do ideal Pan-Africanista⁴ o qual o movimento incorporou em suas fundamentações.

³ Massa regueira é uma expressão utilizada entre os regueiros para denominar o conjunto de pessoas que formam o público do reggae.

⁴ Pan-Africanismo é uma ideologia que busca uma unificação entre os países africanos explorados pelas nações europeias e se estendeu para os países de grande concentração de populações negras especialmente o Caribe e as Américas. Os pan-africanistas buscaram eliminar os resquícios do colonialismo e da supremacia branca.

A importância em discorrer sobre o movimento rastafári em parte do capítulo 2 é o fato deste estar intrinsecamente ligado a história do reggae na Jamaica chegando a ser o centro da temática das canções e pelo fato de identificar símbolos característicos da fé, recriados em espaços outros onde não existe o apego a essa religiosidade.

Nessa parte do capítulo tentaremos nos aproximar dos motivos pelos quais o reggae é fortemente incorporado na ilha. Junto ao intercâmbio de ritmos promovido, sobretudo pela proximidade geográfica com o Caribe, apresentamos também o debate sobre as bases culturais comuns apresentado por Silva (1995) e Rosa (2006), esses dois autores localizam em um passado africano comum, a razão para as similaridades rítmicas e culturais entre Maranhão e Jamaica. Segundo este entendimento, durante o processo de migração forçada no contexto histórico escravista, povos ou etnias teriam se separado com a travessia, parte teria ido para a região do Maranhão para a Jamaica, e nesse processo estes teriam, ao longo do tempo, (re)significado suas linguagens culturais e estas, por sua vez, teriam mantido bases semelhantes responsáveis pela identificação rítmica de populações da costa brasileira, o que forneceriam condições para que o reggae jamaicano fosse recebido pela comunidade do norte e nordeste brasileiro e, através deste, houvesse uma espécie de reencontro entre estes povos supostamente “irmãos”. Essa proximidade se daria também nas semelhanças das condições presentes que se encontram tais populações, a miséria, as condições de desemprego e de violência presentes em ambos os lugares nos quais se encontra, majoritariamente, a população negra.

Em seguida discutiremos as outras vias de entrada do reggae no Maranhão, como o comércio marítimo movimentando a circulação de vinhos entre as ilhas caribenhas e a costa brasileira como moedas de troca, principalmente, em estabelecimentos de comércio no litoral. Paulraj (2013) em seu estudo sobre a entrada do reggae em São Luís por meio dos vinhos, nos informa que não apenas estes meios, mas também os da indústria cultural promovem a chegada do ritmo que entre os primeiros artistas de sucesso na ilha recebe Jimmy Cliff antes mesmo de conhecer a nomenclatura reggae, sendo o nome do cantor jamaicano utilizado para nomear o ritmo.

Como falamos de uma diáspora do reggae entre Jamaica e São Luís levantamos algumas das (re)significações desse reggae em solo maranhense. Uma delas é sobre os artistas que promovem o sucesso do ritmo. Falamos sobre Jimmy Cliff ter se tornado expressivo na

Inicialmente, a proposição desta ideologia era o estabelecimento de uma unidade entre as nações da África, depois esta busca foi estendida para a união das populações afrodescendentes espalhadas pelo mundo.

ilha, entretanto, curiosamente, não será o mesmo a acontecer com o cantor conhecido como a grande estrela mundial do reggae, Bob Marley. Uma das possíveis explicações que o autor Paularaj (2013) ressalta é o fato de no período de lançamento do álbum de Bob Marley, *Catch a Fire* cuja capa aprecia o cantor fumando um grande baseado, o Brasil estar vivendo a fase mais dura do regime militar sob a regência do AI-5⁵, período em que a censura causava uma forte vigilância acerca do combate as drogas, provavelmente atuou para que o disco não adentrasse no país.

Em seguida discutiremos a maranherização do reggae jamaicano, as ressignificações das quais o ritmo adquiriu outras características peculiares, como por exemplo, o modo de dançar aos pares, uma influência da presença de outros ritmos dançantes que preexistem ao reggae, o merengue, o forró, o bolero, dentre outros.

Abrimos a questão sobre os possíveis motivos de o reggae ter se sobressaído em relação a outros gêneros musicais na região, em que a dança aparece como uma forte possibilidade de explicação. Outra questão é se essa característica dançante teria exercido influência para que músicos considerados de renome no cenário internacional não tivessem alcançado tamanha proporção em São Luís do Maranhão restando aos músicos anônimos da Jamaica e da indústria internacional neste período, o sucesso junto a massa regueira de São Luís, eram eles: Erick Donaldson, Junior Murvin, Hugh Mundell, Gladiators, Horace Andy, Dennis Brown, John Holt, Gregory Isaacs, Ijaman Levi.

Uma das explicações possíveis para que estes artistas se sobressaíssem em relação à preferência da massa regueira é a característica cultural dançante presente na região. Dançar coladinho, ou seja, entre casais, era comum antes da ascensão do reggae e acompanhava outros ritmos, inclusive os caribenhos que eram muito populares na região da costa norte e nordeste do Brasil. Dessa forma, o ritmo chegou à região acompanhando os compassos da dança o que pode ser identificado como um fator para alguns artistas serem rejeitados em detrimento de outros pela massa regueira que concebia o reggae, dentre outras coisas, como um lazer dançante.

Pudemos observar que as semelhanças rítmicas entre o reggae e outros gêneros musicais pré-existentes a sua chegada na ilha influenciaram sua forte adesão pela população local e que se tornará a música mais tocada nas Radiolas, as Sound Systems maranhenses, que

⁵ O Ato Institucional de número 5 foi instituído no Brasil em 13 de dezembro de 1968 durante o Governo de A. Costa e Silva no período de regência do governo militar (1964-1984). O ato concedia poderes extraordinários ao presidente da república e suprimia vários direitos constitucionais da população. Inaugurou o período considerado mais autoritário do regime iniciando um forte controle através da censura.

são as grandes aparelhagens de som, principais responsáveis pela divulgação do reggae em São Luís. No conjunto com as caixas de som existia o Dj que se tornaria principal estrela das festas de reggae. Falamos sobre as rivalidades entre as radiolas e a busca por exclusividade, discutimos os melôs, associações fonéticas de significados entre a língua inglesa e o potois⁶ da Jamaica com o português como forma de tradução cultural, que é um conceito desenvolvido por Bhabha (1998), que se refere às “formações de identidades” em processos de negociação com as novas culturas em que vivem “sem simplesmente ser assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades” que “carregam os traços de culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas nunca serão unificadas no velho sentido” (HALL, 2006, p.88).

Discutimos as relações de alteridade na construção de uma identidade racial em São Luís. O fato de o reggae ser coisa de negro se dá em duas ópticas, uma pelos grupos da elite da sociedade ludovicense que atribui ao ritmo os mesmos estereótipos construídos contra a população negra e a outra pela própria comunidade negra que também o elege como signo de identificação. E esse conflito circunscreve uma disputa de memória entre os dois grupos. De um lado, estavam os defensores de uma São Luís de um passado europeu que recebia o nome de Atenas brasileira; e de outro estavam os que apoiavam a emergência da Jamaica brasileira, uma referência à ilha caribenha de onde teria surgido o reggae. Junto ao conflito se dá a afirmação da população negra das periferias que elege o reggae tanto como opção de lazer quanto como elemento identitário em que compartilham e afirmam a condição de ser negro.

Abordamos também o espalhamento do reggae na transformação das considerações sobre o ritmo por parte dos grupos abastados que passam a adotá-lo como opção de lazer, o que contribui para a ampliação dos espaços destinados ao ritmo, antes localizado apenas nas periferias. Este passa a ocupar espacialidades em que o reduto é da classe média e também, dos turistas que visitam São Luís. O reggae, portanto, deixa de ser uma cultura marginal e se torna patrimônio cultural e um atrativo político da ilha, ou seja, o ritmo passa a ser entendido como parte da cultura local.

No capítulo 3 discutiremos sobre o espalhamento do reggae para além dos limites da ilha ludovicense. Como não dispomos de estudos mais detalhados sobre a chegada desse reggae característico de São Luís, trabalhamos com algumas hipóteses sobre esse movimento.

⁶ Potois ou englishpotois é um idioma não oficial que teria se originado a partir de tradições linguísticas de origem africana e com influência dos idiomas coloniais, principalmente o inglês. Na Jamaica ele é falado em situações informais, principalmente pela população negra. É possível identificar palavras do patois em letras de reggae jamaicano.

Uma delas é a referência que as cidades interioranas constroem sobre a cultura da capital que representaria a cultura maranhense como um todo. A outra é a circulação de pessoas entre os lugares e a identidade rítmica desses lugares que também se assemelhariam com o reggae, tornando possível que o ritmo alcançasse o estado do Maranhão e proximidades como Piauí e Pará. No caso do Tocantins identificamos um fluxo de migração maranhense para a região e a indicação de um movimento reggae no lugar (SILVA, 2010).

Pudemos identificar nas narrativas dos entrevistados em Goiânia uma memória sobre os primeiros contatos com o reggae no final dos anos de 1980 e começo de 1990, a temporalidade que aproximamos sobre esse movimento no interior do Maranhão. Nesse capítulo discutimos a situação de desprestígio e subalternidade como condicionantes desse êxodo de maranhenses para a RMG. Essa migração estaria relacionada ao que Hall (2003, p.28) chama de legados do império por toda parte que influenciaria na necessidade das pessoas migrarem, seriam os resquícios do sistema colonial, o que se entenderia por pós-colonial. O sistema colonial relacionado à história do imperialismo e na economia de *Plantation* que envolvia o trabalho escravo e os “legados do império espalhado em toda parte” que “podem forçar as pessoas a migrar” (HALL, 2003, p.25) o qual:

[...] marca a passagem de uma configuração ou conjuntura histórica de poder para outra [...] Problemas de dependência, subdesenvolvimento e marginalização, típicos do "alto" período colonial, persistem no pós-colonial. Contudo, essas relações estão *resumida sem* uma nova configuração. No passado, eram articuladas como relações desiguais de poder e exploração entre as sociedades colonizadoras e as colonizadas. (HALL, 2003, p. 56) [grifos do autor]

Embora não nos aprofundamos muito nessa relação, esses “legados do império” teriam uma relação com o passado de escravidão negra africana no Brasil, assim como no Caribe.

O capítulo se desenrola rumo ao ponto fulcral de nosso estudo, o reggae na Região Metropolitana de Goiânia, suas semelhanças, diferenças e reposições de sentidos que o torna elemento central do que estamos entendendo como diáspora maranhense. As questões foram voltadas para a aproximação temporal de quando esse movimento teria começado, uma vez que, trabalhamos com a ideia de ter havido fluxos migratórios para região em décadas passadas. Seria este um movimento recente ou acompanharia um fluxo mais antigo?

De acordo com os depoimentos, localizamos o ano de 1997 como o ano que marcaria o possível início do movimento da massa regueira maranhense na Região Metropolitana de Goiânia, foi Dj Evandro Pioneiro, que percebendo o grande número de maranhenses que assim como ele se identificavam com o reggae, tratou de articular formas de realizar festas semelhantes às que eram prestigiadas em suas cidades, primeiramente na região de Aparecida de Goiânia e depois se espalhando por outros bairros periféricos da região e também da capital, chegando até as outras região do entorno de Goiânia através de outros Djs que foram surgindo, a maioria a partir do Dj Evandro Pioneiro.

Preocupamo-nos em perceber como são organizadas as festas, em quais circunstâncias, em quais espaços, quais semelhanças com o reggae do maranhão, em quê ou como se diferenciariam. Mostraremos que várias características são mantidas, uma delas é a existência da aparelhagem de som classificada como Radiola, entretanto, com tamanhos e dimensões muito singelos em função dos escassos recursos financeiros para se realizar as festas, a dificuldade em encontrar espaços para as realizações dos eventos. Ao contrário do Maranhão, os espaços de realização das festas nunca são fixos em vista da pouca condição dos realizadores em investir na compra de clubes e em grandes instalações. Dessa forma, as oito caixas que costumam constituir as maiores radiolas construídas, geralmente, de forma artesanal pelos regueiros imigrantes em Goiânia, nem de longe se comparam as oitenta caixas das grandes aparelhagens do Maranhão.

Outra semelhança é a presença dos Djs no protagonismo das festas. Assim como no maranhão o Dj, além de apertar o play, costuma falar, cantar, interagir com o público. Mas, diferentemente de como ocorre no Maranhão, o Dj trabalha também na parte da divulgação, procura e efetua o aluguel do espaço, muitas vezes confecciona sua própria radiola de forma artesanal, além de escolher e estrelar a festa. Discutiremos também o papel de liderança comunitária que o Dj adquire ao se tornar o responsável pelo elo dos indivíduos no exílio com a terra natal através do reggae. É o que Agier (2001) classifica como autor de novas narrativas na enunciação de novas identidades.

A produção de identidades foi tomada como central nas narrativas, visto que, neste processo diaspórico, o reggae serve como um vetor para a (re) construção de uma identidade em que a música e as performances em torno dela seriam o principal mecanismo de linguagem.

A musicalidade é uma forte característica de populações orais em estado de desterritorialização, de acordo com Gilroy (2001) sobre as populações do Atlântico Negro,

seria a música um componente de linguagem em meio a condição de ausência das palavras. Embora o autor se refira aos povos que (re)significam o passado africano, o que não acontece diretamente com os regueiros maranhenses de Goiânia, sua análise sobre a linguagem estabelecida pela musicalidade em meio a um contexto de ausência da palavra pode dialogar com o contexto de nosso estudo considerando que os indivíduos em questão apesar de se comunicarem em um mesmo idioma, possuem como algo em comum a forma oral como principal mecanismo de comunicação, até mesmo se considerarmos a carência de uma formação escrita que acontece, geralmente, através da escolarização – a maioria dos regueiros possuem baixo nível de escolaridade.

Dessa forma, as performances ligadas à oralidade, como a música e a dança, desempenhariam um papel fundamental na composição de uma identidade dentre este grupo que elabora uma linguagem em busca da constituição de semelhanças a serem compartilhadas. O reggae, nesse caso, seria a linguagem que constituiria a narrativa da memória sobre um passado que se refaz ou se (re)significa no presente.

Hall (2003) e Gilroy (2001) discutem a diáspora em associação ao passado africano. O primeiro se refere primeiramente à migração caribenha para o Reino Unido e a produção da identidade caribenha que se dá no exílio britânico e as (re)significações relacionadas ao passado africano entre os povos do Caribe, como mencionamos anteriormente. Já o segundo discute essa diáspora relacionado aos povos afrodescendentes que se utilizam da linguagem oral desenvolvida através da música para (re)significar um passado localizado na África. No caso de nossa diáspora identificamos movimentos semelhantes em que a música reggae desempenha esse papel identitário em que no lugar do Caribe ou da África está o Maranhão, algo que será melhor trabalhado no capítulo seguinte.

Discutimos neste capítulo o papel desempenhado pela internet na interação dessas redes de solidariedade, uma vez que esse é o meio pelo qual acontecem interações entre os regueiros não apenas os da Região Metropolitana de Goiânia – RMG, mas a comunicação entre esses e outros maranhenses habitantes do próprio Maranhão, ou os que se encontram também em exílio em outras cidades e estados brasileiros como Distrito Federal, Rio de Janeiro, Mato Grosso, dentre outros. Nesse sentido, utilizamos do conceito de Haesbaert (2004) que se refere à multiterritorialidade que seria um território-rede que se faz não apenas por deslocamento físico, mas no plano virtual. Uma territorialidade constituída a partir de vários territórios. É por meio das tecnologias de informação que se estabelece conexão com a terra de onde se espera o retorno. É o que podemos ver através da busca por tornar presentes e

palpáveis elementos constituintes do universo do reggae do Maranhão, como as músicas de sucesso, os cantores de sucesso dos quais se busca promover visitas e apresentações para a massa regueira migrante. Quanto à divulgação, tratamos da questão da invisibilidade do ritmo nas mídias de Goiânia. Diferentemente do Maranhão, em especial São Luís, em Goiânia o reggae ainda não obteve uma grande visibilidade nos meios de comunicação de grande massa como programas de televisão e de rádio de grande audiência. O único veículo que encontramos com programação voltada ao reggae foi a Rádio Cidade FM, uma rádio comunitária que esporadicamente tem sua programação voltada ao reggae maranhense em que as apresentações acontecem com a participação dos próprios Djs das radiolas.

No outro tópico, falaremos sobre as principais referências musicais na diáspora dos regueiros maranhenses em Goiânia, já que esse tema está bastante presente nas discussões acerca das (re)significações do reggae jamaicano no Maranhão. Uma delas está ligada às referências de artistas jamaicanos que fazem sucesso em São Luís, estando esta preferência ligada aos ritmos dançantes e a estética da dança, o que teria contribuído para que músicos que não foram muito significantes para o mercado da Jamaica ou o internacional fossem eleitos como os preferidos da massa regueira ludovicense em detrimento dos mais famosos, em destaque o ídolo Bob Marley. Mostramos que nesse aspecto há uma manutenção com algumas peculiaridades que o reggae adquire no maranhão. A principal é a ditada pelo aspecto dançante dos habitantes da região que contribui, além da forma de dançar entre casais, para a eleição dos artistas jamaicanos que deixariam seus rastros de sucesso na ilha.

Havendo discutido que o reggae como uma cultura de diáspora em que é produzida uma identidade no exílio, mostramos como essa identidade é produzida por meio da alteridade. Dessa forma, no capítulo 4 avaliamos os conflitos entre imigrantes e os anfitriões goianos. Mostramos os conflitos manifestados em preconceitos dos goianienses em relação aos maranhenses que identificamos tanto em depoimentos dos entrevistados quanto em redes de socialização de goianos na internet. E também os conflitos em relação à cultura local representado pela musicalidade sertaneja, e a busca por uma negação dessa cultura identificada como sendo dominante, uma vez que, pertencente aos supostamente “donos da terra”.

Nesse sentido, entendemos as realizações de festas de reggae maranhense em Goiânia como um processo de (re)territorialização, que Haesbaert (2006, p.122) entende como um “refazer de territórios, de fronteiras e de controles” ligado ao “fluxo de deslocamentos” que envolve migrações. Para pensar o conceito de (re)territorialização

relacionado ao nosso objeto nos utilizamos também da definição de Canclini (1997, p.399) que o entende como, uma busca por “fixar signo de identificação ritual” no novo lugar onde determinadas pessoas ou grupo chegam, que os diferencie daqueles que estão apenas de passagem.

Ao pensar na (re)territorialização se utilizando das definições destes dois autores, entendemos o reggae como uma tentativa desses indivíduos migrantes em refazer o território do qual eram ambientalizados e, constatando que a intenção da maioria é construir vínculos com esse novo lugar, uma vez que, mesmo que exista o desejo de retorno, este não consta no planejamento de vida da maioria em vista das melhorias de vida encontradas no lugar destinatário. Desta forma, os símbolos daquilo que é ou passa a ser entendido como cultura maranhense, são fixados. Entendemos o reggae, portanto, como uma forma de afirmação em um lugar que se dá também com a negação ou a diferenciação com a cultura local, a música sertaneja.

Não obstante, em meio às atitudes de negação, identificamos alguns movimentos de negociação com a cultura local e com outros seguimentos representados por diversas musicalidades. Identificamos também a existência de conflitos, tentativa de negociação também na intenção em juntar o público do reggae com os outros ritmos, o que causou insatisfação por parte dos mesmos. Entendemos as tentativas de negociações como sendo o que Matory (1999, p.61) identifica como *agency*, que são as “ações estratégicas” de sujeitos “oprimidos e sua sabedoria cosmopolita” em “investir poder em suas formas de solidariedade transregional”. O autor se refere à construção da identidade Jeje⁷ em meio ao deslocamento e as relações transoceânicas. No entanto, encontramos estratégias semelhantes nesse processo de deslocamento inter-regional entre Maranhão e Goiânia.

Nesse último capítulo desenvolvemos a nossa ideia da diáspora maranhense discutindo todas essas relações de alteridade, as expectativas não concretizadas de retorno a terra natal, as relações que permeiam o que chamaremos de produção de identidade maranhense. Discutiremos o significado de ser maranhense antes e depois do deslocamento, as tentativas de manutenção de características culturais da terra natal as quais entendem como fixas e imutáveis, sotaque, culinária e, principalmente, a musicalidade a qual identificam

⁷ Jejes é um grupo étnico proveniente da África sobre o qual Matory (1999) desenvolve um estudo sobre sua diáspora transatlântica em que desenvolve uma tentativa de reterritorializar a diáspora africana dentro de conceitos de *Imagined Communities*, *Transnacionalismo* e *Globalização*. O conceito de *Agency* é por ele desenvolvido pensando as relações que se estabelecem na formação da identidade Yorubá em meio às relações transatlânticas.

como sendo a marca do então lugar de origem, o reggae.

Nessa ideia de elaboração da imagem de um lugar chamado Maranhão que passa no exílio a representar os diferentes municípios de onde veio esses imigrantes nos aproximamos também da noção de Geografia Imaginativa elaborada por Said (2003) que é uma construção simbólica imaginativa de um determinado lugar. Nessa Geografia Imaginativa surge um Maranhão (re)significado em oposição as imagens pejorativas a respeito dos mesmos que o associa a miséria, desemprego, subdesenvolvimento. Nesse sentido, voltamos a uma outra contribuição de Haesbaert (2004, p.11) em sua noção de territorialidade como uma construção de uma “imagem ou símbolo de um território” para entender que estamos diante de uma territorialidade maranhense que se estende à Região Metropolitana de Goiânia. Sobre esta diáspora maranhense, entenderemos que também se trate do que Bartolomé (2006) classifica como etnogênese que corresponde ao:

[...] surgimento de novas comunidades que, integradas por migrantes ou seus descendentes, reivindicam um patrimônio cultural específico para se diferenciarem de outras sociedades ou culturas que consideram diversas de sua auto definição social, cultural ou racial [...] (BARTOLOMÉ, 2006, p.40).

Nessa busca por uma suposta manutenção, o reggae surge como um meio de comunicação cultural no que Bhabha (1998) classifica como Tradução, em que mesmo que haja essa busca o retorno ao passado não se dá efetivamente. A (re)construção identitária “não retoma passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, o reconfigurando como um entre lugar contingente, que inova e irrompe a atuação do presente” (BHABHA, 1998, p.20-21) o que poderá ser constatado com as diferenciações entre o reggae imigrante e o reggae do Maranhão. Por fim, vimos que o reggae é o vetor de uma rede de solidariedade entre sujeitos que se constituem como iguais conclamando um passado e qualidades comuns. O Maranhão é o lugar imaginado, ser maranhense é uma qualidade a ser compartilhada. Nesse processo, o ritmo é eleito em detrimento de outros também identificados como maranhenses como é o caso do forró, por exemplo, pelo fato de o ritmo jamaicano/maranhense ser entendido como o representante da cultura do Maranhão, o lugar de origem comum entre os imigrantes maranhenses. Nesse sentido, surge na RMG uma comunidade maranhense regueira, (re)cria-se o Maranhão em que a cultura é representada pelo reggae.

CAPÍTULO I

2. GOIÂNIA: UMA HISTÓRIA DE MIGRAÇÕES

Neste capítulo propomos nos aproximar da história das migrações para Goiânia considerando que a mesma constitui-se a partir da chegada de diferentes grupos oriundos seja do interior de Goiás seja de outros estados do país. Discorreremos sobre os fluxos migratórios no estado a partir da primeira fase do século XX, a migração rural-rural, a expansão das fronteiras agrícolas, a construção da nova capital do estado e de Brasília que representaram um marco na ocupação do oeste incentivando a chegada de pessoas por meio de propagandas e os discursos de prosperidade que iria aparecer de formas variadas em mais de uma fase do processo, especialmente, visando a oferta de mão de obra. Isso ocasionou a chegada de pessoas que não estava prevista nos planos fazendo com que o crescimento desta passasse a ser desordenado, formando as invasões que mais tarde viria a ser as periferias.

Nesse processo constatamos a presença de grupos do nordeste, entre eles os maranhenses, uma vez que Goiás passa a ser noticiado como o estado que mais atraiu migrantes e a Região Metropolitana de Goiânia o destino principal deste grupo. Dessa forma, propomos nos aproximar brevemente da trajetória das migrações para a RMG a fim de localizar a população maranhense, a qual propomos estudar como parte dessa história de trânsitos.

2.1 A MIGRAÇÃO E A OCUPAÇÃO DE GOIÁS: PRIMEIRA FASE DO SÉCULO XX

O primeiro roteiro da história dos deslocamentos para Goiás no século XX ocorre nos anos de 1920 fora o meio rural, principalmente, do estado de Minas Gerais para o meio rural goiano, sendo a principal motivação, a busca por posse de terras no território, até então, extenso e despovoado, alterando significativamente a configuração demográfica da região. A migração rural-rural, responsável pela facilitação da transferência dos capitais para a região (CABRERA, 2001, p. 47). Tal processo esteve ligado ao desenvolvimento da economia ligada à agricultura e à pecuária.

Nesta fase, a principal motivação para a ocupação da região era a disponibilidade de grandes extensões de terras relativamente de fácil apropriação, onde o principal mecanismo era a posse. O que facilitava a aquisição tanto do pequeno quanto do grande proprietário, atraiu imigrantes principalmente de Minas Gerais e São Paulo.

O processo de mudanças nas zonas rurais de Goiás aconteceu a partir da migração de Minas Gerais, fundamentalmente. A emigração respondeu à possibilidade de obter terra própria, em face ao esgotamento da terra no lugar de origem dos migrantes e a partir da concentração de famílias em pouca terra (CABRERA, 2001, p. 44).

Outro contexto é o da Frente Pioneira onde podemos destacar a construção da estrada de ferro que começava em Araguari em fins de 1909 e atravessava o Paranaíba em 1912. A estrada de ferro foi um importante divisor de águas ao marcar profundamente o desenvolvimento das relações capitalistas de produção na região (ALVES, 2002, p.47, apud, MIZIARA, 2001, p.15).

[...] na segunda metade do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, os trilhos assumiram importante papel no contexto socioeconômico do país. A ferrovia passou a ser o meio mais eficiente de ligação entre os portos da costa brasileira e as economias regionais do interior, a exemplo de Goiás. É por isso que a implantação da rede ferroviária foi um dos elementos indutores da modernização nesse estado, demonstrando o papel pioneiro dado aos trilhos e sua eminente influência no conjunto das transformações territoriais durante as primeiras décadas do século XX. (CASTILHO, 2014, p.64).

[...] As comunicações abertas pela estrada de ferro entre 1913 e 1935 [...] assim como a importância política de Goiás para o Governo Central, estão relacionados com o ativo intercâmbio dos produtos agrícolas e da pecuária entre Goiás e o Sudeste do país; intercâmbio que provocou o rápido desenvolvimento das cidades do Triângulo Mineiro e de Anápolis (CABRERA, 2001, p. 47).

As estradas de ferro foram importantes não apenas para o escoamento e distribuição de produtos, matérias primas e bens, mas também ampliou a possibilidade de circulação de pessoas entre os estados e regiões do país de extensão continental, Brasil. No processo de modernização da primeira metade do século XX o desenvolvimento dos meios de transportes é fundamental, principalmente para a integração das regiões do interior do país como é o caso de Goiás com o litoral.

As rodovias que irão surgir no começo do século XX, primeiro pelo presidente Washington Luís através do Plano Catrambi criado em meados da década de 1920 e “estabeleceu bases da rede rodoviária nacional visando à implantação de estradas federais com características troncais e de penetração, e de estradas estaduais, com características de ligações” (CASTILHO, 2014, p. 96), e ainda no mesmo governo foi criado o Fundo Especial para Construção e Conservação de Estrada de Rodagem.

O governo Getúlio Vargas que ascende ao poder a partir do episódio conhecido como a Revolução de 1930, dá seguimento a política iniciada por Washington Luís quando em 1934 cria o Plano Geral Nacional de Viação em que a prioridade eram as rodovias. Mais tarde, em 1944, fora criado o Plano Rodoviário Nacional que “objetivava interligar de norte a sul” (CASTILHO, 2014, p.96). Entre a década de 1930 e 1940 as rodovias irão se destacar como a principal rede de transporte do país.

Destacar as redes de transporte que surgem no país é importante para que compreendamos as novas relações construídas a partir de seus autores. Ao desencadear do desenvolvimento e da modernização, a migração teve como participantes sujeitos que passaram a se movimentar ao ritmo das ferrovias e das estradas entre as imensas extensões de terras desde país, que aos poucos encurtam as distâncias entre si provocando um intercâmbio não apenas de produtos, mas também de valores, linguagens, sentimentos de pessoas que transitam entre regiões, entre estados promovendo encontros, trocas, constituindo espaços e laços de solidariedade, assim como foi na ocupação de Goiás e mais tarde com a construção de Goiânia.

Falando das ferrovias, do transporte, da modernização que envolveu a ocupação das terras goianas, devemos destacar a conhecida Marcha para o Oeste, presidida pela política nacionalista do então presidente gaúcho Getúlio Vargas eleito em 1930 em um episódio bastante marcante na história do Brasil por representar um marco de transição na política nacional, uma vez que, representou a queda do poder dos antigos grupos oligárquicos ligados a economia rural no período denominado como República Velha, esta sucedida por grupos ligados a economia industrial e aos novos grupos sociais urbanos que se constituíram ao ideal de modernização e progresso.

O objetivo do programa de governo, Marcha para o Oeste era a integração das regiões supostamente isoladas da nação brasileira. Esse momento é marcado pela criação da colônia agrícola nacional de Ceres e pela transferência da capital da Cidade de Goiás para Goiânia. Ambos os processos dinamizaram a região do mato grosso goiano que passou a se inserir crescentemente na economia de mercado (ALVES, 2002, p.48).

2.1.1 A Criação da Colônia Agrícola e os novos incentivos de ocupação do oeste

Outro mecanismo de Getúlio Vargas para a integração do Planalto Central e a implementação da modernidade neste foi a criação da CANG – Colônia Agrícola Nacional de Goiás, em 1941, e um projeto federal implantado na zona conhecida como Mato Grosso goiano, região onde localiza-se hoje o município de Ceres, o que impulsionou a chegada de migrantes e sendo responsável pelo assentamento de parte significativa destes. Foram distribuídos alguns hectares de terras o que atraiu fazendeiros interessados no aumento de suas produções causando um aumento na população rural no início da década de 1940.

Tal projeto foi responsável pelo assentamento de colonos na região do planalto central interferindo na demografia e no desenvolvimento da economia agrícola da região.

A implantação da Cang promoveu assentamento para milhares de pessoas, proporcionou considerável parcelamento de terras e relevante volume de produção agrícola alimentar em Goiás na metade do século passado (PÁDUA, 2007, 631).

A criação da colônia fora responsável também pela criação de entrepostos urbanos necessários para realizar o escoamento da produção e desenvolver a dinamização da economia local (MATTOS, 2008, p.38).

Figura 1 - Matéria do jornal O Popular sobre o programa federal Marcha para o Oeste na data de 22 de agosto de 1940.

Dessa forma, muitos migrantes chegaram à cidade de Goiânia com a expectativa de obter melhores oportunidades de vida, renda, trabalho e educação, condições que lhes foram negadas em seus locais de origem, um imaginário de esperanças estimulado pelas propagandas do governo.

Figura 2⁹ - Cartaz da década de 1930 elaborado pelo governo de Goiás noticiando sobre a construção de Goiânia com o intuito de incentivar a vinda de pessoas para a nova capital.



Fonte: Mattos (2010)

No cartaz acima podemos ver figuras correspondentes à cidade e à mensagem escrita com a promessa de enriquecimento utilizada para atrair novos habitantes e mão-de-obra para a nova capital.

Vale à pena refletir sobre o papel das migrações internas dentro do processo de urbanização. Elas foram decisivas para alinhar e integrar territorialmente a sociedade brasileira, na segunda metade do século XX. Com a expansão dos sistemas de transporte e de comunicação, os migrantes fluíram aceleradamente, contribuindo para a estruturação de um sistema de cidades de dimensão nacional, comandado pelos grandes aglomerados metropolitanos. A presença do Estado, no

⁹ Também disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Goi%C3%A1s>

caso, foi preponderante, tanto nas políticas que condicionavam a alocação espacial dos investimentos públicos e privados, quanto na expansão da fronteira agrícola e mineral. Os fluxos migratórios, que contribuíam para consolidar o sistema de cidades intensificaram-se com o desenvolvimento da economia e da sociedade, entre 1950 e 1980. Não só eram necessários para a economia urbano industrial que se expandia, [...] como transferia maciçamente população das áreas agrícolas tradicionais, estagnadas ou não, para as regiões urbanas (BRITO, 2007, 13-14).

Junto ao surgimento do ideal de vida urbana, destaca-se o processo de migração em relação ao contingente de pessoas que serviriam de mão-de-obra para construir as novas cidades, e na formação populacional nestes recém-criados novos núcleos urbanos. A cidade de Goiânia é edificada em meio a esta marcha para o suposto progresso que se acreditava estar nas cidades.

2.2 A NOVA CAPITAL: ESPAÇOS SEGREGADOS EM UMA CIDADE PLANEJADA

A construção de Goiânia ocorre mediante a Marcha para o Oeste e a nova ideologia de progresso inaugurada oficialmente pela Revolução de 1930 em que as antigas oligarquias ligadas a um Brasil agrário perdem o poder para grupos políticos detentores de um ideal de industrialização e progresso. Nesse processo destaca-se em Goiás, Pedro Ludovico Teixeira, nomeado interventor pelo presidente Getúlio Vargas em contraposição as elites locais representadas pela oligarquia ruralista dos Caiados.

O interventor Pedro Ludovico inicia um projeto para a transferência da capital assinando em 20 de dezembro de 1932 um decreto que escolhia uma comissão para indicar um local para a construção da nova capital, já que a cidade de Vila Boa, atual Cidade de Goiás, passa a ser vista como sinônimo de atraso e entrave ao desenvolvimento de Goiás. O município de Campinas fora escolhido devido a sua abundância de água, bom clima, topografia adequada e a proximidade com a estrada de ferro (ALVES, 2002, p.66). O engenheiro João Argenta forneceu subsídios técnicos para a escolha do local para construir a nova capital, e foram os arquitetos Atílio Correia Lima e Armando Godoy que rascunharam as primeiras formas de Goiânia (OLIVEIRA, 1999, 135).

Em 04 de outubro de 1933, deu-se o lançamento da pedra fundamental que inaugurava a nova capital denominada Goiânia. Em 23 de março de 1937 é assinado o decreto

que transfere definitivamente a capital estadual. Apenas em 1942 será oficialmente inaugurada.

A fundação da nova capital representava uma cisão, tanto com os velhos padrões de economia quanto com os velhos grupos de poder que representavam um empecilho para o governo federal e os novos grupos a quem este representava. Era preciso constituir uma nação integrada aos novos ideais, para tal, se fazia necessário fazer de Goiás um estado integrado à nação e forte, isso estava ligado ao desenvolvimento econômico, à expansão da fronteira agrícola visando a produção em larga escala voltada para o abastecimento de outras regiões do país (MATTOS, 2008).

A migração para a nova capital passou por diversas etapas. Registra-se que em 1940 a população urbana da cidade era de 18.889 habitantes e se intensifica a partir dos anos de 1950, fazendo com que o número de habitantes atinja o número de 40.333 (OLIVEIRA, 1999). Nesta década podemos destacar dois atores hegemônicos no processo de ocupação da cidade, os proprietários de terras e as imobiliárias. Estes dividiam suas porções de terras e as vendiam sem muita infraestrutura, entretanto, reservavam lotes estrategicamente para vendas futuras, muitos destes “foram adquiridos posteriormente por migrantes vindos de várias regiões do país” (PÁDUA, 2007, p. 663).

Ao final da década de 1950, o planejamento urbano volta à cena, porém, não sem possuir força política suficiente para embater com a especulação imobiliária que atuava na projeção de lucro sem respeitar os limites urbanos alterando sistematicamente a expansão urbana. Esta mudança foi também resultante da imigração que passava a ocorrer sem controle (PÁDUA, 2007, p. 663), intensificando de forma desordenada a expansão da malha urbana.

O surgimento de loteamentos em áreas periféricas da cidade está ligado à expansão urbana comandada menos pela iniciativa estatal do que pelas ações especuladoras das imobiliárias e significou a frustração do planejamento inicial da cidade.

Além do crescimento, relativamente desordenado dos loteamentos, a cidade cresce em uma expansão não muito planejada mediante as instalações ilegais que surgem em áreas geralmente de domínio estatal devido à falta de recursos destes indivíduos imigrantes ou da própria impossibilidade real da nova cidade em abrigar a grande parcela de sujeitos que passava a ocupá-la (MATTOS, 2008, apud, BERNARDES, 1989).

Os agentes responsáveis pela edificação da cidade planejada e idealizada como parte da integração ao progresso e modernidade não faziam ‘planos’ para uma grande parcela dessa

nova sociedade que surgia junto aos concretos e os tijolos que se erguiam formando a nova Goiânia. A maioria dos imigrantes que chegavam se instalavam de modo a constituírem espaços paralelos ao planejamento feito pelo poder público.

A falta de condições para morar em Campinas, município anexo a Goiânia, no centro da cidade ou mesmo no bairro popular, na época planejado para abrigar funcionários públicos oriundos da velha capital (MATTOS, 2008, p. 46) a cidade se formou desobedecendo as proposições pensadas pela arquitetura oficial da cidade, começaram a surgir instalações ilegais na região das margens do Botafogo, que formariam mais tarde o bairro de Vila Nova e o Setor Pedro Ludovico Teixeira, antes denominado Macambira, hoje consideradas regiões centrais da capital, que na época localizava-se às margens da planejada cidade de Goiânia. São as primeiras invasões que se constituíam em espaços onde o plano original da cidade nem sequer previa ocupações. Estes bairros foram formados por operários migrantes, “desvinculados tanto dos tradicionalismos de Campinas, como do elitismo de Goiânia (OLIVEIRA, 1999, p. 77).

Tais instalações conduzidas, primeiramente, pelo o próprio Estado. Ainda em 1933 é construído um alojamento para os operários na região e mais tarde no mesmo espaço foi aos poucos sendo ocupados por outros migrantes que chegavam sem muitos recursos para obterem moradias nas regiões centrais ou nos loteamentos que surgiam junto à expansão da cidade.

O planejamento urbano, tão discutido pelos projetistas da cidade, não era levado em conta no cotidiano das pessoas comuns que, confrontadas com suas necessidades cotidianas, tomavam suas decisões e atitudes no momento em que as situações lhes eram apresentadas, criando, a partir de sua realidade concreta, as soluções possíveis para os impasses que surgiam em suas vidas (MATTOS, 2008, p. 63)

Figura 3 - Alojamento dos operários da construção de Goiânia às margens do córrego botafogo, ano de 1936.



Fonte: MATTOS (2008, p. 54)

Outras ocupações irregulares se encontram nas proximidades de Campinas, na região de bairros que hoje são denominados Setor dos Funcionários, Centro-Oeste, Vila João Vaz e Vila São José que também surgiram a partir de aglomerações de pessoas, trabalhadores que migraram em busca de novas oportunidades que a recém fundada capital, segundo suas expectativas, poderia lhes oferecer (SILVA, 2014, p. 64).

Neste primeiro fluxo migratório para a nova Goiânia constata-se a embrionária presença do nordeste brasileiro na composição da população que viria a se formar na nova capital. Dentre os operários que chegam para construir Goiânia é constatada uma significativa presença de nordestinos, vindos de diferentes localidades como Bahia, Piauí, Ceará, Maranhão e Rio Grande do Norte (MATTOS, 2008, p. 57).

2.2.1 A construção de Brasília: a marcha migratória continua

Outro acontecimento marcante entre as décadas de 1950 e 1960 também foi decisivo para a efervescência migratória na região de Goiás incluindo a capital Goiânia.

Em 1956, em uma nova fase da Marcha Para o Oeste, começam as obras para a construção de Brasília, onde sediará a nova capital do país antes localizada na cidade do Rio de Janeiro. A construção de Brasília seguia ao mesmo propósito modernizador e integrador que guiara a construção de Goiânia.

A nova capital federal é inaugurada em abril de 1960. Uma capital no centro do país atenderia a uma velha pretensão de ocupar terras quase despovoadas e abriria novas frentes de progresso (PÁDUA, 2007, p. 265). A construção de Brasília se integrou ao programa intitulado Plano de Metas elaborado na gestão do então presidente da república Juscelino Kubitschek. Uma nova capital no centro do país tornava a região atrativa como destinatária de pessoas de várias localidades do país e também de regiões do interior do estado de Goiás. A migração nordestina ganha destaque, sobretudo, nas atividades ligadas às obras da nova cidade.

O crescimento populacional procedente dessa outra fase da marcha para o oeste, desta vez para o Distrito Federal, também ocasionará reflexos na demografia da cidade de Goiânia e, conseqüentemente, no seu crescimento desordenado e desestabilização da estrutura urbana pré-existente no plano de zoneamento original, ou seja, já não há mais cidade planejada.

[...] graças à proximidade de Brasília, Goiânia tornou-se um grande centro populacional, uma verdadeira metrópole como muitos queriam [...] o incremento populacional foi responsável pelo crescimento desordenado da cidade e, conseqüentemente, pelos loteamentos sem infraestrutura e pelas inúmeras ocupações (invasões) urbanas que descaracterizavam o planejamento inicial da cidade (OLIVEIRA, 1999, p.72).

Notamos que nesse período Goiânia tem um expressivo aumento no número de habitantes, a maioria oriunda de outras cidades, fazendo com que a cidade se expanda de forma espacialmente desordenada em oposto ao plano de Atílio Correia Lima e Armando de Godoy, formando os bairros onde iriam habitar a parte mais pobre da população, entre ela, os imigrantes.

2.3 DO CAMPO À CIDADE: URBANIDADE E METROPOLIZAÇÃO

O processo de urbanização do Brasil, que inaugurou um ideal de urbanidade junto ao desenvolvimento econômico, colaborou para que houvesse uma significativa mudança nas configurações populacionais do país, esvaziando o número populacional do campo e aumentando esse número nos aglomerados urbanos. Entre as décadas de 1960 e o final de 1980 estima-se que saíram dos campos em direção as cidades 43 milhões de pessoas (BRITO, 2007, p. 12).

Era o Brasil moderno, urbano-industrial, que se sobrepunha ao Brasil agrícola tradicional, gerando uma síntese singular, muito além de qualquer dualismo: desenvolvimento econômico e modernização social, com fortes desequilíbrios regionais e agudos desequilíbrios sociais (BRITO, 2007, p.12).

Na década de 1960 durante essa outra fase da Marcha para o Oeste, ocorria a Marcha Modernizadora em Goiás, que é quando as máquinas chegam ao campo substituindo ostensivamente a mão de obra humana. O lema deste período em continuidade ao pensamento que ditava a Marcha para o Oeste era o de vencer o atraso, este representado pelo campo. O tão pretendido progresso tem sua representação na vida na cidade, na urbanização cujo ideal fazia parte de um novo imaginário nacional. Nascido o ideal de progresso e desenvolvimento representado pela urbanização, nasce a ideia de vida na cidade como ideal.

A mencionada década é apontada como um marco na transformação da configuração populacional do país, quando a população urbana superou a rural. Marca também o início de um período de transformação na configuração econômica e demográfica em Goiás por abrigar acontecimentos decisivos que marcariam para sempre a vida no campo e, conseqüentemente, nos novos pólos urbanos que se constituíam e se ampliavam.

A aprovação das leis que regeriam tanto o trabalho quanto a divisão e distribuição das terras, respectivamente o Estatuto do Trabalhador Rural de 1963 e o Estatuto de Terras de 1964, causaram temor aos grandes fazendeiros que receavam perder porções de terras para seus agregados assim como as obrigações para com estes diante dos novos direitos trabalhistas adquiridos por eles diante a nova legislação. Esses acontecimentos, que causavam reviravolta no campo, estavam relacionados à política de estímulo a exportação que envolvia a produção de grão, sobretudo, o arroz e o gado de corte. Neste contexto a terra tornava-se um

produto de especulação tornando-se muito cara, o que inviabilizava para as famílias de trabalhadores do campo (CABRERA, 2001, 56).

Com a complexa situação descrita que somada às políticas de créditos que acabam não chegando aos pequenos produtores como o proposto, há a expulsão de um expressivo número de pessoas do campo para a cidade. Os anos de 1960 são marcados por uma migração de massa de famílias do campo para as cidades. Essa frente migratória do campo para a cidade no estado de Goiás irá contribuir significativamente para o aumento populacional, principalmente na nova capital Goiânia e na novíssima capital federal Brasília.

Em Goiânia, entre o período de 1950 a 1960, houve um aumento populacional de 187,5% e a população passou de 53.389 para 153.505 habitantes. Entre os anos de 1960 a 1970 a população sofreu um acréscimo de 153,9 % (ALVES, 2002, p. 69).

O censo de 1970 ainda apontava que, ao contrário da maior parte do país, em Goiás, ao longo da década de 1960 da qual tratava o censo, a população rural era mais numerosa correspondendo a 59,89% da população enquanto 46, 11% correspondem a população urbana. Essa realidade se inverte de acordo com o censo de 1980 que corresponde ao registro sobre a década de 1970, apontando um significativo aumento da população urbana em detrimento da rural, sendo 67, 29% contra 32,71% (SEGPLAN, 2011). Isso mostra que a década de 1970 representa o início da ampliação no número de pessoas que chegam de outros estados e regiões a Goiás. Sob o influxo da construção de ocupação de Brasília e do desenvolvimento econômico local, a população em Goiânia chega a atingir o número de quatrocentos mil habitantes (PÁDUA, 2007, p. 636), como será demonstrado pelo censo demográfico de 1980.

A década de 1970 é bastante emblemática pois corresponde a um período de intensas mudanças nos cenários econômicos internacionais e nacionais, favorecendo a constituição de uma “nova racionalidade urbano industrial” que envolve dinâmicas de deslocamentos populacionais, principalmente, para grandes ou médios centros urbanos bem como diversas reconfigurações de novas espacialidades (JARDIM, 2011). Foi na década de 1970 que a população urbana no Brasil superou a rural (BRITO, 2007).

Tabela 1 - Crescimento populacional de Goiânia 1940 a 1980.

Ano	População
-----	-----------

1955	74.781
1960	135.505
1965	251.000
1970	389.784
1975	518.469
1980	817.343

Fonte: Oliveira (1999) apud IBGE, Censo demográfico de 1940 a 1980.

O decênio de 1970 e 1980 foi marcado pelo processo de urbanização e metropolização nas capitais e de muitos centros urbanos brasileiros, uma fase de modernização do território nacional (SANTOS, 2013, p.64). A região sudeste foi pioneira neste processo, sendo que ainda em 1940 sua população urbana representava 39% enquanto a população urbana do país somava 31,2. Em 1960, a região mais modernizada, o sudeste, se desponta demonstrando avanços importantes na urbanização, o que está ligado ao seu caráter atrativo para pessoas de outras regiões, principalmente, do nordeste.

As décadas seguintes serão marcadas pelo crescimento da urbanização. Entretanto, o Centro-Oeste que em décadas anteriores ocupava o lugar de uma das regiões menos urbanizadas do país, a partir de 1970 alcança o segundo lugar nessa classificação e se destacará, sobretudo a partir de 1980 superando a média nacional com uma taxa de urbanização que chega a 68%, enquanto o índice nacional era de 55,9% (SANTOS, 2013, p.64).

O desenvolvimento da região goiana neste contexto está ligado, principalmente, à expansão da fronteira agrícola em Goiás que a partir de 1970 deve ser destacada como condicionante de atrativos que desencadearam o aumento populacional no estado. Constitui-se pela transformação da base técnica da agropecuária e a criação pelo o Estado do Programa de Desenvolvimento do Cerrado – Polocentro, criado em 1975 pelo governo federal para incentivo as pesquisas e à produção em áreas do cerrado. Visando ocupar a região, esse programa destinou créditos subsidiados para produtores de agropecuária na região.

A frente de expansão é acompanhada pelo deslocamento populacional em busca de áreas para o desenvolvimento da agropecuária de subsistência. O desenvolvimento da tecnologia no campo possibilitou a utilização de técnicas de conversão do solo transformando terras inferiores em terras favoráveis para o cultivo. Ainda neste período, o encarecimento das terras nas regiões sul e São Paulo desencadeou a migração de produtores destas localidades para a região centro-oeste onde o valor das terras ainda permanecia baixo (CARRIJO, 2008).

O Centro-oeste tornou-se a área mais promissora da fronteira agrícola, entre outros fatores, também com a influência consubstanciada de ações do Estado. O Plano Nacional de Desenvolvimento (PNDs), principalmente o II PND, durante a gestão do presidente Geisel, o mais importante período para Goiás entre os anos de 1974 e 1979, “possibilitou a ocupação de áreas e a criação de linhas de crédito para compras de terras” (CARRIJO, 2008, p.26). Os créditos obtidos na década de 1970 teriam marcado a modernização do estado de Goiás e a sua integração à economia nacional.

Segundo o recenseamento do IBGE, em 1970 os estados que contribuíram para o aumento populacional de Goiânia foram:

Tabela 2 - Estados de origem de imigrantes em Goiânia 1970

Estado de Origem do Migrante	Nº de migrantes
Bahia	12.635
Minas Gerais	35.210
Espírito Santo	236
Rio de Janeiro	1.025
Guanabara	998
São Paulo	10.915
Paraná	1.004
Santa Catarina	201

Rio Grande do Sul	240
Mato Grosso	3.905
Goiás (interior)	150.154
Distrito Federal	2.533
Exterior	1.248
Sem especificar	031

Fonte: Oliveira (1999), apud, IBGE, Recenseamento 1970.

Percebemos que os estados com maior representatividade em Goiânia além do número de migrantes oriundos do interior do próprio estado são, respectivamente, Minas Gerais, Bahia e São Paulo.

O crescimento populacional, os encontros, trocas e intercâmbios com cidades próximas e que também se encontravam em curso de desenvolvimento, como é o caso de Brasília, foram constituindo significativas transformações na cidade, principalmente em relação a estrutura e a paisagem, que aos poucos iam adquirindo valores que surgiam com a modernidade e características de uma metrópole.

A partir de 60, até o início de 80, Goiânia passou por mudanças que afetaram os indivíduos em termos mentais. Muitos dos valores provincianos [...] foram substituídos por novas práticas de relacionamentos sociais afins, ao tipo de comportamento que surgiu com o advento da modernidade – o comportamento metropolitano (OLIVEIRA, 1999, p.70).

Em 1972, visando conter o crescimento desenfreado que rompia com o plano original da cidade, foi criada a lei de Loteamento Urbano e Remanejamento de Goiânia que limitava as ações das imobiliárias na capital fazendo com que se redirecionem para as cidades do entorno como Aparecida de Goiânia, Aragoiânia, Guaporé e Hidrolândia. Estas cidades, devido ao aumento significativo da oferta de lotes com preços mais em conta do que na capital, são inseridas no processo de crescimento populacional, uma vez que, passam a ser destino de pessoas que chegam de outros estados para ocuparem a região.

Esses municípios que até então correspondiam às localidades isoladas começam a se conectarem a capital graças a ações que levaram a construção de estradas ainda em 1938 na gestão de Pedro Ludovico Teixeira, o asfaltamento a partir de 1960 e o desenvolvimento da rede de transporte que possibilitou o trânsito de pessoas de cidades do entorno para Goiânia.

Algumas destas cidades são, a priori, constituídas como cidades dormitórios, uma vez que, seus habitantes mantinham residência nestas, mas trabalhavam e, muitas vezes, se socializavam em Goiânia.

Dessa forma, podemos identificar que o processo de metropolização da região do Entorno de Goiânia ocorre na década de 1980 mediante a tais fatores mencionados, os loteamentos, vias rápidas de transporte e transporte coletivo. A partir desta década já não é possível falar de Goiânia sem falar do Entorno (OLIVEIRA, 1999, p. 113).

No ano de 1980, com base na Carta da Grande Goiânia de 1979, que um ano antes propôs a criação de uma região metropolitana de Goiânia, foi promulgada a Lei complementar nº 9 que criou o Aglomerado Urbano de Goiânia, que inicialmente foi formado pelos municípios de Goiânia, Aragoiânia, Bela Vista, Guaporé, Nerópolis e Trindade, mas incluiu outros 10 municípios abrangendo Senador Canedo e Aparecida de Goiânia. Neste contexto, surge o que conhecemos hoje como Região Metropolitana de Goiânia. Entende-se por região metropolitana:

[...] áreas onde diversas “cidades” interagem com grande frequência e intensidade, a partir de uma interdependência funcional, baseada na unidade das infraestruturas urbanas e nas possibilidades que esse fato acarreta para a divisão do trabalho interna bem mais acentuada que em outras áreas (SANTOS, 2013, p. 75).

A partir deste período, o aumento populacional se direcionou de Goiânia para as cidades do Entorno que apresentaram crescimento demográfico superior ao da capital. A Década de 1980 é marcada pelo crescimento populacional da região do entorno (OLIVEIRA, 1999).

Na década de 1980 há uma transformação no cenário nacional que influenciará significativamente o aumento populacional em estados como Goiás. É quando os grandes centros industriais como São Paulo e Rio de Janeiro, em fator de estarem saturadas principalmente no que diz respeito à oferta de emprego, deixam de ser destinos tão atrativos para pessoas que buscam melhores meios de sobrevivência ou de mobilidade social e passam a ser substituídos por cidades médias, ou seja, é quando surgem outros fluxos migratórios

(OLIVEIRA, 2011) que transformará, mais tarde, a Região Metropolitana de Goiânia em um grande atrativo para milhares de pessoas, incluindo os maranhenses, os atores de destaque em nosso trabalho.

O Censo de 1991 registra que nos anos de 1980 pode-se destacar a massiva presença de nordestinos na região Centro-Oeste. Registra-se nesse período que 29% dos não naturais das UFs do Centro-Oeste são oriundos da região nordeste do país, sendo que os estados que figuravam uma maior emissão de pessoas para esta região eram Bahia, Ceará, Maranhão e Piauí, tendo sido os dois primeiros conhecidos pelas significativas emigrações para a região sudeste outrora. (CUNHA, 1997)

Entre o período de 1986 e 1991, os maiores fluxos de migrantes no estado de Goiás são respectivamente das regiões Centro-Oeste, com 32,13%, região Nordeste, com 24,32%, e Sudeste, com 23,57%.

Dentre os imigrantes nordestinos em Goiás no mencionado período podemos perceber através das informações da tabela 1, que no período de 1986 a 1991 os maranhenses encontra-se em destaque correspondendo o número de 9.171 habitantes, ou seja, 3,42% dos recém-chegados ao estado de Goiás no período.

Tabela 3 migrantes interestaduais de Goiás-Goiânia 1981/1991

Local de Nascimento	Percentual %
Norte	20,9%
BAHIA	16,6%
MG / ES/ RJ	16,6%
DF	10,7%
SP	10, 7%
CE/PI/PE	7,7 %
MA	5,7 %

MS / MT	4,9%
---------	------

Fonte: IBGE – Censo Demográfico de 1991 (tab.especiais NEPO/UNICAMP)

O principal fator do aumento populacional da então Região Metropolitana de Goiânia até a década de 1980 foi o êxodo rural. Isso começará a mudar a partir da década de 1990 quando o aumento começa a ser relacionado às migrações intermunicipais e interestaduais (PAULA, 2013, p. 60, apud, CHAVEIRO, 2009).

Podemos perceber que a região nordeste do país, principalmente, a partir deste período ganha destaque na formação demográfica de Goiás e de Goiânia e que no período de 1981 a 1991 os nordestinos na cidade somavam 30% sendo que os maranhenses aparecem somando 5,7% dos que chegam à cidade.

Nos anos de 1990, já consolidada a redistribuição populacional tendo como foco os centros urbanos, a microrregião de Goiânia é destacada por ser a principal área de atração dos imigrantes interestaduais e intraestadual de Goiás (AMARAL, 2002).

O Censo demográfico de 2000 que registra a imigração ao longo da década de 1990 mostra que Goiás nesse período é uma área de alta absorção de pessoas que saíam de estados como Tocantins, Maranhão, Pará, Piauí, além da Bahia, Minas Gerais, São Paulo e Distrito Federal que já compunham os quadros de estados cujas pessoas se direcionavam para a região em décadas precedentes. Nesse sentido, Bahia e Maranhão são regiões expulsoras de população na década de 2000 (OLIVEIRA, 2011).

2.3.1 Migração e o crescimento econômico do estado

Os dois últimos censos apontam que Goiás tem se tornado o maior anfitrião de um número expressivo de pessoas. O crescimento populacional de Goiás entre os censos de 2000 e o de 2010 foi de 1 milhão de habitantes variando em número de 5.003.228 para 6.003.788 estando bem acima da média nacional de 12% onde Goiás corresponde a 20%.

Entretanto, esse crescimento é concomitante a redução da taxa de fecundidade que o estado sofreu na última década. Segundo a Pesquisa Nacional de amostra de domicílios – PNAD de 2009, Goiás apresentou a 5ª menor taxa de fecundidade do país, no entanto, é a

maior taxa de crescimento populacional do país, tendo superado o estado de São Paulo que até 2000 ocupava o primeiro lugar, o que demonstra que o aumento populacional é proveniente de processos migratórios.

Essa alteração na demografia do estado e da região metropolitana pode ter fortes laços com o crescimento econômico local devido à ampliação da oferta de serviços que está ligada ao aumento populacional em alguns municípios em detrimento de outros. Em Goiás, alguns municípios se destacam por juntos concentrarem 59,5% do PIB estadual, são eles: Goiânia, Anápolis, Rio Verde, Catalão, Jataí, Aparecida de Goiânia, Luziânia, Senador Canedo e Itumbiara.

A região metropolitana de Goiânia merece destaque por ter representado um significativo crescimento demográfico em relação ao censo de 2000, tendo apresentado um crescimento populacional de 24,65%. De acordo com o último censo seu número de habitantes é de 2.173.141, o que equivale a 36,2% do total da população do Estado.

2.3.2 O discurso de progresso, riqueza e prosperidade: Goiânia, um lugar bom para se viver

A imigração para Goiás e mais especificamente para região da Grande Goiânia está relacionada aos impulsos de desenvolvimento da localidade, mas sempre contou também com ações propagandistas que apontavam tanto a capital Goiânia quanto o Estado de Goiás como ambientes propensos para aquisição de qualidade de vida. Primeiramente, as propagandas patrocinadas pelo poder público visavam à ocupação das terras pertencentes às chamadas regiões de fronteiras por meio de projetos que visavam a interiorização do país como a Marcha para o Oeste, destacado anteriormente.

As propagandas, que atendiam além da necessidade de um crescimento econômico, um propósito ufanista, seguiram com um ideal desenvolvimentista que propiciou o rápido e intenso crescimento demográfico, principalmente, entre décadas de 1960 e 1970 quando houve um significativo aumento na taxa de migração no estado.

Com a busca da construção de uma imagem desenvolvimentista que perdurou até a década de 1980 conforme Oliveira (1999), esse imaginário foi se modificando após o acidente

radiativo do Césio 137¹⁰ que disseminou uma imagem pejorativa da capital que, diante das críticas e questionamentos acerca do mal que o desenvolvimento e a tecnologia podem causar a humanidade, reeditou seu foco. O desenvolvimento foi sendo substituído pelo discurso ambiental que também redesenhou a paisagem urbana goianiense.

A guinada em direção aos movimentos ecológicos não ficou apenas no discurso, foi colocada em prática na recuperação da imagem da cidade. A administração pública de Goiânia na época do acidente preocupou-se com a recuperação estética da cidade [...]. Isso continuou nas administrações posteriores: a de 1988 – 1992 teve como plataforma básica a transformação de Goiânia na *cidade das flores* através do ajardinamento de ruas e praças [...] (OLIVEIRA, 1999, p.138). [grifos do autor]

Em 1996 é creditada nacionalmente como sendo a capital da qualidade de vida pela revista Oásis. No ano seguinte ela ganha destaque na revista Isto É, sendo apresentada como a Dallas¹¹ brasileira, em uma matéria que ressalta a riqueza relacionada á agropecuária e as frotas de caminhonetes que circulam na cidade. No texto, a cidade é ostentada como uma capital “rica e próspera” (GARCIA, 2007, p. 142; OLIVEIRA, 1999, p.141).

Ambas as revistas, que concedem a cidade uma imagem positiva que envolve riqueza e bem viver, são de circulação nacional, ou seja, esse discurso é disseminado pelas diversas espacialidades do país constituindo um imaginário que torna Goiânia um lugar bastante atraente para se viver e, sobretudo, viver bem, uma cidade de oportunidades para quem deseja melhorar suas condições de vida, onde se supõe haver muitas oportunidades de trabalho.

No ano 2000, o historiador Nars Fuad Chaul escreve um artigo no jornal O Popular exaltando a prosperidade do estado:

Goiás se projeta nos anos 90 como um Estado emergente, detentor da 7ª economia colocação da economia nacional e ciente das suas potencialidades, assustado ainda com sua dinâmica agroindustrial e com sua, cada vez maior, participação nos rumos políticos do país. (O POPULAR, 2000 apud, GARCIA, 2007, p. 142)

¹⁰ O acidente radioativo aconteceu em setembro de 1987 em Goiânia, quando um aparelho de tratamento de câncer contendo uma cápsula que continha Césio 137 foi encontrado em uma construção abandonada onde havia funcionado um hospital, no centro da capital, por catadores de ferro e metal, que desmontaram o aparelho o que gerou uma contaminação de centenas de pessoas, causando mutilações e mortes. O acidente do césio 137 é considerado o maior acidente radiológico do mundo.

¹¹Dallas é uma cidade do estado do Texas nos Estados Unidos. De acordo com Garcia (2007, p.142), em 1980 a Rede Globo de televisão exibiu em sua programação um seriado intitulado Dallas que apresentou a história de famílias texanas ricas com “seus poços de petróleo, fazendas de gado, enfim, ricos mas caipiras. (GARCIA, 2007, p. 142)

Entendemos que essas propagandas que enaltecem o potencial desenvolvimentista e de prosperidade do estado de Goiás e da capital Goiânia, veiculadas em meios de comunicação de circulação nacional, estão fortemente ligadas ao desencadeamento do interesse de milhares de pessoas que buscam regiões que possam lhes possibilitar acesso a bens básicos de sobrevivência, possibilidade de mobilidade social, por meio de ofertas de emprego, muitas vezes escassas ou inexistentes em seus lugares de origem, ou de melhoria de salários, aquisição de moradia através de programas de casa própria, realizadas pelo município ou o estado, saneamento básico e aquisições de bens de consumo possibilitadas por meio da melhoria salarial. De acordo com o Censo de 2010, Goiás e São Paulo são os dois estados com o maior contingente de imigrantes do país.

Nesse contexto destacamos a imigração maranhense para a região Centro-Oeste, para Goiás e, em especial, para a região metropolitana de Goiânia onde reside o recorte espacial de nosso objeto. No censo de 2010, os sete estados de onde mais provêm imigrantes para Goiás são os mesmos citados anteriormente, Minas Gerais, Bahia, Distrito Federal, Maranhão, Tocantins, São Paulo, Piauí.

Entretanto, há a informação de que entre os anos de 2013 a 2014 o número acerca da quantidade de maranhenses entre os não nascidos em Goiás superou o Distrito Federal, alcançando a colocação de terceiro lugar. É o que diz a matéria do Jornal O Popular intitulada “Número de migrantes do Maranhão é o que mais cresce no Estado” que também destaca a tendência a superação do número de maranhenses em relação ao número de baianos em fator da taxa de crescimento dessa migração. Dados que confirmamos a partir das informações obtidas pelo Instituto Mauro Borges – IMB.

Desde sua formação, Goiás atrai migrantes. A novidade é que o maior dinamismo econômico é apontado por especialistas como o novo incentivo que passou a atrair maior número de pessoas naturais do Nordeste, com destaque para o Maranhão. De 2013 para 2014, o Estado ultrapassou o Distrito Federal e agora é a terceira unidade da federação de onde mais saem pessoas com destino a Goiás - fica atrás apenas de Minas Gerais e Bahia. (O Popular, 14/11/ 2015)

Algo que nos despertou bastante a atenção foi que, embora ainda não estejam em primeiro lugar entre o número de não nascidos em Goiás, os maranhenses são os mais percebidos na Região Metropolitana de Goiânia. Uma possível explicação que encontramos foi que, sendo os dados do Censo do IBGE relativos entre unidades da federação, acreditamos que os imigrantes de outros estados se concentrem em outros municípios goianos e os

maranhenses, como consta nas informações do IMB que mencionamos, estariam ocupando em maior número a grande região da capital goianiense. Já a imigração de Minas Gerais que domina o ranking pode ter seu principal destino em regiões e cidades diferentes do estado.

Os baianos e tocantinenses são também perceptíveis dentre os imigrantes da região. Verificamos que a imigração do norte e nordeste de um modo geral são as mais perceptíveis, pelo menos em espaços dos meios populares de onde provém nosso pertencimento e nosso trânsito, o que permite certa análise participativa. Embora os primeiros sejam apontados pelos dados do IBGE em maior número, são os maranhenses que se destacam como população estrangeira nessas esferas.

A imigração maranhense é tão marcante que foi destaque de capa em uma notícia do jornal O Popular cujo título da matéria é “Goiás na rota dos maranhenses”. Em seu conteúdo destaca-se o aumento em uma década em 75% do número de maranhenses residentes no estado, passando de 92 para 162 mil vivendo em Goiás segundo os dados do Censo do IBGE de 2010.

Os maranhenses são, entre os nascidos nos Estados do Norte e Nordeste do País, os que mais migraram para Goiás na última década, comparados os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (Pnad-IBGE) divulgada na semana passada com o estudo feito em 2001 – em números absolutos (O Popular, 24/09/2012,)

A matéria destaca ainda o desenvolvimento econômico e o incremento na construção civil no eixo Distrito Federal – Goiás, a recente expansão das fronteiras agrícolas, a recente mecanização do campo na região norte e nordeste e o baixo desenvolvimento destas regiões como fatores desencadeantes deste processo migratório para Goiás.

Com base nos dados e informações que conseguimos reunir, foi possível perceber a presença maranhense na Região Metropolitana de Goiânia que também é habitada por outros imigrantes, além dos nascidos na própria região ou no próprio estado sendo, portanto, uma região de encontro, dos quais podem gerar vários fenômenos: estranhamentos, conflitos, negação ou incorporação à metrópole, diálogos, trocas, redes de sociabilidades. São esses encontros que nós propomos investigar no sentido de entender e historicizar os grupos que passam a participar significativamente da história recente e atual da região.

Os atores protagonistas do fenômeno cultural do qual nosso trabalho se propõe a fazer um estudo, pertencem a um novo ciclo de migrações para Goiânia e sua região

metropolitana, que não está desconexo com a história da cidade e que se confunde com a história de diversas migrações. Recortamos os fluxos migratórios para o estado a partir do século XX, a migração rural-rural, a expansão das fronteiras agrícolas, a construção da nova capital Goiânia e a nova capital do país, Brasília.

Todos estes marcos temporais juntamente com as propagandas que prometiam enriquecimento, oportunidades de trabalho e mobilidade social fizeram com que o estado de Goiás e a Região Metropolitana de Goiânia se destacassem dentre os lugares do país que mais atraem imigrantes, sendo o estado do Maranhão o maior expulsor de habitantes, segundo as informações do IBGE onde identificamos a trajetória dos imigrantes maranhenses localizada na história de migrações de Goiânia e entorno. Nesse sentido, é de onde recortamos nosso estudo de Música, Migração: O reggae na construção identitária entre migrantes maranhenses na Região Metropolitana de Goiânia.

CAPÍTULO II

3. A DIÁSPORA DO REGGAE: JAMAICA-MARANHÃO-GOIÁS

Este capítulo se debruça sobre a presença do reggae na Jamaica e no Maranhão; mais precisamente na capital São Luís em que há maior número de bibliografias dedicadas ao tema do reggae. Tem-se aqui, inicialmente, o objetivo de aproximar da história do reggae, seu contexto de surgimento no Caribe, mais precisamente na Jamaica, sua relação com as (re)significações das interpretações do passado africano, no rastafarianismo e os diálogos rítmicos próprios da diáspora africana que teriam feito parte da configuração do reggae. Em seguida discutiremos as chegadas e a reconfiguração do ritmo na região costeira do norte e nordeste do Brasil, mais precisamente o estado do Maranhão e sua capital, que ficaria conhecida como a Jamaica Brasileira em decorrência da forte presença do reggae que começa entre as camadas pobres, de maioria negra, da cidade e depois se espalha também pelos espaços da classe média local até se tornar um atrativo turístico na ilha.¹²

3.1 O REGGAE NA JAMAICA: A IDEOLOGIA RASTAFÁRI MUSICADA

No intuito de historiar a trajetória do reggae, desembarcamos na Jamaica onde, segundo Albuquerque (1997), “o reggae chegou de navio”, uma alusão do autor ao passado de escravidão da população jamaicana que carregaria consigo traços culturais dos grupos africanos escravizados. “As danças jonkanoo, os cultos myal, Kumina e pocomania, seus rituais, seus cantos e, acima de tudo, seus ritmos atravessaram a história da Jamaica e, de uma forma ou de outra, se mantêm ativos até hoje” (ALBUQUERQUE, 1997, p.16). Podemos identificar, portanto, a existência de um apontamento do reggae como fruto de um passado africano que irá se materializar, se ilustrar de variadas maneiras.

¹² Para além da presença do reggae jamaicano em São Luís, há uma série de inferências entre inúmeros pensadores, sobretudo os caribenhos, que defendem a ideia de que a costa norte, e parte da nordeste do Brasil, são como extensões do Caribe desde as perspectivas geo-históricas a étnico-culturais.

Na Jamaica, o batuque número um veio dos *burrudrums*, presença constante na maior parte dos cultos [...]. De qualquer forma, ao longo dos anos, era essa música dos quintais, dos porões e das tendinhas jamaicanas – seu som rural básico. Com o passar do tempo, e aí já somadas influências musicais das ilhas vizinhas, a diversidade ganhou, enfim, uma cara própria: o mento, o primeiro estilo genuinamente *made in Jamaica*, um parente despolitizado e lascivo do *Calipso* de Trinidad e também rumba cubana. Na década de 20 e 30, era o mento que animava festas e fazia sacudir os corpos dos habitantes daquela colônia inglesa, ainda essencialmente rural [...]. Quando a Segunda Guerra Mundial acabou e tropas americanas deixaram a ilha, ficou como herança o paliativo musical do conflito: o swing das big bands [...]; no início dos anos 50, a Jamaica começou a industrializar a sua frágil economia, causando a migração do campo para as cidades, em especial para Kington [...]. Os jamaicanos tinham caído de amores pelo radiotransmissor, com o qual conseguiam captar ondas sonoras vindas dos Estados Unidos. O som que pegou melhor na ilha foi o *Rhythm and Blues* de New Orleans e arredores [...]. Havia, porém, um problema: encontrar os discos daqueles artistas era uma tarefa hercúla [...]; surgia assim os primeiros *Sound Systems* [...] suprimentos musicais importados dos Estados Unidos [...]; florescia, naquela época, uma geração de músicos, instrumentistas, extremamente talentosos, influenciados pelo jazz americano [...]. Produtores encontravam músicos virtuosos que conheciam mento, gostavam de jazz e ouviam *rhythm and blues* no rádio – essa foi a equação básica do *ska* [...]. Em 1965, a temperatura esquentou mais ainda [...]. Musicalmente as revoluções pareciam mais próximas [...]. A guitarra ganhou o papel de marcação. Baixo e bateria, os grandes beneficiados com a mudança, tornaram-se condutores da música [...]. Graves como os *burrudrums*. Sólidos como a rocha. *Rock-steady* (ALBUQUERQUE, 1997, p.16, p.16-28) [grifo do autor].

O gosto pelo *rythm'n'blues* norte americano foi desenvolvido pela maciça venda de rádios transitores que sintonizam as emissoras de Miami, enquanto as rádios jamaicanas se limitavam aos sucessos do calipso. A união da batida do *rythm'n'blues* (uma espécie de calipso rural jamaicano) deu origem a um novo ritmo chamado *ska*. O *ska* é considerado o primeiro ritmo autenticamente jamaicano. Entretanto, suas raízes são múltiplas, pois ele descende do Jazz e do *rythm 'n' blues* norte americanos, do calipso de Trinidad- Tobago e do mento. Toda essa amálgama de elementos diferentes vinha sendo elaborada desde o fim da II Guerra Mundial, mas foi no início da década de 1960 que o *ska* se tornou o ritmo e a dança mais popular da Jamaica. Posteriormente, o *ska* sofreria uma desaceleração em seu ritmo produzindo o *rock stead e*, mais tarde, o *reggae*. (RABELO, 2006, p. 283)

As transformações rítmicas pertencentes à trajetória musical levariam ao surgimento do *reggae* logo após o sucesso do *Rock-steady*, um ritmo que o pré-anunciaria, uma vez que, se constituiria com características que seriam mais tarde fundamentais para o *reggae* como a denúncia aos problemas sociais vividos por parte significativa da população local, acompanhada por uma sequência de mudanças na configuração social, política, econômica da Jamaica.

Sobre o contexto vivido na colônia inglesa recém independente desde o ano de 1962 podemos enumerar, além do processo político de emancipação¹³, a tímida industrialização da ilha que teria ocasionado uma migração de pessoas do campo para a cidade de Kingston em busca de melhor qualidade de vida, o que resultou em problemas sociais como o desemprego, a violência e a pobreza que atingiu uma grande parcela da população, causando duras consequências, principalmente para a juventude local, que muitas vezes se via encurralada entre o crime, os subempregos ou o “compacto de sucesso nas playlists das rádios”.

Os rudes boys surgem neste contexto, eram “crias do gueto, tendo nascido e crescido cercados de miséria”, “filhos das primeiras famílias que se mudaram para a cidade”. Uma das características centrais dos rudes era o enfrentamento entre gangues e a contestação da autoridade policial jamaicana. Os “garotos rudes” faziam parte de uma “população juvenil sem muita educação escolar e/ou cultura erudita” (RABELO, 2006, p.284; ALBUQUERQUE, 1997, p.27).

No contexto de contestação àquele sistema de marginalização, que muitas vezes chegavam ao extremo da violência, é que a “música entra como panos quentes na história”. Foi neste cenário que o *Rock-Steady* surgiu como instrumento de denúncia às lamúrias vividas pela população, uma característica marcante de um estilo musical que seria significativo em termos de contribuição para a constituição do reggae na ilha.

3.1.1 a. O rastafarianismo

A história do rastafarianismo nos interessa por estar diretamente associada à composição e à trajetória do reggae da Jamaica que ao ser divulgado pelo mundo tornam conhecidas também as mensagens das pregações e denúncias da religião rasta, não apenas as letras, mas também as simbologias que participam de sua comunicação. Dessa forma, discorreremos brevemente acerca de alguns principais aspectos desse movimento religioso e

¹³O Processo de independência da Jamaica aconteceu em 06 de agosto de 1962 quando o governo jamaicano exige do governo britânico que o país se tornasse independente. A ilha se tornou colônia inglesa no século XVII por se situar em um lugar estratégico para as rotas do comércio colonial. Seu processo de independência ocorre em meio a transformações e conflitos políticos internos e coincide com o período de luta por independência das colônias africanas. Atualmente, o país ainda é considerado parte das British West Indies (Índias Ocidentais Britânicas). Sua organização política forma uma democracia parlamentar, o sistema legal jamaicano se baseia nas leis comuns. O mais curioso no componente político da Jamaica é que, a pesar de ser considerado um país independente, os laços coloniais não foram totalmente rompidos, a rainha da Inglaterra Elisabeth II ainda é oficialmente a chefe de Estado, sendo representada por um Governador – Geral que atua politicamente no país. (RABELO, 2006, p. 35-37)

político surgido na Jamaica, que forneceria as peças essenciais para as canções que percorreria o mundo e o tempo, a ponto de despertar em nós o interesse por grupos de pessoas que o adotam como meio de comunicação cultural.

O período de meados do século XX é marcado pelos processos de independências das colônias africanas que se libertavam do jugo imperialista das nações europeias. Além da luta pelos direitos civis dos negros e contra o preconceito racial que acontecia nas Américas, mais precisamente nos Estados Unidos, esses acontecimentos mundiais juntamente a traços culturais presente na ilha, como as filosofias teológicas incorporadas no processo de colonização inglesa, como é o caso do etiopianismo e o movimento batista¹⁴, teriam influenciado o pensamento da população jamaicana impulsionando o surgimento de movimentos correlatos, principalmente entre os grupos marginalizados como é o caso do rastafarianismo.

Sobre o Rastafarianismo, Rabelo (2006) o aponta como um movimento religioso e político (RABELO, 2006, p.7-18) que se configurou mediante a um contexto de instabilidade caracterizado por diversas tensões sociais e políticas ocorridas na ilha em meados do século XX. O nascimento do movimento, segundo o autor, está entrelaçado a um processo de contestação de cunho tanto religioso quanto social político. O passado da economia de *Plantation* escravista da ilha é apresentado como o responsável pela hierarquização social racialmente dividida.

O passado colonial da Jamaica, baseado na *Plantation* e no escravismo, resultou na formação de uma sociedade estratificada em três principais camadas sociais: uma elite branca, uma classe média composta por mulatos [...] e uma imensa maioria composta de afro-descendente. Assim, na Jamaica poder-se-ia dizer que, “raça” e “classe” estão intimamente inter-relacionada (RABELO,2006, p.46, apud BROWN, 1988, p. 1-4).

Tratando-se das instabilidades, alguns importantes acontecimentos são apontados como antecessores e, ao mesmo tempo, pertencentes ao processo histórico que leva a fundação do movimento rastafári na Jamaica: a emancipação dos escravos em 1838; os

¹⁴O etiopianismo é uma ideologia surgida entre os escravos norte-americanos e possuía uma reinterpretação das escrituras hebraicas, valorizando o passado africano em detrimento de leituras dos senhores brancos que associavam a África e seus habitantes à barbárie. Tal interpretação influenciaria no tempo presente das populações afro-descendentes. Essa teologia foi introduzida na Jamaica no século XVIII. Já a filosofia batista teria sido introduzida na ilha no século XIX, também possui em sua leitura teológica cuja interpretação enaltece uma positividade aos grupos negros escravizados. Podemos localizar a influência dessas teologias no período de instabilidade que desencadearia alguns conflitos na Jamaica, como é o caso da Revolta batista em 1831 e a Revolta Morant Bay em 1835, ambas lideradas por párcos ou ministros batistas.

distúrbios de 1938; a independência jamaicana em 1962; a revolta Morant Bay de 1965¹⁵. Estes são alguns dos principais fatos pertinentes para pensarmos sobre os conflitos internos da sociedade jamaicana com fortes conotações raciais, uma vez que, no centro das tensões estava a estratificação e a condição de marginalização da população negra jamaicana.

A tímida industrialização de Kingston que começa a partir de 1950 faz com que a cidade seja destino de milhares de pessoas vindas do interior do país e em função disso sofrer os efeitos desse êxodo rural. Aumenta-se expressivamente o número de pessoas que vão ocupando áreas que formariam as favelas, conhecidas no país como bairros de lata¹⁶. Como o aumento do número da população da cidade não teria sido acompanhado pelo aumento de postos de emprego e de oportunidades, a capital foi se tomando palco de problemas sociais como o desemprego, o aumento do déficit de moradia, a miséria e a violência protagonizada, principalmente pelos rude boys, como mencionamos anteriormente.

Neste contexto de lutas e tensões internas podemos destacar o surgimento do Garverismo, movimento inspirado pelo pensamento e ações de Marcus Garvey, um homem negro jamaicano, eloquente, ativista político que teve na luta pela liberdade e pelos direitos civis dos negros sua principal motivação. Garvey clamava pelo orgulho da raça negra e a ancestralidade africana apontando sempre a África como o destino do povo negro espalhado no mundo pela diáspora (que neste caso possui o significado do trajeto forçado da África para as Américas e Caribe), chegando a criar uma empresa de barcos a vapor para transportar mercadorias e passageiros pelo Atlântico cujo destino final seria o retorno para a África.

Garvey é apontado e conhecido por uma frase que marcaria para sempre a história do povo jamaicano, disse ele: “Olhem para a África. Em breve um rei negro será coroado rei e o dia da libertação estará próximo” (ALBUQUERQUE, 1997, p.32). Ainda Segundo Albuquerque (1997), há controvérsia sobre quem teria dito tal frase. Entretanto, a frase “ganhou corpo e alma em 1930 quando foi coroado, na África, RasTafariMakonen, o

¹⁵A Revolta Morant Bay foi desencadeada pela situação de miséria e desprestígio vivido pela população negra jamaicana posteriormente à abolição que ocorreu em 1838. Foi uma revolta de caráter racial, liderada por Paul Bogleum, pequeno fazendeiro e diácono da igreja batista do distrito de Stony Gut paróquia de Saint Thomas. A situação de marginalização da população afro-descendente fez com que os ânimos fossem se exaltando até que um evento fosse determinante para que a revolta eclodisse. Na cidade de Morant Bay um afro-descendente foi preso acusado de um roubo, houve protestos por parte da população que se organizou e o libertou. Os líderes da revolta, dentre eles Paul Bogle, tiveram suas prisões ordenadas em decorrência do fato. No ato da prisão houve reação de quatrocentas pessoas armadas com pistolas, porretes, espadas, pedras em defesa do pároco. A revolta se intensificou diante dos reforços policiais do governo geral, sendo sufocada pelo mesmo. Seus líderes, incluindo Paul Bogle, foram presos e condenados à morte.

¹⁶ Os bairros de lata recebiam esse nome por serem formados por residências cujo material de construção era o alumínio, mineral abundante no país, utilizado para estes fins devido seu baixo custo.

autoproclamado Imperador da Etiópia, descendente de uma linhagem que, segundo ele, remontava a união do rei Salomão com a rainha de Sabá¹⁷ (ALBUQUERQUE, 1997,p.32-33), adotando o nome de Hailé Salassié, se tornou o Rei dos Reis para os rastafáris que passam a adorá-lo como Deus.

Tal pensamento de repatriação seria comum entre os adeptos do Pan-africanismo, uma ideologia que teria sido constituída a partir de ideais de pensadores negros americanos, africanos e caribenhos. Assim como em outras partes do Caribe e das Américas, na Jamaica a emancipação dos escravos não alterou a situação de exclusão e marginalização da população negra, isso junto ao processo de independência do país foram fatores que contribuiria para o surgimento de movimentos de libertação. “O surgimento do Rastafarinismo está ligado às condições de marginalização econômica, social e política da população afro-jamaicana” (RABELO, 2006, p.180). De acordo com Rabelo (2006), o movimento incorpora diversos elementos culturais e em seu caráter religioso apresenta fusões entre tradições da cultura africana, etíope e judaico-cristã (RABELO, 2006, p.493).

No entanto, anteriormente a Garvey, a Jamaica havia conhecido ideologias raciais com cunho religioso como é o caso do Etíopianismo que teria chegado às ilhas do Caribe a partir do século XVIII e “foi desenvolvido entre os escravos do norte dos Estados Unidos que recebiam educação de seus senhores e eram expostos a leitura da Bíblia, a qual fazia referências aos etíopes”(RABELO, 2006, p.116). As referências bíblicas positivas feitas à Etiópia eram usadas como contra discurso à ideia de superioridade dos senhores sobre os escravos.

O etíopianismo, a princípio, não era exatamente um culto religioso, porém uma ideologia de orgulho racial como fortes conotações religiosas. Ela foi desenvolvida entre os escravos do norte dos Estados Unidos que recebiam educação de seus senhores e eram expostos à leitura da Bíblia. Desde o século VIII a.C. os escritores gregos se referiam a pessoas de pele escura como “etíopes” [...]. Essa identificação racial para contradizer a pretensa superioridade racial dos senhores de escravos, uma vez que a Etiópia era um país africano que possuía várias menções favoráveis na Bíblia, como por exemplo, o salmo 68, versículo 31: “Príncipes vêm do Egito; a Etiópia corre a estender mãos cheias para Deus” [...]. Assim como a civilização ocidental, orgulhosamente, se considerava descendente da civilização greco-romana, os escravos africanos também se consideravam descendentes da civilização etíope, a qual remonta a dois mil anos [...] (RABELO, 2008, p. 221-222).

Os rastafáris se consideram reencarnações de antigos israelitas que foram punidos por desobedecerem às vontades divina. Segundo a narrativa bíblica, no ano de 607 a.C. o rei

¹⁷ A história do rei Salomão e a rainha de Sabá faz parte dos textos bíblicos do velho testamento no livro dos reis capítulo 10:1-3.

Nabucodonossor conquistou Jerusalém e levou os israelitas como cativos para a Babilônia. Apenas no ano de 537 a.C os judeus voltariam para Israel com a permissão do imperador persa, chamado Ciro, que teria conquistado a Babilônia naquele momento (RABELO, 2006). É nesta passagem que os rastafáris (re)significam a ideia da qual o povo negro é um povo cativo na Babilônia, que seria neste caso o ocidente, mais precisamente a Jamaica, o local de expiação ou o mundo ocidental tendo na escravidão a representação da origem desse cativo que os tiraram da África, elaborada como o mundo ideal para onde se espera o retorno.

O livro sagrado adotado pelos rastafáris chama-se *Kebrá Negast* que corresponde a uma reunião de textos bíblicos do velho e novo testamento cujo conteúdo trata majoritariamente sobre as narrativas do rei Salomão, seu filho Davi e a Rainha da Etiópia, a Mekeda de Sabá. Tratava-se, na verdade, de uma releitura dos escritos bíblicos que eram reinterpretados de acordo com o contexto social histórico jamaicano, a Babilônia¹⁸. O mundo de pecados e corrupção correspondia ao mundo branco ocidental de racismo e exclusão que penalizava a população negra, que de acordo com os rastafáris, se encontravam em situação de expatriação em relação à África em vista do passado de escravidão que deslocou milhões de pessoas do continente para as Américas e Caribe, a Babilônia seria simbolizada pelo Estado, a polícia e a raça branca.

Para os rastafáris a imagem de Babilônia possui muitos significados, porém, o uso mais comum se refere ao sistema capitalista e imperialista ou à civilização ocidental como um todo. Os outros possíveis significados são: a Jamaica, a religião falsa, a Igreja Católica, a polícia, o homem branco etc., isto é, todas as formas de opressão ou sujeitos históricos que os rastafáris classificam como opressores. O simbolismo da Babilônia tem suas origens na Bíblia, ou seja, no Antigo ou no Novo Testamento. (RABELO, 2006, p. 376)

O verdadeiro Deus para os rastafáris é chamado de *Jah*. O fogo (fire, em inglês), é bastante recorrente na linguagem rasta que de acordo com a Bíblia representa purificação. Zion também é um termo bastante utilizado pelos rastafáris, a tradução é Sião que de acordo com a narrativa bíblica se refere a uma fortaleza jebuséia localizada no monte Zion que após ser conquistada por Davi tornou-se residência real onde estaria localizada a Arca da Aliança

¹⁸Babilônia na tradição hebraica teria sido uma cidade erguida no local em que se ergueu a torre de Babel, local de confusão onde apareceram inúmeros idiomas diferentes. Babel provém do hebraico e seu significado é ‘confusão’ (RABELO, 2006, p. 377). De acordo com a narrativa bíblica, a Babilônia é apresentada como um local de servidão e cativo do povo judeu.

contendo as Tábulas das Leis de Moisés. O termo também é atribuído ao Monte Moriá, onde foi construído o templo de Salomão e por extensão, designa toda cidade de Jerusalém.

A ideia de paraíso para os rastafáris se difere a do cristianismo convencional que acredita na existência de um paraíso celestial, a nova Jerusalém que, segundo sua interpretação, será construída na terra da qual o lugar escolhido por Jah seria Adis Abeba, capital da Etiópia.

Dessa forma, Zion corresponde a Adis Abeba, a Etiópia e a África como um todo. Tal crença baseia-se no mito de que a Arca da Aliança teria sido levada para Etiópia por Menelik, filho da rainha de Sabá e do rei Salomão. A Etiópia é também o país do Deus vivo, segundo os rastafári, Hailé Salassié.

Nessa ideia de busca por uma suposta terra prometida entre as histórias bíblicas está a jornada feita por Moisés que libertava o povo hebreu da escravidão em curso para Canaã. Essas narrativas, somadas a fatos cujos significados são recriados, fortalecem a ideia de repatriação da África, uma crença marcante entre esse grupo que acreditava que o êxodo dos afro-descendentes em uma suposta volta para a África livraria esse povo da sujeição e do sofrimento.

O rastafarianismo compõe um processo de tradução cultural onde elementos da fé cristã, base do pensamento ocidental eurocêntrico, é ressignificado de modo a reinterpretar a teologia dominante articulando-a a elementos de africanidade, estes utilizados como forma de reorganizar a geografia do poder racial deslocando a Europa do centro do mundo para dar esse lugar à África.

Outro símbolo adotado na religião rastafári também tem haver com as escrituras hebraicas das quais o Leão que aparece associado ao templo de Salomão simboliza majestade, coragem, poder destruidor para os inimigos e justiça. No rastafarianismo existe a associação do Leão com a tribo de Judá da qual originou a linhagem de Davi e Salomão que, de acordo com eles se estendeu até Hailé Salassié tendo passado por Jesus.

[...] o versículos 5 do capítulo 5 do livro Revelações associava o príncipe da Paz ao Leão conquistador da Tribo de Judá: “Todavia um dos anciões me disse: Não chores: eis que o Leão da tribo de Judá, a Raiz de Davi, venceu para abrir o livro e os seus sete selos”. Conforme se verificou acima, esse é um dos muitos títulos de Salassié que o legitimava como imperador. (RABELO, 2006, p. 389)

A adoração do leão pelas rastafári também acontece devido o Leão ser um animal característico das savanas africanas, parte do lugar sagrado no imaginário rastafári. A simbologia do leão aparece fortemente representada na própria corporeidade característica dos seguidores do rastafarianismo, os cabelos locks, ou dread-locks representam a juba do leão, e dessa forma, sua força, virilidade, coragem e majestade.

O leão se tornou um símbolo componente da bandeira da Etiópia durante o reinado de Haile Salacie, a imagem do leão aparece ao centro juntamente ao estandarte pessoal do imperador, em torno da figura o colar do selo da ordem de Salomão e nas extremidades a Estrela de Davi e uma cruz. A mesma bandeira é venerada pelos rastafáris que desacreditam a bandeira oficial da Jamaica que, segundo eles, simboliza um mundo de pecado. As cores verde, amarelo e preto da bandeira oficial jamaicana são substituídas pelo o vermelho, o amarelo, o preto e o verde que compõem a bandeira da Etíope que passa a ser venerada pelos rastas como a verdadeira que representa a nação dos povos negros (os quais consideram africanos) espalhados pelo mundo.

Figura 4 - Bandeira oficial da Jamaica



Fonte: Rabelo (2006)

Figura 5 - Bandeira da Etiópia

Fonte: Rabelo (2006)

Outra característica é a dimensão do rastafarianismo que, segundo Rabelo (2006), vai para além da religiosidade, o que pode ser verificado em suas estratégias de enfrentamento em relação ao governo colonial e pós-colonial da Jamaica, aos problemas sociais, a condição de desprestígio enfrentada, sobretudo, pela população negra dos bairros periféricos. É um movimento que nasce em meio a busca por estratégias de sobrevivência social e afirmação étnica. Podemos perceber, portanto, não apenas um processo de ressignificação religiosa, mas também, uma incorporação de discursos políticos ligados a ideais de sobrevivência e construção de identidade.

3.1.2 A ideologia rastafári nas canções de reggae: a cultura negra jamaicana pelo mundo

O reggae teria sido o “grande veículo de difusão do discurso, da linguagem das doutrinas rastafáris” na Jamaica e no restante do mundo.

No final dos anos 60, o Ska sofreu uma desaceleração de seu ritmo, passando a ser conhecido como rock steady. Ao mesmo tempo [...] crescia a influência do rastafarianismo entre os rude boys. Assim, o nome dos grupos musicais e as letras das canções possuíam fortes conotações religiosas relacionadas com o etiopismo dos rastafáris [...] a desaceleração do rock steady recebeu o nome de reggae (RABELO, 2006, p. 290-291).

O mundo inteiro conheceu o reggae por meio da indústria cultural que promoveu três principais representantes, Jimmy Cliff, Bob Marley e Peter Tosh, com destaque especial para este último que passou a ser representado como principal ícone do ritmo no cenário mundial.

As letras das canções referem-se aos símbolos que orientam suas crenças e práticas cotidianas como: a ideia de Babilônia; o fogo, o monte Zion, a figura do Leão, as cores do Vermelho, Amarelo e Verde, a divindade de Hailé Salassié, o culto a Ganja (maconha), a ideia de retorno redentor à África e a união entre as nações africanas dentre outros.

The lion of judah shall break everychain,
 The lion of judah shall break everychain,
 The lion of judah shall break everychain, chain, chain
 Give us jah victory again and again [...]
 Give us jah victory again and again.
 Give us jah victory again and again. Inmountzion [...]¹⁹

Africa, Unite
 'Cause we're movin gright out of Babylon
 And we're going to our father's land
 How good and how pleasant it would be
 Before GOD and man, yeah
 To see the unification fall Africans, yeah
 As it's been said already let it be done, yeah
 We are the children of the Rastaman
 We are the children of the Higher Man (...)²⁰

Rastafari is
 Lords of Lords and Savior
 He`s themighty
 Mightyone
 Thunderable,

¹⁹Canção Lion Of Judah. Tradução do original: O leão de Judah quebrará cada jaula/o leão de Judah quebrará cada jaula/ o leão de Judah quebrará cada jaula, jaula, jaula/Jah, dê-nos a vitória de novo e de novo/ [...] Jah, dê-nos a vitória de novo e de novo/ Jah, dê-nos a vitória de novo e de novo/no monte de Zion [...].

²⁰Canção Africa Unite. Tradução do original: África una-te/porque temos que sair da babilônia/e estamos indo para terra de nosso pai/ Como seria bom e agradável/antes do Deus e do homem, yeah/ver a unificação de todos os africanos, yeah/como já deveríamos ter feito, yeah/nós somos as crianças do Rastaman/nós somos as crianças do homem mais elevado.

Thunderable one (...) ²¹

Existem dois acontecimentos apontados como fundamentais para a divulgação do reggae no cenário mundial, ambos ligados a indústria fonográfica, mais precisamente a gravadora Island Records que lança no começo da década de 1970 o Filme *The Harderthe Come*, que ficaria conhecido no cinema brasileiro como ‘Balada Sangrenta’. Um filme dirigido por Perry Henzell cujo personagem principal era interpretado pelo músico Jimi Cliff. O enredo da película é baseado na história de Ivan Martín, negro e pobre, assim como centenas de outros jovens jamaicanos que migra para Kingston em busca de uma vida melhor, nesse caso, o jovem Ivan vai em busca do sucesso musical na capital da ilha. Devido a situação de miséria e desemprego, acaba caindo na criminalidade e tornando-se o bandido mais procurado pela polícia e uma espécie de herói fora da lei perante a população. O filme retrata, além da organização da história dos rudes boys e a vida de marginalização da juventude negra da ilha, a efervescência indústria cultural do reggae na Jamaica.

Da mesma empresa, Island Record, teria saído outro produto tido como um marco na trajetória do reggae para que partisse da Jamaica para o resto do mundo, o lançamento de um trabalho musical produzido por Bob Marley e Chris Blackwell, o álbum *Catch a Fire*, sendo o primeiro um dos músicos do grupo *The Wailers*. Robert Nesta Marley, o verdadeiro nome do músico mais expressivo do grupo viria ser o principal ícone do ritmo em todo mundo sendo lembrado até hoje, principalmente, pelos fãs de reggae espalhados pelo planeta. O referido álbum assim como o grupo *Wailers* viria a ser determinante e consolidador para que o reggae atingisse um patamar significativo na história da música jamaicana e mundial, pois:

É a parti de *Catch a Fire* que o reggae passa a se consolidar como um ritmo diferente do ska e do rock steady, e começa a ir mais longe: em 1973, os *Wailers* tocaram em Londres pela primeira vez. A internacionalização do reggae foi sendo consolidada pelos *Wailers* e, principalmente, pelo integrante mais expressivo do grupo Bob Marley (FREIRE, 2012, p.48).

O referido álbum será discutido mais a frente como um importante componente para se tentar entender as peculiaridades das mobilizações acerca do reggae que acontecem em São Luís do Maranhão.

²¹ Canção Rastafari Is de Peter Tosh. Tradução do original: Rastafari é LordsofLords e Salvador/Ele `s os poderosos/ Um poderoso/Thunderable, Thunderable um.

Após o grupo alcançar muito sucesso em escala mundial, se desintegram, tendo seus componentes seguido carreiras solo e é Bob Marley que ocupa o posto de cantor de reggae mais famoso do mundo, chegando a ter a representação do reggae centrada em sua figura. Além dele, porém em menor grau de expressividade, entre os personagens que também ocupavam postos de personalidades do reggae Jamaicano estavam Jimi Cliff, Peter Tosh dentre outros.

O sucesso do reggae em escala mundial promoveu também a popularização da Jamaica e o conhecimento do mundo sobre a religião rastafári. Embora não haja uma relação indissociável entre admiradores do ritmo e os praticantes da fé, os símbolos contidos nas narrativas religiosas acompanham a dimensão mundial alcançado pelo reggae via indústria cultural. A referência a Jah em analogia a Deus, as cores da bandeira Jamaicana e do Pan-africanismo, a figura do Leão de Judá, a própria bandeira oficial da Jamaica, repudiada pelos rastafáris, também são incorporadas pelos apreciadores do ritmo que as cultuam em referência ao reggae.

Podemos identificar estes símbolos em calças, camisetas, saias, calçados, bonés, pulseiras, faixas, prendedores de cabelo, colheres, brincos, bandanas e centenas de outros adereços e objetos, bandeiras, indumentárias, adesivos, cartazes, pôsteres, folders de divulgação de eventos e apresentação de bandas de reggae. A imagem de Bob Marley concebida pelo o imaginário comum dos admiradores ou conhecedores de reggae também aparece frequentemente entre as imagens que identificam a presença do ritmo em diferentes lugares pelo mundo.

3.1.3 Sound Systems e a difusão da música na Jamaica

De acordo com Albuquerque (1997), os Sound Systems surgiram por volta dos anos de 1940 na Jamaica. Em vista das dificuldades das pessoas em adquirirem as gravações de músicas, eles formam o meio pelo qual as músicas chegavam até as pessoas. Funcionavam ao ar livre e eram formados por uma caminhonete coberta de caixas de som e amplificadores. Estas aparelhagens de som eram operadas por um Dj que era responsável pela animação dos eventos. O DJ trabalhava junto ao seletor que era inicialmente o técnico que tirava e colocava os discos, depois esse mesmo profissional passa a interferir de forma mais significativa no trabalho do Dj, sendo responsável pela escolha musical e pela criação de efeitos sonoros.

À medida que os sound systems foram ganhando força no contexto jamaicano, as disputas entre os proprietários começaram a existir e a se acirrar. Havia a prática de comprar discos e raspar para que os concorrentes não descobrissem sua procedência e, desta forma, poder manter a exclusividade sobre as músicas que ganhavam a multidão. Neste espírito de competição era comum pessoas serem contratadas por proprietários para causar confusão nas festas dos adversários.

Os Sound Systems jamaicanos começaram tocando rhythm and blues e acompanharam a trajetória musical da Jamaica que passou pelo ska, o rock steady até chegar ao reggae, que alcançou seu estrelato na ilha a partir das aparelhagens de som que levavam música para as massas. É interessante ressaltar que, a priori, os sound systems jamaicanos não eram fontes de grandes lucros para seus organizadores.

3.2 O REGGAE NA ILHA DO AMOR: SÃO LUÍS DO MARANHÃO A JAMAICA BRASILEIRA

Para se entender a motivação de por que São Luís recebe o título de Jamaica, buscaremos avaliar a relação entre esses dois lugares, sobretudo no que diz respeito a musicalidade, especialmente ao reggae, as semelhanças, as diferenças e o que aproxima as duas ilhas.

Este título de Jamaica brasileira surge em decorrência do sucesso do reggae e sua sequente expansão para além dos bairros negros e pobres o qual foi cunhado por Djs das radiolas e radialistas de programas de reggae. Entretanto, a priori, essa denominação não é bem recebida, sobretudo pelos grupos da elite ludovicense.

A elite intelectual logo reage, uma vez que o título almejado para cidade era o de Atenas brasileira, dada a fama que a capital recebeu no século XIX em vista de ter sido habitada por intelectuais e poetas de grande projeção nacional.

[...] a identificação de São Luís com a Jamaica hoje, significa, para alguns, remetê-la a um passado de inferioridade e distanciamento em relação à europeização pretendida e, em nome da qual, se nega a importância da população negra, em grande parte responsável pela construção da sociedade brasileira [...] reivindica-se o título, “mais nobre”, de Atenas Brasileira, como uma maneira de reforçar o desejo de ser menos negro em sua cultura, menos africano, menos jamaicano, pois, o sonho

de europeização precisa ser construído sob a concepção dominante de desqualificação da herança cultural africana, que teima em permanecer com fortes raízes no cotidiano religioso, do trabalho e do lazer de amplos segmentos da população maranhense. (SILVA, 2007, p.116)

A Jamaica Brasileira representava para os grupos dominantes locais uma São Luís negra, associada a um país de grande maioria negra e pobre, uma parte não bem vinda por parte desse grupo que exaltava uma referência europeia ligada às letras, ao ideal de berço da cultura, sinônimo de desenvolvimento.

Pudemos perceber a existência de uma relação vital entre o reggae e o movimento rastafári na Jamaica (RABELO, 2006), algo que se diferenciará no litoral norte e nordeste brasileiro. O reggae, apontado como um ritmo jamaicano chega a São Luís do Maranhão se tornando um elemento significativo da cultura local, tanto que a capital maranhense é referida como a Jamaica Brasileira em alusão ao país onde se constituiu.

O reggae chega à região da ilha ludovicense timidamente, primeiro dentre as camadas mais populares compostas majoritariamente pela população negra e mais tarde se torna tão expressivo que é incorporado como elemento turístico da ilha, fazendo parte do material publicitário produzido pelas empresas de turismo para divulgar as atrações culturais da região com a finalidade de atrair visitantes e fomentar a economia ligada ao turismo (FREIRE, 2012, p. 253).

Um ritmo que nasce na Jamaica, cantado no idioma inglês e patois²², chega até grupos de populações da costa brasileira cujo idioma oficial é o português e se instala a ponto de se tornar um símbolo de identificação cultural do lugar, primeiramente ganhando força entre a população negra das periferias, depois ganhando espaço na mídia local e posteriormente na indústria turística.

Ainda há poucos estudos realizados sobre o reggae em São Luís. Nesses estudos são apresentadas algumas possibilidades no intuito de tentar compreender essa viagem musical entre as duas ilhas, que são distintas e ao mesmo tempo semelhantes. Uma das respostas estaria no fato de os ritmos caribenhos estarem em frequente intercâmbio com a região da capital maranhense, a costa litoral norte/nordeste, sobretudo a bacia amazônica onde estão os estados do Pará e parte do Maranhão. A proximidade geográfica é um dos fatores que podem

²² Patois é um idioma que teria incorporado expressões africanas ao inglês. É um idioma não oficial na Jamaica, é estigmatizado sendo considerado como linguagem de pessoas incultas em detrimento da língua inglesa oficial. Entretanto, o patois faz parte da fala cotidiana da população, sobretudo, a população das camadas mais pobres do país.

justificar tal trânsito de ritmos entre grupos e populações dos diferentes territórios²³ nacionais. Essa distinção parece ser apenas em âmbito geopolítico porque em termos culturais há uma significativa similaridade cultural entre a Jamaica e São Luís do Maranhão que envolve linguagens musicais.

De acordo com Silva (1995, p.46), na região onde ficam localizados, principalmente, os estados do Pará e Maranhão houve por um longo tempo a predominância de ritmos caribenhos, sobretudo o merengue.

Realçando o fator geográfico no espalhamento do reggae na região do litoral maranhense, outro componente é apontado como sendo decisivo para que o Caribe musical atravessasse o Atlântico e chegasse até os ouvidos de alguns grupos maranhenses. Eram as ondas de rádio que faziam com que indivíduos pudessem conhecer as músicas tocadas nas ilhas caribenhas que possuíam familiaridades com ritmos previamente presentes nas festas de povoados negros do interior do estado do Maranhão (SILVA, 2007, p. 106-107).

Outra similaridade que encontramos sobre o reggae é o fato de que em ambos os lugares, em seu leito na Jamaica ou em espaços onde ele foi fervorosamente recebido, eram majoritariamente povoados por grupos de pessoas negras que partilhavam tanto de uma memória de um passado de escravidão quanto de situações cotidianas ligadas pela presença do racismo e a discriminação de classe. Sendo assim, a junção deste passado que atravessara os tempos significando-se através da música e as circunstâncias sociais semelhantes nas duas espacialidades teriam sido responsáveis por um produto comum no presente, a mobilização pelo reggae. “Essas raízes, embora invisíveis, acabam florescendo em situações específicas, ou seja, são acionadas pela memória coletiva a partir de estímulos externos” (SILVA, 2007, 108).

O autor salienta também a importância das bases culturais comuns entre os dois lugares, àquelas pertencentes aos grupos africanos escravizados que teriam sido transplantadas para duas regiões e permanecido ali com algumas significações (SILVA, 2007, p.107). Essa tese é seguida por uma informação sobre características presentes fornecidas pelo autor, a de que o reggae tenha se espalhado, a priori, entre a população negra dos bairros periféricos de São Luís que manteria traços culturais representados em musicalidade e

²³ Nesse caso estamos utilizando o conceito de território que se refere aos limites geopolíticos de divisão espacial dos Estados-Nações. Trata-se de uma noção clássica de território cujo principal representante é o geógrafo Ratzel (HAESBAERT, 2006, p.118).

(re)significados ao longo do tempo, e que teriam identificado o ritmo por sua similaridade aos precedentes a chegada do reggae.

Sobre esse passado ancestral, o que explicaria essas bases comuns do reggae, Rosa (2006), discute ao identificar o reggae como (re)significação da diáspora africana. De acordo com a autora:

[...] apresenta-se na hinterlândia da Costa do Ouro, o processo de consolidação política, que culminou no final do século XVII com o surgimento do grande Estado de Asante, donde provieram grandes grupos étnicos para a Cuba, Haiti, Jamaica e Maranhão [...] os territórios, os espaços, aparentemente dissociados pela geografia ou por fatores lingüísticos, mas “legitimados” pela leitura social, se aproximam por mecanismos de cogação em que os lugares da memória não são espontâneos, mas composição de arquivos do passado sob os quais ela se escora. Refletindo, parece simples a construção seletiva e criativa que esses indivíduos realizaram a respeito da história de onde e do que foram em sua nação ancestral, ao contrário foi um grande empenho institucionalizado para reconstruir identidade étnica transoceânica, ou seja, nacionalidade fora da África. É interessante enfatizar o intenso trabalho cultural necessário para manter reunidos os grupos étnicos africanos que sobreviveram aqui no Novo Mundo, buscando afinidades reais, imaginadas ou potencializadas pelo inconsciente cultural que fizeram reunir similitudes jamaicanas e maranhenses. (ROSA, 2006, p. 52-54)

De acordo com essa premissa, o passado da escravidão responsável pela dispersão de grupos que teriam sido separados e se espalhado pelas colônias do Atlântico entre Américas e Caribe teria criado um movimento em que a música ocuparia um lugar de destaque em (re)significações que teriam mantido um certo elo dentre os que descenderam destes que depois de anos teriam se encontrado e se identificado. Esses grupos seriam os Minas, Ardras, Fanti, Ashanti, Nagôs, Iorubas e Akans. (ROSA, 2006)

É o caso da relação entre Maranhão e Jamaica e as semelhanças entre suas marcas culturais que podem ser evidenciadas na religiosidade ligada aos cultos voduns de matriz Jeje, constatada em ambos os lugares. No Maranhão, são cultos praticados nas chamadas Casas das Minas e Fanti-Ashanti, os ritmos semelhantes e o modo de utilização das percussões, tanto no tambor de Crioula do Maranhão²⁴ quanto no ritual afrojamaicano chamado nyabbinghy²⁵. Em ambos existem o uso de três tambores, da base, do fundo e do marcador, isso fundamentaria a ideia de uma irmandade rítmica (ROSA, 2006, p. 34-50).

²⁴Tambor de Crioula é uma dança acompanhada de canto de percussão, é considerada uma ressignificação das danças e práticas rituais africanas. Sendo sua expressão mais forte no Maranhão, principalmente em São Luís, se tornou um patrimônio imaterial brasileiro desde 2007. É uma dança cuja coreografia as dançarinas, chamadas de correiras, tocam o ventre uma da outra num gesto entendido como saudação ou convite. O conjunto percussivo é formado por três tambores.

²⁵Nyabbinghy é um culto religioso afro-caribenho em que participam um conjunto de percussão formado por três tambores.

O ritmo do bumba-meu-boi, chamado de sotaques entrados em contratempos, é identificado como parte das similaridades de musicalidades locais da região com o reggae jamaicano.

Essa aproximação rítmica pode ser encontrada, principalmente, nos grupos de boi de orquestra, uma das variedades rítmicas do bumba-meu-boi, chamadas de “sotaque”. No entanto, mesmo entre os grupos de sotaques diferentes, o reconhecimento de uma batida semelhante entre *reggae* e o bumba é o que permite a circulação dos regueiros entre os salões de reggae e os terreiros de apresentação das “brincadeiras” da cultura regional no período junino (SILVA, 2007, p. 109). [Grifos do autor].

Deste modo, as proximidades geográficas, as bases culturais comuns e as proximidades das linguagens rítmicas somadas à predominância da população negra em condições sociais confluentes em ambos os lugares, servem para sustentar a ideia de identidade racial que o reggae adquire em São Luís em semelhança com a Jamaica, porém com certas peculiaridades as quais iremos discorrer mais ao final do capítulo.

3.2. 1 As rotas marítimas da musicalidade caribenha mar

Além do exposto acima, outros fatores estarão relacionados à chegada do reggae a São Luís do Maranhão. Devemos nos atentar para a existência de um comércio marítimo que influencia no trânsito dos ritmos caribenhos a São Luís e proximidades. Durante os anos de 1950 e 1960 houve um intenso fluxo de pessoas, em especial, empresários e marinheiros que levavam para a costa da bacia amazônica, onde se localiza os estados do Maranhão e Pará, diversos ritmos caribenhos como a merengue, cumbia, boleros, cadência, calypso, compas, guaracha e junto a esses ritmos, que são dançantes, organizavam eventos culturais, incluindo eventos espirituais tradicionais.

A rota entre a Guiana Francesa e o porto de Cururupu, cidade localizada a cerca de 100 Km de São Luís, também é apontada como uma porta de entrada para os ritmos caribenhos na região. Essa hipótese é apresentada por um dos donos de radiola, Maurício Capela. Segundo ele, alguns marinheiros, sem dinheiro para pagarem as refeições, trocavam vinis por comidas e bebidas com os donos dos bares, vinis que também seriam moeda de troca para pagar os serviços de mulheres prostitutas que, por sua vez, rolavam os discos para os clientes locais. O comércio entre a referida região e as Guianas realmente existiu, o que torna plausível a hipótese de ter sido também através dessas trocas que a música caribenha foi

tornando-se familiar dentre os habitantes dessa parte da costa brasileira. (FREIRE, 2012, p. 54)

O reggae é um ritmo que predomina a região das ilhas caribenhas e as fronteiras com o Brasil.

O reggae, de origem jamaicana, espalha-se como música típica de toda a região que comumente denominam de Caribe, mesmo que cada ilha caribenha tenha seu próprio estilo de música e dança. Ali também se fala de mudanças na música reggae. (PEREIRA, 2005, p.109)

A empresa mais lucrativa no comércio entre São Luís e as Guianas no período pós-guerra anterior a implantação do Regime Militar no Brasil (1964-1985), foi o contrabando. Evitando as tarifas de impostos do governo brasileiro, diversos navios levavam açúcar e café do Brasil para as Guianas e este seguia para ser distribuído no mercado mundial, além de outros produtos como álcool e tabaco (PAULRAJ, 2013, p.53).

Na década de 1960 esse intercâmbio via mar, entre Caribe e Maranhão, fora impossibilitado devido ao fechamento de várias rotas para o Caribe pelo governo militar, que tinha como principal finalidade inibir o contrabando, pois, nesse período, a maior parte do comércio que ali se dava, era informal. Essa medida se justifica pelas intenções do governo central em promover as grandes corporações internacionais para distribuir música por meio de subsidiárias e filiais no Brasil.

Por ser um governo militar, o fechamento de rotas para o Caribe foi resultado de uma intervenção do governo federal que não era visando o controle do mercado fonográfico. Essa articulação irá modificar a entrada da música caribenha no Brasil, como veremos a seguir.

Os diversos ritmos vindos de diferentes partes do Caribe que foram chegando junto aos navios que traziam marinheiros na rota de comércio para a região do Maranhão e do Pará, embora com nomenclaturas diversas, receberam o nome de merengue na costa brasileira. Esses ritmos foram se instalando primeiramente na região costeira dentre a classe trabalhadora até chegar às comunidades que os incorporaram juntando-os aos antigos boleros caribenhos e as músicas românticas brasileiras.

3.3 A DIÁSPORA DO REGGAE NO ÂMBITO DA INDÚSTRIA CULTURAL DO POP INTERNACIONAL

Além do exposto anteriormente, outras portas são identificadas para a entrada do caribe musical na região. As músicas jamaicanas chegaram a São Luís, também, graças ao pop internacional, principalmente o cantor Jimmy Cliff, dentre outros. De acordo com Paularaj (2013), havia uma relação existente entre as gravadoras multinacionais, o público de reggae e as radiolas. Principalmente a partir da década de 1970, o reggae chega a São Luís não a partir de trocas materiais diretas com a Jamaica, mas por meio da indústria nacional, entrada no sudeste do país articulada com a indústria mundial. As músicas jamaicanas que chegavam a costa maranhense e proximidades eram, no geral, financiadas pela indústria britânica. (PAULARAJ, 2013, p.68)

Jamaican music of the 1960s and 1970s reached Maranhão primarily through the global connections created by the international music industry. Most Jamaican music in the late 1960s and early 1970s was actually being produced in the financial metropole of Britain (PAULARAJ 2013, p. 68).

Entre as décadas de 1940 e 1950, a música caribenha vai perdendo força entre a população da região sudeste onde se concentrava o foco da indústria, seja em vista da busca pela valorização da música nacional em detrimento do que se chamava imperialismo cultural, seja em fator da juventude sudestina ter aderido ao ritmo dominante da indústria cultural internacional, o rock and roll.

Na década de 1960, o bolero e a música romântica foram associados às ideologias ruralistas e, portanto, ao atraso, algo que naquele momento vivido pelo país se buscava superar. O bolero passa por transformações ainda na década de 1950 desdobrando-se versões classificadas como brega e cafona que, em fator de suas canções conterem certo exagero, um sentimentalismo vulgar e ainda uma deteriorização da linguagem que se distanciava da norma culta do português. Esse ritmo brega foi estigmatizado como música ruim em detrimento de ritmos entendidos como sofisticados e urbanos da Bossa Nova. O brega passa a ser entendido como música ruim nos grandes centros urbanos brasileiros. Esse novo momento de mudanças no comportamento e na mentalidade brasileira que se projeta em marcha para o progresso representado pelo urbano e tenta vencer tudo o que representa o atraso, o rural, faz com que os ritmos caribenhos vão perdendo espaço, principalmente nos centros urbanos do sudeste. Não obstante, esses ritmos permaneciam vivos no norte, no nordeste e no centro do país (PAULARAJ, 2013, p.57).

As trocas musicais entre o litoral norte e nordeste do país e o caribe, se deram tanto por meio das ondas sonoras das rádios caribenhas captadas na madrugada pelos habitantes da bacia amazônica, pelos marinheiros que faziam com que gravações de músicos e bandas caribenhas chegassem até as praias do litoral brasileiro e também pela indústria internacional articulada com as radiolas da região.

Jimmy Cliff era o músico jamaicano que mais alcançava projeção no cenário musical brasileiro entre 1960 e 1970, período em que o país se encontrava sob forte influência da indústria cultural internacional, dominada pelas músicas produzidas, principalmente, pelas indústrias dos Estados Unidos e da Inglaterra. As músicas internacionais chegavam a São Luís por meio de, além das radiolas, estações de rádio que recebiam das gravadoras situadas no sudeste cópias promocionais de novos lançamentos que eram divulgados no pequeno mercado ludovicense.

Um outro fenômeno de consumo cultural na década de 1960 que é importante destacar foi a televisão. Segundo Paularaj (2013), embora a maior parte da população que compunha a classe trabalhadora em São Luís não pudesse adquirir um aparelho de TV, esta ainda sim desempenhou um importante impacto nos padrões culturais da cidade. Em meados da década de 1960 os empresários da televisão lucraram com realizações de festivais musicais de TV, que apresentava ao público uma vasta variedade de artistas nacionais e internacionais. Em 1968 o então jovem cantor chamado Jimmy Cliff, jamaicano, esteve no 3º Festival Internacional da Canção realizado no Rio de Janeiro e patrocinado pela Rede Globo de Televisão. Em 1970, a Companhia Brasileira de Discos lançou um LP intitulado *The Greatest Hits* de Jimmy Cliff pela primeira vez, este foi reproduzido em estações de rádios e lojas de todo o país, inclusive em São Luís.

A indústria mundial patrocinada e protagonizada, sobretudo, por agentes dos Estados Unidos da América e da Inglaterra, inicia a divulgação da música jamaicana pelo mundo. Muitas das músicas irão se tornar bastante populares em São Luís do Maranhão e região. Jimmy Cliff, no entanto, é o primeiro destaque nesse cenário que começa uma história de correlação com o reggae, tanto que nos salões os homens que se destacavam por dançarem bem, terem o mesmo estilo, se vestirem e se adornarem para se parecerem com o cantor recebiam o apelido de Jimmy Cliff, de modo que cada bairro de São Luís tivesse pelo menos um sujeito com o nome do cantor como apelido (PAULARAJ, 2013, p.77). Dessa forma, Jimmy Cliff emprestou seu nome para o reggae, ritmo já admirado e dançado, porém, pouco conhecido entre os maranhenses, inclusive no que diz respeito ao nome do gênero. O cantor

teve uma significativa representatividade na história do reggae em São Luís a ponto de nas páginas policiais dos jornais locais durante o período, o nome Jimmy Cliff chegar a ser relacionado a crimes ou mesmo à vítima de algum tipo de violência. Não que o cantor tenha passado pela ilha se envolvendo em confusões, mas como o nome era atribuído a alguns rapazes que se relacionavam com o reggae, quando algum deles era criminalizado pela polícia o nome Jimmy Cliff aparecia em matérias de tais páginas de jornal.

3.3.1 Os dois Bob Marleys

Um fato bastante curioso sobre o reggae que chega a São Luís através da indústria internacional é o de que o grande ídolo mundial do reggae Robert Nesta Marley, o Bob Marley, não teve tanta projeção entre a massa regueira de São Luís do Maranhão.

[...] a consolidação da melodia roots no Maranhão independeu de seu maior expoente musical, Bob Marley, como pensam os turistas, considerando a infinidade de nomes de cantores adeptos do Rastafarianismo jamaicano, contemporâneos e anteriores a Robert Nesta Marley, que são venerados pela massa regueira e desconhecidos da mídia de massa. (ROSA, 2006, P. 19)

Existem entre os autores algumas explicações acerca dessa inexpressividade do grande ícone mundial do reggae entre a massa regueira ludovicense, algumas delas são os vários meios com que o ritmo chega, não apenas no Maranhão, mas em todo o país.

Uma das possibilidades apontadas por Paularaj (2013), destacada anteriormente, é que a década de 1960 no Brasil é marcada pelo início do Regime Civil Militar. Um sistema ditatorial implantado em 1964 que perduraria até o ano de 1985, que restringia diversas ações e acontecimentos que o governo julgasse colocar em risco a ordem nacional. Para tal, eram elaboradas políticas e medidas de intensa vigilância e censura.

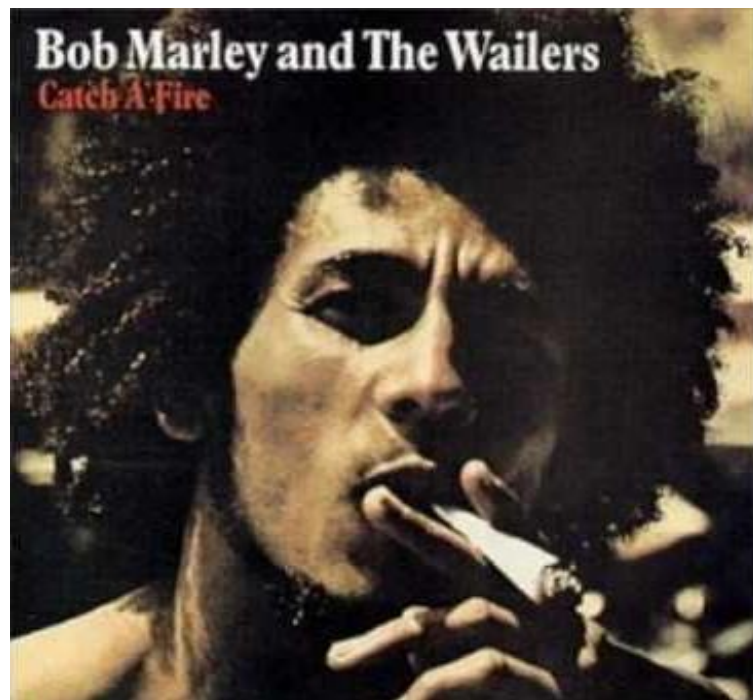
Citamos que a música jamaicana, sobretudo o reggae, chega ao maranhão a partir deste período. Por meio da indústria mundial, Bob Marley juntamente a banda The Wailers, lança em 1973 um trabalho que traria fama e projeção internacional para o cantor e o grupo, o álbum intitulado *Catch a Fire* (Queimando Tudo).

De acordo com Paularaj (2013, p. 75), é provável que a censura militar que se encontrava em seu estado mais repressivo sob regência do Ato Institucional nº 5 instaurado

em 1968, se atentou para a capa do disco onde aparecia Bob Marley fumando um grande cigarro de maconha, podendo ter bloqueado o lançamento de *Catch a Fire*, que não ocorreu no Brasil. O LP só foi lançado no país dois anos mais tarde com uma capa branca e sem a imagem da maconha.

A mesma censura também teria retido quaisquer que fossem as informações sobre Bob Marley. A tática dos militares seria a de coibir qualquer associação positiva à maconha. Teria sido esse bloqueio de informação que fez com que a nomenclatura “reggae” não fosse conhecida pelos ludovicenses a priori, o que ocorrerá somente mais tarde quando o gênero atinge de forma mais contundente os holofotes da mídia localizada no sudeste que chega até ao público do maranhão.

Figura 6²⁶ - Capa do álbum “Catch a Fire” de Bob Marley e The Wailers



²⁶Disponível em:

https://www.google.com.br/url?sa=i&rct=j&q=&esrc=s&source=images&cd=&ved=0ahUKEwiWtIWltL_QAhXMk5AKHVpMD9cQjxwIAw&url=https%3A%2F%2Fwww.vagalume.com.br%2Fbobmarley%2Fdiscografia%2Fcatch-a-fire.html&psig=AFQjCNEkSfxqS6RHIHdZaoMux1yYMX80nA&ust=1480008722793722

Quando o álbum foi lançado no Brasil com as devidas adaptações, as músicas não conseguiram atingir o patamar de favoritas nas pistas de dança de São Luís. Ao contrário do resto do mundo, no Maranhão, a história e a imagem do reggae não teve seu esplendor em associação à figura e às canções de Bob Marley.

Mais tarde, em 1980, quando o reggae começa a se consolidar e a capital começa a receber e conhecer através da indústria fonográfica milhares de músicas e artistas de reggae da Jamaica e de várias partes do Caribe e do mundo como Inglaterra, Estados Unidos e até mesmo a França, curiosamente Bob Marley, assim como outros cantores que se tornaram líderes mundiais do reggae roots como Peter Tosh, Burning Spear, Cultura, Dennis Brown, Bunny Wailer, continuaram sendo relativamente desconhecidos no Maranhão, não estando entre os mais apreciados pela massa regueira.

Em São Luís do Maranhão o sucesso se destinou ao lado mais anônimo da música jamaicana ao passo que a massa regueira se identificava com músicas de artistas relativamente desconhecidos na Jamaica tais como: Jackie Brown, Jackie Edwards e Eric Donaldson e outros que foram sucesso na Jamaica sem ter alcançado o estrelato internacional como foi o caso de Junior Murvin, Hugh Mundell, Gladiators, Horace Andy. Entre os favoritos também estavam Dennis Brown, John Holt, Gregory Isaacs (PAULARAJ, 2013, p. 92). Dentre os artistas jamaicanos que ganharam projeção em São Luís, é importante destacar Ijaman Levi que ganhou destaque entre a massa regueira e sua canção *Are we a warrior* foi eleita como o hino do reggae no Maranhão. (ROSA, 2006, p. 27)

Entretanto, foi graças ao sucesso de Bob Marley e Wailers a partir da década de 1970 que o mercado mundial do reggae floresceu. A Island Records, a mesma gravadora que lançou o álbum e o grupo em questão, começou a lançar uma série de gravações no sentido de criar um mercado global e definir o gênero musical reggae.

A partir desse período São Luís, assim como o resto do mundo, começa a receber uma grande variedade de lançamentos de discos de reggae. É neste período que o nome do gênero torna-se conhecido entre os apreciadores do ritmo. Em 1977, jornalistas contratados pelas gravadoras do sudeste, em destaque, Júlio Barroso e Otávio Rodrigues, se tornam os responsáveis por transmitir informações sobre o ritmo que começava a fazer parte do cotidiano cultural musical do Maranhão.

Foi através de seus trabalhos que muitos dos integrantes desse público ouviram pela primeira vez o termo reggae atribuído àquelas músicas que, a priori, se confundiam com as

demais músicas “internacionais” chegando a ser batizado com diversas nomenclaturas. É quando Jimmy Cliff começa a deixar de ser o nome emprestado ao gênero musical jamaicano para continuar sendo apenas mais um dos muitos cantores importantes de reggae que chegaram ao litoral norte e nordeste brasileiro. Além disso, o conteúdo da escrita dos autores teria levado ao público de São Luís as primeiras informações sobre a Jamaica além de apresentar vários grupos e artistas jamaicanos.

To write descriptions of the new genre, record labels employed journalists and music enthusiasts from the southeast. Two important writers whose words reached Maranhão were Julio Barroso and Otávio Rodrigues. Barroso’s words graced a 1977 version of *The Front Line* while Rodrigues wrote the description for *Roots Rock Reggae*. Barroso’s description, for example, explained the rise of the rockers style in Jamaica and introduced the various artists on the LP: the Gladiators, the Mighty Diamonds, Johnny Clarke, U-Roy, Delroy Washington, I-Roy, and Keith Hudson. For some collectors of international music in São Luís, this marked the first time they had seen or heard the name of the genre: “reggae.”⁶⁹ Although Brazilian labels marketed select compilations widely, local record collectors still did not have access to the majority of reggae records that were taking the world by storm. (PAULARAJ, 2013, p.83). [grifos do autor]

No entanto, o termo reggae só será efetivamente conhecido e utilizado pelos regueiros de São Luís quando o ritmo se expande formando uma grande massa de adeptos e será através da transmissão do rádio que a ascendente massa regueira saberá o verdadeiro nome do gênero que passa ser bastante solicitado nas radiolas de São Luís. Em 1985, a rádio Mirante FM adquire novos transmissores de 5.000 watts de potência levando um sinal mais forte por toda a cidade chegando a várias localidades periféricas. Outra significativa inovação feita pela rádio foram os programas de reggae, o primeiro deles foi o Reggae Night apresentados por Ademar Danilo e Fauzi Beydoun. (PAULARAJ, 2013, p. 99)

O grande sucesso do ritmo fez com que este começasse a estar entre as músicas mais tocadas de várias outras rádios maranhenses que se interessavam neste intenso prestígio da música jamaicana do momento. Além do mais, o rádio foi um importante mecanismo de disseminação e ampliação do público de reggae e passou a funcionar em articulação com os promotores de festas, uma instituição de marketing para promover as radiolas. Os apresentadores das rádios traziam informações sobre as bandas e os músicos da Jamaica, e também, costumavam traduzir as letras das canções do inglês para o português, dessa forma, o mundo e o significado dos elementos culturais da Jamaica começavam a ser decifrados e conhecidos pela massa regueira de São Luís.

A rádio também promove certa ressignificação do reggae perante certa parcela da sociedade de São Luís. De acordo com Silva (1995) foi por meio dos programas de rádio que o reggae começa a ser destituído dos estereótipos que antes o condenavam:

Com a criação dos programas de rádio, o reggae, 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. Tal fato provocou um contraste bastante interessante: a partir daí uma parcela da população branca e da classe média que, aparentemente nada tem a ver com o mundo do reggae, passou a frequentar alguns salões. (SILVA, 1995, p.90)

Os meios de comunicação veiculam notícias sobre o reggae que passam a ir além das páginas policiais, que inicialmente sempre o relacionavam à criminalidade, e começa a informar a população local acerca de sua história. Mais tarde, quando ganha o gosto da classe média local e de turistas que visitam São Luís, o ritmo passa a ser noticiado na TV, rádios, jornais impressos locais ou nacionais como parte da cultura ludovicense.

3.4 A “MARANHENSIZAÇÃO” DO REGGAE JAMAICANO

O reggae no maranhão, em decorrência de uma não inteligibilidade verbal e de uma certa ausência de contatos diretos com a Jamaica, adquiriu características próprias que permite diferenciá-lo em partes do reggae jamaicano. Por diversas razões podemos salientar a existência de um ‘reggae maranhense’, o ritmo que apesar de ser Jamaicano e chegar à costa brasileira em seu idioma original, no caso, o inglês, adquire ali características culturais que irão diferenciá-lo.

Uma das principais e importantes características que podemos identificar em relação à peculiaridade que o ritmo adquire no maranhão é o fato de ele ser dançado majoritariamente aos pares, entre casais, ou agarradinho, como é comum se pronunciar, além de solto dançado individualmente e em passos sincronizados, porém, a primeira característica é que será predominante e que será um componente central na ressignificação do reggae na região costeira do norte e nordeste do país.

Segundo Silva (1995), a predominância de ritmos dançantes preexistentes na ilha nos ajuda a entender tal fenômeno. “Na capital maranhense a dança do *reggae* adquiriu características peculiares, misturando passos do forró, do merengue e do bolero” (SILVA, 1995, p.50).

Os ritmos que mais cativavam o público em São Luís eram os dançantes e vários dos gêneros internacionais embalavam o público da ilha como a disco music e o pop rock, que se espalhou pelo mundo entre as décadas de 1970 e 1980. Além da forte presença de outros ritmos caribenhos que embalaram as populações da ilha em décadas anteriores, a própria Jovem Guarda também chegou aos salões de dança da cidade. O reggae se instala em meio aos embalos dançantes dos maranhenses, isso explica em partes seu sucesso em meio a comunidades que não entendiam o conteúdo de suas canções, cantadas em outro idioma. (PAULARAJ, 2013)

E qual seriam os motivos que explicariam sobre a pungência do reggae em relação aos outros estilos musicais na região?

E o que a dança tem a ver com o fato de o reggae, que possuía uma relação com a indústria cultural, não ter aderido aos grandes sucessos mundiais como, por exemplo, Bob Marley?

Os apontamentos de Silva (1995; 2007) e Rosa (2006) sobre as bases comuns dos quais argumenta que o ritmo foi desenvolvido na Diáspora, sendo fruto de (re)significações rítmicas, explicaria as semelhanças rítmicas do reggae com musicalidades desenvolvidas na região com os mesmos compassos do Bumba Meu Boi. Nesta perspectiva, o próprio ritmo jamaicano teria se constituído a partir de outros ritmos também afro-caribenhos. Contudo, tais semelhanças explicariam o sucesso de outros ritmos caribenhos na ilha que teriam preparado o terreno para a recepção do reggae.

Silva (1995) ainda argumenta que o sucesso do reggae entre uma determinada população subalterna de São Luís se deve ao fato de ser:

[...] através do reggae, [que] 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, 1995, p. 115)

Sendo assim, os fatores que teriam contribuído para que o ritmo se destacasse dentre a população negra da capital maranhense seriam as bases ligadas às raízes culturais africanas somadas a condições sociais presentes compartilhadas entre determinado grupos de indivíduos. O autor ainda destaca que “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”. (SILVA, 1995, p. 115)

Para tentar compreender o domínio alcançado pelo reggae em São Luís, Paularaj (2013) também destaca a questão de identificação rítmica. O autor busca respostas nas interações sociais nas pistas de dança e aponta algumas possibilidades. De acordo com suas hipóteses, os frequentadores mais antigos dos salões de dança podem ter rememorado seus boleros, além dos jovens frequentadores das radiolas que, segundo ele, eram recém imigrantes da zona rural do maranhão ou mesmo a primeira geração de nascidos no meio urbano do maranhão e cujos pais os colocaram em contato com ritmos como bolero, merengue e a cumbia. O autor ressalta também o fato de haver nas pistas interações de gênero que poderiam envolver inovação nas formas de dançar. (PAULARAJ, 2013)

Estas interações seriam as performances de dança de dançarinos do sexo masculino cujo reggae seria uma forma de impor certo domínio em termos de alcançar e atrair a atenção e a admiração do sexo oposto. Dançar bem ou melhor do que os demais homens, seria um marcador de superioridade perante os rivais. Acerca disso foram sendo criados os concursos de dança bastante presentes e componentes da ressignificação do reggae ao se tornar maranhense. (Silva, 1995)

As semelhanças rítmicas do reggae com outros gêneros musicais populares da região norte e nordeste do país como o xote e o forró, são apresentadas como uma possível motivação para que o ritmo se adaptasse melhor entre os dançarinos dos salões da radiolas em São Luís.

The speed of the song may not have been much different from the speed of a forró or a xote, northeastern styles meant for dancing in pairs that Maranhense youth would have been familiar with. So, a couple might have danced to a Jamaican song at the pace of a forró, xote, or even cumbia, but they would have had to adapt to the compact Jamaican rhythm by staying close together as they would while dancing to a bolero or a merengue. Meaning that they would necessarily have innovated their dancing. (PAULARAJ, 2013, p.95)

Como aludimos, a dança é um dos componentes centrais do reggae no Maranhão. Dessa forma, Paularaj (2013) chama a atenção para a grande possibilidade de ter sido a velocidade do ritmo, ou melhor, os compassos do reggae que se assemelhavam com determinados outros gêneros caribenhos e brasileiros que possibilitassem a dança entre casais. Os ritmos mais lentos eram os preferidos nos salões. Entre esses ritmos podemos destacar o

chamado reggae roots, que são canções jamaicanas cujas gravações remetem as décadas de 1970 e 1980, sobretudo as que possuíam o ritmo mais lento.

Um fato importante que também podemos localizar como uma das peculiaridades que forma esse universo musical de São Luís e essa associação com o ritmo que viabiliza uma determinada forma de dançar é que a massa regueira local não acompanha as transformações posteriores da cena musical jamaicana. **Portanto, as novidades pós-reggae, que surgem a partir da ressignificação do mesmo, e passam a ser gêneros dominantes na Jamaica, como é o caso da dancehall e do reggaeton, ritmos mais recentes cujos compassos costumam ser mais acelerados, não substituí o bom e velho reggae das décadas passadas na cena musical de São Luís.**

A modificação que podemos identificar nesse reggae de São Luís no sentido de aceleração dos compassos e, conseqüentemente, alteração na estética dançante é o surgimento do chamado reggae eletrônico conhecido na ilha como “reggae robzinho”, que seriam criações locais de músicas que se apresentam como versões de outras músicas, muitas vezes de outros gêneros, regravados em ritmo de reggae ou mesmo regravações de reggaes antigos. O reggae eletrônico começa a dividir a cena com o reggae roots e isso delimitará uma nova cena musical em São Luís e se estenderá para fora dos limites da ilha e do Maranhão.

A Jamaica brasileira não apenas vence a queda de braço na luta pela memória e representação, como também se posiciona culturalmente em um estado expansionista por meio da ocupação em espaços onde as classes dominantes tentam instalar seu domínio simbólico. É o que veremos mais a frente.

3.4.1 Radiolas: os Sound Systems maranhenses

Assim como na Jamaica, onde havia os *Sound Systems* como principal forma de divulgação do reggae, **em São Luís do Maranhão existem as chamadas radiolas:** são sistemas sofisticados com até oitenta caixas de som, geralmente operadas por um discotecário conhecido como DJ. Esses sujeitos nem sempre são os proprietários da aparelhagem, são contratados pelos proprietários dos salões ou da própria radiola para animar as festas de reggae.

Para Paularaj (2013), a radiola era uma extensão do rádio, no sentido literal e funcional. Sobre a estrutura, a radiola ou um sistema de som básico consistia em três

componentes: a fonte de entrada de áudio (um rádio ou um toca discos), o amplificador e o dispositivo de saída conhecido como alto falante. (PAULARAJ, 2013, p.59)

Tudo indica que as primeiras radiolas de São Luís tenham sido “O Sonzão do Carne Seca”, o mesmo apelido de seu proprietário cujo nome verdadeiro era José Ribamar Maurício da Costa, e a outra era a radiola de “Nestabulo”, também o mesmo nome de seu proprietário, contemporâneo ao Carne Seca. Um nome de destaque no início da história do reggae em São Luís era Riba Macedo ou José Ribamar da Conceição Macedo, o mais famoso discotecário de reggae em São Luís durante a década de 1970. Ele é apontado como o primeiro a tocar reggae nas festas da capital, uma figura conhecida por todos como de fundamental importância para a difusão do ritmo no lugar. Este por sua vez, teria tido seu primeiro contato com reggae no início da década de 1970, através de um vendedor de discos chamado Carlos Santos, no Pará. De acordo com Silva (1995, p.53-54), Riba Macedo:

Era discotecário de um salão de festas localizado no bairro do Areinha, região formada por ocupações e palafitas na periferia de São Luís. Nesse Salão, Riba trabalhava em uma radiola conhecida como “Sonzão do Carne Seca” (pela intensidade que a aparelhagem produzia e pelo nome de seu proprietário), onde se ouvia, na década de setenta, principalmente as músicas de Jimi Cliff. A partir daí o ritmo começou a ser difundido para outras áreas da cidade e, pela influência dos discotecários, ganhou espaço junto a população da periferia. (SILVA, 1995, p. 53-54)

As radiolas, embora tenham passado a coexistir com o reggae em São Luís, teriam surgido anteriormente quando os sucessos que embalavam a população maranhense eram o forró, a lambada, o merengue dentre outros ritmos. A utilização dos sistemas de som que viriam a se chamar radiola era comum dentre festividades religiosas e folclóricas como é o caso dos arraiais organizados durante as festas do boi para celebrar São João e os outros. Dentre outros festejos, esses eventos aconteciam, principalmente, nos bairros periféricos da cidade. Nestes eventos os sistemas de som eram contratados para tocar desde músicas folclóricas, religiosas até os ritmos caribenhos ou internacionais do momento. As estruturas das radiolas de São Luís:

[...]algumas chegam a ter paredões de caixas de som com 50 metros de comprimento e sete de altura, além de uma estrutura com pequeno palco onde o Dj faz a sua performance, atrás de um balcão e em frente a uma espécie de rack do tamanho de uma parede (com cerca de dois metros de altura, no qual se encontram equalizadores (que servem pra equalizar as frequências sonoras de acordo com a preferências ente médios, graves e agudos), amplificadores, algumas caixas de som e, as vezes, uma

televisão). No móvel que fica na frente do DJ tem uma mesa de som com dezenas de mixer – instrumento de o DJ utiliza para tocar sua sequencia musical, onde é possível fazer efeitos nas músicas e colocar vinhetas – com dois iPods conectados. (FREIRE, 2012, p. 110)

Essa descrição se trata de uma de uma radiola dos anos 2000 para a atualidade que se difere da aparelhagem das décadas de 1970 e 1980. Uma das diferenças marcantes são os suportes das músicas que eram primeiramente na forma de vinis conhecidos como LPs e Fitas K7. Apesar de ser possível constatar em algumas festas da ilha a presença de Pickups que tocam vinis, essa prática se tornou cada vez mais rara em vista da escassez desse tipo de suporte que hoje é substituído por gravações das faixas em computador, pen drives e HDs.

A mobilização acerca do reggae em São Luís está intrinsecamente ligada às radiolas. São elas 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”. (SILVA, 1995, p.71) De acordo com Silva (1995), alguns proprietários de radiolas, geralmente, possuem outras fontes de renda, são comerciantes e funcionários públicos. Já outros vivem apenas do lucro obtidos pelas radiolas, sendo parte dos ganhos convertidos na melhoria de equipamentos e na aquisição de novos discos e fitas de reggae.

É importante destacar o comércio de LPs e K7, uma vez que, as radiolas sendo difusoras de novidades musicais, as disputas por exclusividade das músicas marcariam a rivalidade entre as radiolas. A busca por músicas exclusivas eram fundamentais para elevar a marca de determinada radiola em vista das outras, pois, se determinadas músicas que faziam sucesso entre a massa regueira tocassem em apenas uma radiola, esta seria contemplada com certa exclusividade de público, ou seja, seria mais frequentada e mais respeitada do que as outras.

Para manter em segredo a origem dos discos e fitas de músicos jamaicanos que adquiriam, criavam-se certas estratégias como, por exemplo, raspar o nome das músicas e dos artistas, ou então, ir para os shows com as gravações escondidas em capas de discos erradas.

Outra forma foi a criação dos melôs, que significam melodia, nomes decorrentes de associações fonéticas feitas a partir das músicas cantadas em inglês e as semelhanças sonoras com palavras do português, como veremos mais detalhadamente mais a frente. Tudo isso fazia parte do esforço dos proprietários de radiolas em manter em sigilo o nome das músicas e dos artistas (PAULARAJ, 2012, p. 76). Outra forma encontrada pelos proprietários era o carimbo, que significa carimbar, colocar uma vinheta ou um prefixo com o nome da radiola ou do Dj

(SILVA, 1995), dessa forma, outras radiolas ou discotecários ficariam impossibilitados de reproduzir a música, pois, esta estaria carimbada. As vinhetas também serão uma marca importante do reggae maranhense.

Os proprietários geralmente adquiriam as gravações em lojas do sudeste, Rio Janeiro e São Paulo, ou até mesmo na própria Jamaica ou em Londres. Devido à posição periférica do Maranhão em relação ao circuito da indústria audiovisual a aquisição de lançamentos de música jamaicana não era tão fácil. Dessa forma, um dos mecanismos dos proprietários era de encontrar pessoas que poderiam fazer o intercâmbio com os lugares onde o comércio de discos era mais acessível. A migração de maranhenses para o sudeste, que fora intenso na década de 1970 e 1980, possibilitou que os donos de radiolas pudessem encontrar sujeitos que serviam de intermediários que passavam a residir no Rio de Janeiro ou em São Paulo e viajavam periodicamente para o Maranhão como fonte frequente de aquisição de lançamentos.

Mais tarde, a partir da década de 1990, com a popularização do reggae pela ilha e o crescimento dos lucros e dos negócios das radiolas, os proprietários passam a financiar viagens de sujeitos intermediários para a Jamaica e Londres no intuito de conseguir discos raros para movimentar o sucesso de seus sistemas e sons.

A chegada do tape deck ainda na década de 1970 definirá algumas mudanças nesse cenário de disputas. Primeiro, os proprietários poderiam resguardar os nomes dos artistas e dos músicos para que não fossem descobertos pelos concorrentes deixando as cópias originais em casa e levando para as festas apenas as gravações em fitas. Ao mesmo tempo, a possibilidade de gravar músicas fez com que essa prática se espalhasse entre a massa regueira, majoritariamente composta por pessoas de baixa renda que, no geral, não tinham recursos para adquirir discos originais, principalmente os importados, de difícil acesso além de serem muito caros.

3.4.2 A constituição dos melôs como tradução cultural

Como estamos tratando o reggae como uma música diaspórica, pretendemos identificar os elementos constituintes desta diáspora. Mencionamos acima a criação dos melôs como forma de manter sigilo do nome das músicas, por sua vez, como meio de manter a exclusividade delas. No entanto, para além do mais, os melôs são importantes elementos de

(re)significação da música jamaicana em solo brasileiro. Vamos entender o porquê: os melôs foram criados também como forma de constituir uma linguagem de identificação para as músicas das quais possuíam significados subjetivos, porém, até então não verbais.

Havia necessidade de construir uma linguagem que pudesse servir de identificação para o ritmo que embalasse sentimentos para que esse fosse possível de ser compartilhado. Segundo o DJ Evandro Pioneiro de quem falaremos mais detalhadamente no próximo capítulo, nos salões os melôs serviram como forma de criar uma comunicação entre o regueiro e o DJ para que o regueiro pudesse identificar a música a qual gostaria que fosse tocada.

Os melôs se tornaram **parte de um** importante aspecto da cena e das performances do reggae maranhense, no Maranhão e em Goiânia. Caracterizamos o melô como constituição de palavras em português através de associações da sonoridade das palavras do idioma inglês em um jogo de identificação e semelhanças sonoras e construção de significados. Um exemplo para ilustrar melhor essa forma de constituir o melô é a música chamada Satta I do grupo Lizard's, que entre a massa regueira local se transforma em o melô do satanás (PAULARAJ, 2013, p.85). Na música cujo refrão é What's gonna get you da música White Witch do grupo Andréa True Connection, devido à sonoridade da pronúncia, o regueiro entende como, olha o caranguejo, daí temos o Melô do Caranguejo (BRASIL, 2011, p.89). Ou seja, as músicas são criadas por associações fonéticas entre os dois idiomas. Na definição de melô feita por Rosa (2006) “as músicas [jamaicanas] são apelidadas pela palavra ou frase mais ressonante captada pelo ouvido”. (ROSA, 2006, p. 91-92)

No processo de constituição dos melôs que ocorre neste encontro de duas culturas que se expressam em dois idiomas distintos, o inglês jamaicano e o português brasileiro, ou melhor, maranhense, podemos avaliar um processo de tradução cultural linguístico de modo que:

O tradutor é obrigado a construir o significado na língua original e depois imaginá-lo e modelá-lo uma segunda vez nos materiais da língua com a qual ele ou ela o está transmitindo. As lealdades do tradutor são assim divididas e partidas. Ele ou ela tem que ser leal a sintaxe, sensação e estrutura da língua-fonte e fiel àquelas da língua da tradução. (HALL, 2003, p. 38, apud, MARAJ, 1994, p. 31)

Outras formas de criar esses apelidos para a música é associá-la a algum personagem, como uma garota que se destaca na pista cujo nome é Fabiana, daí a música pode se tornar o Melô da Fabiana.

São muitos os exemplos de melôs conhecidos entre a massa regueira no Maranhão: o melô da Sereia, o melô da Juliana, melô do caranguejo, dentre muitos outros. Podemos constatar aqui uma espécie de tradução²⁷ intercultural, um processo de hibridização cultural, assim como em todo o processo que envolve o reggae.

Com o surgimento do reggae eletrônico, os melôs passaram a denominar também gravações cantadas em português ou versões de músicas criadas sob encomenda em inglês entrelaçadas a uma palavra em português.

3.4.3 Os clubes de reggae em São Luís

De acordo com Silva (1995), o clube de reggae mais antigo de São Luís é o Pop Som, tendo começado suas atividades por volta de 1975 passando a tocar exclusivamente reggae em 1982. Assim como em outros espaços, o reggae foi precedido por outros ritmos, inclusive os caribenhos. As instalações dos salões de reggae, principalmente no início, eram muito precárias, eram barracões de madeira ou alvenaria, com portas de entrada bastante estreitas, para evitar “invasões de penetras” e também para facilitar a revista de quem entrava. Há a prática de carimbar o braço, a palma da mão ou até o pescoço da pessoa na entrada como forma de evitar que os frequentadores burlem a vigilância dos porteiros. (SILVA, 1995, p. 79)

A maioria dos salões era situada nas periferias da cidade, lugares geralmente desprovidos de recursos como água, rede de esgoto e transporte público eficaz. As populações que viviam nesses bairros eram, em sua maioria, oriundas de zonas rurais localizadas em cidades do interior do Estado. Os frequentadores geralmente procuravam as radiolas de seus próprios bairros como meio de lazer e o deslocamento para outros salões ocorriam esporadicamente quando acontecia alguma festa especial. Algumas destas festas costumavam reunir um grande número de pessoas e por isso eram realizadas no Espaço Cultural de São Luís com capacidade para 8.000 pessoas, no Casino Maranhense, um clube com capacidade de cinco mil pessoas ou no Espaço Aberto.

²⁷ Tradução é um conceito desenvolvido por Bhabha (1998), que se refere às “formações de identidades” em processos de negociação com as novas culturas em que vivem “sem simplesmente ser assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades” que “carregam os traços de culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas nunca serão unificadas no velho sentido [...]” (HALL, 2006, p.88).

De acordo com Silva (1995), os regueiros frequentadores dos salões, os homens geralmente, se trajavam com calças de cintura alta, deixando os tornozelos a mostra, cintos apertados, camisas brancas com mangas longas, sapatos ou tênis. Sobretudo os dançarinos, sempre procuravam usar objetos ou indumentárias que ajudassem a se **destacarem**, jaquetas com botões prateados e pequenas correntes penduradas. Alguns usavam boinas brancas, cintos largos, cordões dourados ou prateados com crucifixo pendurado no pescoço.

As mulheres usavam saias justas e curtas de cor preta e blusas brancas, conjuntos colantes de short e blusa ou calça cumprida. Muitas usam cabelos trançados. Os espaços de reggae eram predominantemente masculino, tendo sido hostil a presença de mulheres, o que foi se transformando com o passar do tempo.

Embora frequentassem os salões, as mulheres ainda ficavam na posição de coadjuvantes em relação aos homens, principalmente no domínio da dança onde, apesar de ser em pares, todos os méritos eram conferidos somente ao bom dançarino. As brigas entre homens frequentadores também eram frequentes, o que caracterizava ainda mais o reggae como um espaço de domínio masculino segundo Silva (1995). As agressões às mulheres no salão também é destacada: “[...] o raspa: rasteira aplicada pelo rapaz à garota que se recusasse a dançar com ele, derrubando-a no chão” (SILVA, 1995, p. 103). Situações que foram diminuindo com o passar do tempo.

Os salões de reggae em São Luís, por serem frequentados por uma maioria de negros e pobres da cidade e entendido pela sociedade segundo estereótipos e preconceitos, sempre sofreu intimidações do Estado por meio da polícia como discutiremos adiante.

3.4.4 Alteridade e construção de identidade racial

Entre as décadas de 1970 e 1980, a cidade de São Luís do Maranhão é marcada por uma onda de migração de pessoas vindas de cidades do interior ocupando, principalmente, as regiões dos mangues localizados em áreas ribeirinhas havendo um processo de favelização, formando-se as palafitas, locais onde a miséria, a falta de recursos econômicos e o desemprego eram característicos dentre aquela população. Um fato que podemos destacar como contribuinte para o aumento de áreas pobres ou periferias em São Luís, foi uma reforma agrária por meio da lei 2973 regulamentada pelo decreto 4028 de 28 de novembro de 1969, conhecida como Lei Sarney de Terras, por ter sido aprovada pelo então governador José

Sarney, a qual autorizava a vendas de terras públicas sem licitação para grupos organizados em sociedades anônimas.

Essa distribuição de terras visava um pequeno grupo privilegiado de interesses econômicos restritos e faziam parte de um projeto de modernização do qual o pequeno proprietário trabalhador rural não estava incluído, uma vez que, a lei destinava terras apenas para a exploração de natureza agropecuária, extrativista ou industrial que privilegiava o latifúndio e empresas de fora do Maranhão. (SANTOS, 2012)

Tal reforma além de acentuar os conflitos de terras no interior do estado, promoveu a expulsão de uma grande parcela de pessoas para os grandes centros urbanos como é o caso da capital São Luís. Junto às construções improvisadas que serviriam de habitações iam aparecendo também discotecas e bares clandestinos sendo identificados como círculos de criminalidade. A repressão do Estado representado pela força policial eram frequentes nessas áreas. Dessa forma, a cena musical jamaicana de São Luís, principalmente durante esse período, passou a ser associada à criminalidade por ampla parcela da sociedade e da mídia local. (PAULARAJ, 2012, p. 114)

O reggae sendo expressivo, principalmente em bairros periféricos da cidade, espaços esses que seriam conhecidos como lugar de negro e de marginal, passa a receber as significações pejorativas atribuídas à população negra e pobre pelas classes abastadas e brancas da cidade. A associação que é construída do ritmo com a criminalidade tornará os salões de reggae alvos de ações e violência policial constante.

Há muitos relatos de violência policial nos clubes, principalmente na década de 1980, quando as festas já atraíam centenas de pessoas. “A polícia não tinha pena não. Ia descendo o pau mesmo. Eles achavam que todo mundo era bandido, não tavam nem aí”, me disse Pedro Jamaica (2009) frequentador de clube de reggaes desde a década de 1980. (FREIRE, 2012, p. 71)

Uma das motivações da vigilância e repressão a população negra e pobre habitante das favelas e bairros periféricos esteve associada ao uso de maconha, conhecida localmente como diamba. A lei de Segurança Nacional instituída pelo governo militar a partir da década de 1960 tinha como uma de suas metas o combate às drogas, logo após a instituição do Ato Institucional de número cinco, o conhecido AI-5, baixado em 13 de dezembro de 1968 sob o governo do general Costa e Silva, que aumentou ainda mais a repressão do Regime Militar em curso no país. Por meio do AI5 diversos direitos da população brasileira foram restringidos e

nessas circunstâncias aumentou-se a situação de vigilância em relação ao uso da erva, agora muito mais criminalizada pelo Estado, pela polícia e pelos meios de comunicação.

Sob a administração estadual de José Sarney, que era bastante articulado com o Governo Militar, até mesmo as populações indígenas foram coagidas em favor do plantio da erva que já praticavam há séculos atrás. O povo Tenetehara e Guajajara que habitavam a bacia amazônica do Maranhão são vítimas de perseguições e agressões policiais administradas pelo Estado sob a justificativa de combater a comercialização da qual alegavam existir entre os indígenas (PAULARAJ, 2013, p. 33).

No meio urbano essa vigilância seria rotineira. O *diambeiro*²⁸ passa a ser identificado, principalmente, através dos meios de comunicação, como um indivíduo violento e a maconha, assim como reggae, passam a ser racializados, ou seja, associados a indivíduos ou a elementos da cultura negra, como é o caso das religiões negras bastante expressivas no Maranhão. Nesse contexto, portanto, existia o medo da população branca pertencente às classes privilegiadas, cuja base religiosa era cristã/católica, em relação a uma possível associação da maconha, entendida como erva mística, com a religiosidade africana.

O transe proporcionado pela erva era associado às possessões dos cultos das religiões negras locais, consideradas pela sociedade branca como diabólicas, cujo os sujeitos praticantes eram pejorativamente denominados como “*macumbeiros*”. Ou seja, o preconceito relaciona-se ao imaginário de demonização da cultura afro-indígena (PAULARAJ, 2012, p.126). Em São Luís a maconha é associada como culturalmente pertencente à população negra, aos bairros pobres e *ligada* a violência. Existe aí a criminalização simultânea de ser negro, pobre, *maconheiro* e criminoso.

Eventually the slur *maconheiro* became so ubiquitous that it could be used to generically describe a criminal or a bad person. Most press reports that used the term, such as the 1982 report headlined *MACONHEIRO THIEF SHOOTS AND STABS WIDOW TO DEATH* or the 1986 report headlined *MACONHEIRO RAPES NINE-MONTH OLD CHILD*, never mentioned the actual use of marijuana even once in the body of the article.³⁴ It seemed any type of criminal could be described as a *maconheiro* or *diambeiro* in 1980s Maranhão. Conversely, marijuana users were apparently assumed to be criminals capable of any and every crime, which allowed the police to rhetorically justify their own shoot-on-sight tactics. (PAULARAJ, 2012, p. 127) [grifos do autor]

²⁸Diambeiro é derivado da palavra *diamba*, de origem africana, atribuída a erva conhecida como maconha. *Diambeiro* seria o usuário de maconha.

As discotecas e os clubes de reggae recebem toda carga negativa depositada por se localizarem em locais periféricos onde se concentra a população negra, logo, entendidos como espaços de criminosos e diambeiros. A constante repressão ao comércio e ao uso da maconha faz com que seus vendedores se desloquem cada vez mais para as regiões periféricas como forma de se protegerem da permanente vigilância policial, **fato que** contribui para que o estereótipo **negativo** em relação a essas comunidades aumente ainda mais.

Tudo indica que apesar de o uso da maconha ser associado à população negra e, conseqüentemente ao reggae, o significado do **seu** uso se difere de como ela é utilizada e entendida na Jamaica, pois, apesar de provavelmente haver usuários dentre os regueiros das periferias de São Luís, essa realidade não se restringe àquele grupo social. A associação tem mais a ver com a criminalização construída acerca do uso da erva simultaneamente a criminalização da população negra e pobre das favelas e a demonização das ressignificações das culturas africanas e indígena, de modo que, todos esses itens são colocados em um mesmo status.

De acordo com Silva (2007), o reggae em São Luís “é coisa de negro que mora ali” (SILVA, 2007). Essa identificação é construída em meio à relação de alteridade que nasce do conflito com os estereótipos constituídos pela população branca sobre o ser negro, pobre, morador das periferias e, posteriormente, o próprio reggae incorporado a estes mesmos significados e, portanto, marginalizado. Do outro lado, temos a incorporação do ritmo como instrumento alternativo de lazer em meio a um estado de segregação social que o limita a essa parcela da população desassistida pelo poder público juntamente **com** a autoafirmação desta mesma comunidade que ao afirmar a negritude e o reggae como coexistente a ela, (re)significa os sentidos pejorativos atribuídos pelos grupos brancos dominantes. **Assim**, o reggae deixa de ser coisa de marginal para se tornar meio de afirmação, de felicidade, de solidariedade. “A mobilização em torno do reggae revela ao mesmo tempo a necessidade de o negro buscar seus iguais: uma forma de união e solidariedade, ainda que seja fator cor, diante da discriminação que enfrenta na sociedade”. (SILVA, 1995, p. 113)

A mobilização do reggae no Maranhão não se deu em função do discurso político e da fé rastafári como foi na Jamaica. Não existem indícios da religiosidade rastafári em meio à massa regueira ou de outros seguimentos sociais de São Luís, salvo raras exceções encontradas em grupos relativamente diferenciados como alguns núcleos ligados ao movimento negro local. O ritmo esteve sim associado à dança e a estratégias de lazer, principalmente entre a população negra e pobre das periferias que, segundo Silva (2007), foi o

público que mais se identificou com o ritmo tornando-o parte de sua identidade em contraposição aos valores dominantes da comunidade branca e burguesa local. E foi justamente esta que teria atribuído e construído estereótipos negativos ao reggae, justamente por associá-lo às comunidades negras e pobres do lugar.

Um outro fator importante é que os participantes da massa regueira de São Luís não tinham ligação com os grupos do movimento negro organizado local e nem possuíam um discurso político de empoderamento negro e, a priori, a grande massa regueira não estava ligada a valorização das culturas africanas e afrodescendentes das quais o reggae jamaicano pertencia. Não obstante, isto não impede que os mesmos tenham consciência de sua condição racial. O reggae, portanto, como coisa (música) de negro, passa a ser adotado como instrumento de afirmação dentre esse seguimento da população que pode ser representado por meio de conflitos que surgem quando a população branca da classe média começa a frequentar os salões, causando desagrado por parte da massa regueira.

As entrevistas de regueiros de São Luís feitas por Silva (1995) revelam um pouco desse autoreconhecimento:

O reggae vem do negro, não é música dos brancos, por isso a gente se identifica com ele. (Entrevista de Ronaldinho, dançarino) [...] No tempo em que a polícia vivia baixando o pau na negrada, os brancos nem sabia que reggae existia, agora que o reggae virou moda os brancos começaram a invadir o salão e a gente não tem mais espaço pra dançar. (Entrevista de Guiu Jamaica, dançarino) [...] O negro sempre foi discriminado por causa do reggae, todo mundo dizia que o reggae é coisa de negro marginal. Quando a polícia chegava no salão, baixava pau em todo mundo. Agora não os brancos o descobriram e os negrinhos já não tem mais lugar pra dançar, porque tá ficando caro e se a gente não se organiza a gente perde nosso espaço. Entrevista de Rui Pinto, dançarino. (SILVA, 1995, p. 123-124)

No documentário intitulado “Reggae Maranhão”, do acervo de Leandro Ramos Filho disponível em seu canal do site Youtube, vemos a afirmação dos entrevistados que, de algumas maneiras, definem o reggae como sendo música de negro. Um dos entrevistados do vídeo define os clubes de reggae da seguinte forma:

Aqui o reggae é mais uma forma de diversão, onde o pobre e o negro consegue se libertar da opressão que ele passa toda semana, lavando carro, levando bronca da

polícia então, sexta feira o pessoal desce para os clube de reggae, é uma maneira de se divertir. (Site Youtube)²⁹

Outra entrevistada do documentário define que o reggae “é a Jamaica, é os nêgo, somos, nós, né?!”. Na sequência, outro entrevistado afirma: “falaram que o reggae não tem cor, o reggae tem cor!”, reclamando pela cor do reggae, possivelmente ameaçado por uma possível denominação que tiraria dele sua racialidade, ou melhor, sua negritude. Esses conflitos e luta pela afirmação de pertencimento a um determinado grupo social, nesse caso a população negra habitante das periferias ludovicense, pode ser constatada também em depoimentos que retratam uma suposta invasão do grupo dominante, brancos da classe média local ou até mesmo turista aos salões de reggae.

Dessa forma, Silva (2007) avalia que o reggae em São Luís, mesmo que não remetendo diretamente as denúncias sociais, não deixou de ser um instrumento de mobilização política e contestação a marginalização vivida pelas comunidades negras da cidade. O autor ressalta que, “O espaço para estes, serve também, como alternativa de auto-afirmação, uma vez que o objetivo é estar entre seus iguais” (SILVA, 2007, p. 123). Sobre essa construção de uma consciência política e identitária, Rosa (2006) é concordante ao afirmar que “os “legítimos” sentimentos desenvolvidos pelo regueiros em relação à melodia jamaicana foram pensados como elemento para construção da consciência política e reivindicação de cidadania”. (ROSA, 2006, p. 16)

E, embora, a busca pelo passado africano não tenha ocorrido de forma imediata entre a grande massa regueira que se forma entre a população negra das periferias de São Luís, esta que não recebeu o reggae pelo entendimento verbal das mensagens rastafáris contidas nas canções que cantavam acerca de uma identificação com o passado africano, o autor avalia que alguns regueiros maranhenses identificavam “a herança negro-africana” e associavam as concepções pejorativas atribuídas ao reggae e os atos de discriminação que viviam como sendo relacionados a ela. (SILVA, 2007, p.121)

Rosa (2006) também identifica a presença dessa consciência em São Luís. A autora fala de atitudes pedagógicas em que o reggae e o conteúdo de suas letras são utilizados como meio de “efetivação da historiografia africana e da diáspora à sociedade ludovicense”. (ROSA, 2006, p. 16)

²⁹ Acessível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LddGXVq11Qs>

Avaliamos que esta consciência acerca do passado e a herança africana tenham passado a fazer parte do imaginário dos regueiros em um tempo mais atual, a partir de quando as letras de reggae jamaicano passam a ser traduzidas por essa população, assim como, informações sobre a Jamaica e a África, isso pode incluir informações sobre as bases culturais comuns as quais citamos anteriormente. As interações com o reggae passam a ser informadas para a população por meio de vários mecanismos.

É nesse sentido que o reggae, apesar de mais tarde ter se ampliado para outros seguimentos sociais no Maranhão, inclusive entre a classe média local e turistas de várias partes do Brasil e do mundo, para a população negra das periferias assume um papel de constituidor de um elo de solidariedade entre indivíduos com pertencimentos semelhantes em um contexto de contestação a condições de subalternidade.

Contudo, verifica-se que o reggae em São Luís do Maranhão está ligado a uma “produção de identidade” étnico-racial. Por meio do reggae encontrado entre as camadas populares da capital, ser negro é a “qualidade” a ser “compartilhada” dentre os regueiros (HALL, 2003).

3.4.5 A popularização do reggae no Maranhão

Bem, embora o reggae tenha sido associado às comunidades negras e pobres de São Luís, a partir da década de 1990 ele começa a se popularizar em outros espaços da cidade e entre outros seguimentos da população. A classe média e elite branca local também se envolvem pelo gosto do ritmo. Entretanto, esse encontro não acontece isento de conflitos. Como aludimos, o reggae é associado a grupos das comunidades negras locais, dessa forma, considerado “coisa de negro”. Essa identificação é acompanhada pelos estereótipos atribuídos a população afrodescendente habitante das periferias que, por sua vez, a toma como sendo parte de sua cultura.

Na medida em que o reggae se espalha pela ilha e se torna lucrativo, nasce o interesse dos proprietários de radiolas em aumentar seu lucro estendendo-se a outros seguimentos da sociedade ludovicence, em especial, a população de alto poder aquisitivo.

A partir da adoção do reggae pela classe média, ouve uma ampliação do reggae enquanto produto cultural e de mercado. Existe um reggae de classe média caracterizado por bares de médio porte, com radiolas menores, nos quais, geralmente, acontecem apresentações de bandas de reggae ao vivo. Este espaço é em sua maioria frequentado por estudantes universitários, intelectuais e outros membros da classe média. Por outro lado o reggae que primeiro surgiu em São Luís é proveniente dos grandes clubes de reggae, galpões com capacidade para milhares de pessoas, nos quais estão instaladas as grandes “radiolas”, com seu enorme poderio sonoro e visual (BRASIL, 2011, p.91).

Ao ganhar projeção entre a classe média, o reggae vai sendo mais aceito e menos marginalizado em São Luís. Na medida em que o reggae deixa de ser identificado como apenas música de negro e pobre e passa a ser reconhecido pela mídia e a classe média de São Luís, entre as décadas de 1990 e 2000, ele se torna um atrativo para o setor turístico da capital. A própria designação de Jamaica brasileira passa a ser utilizada pela indústria turística como atrativo, uma vez que o reggae é transformado em produto turístico.

[...] Em folders e propagandas do reggae é comum se “vender” a ideia de São Luís como a Jamaica brasileira, lugar onde existem clubes de reggae com seus paredões de caixa de som por todos os cantos. Além disso, a peculiaridade de dançar “agarradinho”, dos regueiros com seus dread locks e das pedras das radiolas é quase sempre exaltada textual ou imageticamente. (FREIRE, 2012, p. 254)

Em São Luís passa a ser comum a existência de points de reggae, como bares a beira mar em várias localizações turísticas e de classe média da cidade. Seja por meio de grupos musicais que ganharam o cenário nacional como é o caso do grupo Tribo e Jah, Negro Bantue Mystical Roots³⁰, pelas radiolas que costumam viajar em cima de caminhões para outras cidades e até mesmo outros estados, ou pelas propagandas promovidas pela indústria de turismo, o reggae de São Luís passou a ser conhecido pelo país e a ser recebido por diferentes tipos de públicos que tem a Jamaica Brasileira como a principal referência de reggae do país.

³⁰Tribo e Jah, Negro Bantue Mystical Roots são bandas de São Luís do Maranhão que obtiveram uma certa projeção nacional no centro sul do país. Principalmente as duas últimas possuem, apesar de suas canções serem cantadas em português possuem uma forte inspiração em grupos e cantores jamaicanos, em especial Bob Marley, a pesar de suas letras conter elementos sociais inclusive de caráter racial e de busca de origens africanas, essas bandas não foram fervorosamente recebidas pelo público da massa regueira, composto pela população negra das classes populares de São Luís, tendo se restringido mais ao gosto da classe média local de da região sudeste do país.

CAPÍTULO III

4. O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO DO REGGAE NA GRANDE GOIÂNIA

Esse capítulo se constitui a partir dos resultados alcançados pelo trabalho de campo realizado com a população maranhense regueira na Região Metropolitana de Goiânia. Nosso objetivo aqui é apresentar a narrativa sobre o espalhamento do reggae pelos municípios do interior do estado do Maranhão e sua chegada para fora dos limites do estado junto ao fluxo migratório que partem destas cidades e chega ao destino que corresponde ao recorte espacial de nossa análise, a Grande Goiânia. Com os resultados da investigação, identificamos o período em que teriam começado as reuniões as quais são (re)construídas as festividades acerca de um ritmo utilizado como símbolo de uma identidade maranhense aglutinador de uma comunidade regueira. Nossas investigações que identificam o reggae, uma musicalidade caribenha e uma cultura de diáspora analisam as diferenças e semelhanças entre o movimento de Goiânia e o do Maranhão, mais precisamente a capital São Luís que, de acordo com a bibliografia analisada no capítulo anterior teria sido o locus de ressignificações das quais se elaborou um reggae maranhense que adquiriu peculiaridades que o fez se diferenciar em partes do jamaicano. Nesse capítulo analisaremos a história dos sujeitos que participam dessa migração, os regueiros, sobretudo os Djs, que avaliamos como sendo lideranças de todo o processo, e as reposições de sentido que envolve o reggae jamaicano, o reggae maranhense e o reggae da comunidade maranhense na Região Metropolitana de Goiânia.

4.1 O ESPALHAMENTO DO REGGAE DESDE O MARANHÃO

Segundo Silva (2007), o reggae se espalha para outros municípios do Maranhão. Não podemos especificar com exatidão quando ou como esse processo ocorreu. Ao que tudo indica o reggae na forma encontrada na capital ludovicense foi estendendo seus limites a outras cidades do estado. Para compreender os meios pelos quais se deram esse processo de espalhamento desse movimento que se constituiu, principalmente, em São Luís, precisaríamos

de uma pesquisa mais aprofundada sobre o reggae nessas cidades, uma vez que dispomos apenas de uma bibliografia não muito extensa sobre o reggae na capital.

Identificamos que a presença do reggae com características semelhantes às da ilha maranhense no estado do Pará pode ser localizado na história da chegada de ritmos caribenhos na bacia amazônica onde se localiza os dois estados. Identificamos também o mesmo reggae maranhense das radiolas, os Djs, os casais dançantes em narrativas de migrantes das cidades do Piauí e também do Tocantins. Esse alcance do movimento reggae no formato como o descrevemos como maranhense pode ter a ver com os frequentes trânsitos de pessoas de um lugar ao outro, pelos trânsitos imateriais nos quais podem estar incluídas as ondas sonoras, as mesmas que participaram do diálogo ritmo entre as ilhas do Caribe, do sul estadunidense e da costa brasileira geograficamente próxima a todos esses locais. Podemos, portanto, supor certa identidade rítmica existente nessa região do norte e nordeste do país, as proximidades rítmicas das quais discorremos no capítulo II e da qual o reggae faria parte ou teria se integrado adquirindo um aspecto desta mesma identidade, a dança.

E dessa forma acreditamos que o reggae se espalhou para outras cidades do interior do Maranhão que podem também tê-lo incorporado em vista de ter passado a ser identificado como a cultura de São Luís, que representaria todo o Maranhão em vista de ser a capital desse estado. É possível que por ser um movimento que se desenvolve como meio de lazer entre a população jovem da capital do estado, represente para os habitantes das demais cidades a urbanidade, o progresso e a juventude. Consideramos que essa referência pode estar amparada pela circulação de imagens e notícias sobre a capital, considerando que as centrais dos meios de comunicação como rádio e TV costumam se concentrar com mais afinco nas capitais do estado. Dessa forma, consideramos a possibilidade de haver uma interação entre possíveis identificações musicais existentes nesses locais com a cultura da capital televisionada ou radiofonizadas e apresentadas como sendo a cultura do estado.

Embora sem muitas fontes, estamos convencidos que o mesmo ocorre em outros municípios. A principal fonte que dispomos é a de nossos depoentes, os imigrantes maranhenses dos quais a média de idade é entre 20 e 45 anos, a maioria vinda de municípios do interior do Maranhão. Os mais velhos relatam que seu primeiro contato com reggae e a frequência nas radiolas, das quais dizem existir em suas cidades, teria ocorrido entre o final da década de 1980 e o começo de 1990 quando ainda eram crianças ou adolescentes. Ainda com base nos depoimentos podemos afirmar que o ritmo foi se espalhando por outras cidades

mantendo características semelhantes ao que acontece na capital denominada Jamaica brasileira.

De acordo com os depoentes, nas cidades do interior do Maranhão há a existência das radiolas com as performances dos Djs e os paredões de som. As festas acontecem geralmente nas periferias desses pequenos ou médios centros urbanos. A forma de dançar em pares também é mantida e até mesmo os preconceitos que são apontados, principalmente, nos períodos iniciais em São Luís do Maranhão, a associação do reggae e da população negra à marginalidade e ao uso de maconha. É o que podemos constatar nos depoimentos dos regueiros de Goiás, em grande maioria, oriundos de cidades do interior do Maranhão.

Rapaz o reggae desde quando eu comecei a frequentar o reggae, o reggae era visto um pouco com preconceito, cê tá entendendo? Quando o reggae chegou na minha cidade, é... lá noventa e dois que o negócio foi ficando mais forte lá, noventa ... que já era forte em São Luís né? Ai foi pro interior, foi pros interior, então era visto muito como festa de malandro, cê tá entendendo? festa de malandro! quem frequentava reggae, bora supor, era maconheiro! O cara que frequentava reggae fumava maconha, então isso aí aconteceu muito comigo, muito comigo mesmo! das pessoas interpretar as coisa mal, mas graças a Deus eu sempre soube levar as coisas, sempre soube levar, e até hoje continuo o mesmo regueiro. (Miguel Roots, DJ, Pindaré Mirim)

Sendo que todos negro, metade dos negro curtia reggae, então tinha uns que tinha preconceito aos negro, e tinha preconceito ao reggae também, que eles falava que o reggae é mais é de negro. (Cícera, regueira, Imperatriz)

A maioria dos que saíram dos municípios maranhenses escolheram Goiás por conhecer pessoas entre amigos e familiares que já haviam saído do estado do Maranhão para habitarem a região de Goiânia anteriormente, o que confirma a premissa da existência de uma rota entre Maranhão e Goiânia em décadas anteriores a chegada desses sujeitos envolvidos com a massa regueira. Os contatos que tornavam possível a interação entre os que saíram e os que ficaram aconteciam, geralmente, por telefone, mais tarde pela internet, além das visitas esporádicas feitas por essas pessoas imigradas em suas cidades de origem que possibilitaram um conhecimento de outros sujeitos sobre Goiás, principalmente, no que diz respeito a condições de trabalho, além da segurança de possuir pessoas conhecidas o que pode oferecer certa facilidade para estes sujeitos se organizarem em seu local de destino, principalmente, no que diz respeito à hospedagem, moradia e trabalho.

Entre as ocupações em postos de trabalho desses indivíduos na Região Metropolitana de Goiânia encontramos: serviços gerais, pedreiros, ajudante de pedreiros, pintor, empregada doméstica, porteiro dentre outros trabalhos considerados como subempregos o que pode estar associado ao fator da escolaridade, uma vez que, a maior parte possui entre o ensino fundamental incompleto e médio também incompleto.

Essa condição reflete no que aludimos no capítulo I no Maranhão. Hoje o estado com o menor PIB *per capita*, é um dos estados que mais perde habitantes segundo as fontes do IBGE. O mesmo instituto afirma que o estado de Goiás tem sido um dos estados mais atraentes para destino de pessoas que buscam melhores alternativas de trabalho e acesso a qualidade de vida, estando o estado na posição de 11º no PIB *per capita*. Essa condição que representa a situação de desigualdades na distribuição de riqueza dos estados é um fator que nos ajuda a compreender esse êxodo de um expressivo número de pessoas que se deslocam do Maranhão ou de outros estados da federação para buscarem uma melhor condição de vida através de melhores oportunidades de trabalho e remuneração do qual não puderam encontrar em seu estado ou cidade de origem. E as melhorias de vida, principalmente em relação ao trabalho e o poder de aquisição de bens, é o principal motivo que os leva a permanecerem nos estados. A satisfação em relação ao lugar de chegada pode ser percebida em alguns depoimentos:

[...] eu vim em busca de coisas melhores pra mim, né? , acho que é o que todo mundo procura hoje é buscar uma vida melhor, um meio de vida melhor né? E aqui eu encontrei sim. (Ronalda, regueira, Penalva)

[...] por onde eu passei, é uma das melhor capital, que eu já passei pra mim ta sendo meió né? porque é onde eu to convivendo com minha família, onde eu to construindo minhas coisa, tudo aqui dentro de Goiânia, hoje em dia eu tem minhas coisa quando eu cheguei aqui não, sem nada mas hoje eu tem minhas coisa mas foi aqui dentro de Goiânia que eu consegui! (Zeca Pedra, DJ e proprietário da radiola Grazy do Som, Penalva)

Rapaz eu deixei minha cidade, primeiro lugar, eu arrumei família ta entendendo? emorano na minha cidade eu com a família que eu tinha aqui que... então tinha pouco ganho e muita cansa na cara, que a gente queria, por exemplo, se vestir bem, comer bem, morar bem e aí e esse é o problema! (Miguel Roots, Dj, Pindaré Mirim)

Sobre as situações de desigualdades que leva as pessoas a deixarem suas terras de origem do qual possuem laços em busca de oportunidades melhores, HALL (2003) classificou de Diáspora que começa a partir do Êxodo, uma grande retirada em massa de pessoas que buscam fugir de uma dada condição de opressão, o autor se refere aos povos afrodescendentes

das Américas e Caribe, e ao sistema colonial que, segundo sua tese, ainda não se findou. O passado da escravidão negra africana ainda estaria presente por toda parte no que chama de “os legados do império”, o qual força as pessoas a migrarem causando o espalhamento, situação a qual poderíamos enquadrar a condição de desigualdade social causada por uma má distribuição de renda em estados como o Maranhão, um lugar de destaque no passado colonial brasileiro, sendo sua demografia composta por um percentual de 74% de negros de acordo com o IBGE.

4.1.1 A diáspora maranhense em Goiás: semelhanças, diferenças e reposições de sentidos

O espalhamento desses indivíduos os quais nos referimos neste trabalho criaria então um jogo das diferenças e semelhanças relacionados a diáspora moderna (HALL, 2003, p.47), que envolve o lugar de origem e o de exílio (a terra natal e o lugar de imigração) em um jogo de significações e reposições de sentidos (HALL, 1996) que poderemos constatar ao viajar pela jornada do recente processo migratório entre Maranhão e a região metropolitana da capital de Goiás.

Analizamos um processo de migração, o deslocamento de um número significativo de pessoas de uma dada localidade à outra, neste caso, entre espacialidades cujos limites formam duas unidades da federação e vários municípios. Trata-se de um fenômeno de mobilidade espacial. Utilizamos o conceito de diáspora como instrumento de nossa análise considerando não somente o deslocamento como um ato mecânico de sair e chegar de um lugar a outro, mas em meio a isto haver relações simbólicas que envolvem articulação de elos de solidariedade, memória da terra natal, busca por elementos do passado, ressignificação identitária cultural.

Para compreendemos o que iremos chamar aqui de Diáspora Maranhense, cujas principais forças centrípetas se articulam acerca do reggae, deve-se entender os jogos de semelhanças e diferenças que se articulam no processo de produção desta identidade. Pois, segundo HALL (2003), o elo com a terra de origem estabelecido no exílio **seria uma** tentativa de preservar uma certa identidade. Quais seriam as semelhanças neste processo de identificação associativa que acontece em torno do movimento reggae? Quais seriam essas semelhanças e diferenças, ou mesmo, as outras fontes de identificação na produção desta identidade?

O objetivo é o de constituir uma narrativa acerca destas questões procurando entender a trajetória do reggae analisando as características as quais se atribui a sua denominação como maranhense. Problematizar o significado dessa qualidade de ser maranhense não somente do reggae, mas também dos indivíduos que se mobilizam em torno dele em um movimento de reivindicação de uma identidade de pertencimento espacial e também de musicalidade é muito importante.

O reggae na grande Goiânia, ao contrário dos municípios e da capital do Maranhão, ocorre de forma bastante esporádica, não há uma regularidade e nem um local fixo e o espaço é apontado como tendo sido a principal dificuldade para a realização das festas. Os clubes não são exclusivos para a realização de reggae. São espaços alugados onde em dias em que não estão sendo organizadas as festas de reggae acontecem festas cujas atrações são outros ritmos, principalmente o forró, um ritmo bastante presente nas periferias da grande Goiânia e com maior frequência do que o reggae. Estivemos curiosos sobre a possibilidade de haver alguma relação entre o reggae e esses ritmos, uma vez que se movimentam nas mesmas espacialidades além de possuir características rítmicas, estéticas e sociais semelhantes e serem ritmos bastante populares entre imigrantes nordestinos, incluindo os maranhenses, como trataremos mais a seguir. Esses espaços ficam localizados geralmente nas periferias de Aparecida de Goiânia, Senador Canedo e Goiânia.

A realização das festas de reggae na região começou entre os anos finais da década de 1990 e o início dos anos 2000. Com a chegada de um significativo número de maranhenses na região, que passam a habitar bairros das periferias da cidade e desempenhar funções empregatícias análogas, ocorrem encontros entre diferentes indivíduos oriundos de distintos municípios que tinham em comum a memória de um lugar em comum, do Maranhão e do reggae, que teria se disseminado pelo estado e por outras cidades de estados do norte e nordeste brasileiro como o Pará e o Tocantins. Assim, formou-se uma zona de contato onde ocorre:

A transculturação, “grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam a partir dos materiais a eles transmitidos pela cultura metropolitana dominante”. E um processo da “zona de contato”, um termo que invoca “a co-presença espacial e temporal dos sujeitos anteriormente isolados por disjunturas geográficas e históricas [...] cujas trajetórias agora se cruzam”. (HALL, 2003, p. 31). [Grifos do autor]

As reuniões começaram nos domicílios de alguns sujeitos, entre eles estava Evandro Alves, de Imperatriz do Maranhão, que chegou a Goiás no ano de 1995 que primeiramente reunia pessoas em sua residência para ouvir reggae em pequenas confraternizações. A

primeira festa que teria sido organizada por ele em um salão aconteceu no ano de 1997, em um clube que tocava forró em um bairro da periferia de Aparecida de Goiânia com sua primeira radiola chamada Eliane Jamaica. De acordo com eles, os primeiros clubes onde foram realizadas as primeiras festas de reggae se localizavam nos bairros Jardim Itaipú e Independência Mansões.

A divulgação das festas acontecia primeiramente com cartazes timbrados em preto e branco e por meio de mensagens SMS que o DJ conhecido na época, como Evandro Pedra, passava para os regueiros que compareciam em algumas das festas. O mecanismo que o Dj encontrou para manter a assiduidade dos frequentadores que eram atraídos por meio do material de divulgação, fixados geralmente em terminais e pontos de ônibus e muitas vezes não tinham conhecimento da realização de outras reuniões, foi o de coletar o número de telefone desses indivíduos e realizar a divulgação dos eventos por meio de mensagens SMS, pois esta estratégia favorecia a manutenção do elo dos primeiros frequentadores com as festas. Posteriormente, os meios de divulgação se estendem com a disponibilidade das redes sociais, o site de relacionamentos Orkut passa a ser um instrumento de divulgação, depois o site Facebook e mais recentemente o Whatszap tem desempenhado um papel fundamental para a divulgação das festas e a interlocução entre Djs e regueiros de Goiânia, Goiás, Maranhão e Brasil. Os carros de som destinados para a publicidade também foram sendo incorporados como um instrumento de divulgação anunciando o acontecimento das festas nos bairros próximos.

No bairro Garavelo, considerado uma região centralizada de Aparecida de Goiânia onde existe um considerável pólo comercial e de grande circulação de pessoas de outros bairros, consolidou-se as festas numa casa de show chamada Calypsom localizada na principal avenida do bairro onde as festas se consolidaram. Um grande número de pessoas, a maioria oriunda do Maranhão, passou a frequentar as festas organizadas pelo DJ Evandro Alves. Desde então, o espaço passou a ser uma referência para os maranhenses que habitavam diferentes pontos entre Goiânia, Aparecida de Goiânia, Aragoiânia e Senador Canedo.

Quando a casa de som fechou, por volta do ano de 2009, outros lugares foram sendo utilizados como clubes de reggae, porém, nunca fidelizado como tal, pois a maioria desses espaços é destinada a organização de outras festividades, principalmente o forró. Com o fechamento do clube Calypsom no bairro Garavelo, Evandro Pioneiro montou uma sociedade com um sujeito conhecido como Junior, empresário maranhense, antigo proprietário da Calypsom e identificado pelos Djs e os regueiros como um magnata do reggae, um pequeno

empreendedor de eventos artísticos ligados à música, interessado em possíveis lucros com o reggae. Junior investiu na montagem de uma radiola, chamada Musical Junior Marley, a qual Evandro passou a operar e em parceria com o empresário organizava festas em um clube chamado Goianão Show localizado também no bairro Garavelo, próximo ao terminal de ônibus do bairro.

O DJ Evandro é uma das figuras mais importantes, pelo menos a mais representativa nesse movimento, que tem passado a pertencer a história local goiana. Ele é identificado pelos regueiros como o fundador do movimento reggae na região e foi através de suas festas que foram surgindo outros DJs que iniciaram suas atividades através de breves apresentações em suas festas. Existe nas radiolas uma dinâmica que funciona da seguinte forma: os DJs ao serem interpelados por outros pretensos discotecários costumam ceder parte de seu tempo de performance para que novatos possam se apresentar para a massa regueira. Dessa forma foram surgindo diversos outros DJs que hoje realizam festas junto aos mais antigos ou em diferentes pontos da região.

Evandro Pedra passou mais tarde a ser chamado de Evandro Pioneiro, nome que corresponde a seu pioneirismo no movimento reggae da Grande Goiânia do qual afirma e é confirmado pelos demais DJs e frequentadores das festas. Foi através das festas organizadas por ele que foram surgindo outros DJs. Podemos dizer que a maior parte dos DJs que passaram a fazer reggae na região iniciaram suas atividades na radiola do Pioneiro.

O pioneirismo de Evandro é consensual entre os regueiros e os Djs, porém, na história do reggae na Região Metropolitana de Goiânia muitos que foram surgindo e se envolvendo com organizações das festas de reggae que começaram timidamente como reuniões de amigos e conhecidos foram ganhando maior proporção passando a fazer parte do contexto cultural das periferias aparecidenses e goianienses.

Figura 7 - Dj Evandro Pioneiro



Fonte: Acervo particular do Dj Evandro Pioneiro

Atualmente, as festas de reggae em Aparecida de Goiânia acontecem com muita frequência na Jonny, Casa de Dança localizada ainda no bairro Garavelo, na GO 040, saída para Aragoiânia, e também em outros clubes e distribuidoras de bebidas da região.

Enquanto em Aparecida de Goiânia o reggae ia se acomodando entre a população maranhense, na região noroeste de Goiânia o movimento começava mais ou menos no mesmo período através de três atores oriundos do estado do Maranhão, Rogério Márcio, que mais tarde se tornaria o DJ Mamá Roots, seu irmão Roberto e seu amigo Seninha, no bairro Recanto do Bosque. Rogério teria conhecido Evandro através de outros maranhenses que frequentavam as festas em Aparecida de Goiânia. Ao saber da existência das festas houve a mobilização de pessoas que se deslocavam da região noroeste de Goiânia para Aparecida de Goiânia a fim de participar destas reuniões.

Dj Mamá afirma ter começado a realizar as festas em seu próprio domicílio e que em vista do aumento da demanda de pessoas que passaram a frequentar essas reuniões, ele procurou salões de festas que pudessem abrigar um maior número de pessoas. As festas desde então passaram a ser realizadas no local denominado Bar do Peixe, localizado ao lado do Terminal de ônibus do bairro Recanto do Bosque. Primeiramente, o equipamento era alugado,

entretanto, em vista dos gastos, Dj Mama Roots e Seninha se juntaram e montaram sua radiola, a Black Jamaica, de maneira artesanal. O ponto de encontro dos regueiros na região noroeste continua sendo o mesmo espaço.

O reggae foi se espalhando pelas periferias da região chegando a Senador Canedo onde já existe um movimento consolidado de festas de reggae nas periferias da cidade, em bairros da região norte da cidade como o Jardim Guanabara e também na cidade de Goianira localizada a 25 quilômetros de Goiânia.

O movimento reggae da capital forma uma rede de solidariedade dentre sujeitos imigrantes, sobretudo do Maranhão, mas também do Pará, do Piauí, Tocantins³¹ etc. O reggae passa a ser uma motivação, ou a fazer parte de encontros e trocas daqueles cujos destinos se cruzaram e as origens se aproximaram. É comum as trocas entre DJs que costumam se mobilizar para fortalecer os outros comparecendo e arrastando público para as festas organizadas pelos amigos. Além da fraternidade, o intuito dos indivíduos que protagonizam o movimento reggae é também o de fortalecer o próprio movimento musical que possui um significado existencial para cada um deles. Costuma haver deslocamentos de pessoas de um bairro a outro e até mesmo entre as cidades das quais fazem parte da grande região da capital.

Esse trânsito em busca de reggae e radiolas chega a extravasar os limites da unidade da federação indo até a região do entorno de Brasília, onde existe uma significativa presença maranhense e nordestina e um público massivo de regueiros. Além das radiolas organizadas por essa população imigrante, relativamente semelhante a como ocorre na Grande Goiânia, cidades como Taguatinga e proximidades costumam receber a visita das grandes radiolas de São Luís que se deslocam pelo país. Uma informação bastante atraente para se tornar tema de outra pesquisa.

4.1.2 As radiolas em Goiânia

³¹ O reggae atrai na RMG também imigrantes de outros estados do norte e nordeste. Sabemos da relação do estado do Pará com os ritmos caribenhos inclusive uma presença do reggae como foi mencionado no capítulo 2. Nas entrevistas colhidas constatamos a existência de um trânsito entre Maranhão e Belém. A maioria dos entrevistados, sobretudo os Djs, relatam uma migração anterior para a capital paraense que resultou em um retorno para suas cidades natal previamente à imigração para Goiânia. No estado do Tocantins, alguns depoimentos narram a existência do reggae. Podemos também localizar a presença do reggae e de que este tenha sido resultado do processo de migração do Maranhão para o Pará (SILVA, 2010, p. 205). No caso do Piauí essas presenças também aparecem em alguns depoimentos, um possível deslocamento entre os dois lugares favorecido pela proximidade espacial, sendo que Teresina, capital do Piauí que fica cerca de 430 quilômetros de São Luís pode está relacionado a este fato. Lembrando que a características rítmicas podem ser análogas em vista desta proximidade.

As festas de reggae na periferia de Goiânia geralmente são compostas por uma ou mais Radiolas das quais cada uma é operada por um ou vários DJs que se revezam ao longo da noite para se apresentarem. De acordo com depoimentos, existem hoje na região por volta de vinte radiolas que pertencem a diferentes proprietários que na maioria das vezes são os próprios DJs. Entretanto, nem todos os DJs possuem sua própria radiola, havendo uma parceria na qual durante a apresentação há um revezamento entre vários DJs em uma mesma radiola, uma espécie de equipe constituída entre parceiros conhecidos. Como já mencionamos, nas apresentações programadas para a noite que são divulgadas pelos instrumentos de comunicação é comum que parte do tempo seja cedido para apresentações de outros indivíduos que pedem espaço para mostrar seu trabalho, são sujeitos recém chegados do Maranhão ou simplesmente regueiros frequentadores das radiolas em busca de uma oportunidade para mostrarem seu trabalho e debutar como DJs.

As radiolas com maior expressividade no movimento reggae na grande Goiânia são: Crazy do Som, Musical Arrastão, Musical Imperatriz, Musical, M Som, Rainha do Som, Black Jamaica, Musical Junior Marley, FM Power, Nave Musical, Águia de Ouro, Transmusical, Máquina Envolvente, Ronny do Som e Musical Premix.

Além da estrutura de madeira, a aparelhagens são compostas da seguinte maneira: o sinal do som parte de uma cabine formada geralmente de madeira, nela é instalado um notebook ligado a uma mesa de som que tem equalização entre os efeitos de som com a sua distribuição, entre média, grave e aguda. O som parte da mesa através dos cabos ligados a alto falantes formando as caixas que ficam montadas em uma estrutura de madeira (paredões), onde são distribuídos os alto-falantes de várias polegadas, de 12, 15 e até de 18 onde liberam o som grave das músicas enquanto os sons agudos são liberados pelos Tuites. O número de caixas é bastante ínfimo se comparado ao dos paredões de oitenta caixas no Maranhão, varia de uma até oito caixas.

As radiolas de Goiás são montadas muitas vezes de forma artesanal. Existe a prática de os próprios Djs montarem sua própria aparelhagem se utilizando de materiais comprados como madeiras, tintas dentre outros e até mesmo materiais reciclados, como móveis velhos de madeira que são usados, se transformando em caixas de som ou cabines.

O trabalho de montagem além de ser incumbido por cada DJ que pretende ter sua própria radiola e se coloca como montador, muitas vezes pode acontecer em trabalho conjunto

ou o serviço pode também ser contratado por um terceiro. Na região encontramos Luiz Carlos de Barra do Corda, do Maranhão que se identifica como montador profissional.

O DJ diz ter vivido por alguns anos em São Luís onde teria aprendido o ofício de montador, tendo chegado a trabalhar nesse ramo durante o tempo em que esteve na ilha do reggae. As radiolas de Goiânia possuem um porte bem menor se comparadas às do Maranhão onde o domínio é dos grandes paredões de som que chegam a ter por volta de oitenta caixas. Isso ocorre por não haver grandes investimentos ou especulações financeiras em torno do reggae maranhense em Goiânia.

Apenas um pequeno empresário chegou a tentar investir no ramo como mencionamos, Junior que ao contrário dos outros organizadores que participam do reggae de uma forma mais subjetiva e identitária, fazendo parte do movimento como DJ e tem participado da história do reggae desde seu início. Com base no depoimento de alguns regueiros, Junior apesar de ser maranhense, não parece possuir ligações identitárias fortes com o reggae, pelo menos, não é identificado como um regueiro ou alguém que tenha compromisso mais afetivo com o reggae, seria um empresário do ramo de eventos musicais, sendo o proprietário da extinta Calypsom, uma das primeiras casas a sediar as reuniões de reggae em Aparecida de Goiânia. Tais reuniões aconteciam por intermédio do DJ Evandro que foi quem propôs a parceria com o empreendedor que se dedica ao trabalho com eventos de vários gêneros musicais incluindo forró, pancadão e música eletrônica.

Figura 8 - Radiola FM Power



Fonte: Acervo particular do Dj Luís Carlos

Figura 9 - Radiola Musical Imperatriz



Fonte: Acervo particular de Márcia Daniele de S. Carvalho

Atualmente, os vinis e as fitas, dois suportes tão cultuados e respeitados em São Luís do Maranhão, foram abandonados pelos DJs por se tornarem praticamente inacessíveis em vista do desenvolvimento de outras tecnologias e a escassez destes suportes por serem mais antigos, embora perceba-se um valor, inclusive econômico, dado a essas mídias que, pelo menos para os regueiros e colecionadores de música maranhenses em Goiânia, abriga quase integralmente o campo das idealizações. Possuir fitas ou vinis de reggae significa guardar relíquias valiosas. Entretanto, sobretudo os vinis mais que as fitas, não costumam ser tão

comuns no acervo desses indivíduos que passaram a guardar suas músicas em pen drives ou HDs e assim as pickups são substituídas por um notebook.

Figura 10 - Dj Léo Roots na cabine da radiola Musical Imperatriz



Fonte: Foto de autoria de Márcia Daniele de Souza Carvalho

Cada dono de radiola além de DJ também é responsável pela organização das festas, deste o aluguel do espaço até todo investimento financeiro que não costuma ser muito. Com a contribuição de vários organizadores o custo das festas não costuma ultrapassar mil e quinhentos reais que é distribuindo entre o aluguel do espaço, a divulgação que é feita através de carros de som, confecção e impressão de materiais gráficos que circulam em feiras, pontos de ônibus, terminais e através das redes sociais. Os valores dos aluguéis dos espaços costumam ser pagos de acordo com a bilheteria e a venda de cerveja, o que impossibilita que o lucro com as realizações das festas seja alto. No geral, o que se arrecada é equivalente a quase o total a ser pago para os clubes. O comércio de cerveja faz parte da publicidade nas festas de reggae e nos materiais de divulgação sempre consta o valor e promoções relacionadas a venda de cerveja. Identificamos um consumo intenso da bebida nos salões.

4.1.3 Os clubes

As entradas nos clubes costumam ser controladas por seguranças contratados pelos organizadores e são responsáveis por fazerem vistorias nos participantes de sexo masculino a fim de inviabilizar a entrada de armas no recinto. O fluxo de pessoas é controlado através de carimbo no punho para assegurar a entrada e permanência apenas de pagantes. Casos de brigas e violência não costumam ser frequentes nas reuniões de reggae. É possível perceber a constante vigilância policial nas imediações externas das festas, porém, não registramos muitos casos de ações da polícia no interior dos salões. Nos depoimentos aparecem casos de invasão e de abuso de poder, mas parece não serem tão frequentes.

O reggae nos salões da Grande Goiânia mantém sua característica marcante adquirida no estado do Maranhão. Durante a apresentação das radiolas os salões são ocupados por casais dançando o reggae coladinho, ou seja, em pares, ou pequenos grupos dançando em passos sincronizados. Há também os regueiros que dançam solitários sentindo a música, geralmente de olhos fechados próximos as caixas de som. A grande maioria dos participantes é oriunda de alguma cidade do interior do estado do Maranhão, com muita raridade da capital São Luís, mas também percebemos a presença de paraenses, tocaninenses e piauienses. A presença de goianos nesses espaços quase não é percebida, sendo identificada com raríssimas exceções. Os espaços de reggae, portanto, poderiam ser locais de formação de uma zona de contato que, de acordo com Hall (2003;1996), seria uma forma de posicionar indivíduos de procedência espacial ou mesmo cultural de diferentes municípios do Maranhão e de outros estados “a um só tempo como iguais e diferentes”.

As semelhanças seriam montadas por um passado entendido no exílio como sendo comum e assim as condições presentes se tornariam análogas. Essa zona de contato que estabelece conexões entre sujeitos de diferentes espacialidades pode ser entendida como o que Haesbaert (2006) chama territorialidades alternativas ao sistema dominante, constituídas e constituidoras de redes simbólicas ou de solidariedade de caráter comunitário, fluxos que ligam pontos ao outro (HAESBAERT, 2006, p.123). Ao mesmo tempo em que o reggae serve como amalgama entre maranhenses, nortistas e nordestinos, essa ligação também ocorre entre territórios: Goiânia-Maranhão (e localidades próximas).

Como mencionamos os acontecimentos das festas não ocorrem com regularidade fixa, dependendo muito da condição de mobilização dos sujeitos envolvidos, o que significa condições financeiras. É importante considerar a condição dos protagonistas, Djs e organizadores das festas, das quais nos referimos. Como mencionamos são indivíduos que

migram em busca de melhores oportunidades em vista às que possuíam no Maranhão. Identificamos que tais melhorias são encontradas, não obstante, mas isso não significa grande mobilidade sócio econômica. Geralmente, a remuneração aqui obtida não é tão superior ao obtida no Maranhão e em alguns casos, o recebimento do valor do salário mínimo corresponde a melhoria obtida por uma parte de indivíduos. Em suma, a ascensão salarial varia entre o aumento de um a dois salários.

Essa vulnerabilidade financeira pode ser entendida como o principal fator de impossibilidade para uma ampla, ou pelos menos significativa, capacidade de organização para ampliar e fortalecer o movimento do reggae na região, como a compra de espaços fixos para o reggae, um grande investimento no aprimoramento das aparelhagens de som, a condição de investimento como um todo na organização das festas. Pudemos identificar poucas regularidades em acontecimentos e nem todos possuem datas fixas como o Encontro das Radiolas que pode ocorrer mais de uma vez no ano em datas esporádicas ou não haver edição durante um ano inteiro. Tem sido comum festas de comemoração de aniversário das radiolas que também têm mobilizado os organizadores. Identificamos também festas realizadas em datas de confraternização como o Reveillon, festas de Carnaval, Páscoa e sábados de Aleluia que têm reunido regueiros em laços de confraternização.

Figura 11 - Casal de regueiros dançando reggae em clube da Grande Goiânia



Foto: Acervo particular do Dj Evandro Pioneiro

4.1.4 A presença do reggae nas festas dos Maranhenses em Goiânia

Além das reuniões organizadas pelos Djs, existem as festas de maior porte promovidas, geralmente, por empreendedores também maranhenses. Entre eles estão o já citado Junior Marley e outro maranhense identificado como Alacides, fundador de uma associação de maranhenses. As festas costumam ser voltadas não somente para a massa regueira, mas para toda a comunidade maranhense residente na região. Dessa forma, costumam haver atrações para o público do reggae com a participação dos mesmos DJs que protagonizam as reuniões nas periferias, DJs convidados diretamente do Maranhão como o DJ Odair de Imperatriz, DJ Ceará dentre outros, e também outros artistas do Maranhão conhecidos entre a massa regueira. Há ainda, para atender ao outro público também de maranhenses, as apresentações de bandas de forró.

Esses eventos costumam ocorrer em locais diversificados da região metropolitana, Goiânia, Aparecida, Senador Canedo e Goianira. As mais populares são as que acontecem no Jóquei Club de Goiânia³² e no Tetersal de Elite do parque agropecuário de Goiânia. Consideramos estes dois locais bastante simbólicos para pensarmos em sua apropriação por parte dos imigrantes do Maranhão, pois o primeiro, localizado na região central de Goiânia, foi o primeiro clube fundado na capital em 1938 e ficou conhecido por sediar encontros e comemorações da elite goianiense ao longo do século XX. Atualmente o clube encontra-se em situação de semiabandono não dispondo mais da mesma estrutura que era atrativa a membros das classes abastadas da cidade. Seu espaço desde então, passou a ser alugado para realização de festividades voltadas para as classes populares que começa a povoar esse antigo locus representativo da segregação entre ricos e pobres da cidade.

O Tatersal de elite do parque agropecuário ainda permanece com o status de sede da cultura dominante local ligada ao agronegócio. No parque agropecuário costuma ocorrer exposições, leilões, em que os produtos oferecidos são: gado, máquinas agrícolas, tecnologia de cultivo de plantas dentre muitos outros voltados para economia do campo e agroindustrial. No local também acontecem com certa frequência apresentações da música sertaneja, a representação da cultura goiana no nível nacional segundo os meios de comunicação, mas que, na verdade, faz parte da proposta dessa elite ligada à agro economia. Dessa forma, o

³² O Jóquei Clube de Goiânia foi fundado em 1938, o primeiro clube da nova capital de Goiás fundada em 1933 e que seria oficialmente inaugurada em 1942. O clube por muitas décadas serviu como locus de reuniões de lazer da elite goianiense.

reggae maranhense, vai deixando os rastros da cultura subalterna nos espaços que foram ou ainda são redutos dos grupos dominantes da capital goiana.

Figura 12 - Cartaz de divulgação da festa dos maranhenses no Teatersal de elite no parque agropecuário de Goiânia – 2004.



Fonte: Acervo particular do Dj Evandro Pioneiro

4.1.5 O Protagonismo dos DJs no elo com a terra natal

Os DJs, principais personagens das festas, possuíam em seu cotidiano a relação com as festas de reggae em suas cidades de origem. Não obstante, sua forma de se envolver com o movimento era diferenciada ao modo como ocorre na pós-migração: se envolviam apenas como consumidores, compareciam aos clubes ou qualquer festividade relacionada ao reggae apenas para dançar e apreciar as músicas tocadas por outros DJs, ou seja, participavam apenas como regueiros. No entanto, a partir do exílio, quando se deslocam para a Região Metropolitana de Goiânia é que passam a dirigir, ou melhor, a protagonizar as organizações de festas de reggae assim como as performances envolvidas nelas.

Podemos constatar que um dos motivos que levaram esses sujeitos a realizarem as festas de reggae foi a necessidade de (re)construir um círculo de coexistência que os manteriam ligados a um passado representado por um lugar no qual gostariam de permanecer.

A principal motivação que teria levado Evandro Alves a realizar as festas de reggae em Goiânia foi a carência desse tipo de evento sentida por ele e outros sujeitos de passado e condições presentes comuns.

Quando eu vim pra cá eu vi a necessidade, aí eu tive aquela visão, aí comecei a me comunicar, montei um som, comecei a fazer festa e aí foi progredindo essa cultura, que na época que eu vim num tinha reggae, tinha muito maranhense, num tinha reggae! O cara curtia o reggae na casa dele, aí eu vi a necessidade de ouvir reggae no salão, porque no salão é outra coisa, todo mundo hoje em dia tem seu reggae seu pen drive tal, curte na sua casa mas o verdadeiro regueiro no salão é outra coisa! [...]Algumas vezes eu reunia uma galera em casa pra gente curtir ouvir musica e tal, mas sempre com o objetivo de levar o reggae pro salão não só pra aqueles amigo mas pra toda galera (Evandro Pioneiro, DJ, Imperatriz-MA).

Outro fator que ajuda a confirmar essa premissa é o fato de o lucro que se obtém com as festas não ser significativo, não podendo ser identificado como motivador principal. A bilheteria e o total obtido com a venda de cervejas são partilhados entre os organizadores que para organizar as festas se juntam tanto em relação à mão de obra para a montagem do cenário quanto na contribuição financeira para custear as despesas com o evento. A divulgação é um desses custos, o aluguel do espaço geralmente é pago com o lucro de tudo e o que sobra é dividido, isso, quando sobra, pois não há a garantia de retorno financeiro quando se mobiliza para realizar uma festa. Muitas vezes tudo que se fatura com bilheteria e venda de cerveja, um dos principais atrativos além da música, é gasto com o pagamento do aluguel do espaço no qual foi realizada a festa, ou às vezes se tem lucros simbólicos de dez, vinte ou cinquenta reais. Há situações em que cada DJ organizador chega a faturar por volta de trezentos ou quatrocentos reais, entretanto, dificilmente o valor supera essa faixa.

Não obstante, a inexistência de ganhos financeiros não inviabiliza a vontade e os esforços de organizar e tentar fortalecer o reggae mesmo em meio a limitações e dificuldades. Podemos afirmar que o reggae maranhense da Região Metropolitana de Goiânia não está condicionado a um perfil econômico, não existe um cenário que possibilite que grandes corporações de exploração capitalista como ocorre no Maranhão, sobretudo em São Luís, ao contrário, há somente a busca por lucros por parte de empreendedores que, segundo os regueiros, não teriam amor pelo reggae, mas sim pelo dinheiro. Esses que tentam empreender, tendo como única motivação o dinheiro, não são bem vistos pelos DJs nem pelos regueiros

que interpretam essa busca meramente financeira como falta de compromisso e respeito com o movimento.

Por parte dos DJs que são também regueiros, ser regueiro nesse caso, corresponde a atitude de envolvimento afetivo, possuir um cotidiano de pertencimento e significações com o reggae. As reuniões festivas acontecem diante de uma motivação ligada à necessidade de se construir elos de solidariedade, um meio pelo qual se compartilha trajetórias, sentimentos e se constrói um pertencimento comum, havendo a necessidade de se compartilhar esse pertencimento, de existir coletivamente, de compartilhar a qualidade de ser maranhense e regueiro.

Dessa forma, avaliamos que tornar as festas de reggae possíveis, propiciar condições para ela acontecer é ser responsável pela manutenção de um vínculo com um lugar ideal que passa a residir na memória. É possibilitar o direito para muitos indivíduos que compartilham, além de uma origem, condições sociais, econômicas, culturais semelhantes, serem iguais na presença do diferente. O DJ é o condutor que abre a passagem em direção a terra prometida³³ comum às diásporas, nesse caso localiza-se no Maranhão.

Os DJs desempenham, portanto, um papel fundamental na constituição dessa comunidade que estabelece sua linguagem através da musicalidade e das performances corporais que incluem a dança. Esses indivíduos são uma espécie de pastores responsáveis pelo retorno à terra prometida. Entendemos que nesse processo de construção de identidade eles seriam o que Agier (2001) classifica como os atores ou autores das novas narrativas:

[...] muitas vezes auto-proclamados “líderes comunitários” ou “líderes espirituais”, eles se especializam, se profissionalizam, tornam-se profissionais da identidade, enunciam a identidade das “comunidades”, trabalham na recuperação e na proteção de suas tradições em via de desaparecimento ou de “descaracterização, e terminam por viver eles próprios, desse trabalho identitário. (AGIER, 2001, p. 18). [Grifos do autor]

³³O termo Terra Prometida é utilizada por Hall (2003) em seu desenvolvimento do conceito de Diáspora em que enumera a utilização do termo em alguns contextos históricos e míticos. O conceito diáspora, segundo o autor, deriva da história moderna do povo judeu que se tornou comum entre o povo caribenho em analogia a narrativa do Velho Testamento em que aparece a história dos hebreus, que seria o povo escolhido por Deus que levado para o Egito como escravos sofrido na Babilônia teriam, através de um líder, Moisés, saído em um grande êxodo que os livraram do sofrimento em retorno à Terra Prometida, o lugar de redenção, sem pecados, de onde no passado teriam dispersado. No contexto da Diáspora caribenha para o Reino Unido, como se trata da população afrodescendente, a África é (re)significada e idealizada como lugar de retorno após o êxodo promovido pela escravidão moderna. De acordo com o autor, Terra Prometida seria o local de origem onde indivíduos partem para um exílio e para onde desejam retornar.

Os indivíduos que protagonizam as festas de reggae não se diferenciam em termos de condições sociais e socioeconômicas dos frequentadores das festas, partilhando do cotidiano dos mesmos, sendo que, diferenciação dos papéis e suas relevâncias diferenciais se dão à suas associações as festas de reggae onde se tornam não somente as estrelas da festa, pois, suas performances adquirem um sentido que vai além do estrelato artístico, são eles os responsáveis pela (re)construção de uma narrativa do retorno onde o som do reggae assim como tudo que agrega a suas performances, serve como código para a construção de uma linguagem.

Sobre a construção de narrativas que envolvem performances musicais Gilroy (2001), discute o universo transnacional edificado a partir da experiência da escravidão negra no mundo moderno que teria causado, além do terror racial, interações, diálogos e processos de interculturalidades entre o mundo atlântico que seria composto por elementos do mundo africano, europeu e americano, incluindo o Caribe. Seria uma comunidade onde laços de igualdades prevaleceriam interligando comunidades de lugares distintos. A história associada à África e as condições sociais semelhantes vivenciadas na atualidade por descendentes de grupos escravizados seriam, neste caso, o principal amalgama de junção e as rearticulações ou ressignificações demarcariam a presença de diferenças.

Nessas interações, a musicalidade exerceria um componente central, como um desdobramento da cultura oral, característica marcante dentre tais grupos, meio pelo qual os mesmos teriam desenvolvido meios de comunicação alternativos utilizando esse componente estético distinto. A música ganharia destaque diante a ausência da comunicação pela palavra na transmissão de tradições, estas (re)significadas.

As músicas do mundo do Atlântico negro foram as expressões primárias da distinção cultural que esta população capturava e adaptava às novas circunstâncias. Ela utilizava as tradições separadas, mas convergentes do mundo atlântico negro [...] como meio para avaliar o progresso social acusado pela autocriação espontânea sedimentada pelas intermináveis pressões conjunta da exploração econômica, do Racismo político, do deslocamento e do exílio [...]. (GILROY, 2001,p.173)

Em nosso estudo percebemos que os indivíduos que participam do cenário regueiro de Goiânia não apresentam uma memória explícita acerca da África e nem sobre o passado de escravidão negra transatlântica, tal como aparece na análise de Gilroy (2001) sobre as comunidades atlânticas. E, além disso, a racialidade, embora exista, inclusive na autoconsciência dos indivíduos, não é o fator central para a mobilização e estabelecimento

dos laços de fraternidade compartilhados por meio das festas. Entretanto, podemos identificar características dos povos do Atlântico Negro, para pensar as relações de ressignificações dentre sujeitos que encontram-se em situação de desterritorialização, neste caso, os imigrantes regueiros na região metropolitana de Goiânia. Outra característica que identificamos nestes indivíduos diz respeito às formas de linguagens formuladas dentro o grupo, a cultura oral desempenhe um papel de centralidade como meio de comunicação que possui a musicalidade e as performances em torno de si, como componentes centrais na elaboração de linguagens, semelhante a como ocorre nas sociedades atlânticas (GILROY, 2001, p. 163).

Dessa forma, as performances nas reuniões de reggae seria a narrativa da memória desse passado que se refaz no presente. Nesse sentido, se pensarmos na importância dos DJs para o acontecimento das festas, podemos identificá-los como uma espécie de guardiões da memória de um grupo **bem como** tradutores culturais, portanto, lideranças comunitárias. A maioria dos DJs são de algum município do estado do Maranhão, em raras exceções encontramos do Pará e do Tocantins.

4.2.6 Os nomes artísticos dos DJs como afirmação da identidade maranhense regueira

Os nomes artísticos adotados pelos dos DJs, assim como acontece no Maranhão, possuem associação com significados do reggae: pedra, roots, Marley, Brown, Jamaica, dentre outros que possuem significados diversos. Os principais DJs identificados na região da Grande Goiânia são: Evandro Pioneiro, Augusto Marley, Miguel Roots, Luís Carlos, Thiely, Leo Roots, Junior Recordações, Mamá Roots, Zeca Pedra, Edjânio, Cristiano, Foguinho, Gil Jamaica, dentre outros.

4.1.7. O papel da internet na multiterritorialização do reggae maranhense

A internet é um importante mecanismo nesse contexto. É através das redes sociais da internet que são adquiridas as músicas que passam a compor o amplo repertório dos DJs e dos regueiros sendo também o meio em que ocorre o comércio de músicas. Esse processo acontece por meio do chamado boquero, que é o indivíduos que compõe ou é responsável pela venda das músicas que são disponibilizadas em forma de DG: trechos pequenos da música

para que seja parcialmente conhecida pelo comprador. Ao comprar as músicas, cujo valor varia partindo de aproximadamente mil e quinhentos reais, essas são carimbadas com a vinheta que consta o nome do comprador, geralmente o nome artístico do DJ que passa a ter exclusividade sobre ela. A comercialização dos melôs acontece por intermédio das redes sociais e é possível encomendar ou selecionar um melô com alguma palavra em português desejada, geralmente mesclada a um conteúdo em inglês. Essa rede de comércio envolve pessoas de diversas partes do país, do Maranhão, Pará, Brasília, Goiás, Rio de Janeiro, São Paulo, um círculo de solidariedade que envolve geralmente maranhenses regueiros espalhados pelo país.

É através da internet que há a manutenção de uma comunicação entre parentes, amigos e conhecidos que permaneceram na terra natal e também entre regueiros maranhenses espalhados pelo país. É por onde se constroem novos elos entre pessoas que se deslocaram do Maranhão para outros lugares do país e, assim como os migrantes que compartilham os mesmos espaços físicos, possuem as semelhanças em suas trajetórias. Também há encontros pelas redes sociais entre migrantes e sujeitos que estão no Maranhão, mas que não haviam se conhecido anteriormente mesmo pertencendo a mesma cidade.

Entendemos, portanto, tratar-se do que Haesbaert (2004) chama de uma vivência de “multiterritorialidade”, a formação de um “território-rede” que se faz “não apenas por deslocamento físico como também por conectividade virtual” (HAESBAERT, 2004). A construção de uma territorialidade maranhense se dá em conexão em rede por vários lugares do país, especialmente os destinatários da migração maranhense, além do próprio Maranhão através dos elos construídos pela internet. A região metropolitana de Goiânia seria uma parte desses territórios, ou seja, integrante dessa territorialidade.

No site de relacionamentos Facebook, encontramos vários grupos que formam espécies de comunidades de regueiros espalhados pelo país. Na região metropolitana de Goiânia identificamos o grupo classificado como Regueiros de Goiânia. Fazem parte desse grupo, além dos regueiros habitantes da capital e seu entorno, regueiros do Distrito Federal, Rio de Janeiro e do próprio Maranhão onde se troca informações sobre reggae, sobre material de divulgação de festas na região ou mesmo festas realizadas em São Luís ou em outras cidades do Maranhão. São compartilhados também vídeos de cantores maranhenses ou jamaicanos, imagens que simbolizam o reggae como, por exemplo, pessoas vestidas ou adornadas com as cores da bandeira da Jamaica ou da Etiópia, a imagem de Bob Marley, artes

que mesclam esses símbolos e frases retiradas de letras de reggae traduzidas para o português, geralmente com mensagens relacionadas à paz.

Figura 13³⁴ - Foto de capa do grupo Regueiros de Goiânia no site facebook



³⁴ Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/regueirosdegoiania/?fref=ts>

Figura 14³⁵ - Imagem divulgada no grupo Regueiros de Goiânia no site facebook



São através das redes sociais como o Facebook, o Whatsapp e das linhas de telefone que se mantém um elo com o estado de origem relacionado à contratação de bandas, cantores e radiolas do Maranhão que são atrações em algumas festas de maior porte realizadas, geralmente por empreendedores. Dentre os artistas que já prestigiaram as festas dos maranhenses residentes da região estão a cantora Rosy Valença, Rony Green Toty, DubBown, Mr. Pow de São Luís do Maranhão e o cantor jamaicano residente em São Luís do Maranhão Sly Fox³⁶.

³⁵ Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/regueirosdegoiania/?fref=ts>

³⁶Sly Fox é um dos cantores jamaicanos que fixaram residência em São Luís do Maranhão em vista de o lugar ter mantido um prestígio para o reggae não mais existente na Jamaica.

Figura 15 - Cartaz de Divulgação do Show da cantor Sly Fox (2012)

SHOW REGGAE COM O CANTOR JAMAICANO SLY FOX

SÁBADO DIA 09 DE MARÇO

RADIOLA MUSICAL JUNIOR MARLEY

ANIMAÇÃO DOS DJ'S

Organização: **Junior Marley**

CRISTIANO X **AURELYANS MARLEY**

www.tribedoreggaer.com.br

PRÉVIA DO OSCAR REGGAE COM OS DJ'S
Foguinho Marley, Mama Roots, Jonny Brown, Miguel Roots Super Thicky, Pedro Marley, Jonny Brown Negão

VENDA DE INGRESSOS ANTECIPADOS
CAFÉ HOUSE - CENTRO, (AO LADO DO JOQUEI CLUBE)
BAR ALTAS HORAS - RECANTO DO BOSQUE,
RODOVIÁRIA (MARCÃO PEDRA E JAMAICA)

CONTATOS:
9290-7955 - CLARO 9227-4100 - CLARO
8183-0560 - TIM 8412-8565 - OI

Apoio:

FLAT Sistema Arterial
PRIMO 2
RUBENS
Gê de Reggae 8260-2117
Gesso Asa Branca 8154-0904
Armazém de Zezão (St. São José) (Próx. Praça Monte Cristo)
MAM Supermercados

Local: Joguei Clube
Avenida Anhanguera - Centro

Fonte: Acervo particular do Dj Evandro Pioneiro

Figura 16 - Cartaz de Divulgação do show do cantor maranhense Dub Brown, ano de 2012



Fonte: Acervo particular do Dj Evandro Pioneiro.

Embora haja DJs ou colecionadores que são compradores de músicas na internet, as brigas e disputas entre donos de radiolas e entre DJs por exclusividade parece não ocorrer no reggae maranhense da Grande Goiânia. Os motivos podem ser a internet que permite a circulação dessas músicas tornando seu caráter de exclusividade mais vulnerável e a própria inviabilidade financeira para investir na compra de músicas considerando que não se obtém das festas um lucro satisfatório capaz de promover um investimento considerável. Além disso, as organizações dessas festas raramente são promovidas por grandes empreendedores ou empresários como acontece na maioria das radiolas do Maranhão. Como citamos anteriormente, são indivíduos pertencentes às classes populares com pouco poder aquisitivo.

Além dos meios alternativos de divulgação, do material impresso e das redes sociais, não identificamos muitas outras formas de divulgação das festas na região. Nos meios de comunicação como televisões locais e rádios de grande audiência não existem veiculações de propagandas ou notícias sobre a cultura maranhense. Encontramos apenas a Rádio Cidade FM, sintonizada na frequência 104,9, uma emissora de rádio comunitária que recentemente no ano de 2015 incorporou em sua programação um programa voltado ao público do reggae. A

programação da rádio é bastante diversificada havendo diversos estilos: modão, forró, axé, tecno-brega, rock. O reggae foi incluído na programação da rádio tendo o objetivo de alcançar a comunidade maranhense da região. Os programas de reggae têm sido veiculados aos domingos, voltados principalmente sob a gerencia de Clovis Henrique, o Coalhada, coordenador da rádio o idealizador do projeto juntamente com Elias Junior de São Bernardo do Maranhão. Os programas são apresentados tendo como protagonistas alguns DJs das radiolas como Evandro Pioneiro e Augusto Marley, que levam suas performances conhecidas nos salões para o microfone da rádio. O repertório é o mesmo que costuma ser tocado nas radiolas.

Figura 17 - Dj Evandro Pioneiro apresentando o programa da rádio



Fonte: Foto de autoria e acervo de Márcia Daniele de S. Carvalho

4.1.8 A dança e as referências musicais entre os regueiros na diáspora

Assim como ocorre no Maranhão, a dança é algo que pode ser entendido como central na mobilização acerca do reggae na Grande Goiânia. Se é verdade que os compassos da dança influenciaram as músicas que se tornaram sucesso entre a massa regueira do Maranhão, esse fato permanece no movimento de migração. Em Goiás, os grupos jamaicanos que se tornaram sucesso no cenário internacional nos anos de 1970 permanecem sem um

grande público de adeptos, isso inclui Bob Marley que para a maioria é o criador, o rei, ou a referência suprema do reggae, entretanto, não aparece entre as músicas mais tocadas nos clubes e nem na lista de músicos mais prestigiados dentre os regueiros maranhenses de Goiás.

[...] se o cara dizer que é regueiro, aí você perguntar pra ele o que que ele curte... com todo respeito, claro, é o Bob Marley! Bob Marley todo respeito! é o Bob claro! O cara vai falar Bob, o cara não é regueiro, ele curti Bob! Então eu num curto Bob, eu respeito Bob, tenho amor pelo Bob, pela música dele, ele foi o ícone número um. Mas hoje, o cara perguntar pra mim hoje: o que cê curte de reggae? O Bob é uma figura que todos vão respeitar, mas hoje eu creio que as músicas dele são tocada pouco nesse meio! (Evandro Pioneiro, DJ, Imperatriz)

Oia, da Jamaica, eu vô te ser sincero, eu não sou fã de Bob Marley, não sou! Eu tem muita música dele, eu tem coletânea dele, mas porque eu coleciono música, mas não sou fã dele! (Luís Carlos, DJ, Barra do Corda)

Bob Marley aparece como uma referência ao surgimento do reggae e sua divulgação pelo mundo partindo da Jamaica, conhecida pelos regueiros como o lugar de onde surgiu o reggae. Vemos por parte dos regueiros dessa diáspora o respeito pelo ídolo mundial do reggae. Bob é sempre referenciado e visibilizado nos meios de divulgação do reggae e em forma de figuras em camisetas, em acessórios, nos aparelhos de som ou nas cabines dos DJs encontramos a imagem do rei do reggae. A palavra Marley utilizada como codinome de DJs [em grupos das redes sociais e a foto de Bob Marley em postagens de referência ao reggae também são frequentes](#). Nos depoimentos, identificamos esse reconhecimento e respeito pelo músico jamaicano de renome internacional. Entretanto, quando se trata das músicas não encontramos essa mesma frequência e muito raramente as canções Bob Marley são pedidas ou tocadas nos salões. Nas festas de reggae maranhense de Goiânia é possível ver Bob Marley, mas dificilmente irá ouvi-lo nos paredões.

A não identificação com a figura do grande ícone mundial do reggae, Bob Marley, que é o mesmo que acontece em relação a outros músicos que estrelaram no mundo todo por meio da indústria internacional quiçá no Maranhão, Peter Tosh, Burning Spear entre a massa regueira em Goiânia é uma semelhança que encontramos com o movimento em São Luís. No entanto, percebemos uma diferença: enquanto na ilha ludovicense Jimmy Cliff chegou a ser a principal referência para os regueiros, chegando a ter seu nome atribuído ao gênero musical, em Goiânia ele quase não é referenciado pelos regueiros maranhenses. De acordo com os depoimentos, pouco se sabe sobre o músico que além de ter conquistado o mundo através de suas músicas. As informações sobre a Jamaica são diretamente e exclusivamente associadas

ao reggae, além do mito ou o rei mundial do reggae do qual falamos que se demonstra respeito, mas não louvor. Na cena do reggae maranhense de Goiânia, os grupos e cantores dos quais o regueiros da migração prestigiam são: Gregory Isacks, Erick Donaldson, Dona Marie, Jackie Brown, com destaque para os dois primeiros apontados quase unanimemente como os preferidos entre os regueiros.

Apesar da dança se manter significativa no reggae maranhense em Goiânia, não constatamos a existência dos festivais de dança como são descritos sobre o reggae de São Luís (SILVA, 1995). Os casais dançam aleatoriamente, é comum os homens chamarem as mulheres para dançar. Percebemos certa dominação masculina nesses ambientes, mas não chega a acontecer as mesmas performances de estrelato e de sedução que nos salões de São Luís. Apesar de existir circunstâncias de paqueras que envolvem a dança, é comum os pares serem formados entre cônjuges e familiares. É comum a presença de famílias, nesses ambientes.

4.1.9 O regueiro, a maconha e as (re)significações:

De acordo com os depoimentos, na região de Goiânia o reggae, assim como ocorre no Maranhão, é associado à maconha. A erva sagrada na religião rastafári que aparece na narrativa das canções do reggae roots, no Maranhão, como mencionamos anteriormente, não possuiu o mesmo significado entre a massa regueira. Entretanto, esta ao mesmo tempo foi indevidamente atribuída ao reggae da mesma forma que a associava o ritmo à marginalidade. Parece que esse contexto de discriminação se repete na região de Goiânia onde o reggae também não incorpora efetivamente os significados rastafáris, apesar de que alguns dos símbolos rastafári são identificados em associação direta com o reggae que, assim como no Maranhão, não coexiste com a filosofia e a prática religiosa. Ao falar das dificuldades recorrentes para adquirir espaço para organizar as festas, o DJ Zeca Pedra aponta tal associação contra o regueiro:

[...] você chega e fala pro cara que é reggae, aí o cara já pula la fora, entendeu? Já pula fora porque fala que o regueiro é maconheiro! Mas não tem nada ver uma coisa com a outra. Só às vez quando você tenta levar o cara conversando com o cara, as vez com muita luta ele libera o espaço pra você, ele ver que a coisa é totalmente diferente [...] Eu acho que onde o reggae surgiu, o Bob Marley, você que tem na capa da fita de Bob Marley, ele tá sentado com o braço cruzado e um cigarro de maconha, na capa da fita. Então, isso na Jamaica é liberado, o cara pode fazer isso! E aqui no Brasil num é, então acho que através disso o Bob Marley lançou no Brasil, postou essas fotos ai, o preconceito contra o reggae começou desse tempo. (Zeca Pedra, DJ, Penalva-MA).

Que eles acha que porque nós é maranhense e na foto de Bob Marley, quando Bob Marley fundou o reggae e tal, tem aquela foinha de maconha, entendeu? Eles acha que todo regueiro é maconheiro, todo maranhense é pobre e tem que ser maconheiro. Não senhora! Eu sou pobre, curto reggae mas não fumo maconha! (Ronalda, regueira, Penalva-MA)

A identificação do maranhense e, principalmente, do regueiro com o uso de maconha é em função do estereótipo atribuído ao reggae que ficou mundialmente conhecido em associação à figura de Bob Marley que se popularizou atrelado à imagem de consumo da erva em que a imagem mais famosa é a capa do álbum *Catch a Fire*, como mencionamos no capítulo anterior.

A utilização da maconha não é uma marca do reggae ou uma particularidade dos regueiros em Goiânia, tampouco é reverenciada como uma erva sagrada tal como é entendida pela fé rastafári. O uso por alguns não se difere do modo como é feito em outros seguimentos seja musicais ou não. Quase não se constata no salão a presença de usuários de maconha ou de qualquer outra droga ilícita que sejam consumidas nos clubes. Ao contrário de como é descrito sobre o reggae das periferias em São Luís, não identificamos a associação do reggae, o uso da maconha e as possessões dos cultos religiosos de matriz africana, embora, haja entre os goianienses um imaginário pejorativo que classifica os maranhenses como macumbeiros em decorrência da cidade de Codó e sua grande concentração de terreiros ou casa de cultos de religiões de matriz africana.

Por falar em rastafarianismo, nas diferenças e semelhanças entre o reggae na Jamaica no Maranhão e na diáspora maranhense para a RMG, verificamos através dos relatos dos regueiros se havia alguma ligação com os significados das mensagens rastafáris contida nas letras do reggae jamaicano que toca no Maranhão e também no reggae maranhense de Goiânia. Entretanto, identificamos que personagens centrais da cultura jamaicana como Hailé

Salassie ou Marcos Garvey não são muito populares também pelos reggaes da periferia da Grande Goiânia. A Babilônia, o mundo de pecados que segundo a interpretação bíblica dos rastafáris seria o ocidente branco, é conhecida somente na versão tradicional de interpretação cristã contida na bíblia, mas sem nenhuma associação com o reggae. A própria palavra rastafári é, por vezes, desconhecida ou identificada sua sonoridade nas letras cantadas em inglês e também aparece em lembranças vagas que a associam ao modo de se referir ao reggae no passado.

Apesar disso, identificamos alguns símbolos que se tornaram popular no mundo do reggae como as cores da bandeira da Etiópia ou a bandeira oficial da Jamaica e até mesmo o leão de Judá. Esses símbolos são encontrados em algumas vestimentas como bermudas, camisetas, chapéus ou boinas, nos materiais de divulgação, fliers e cartazes e até mesmo nos equipamentos de som das radiolas.

Figura 18 - Logo da radiola Black Jamaica



Fonte: Foto de autoria e acervo de Márcia Daniele de S. Carvalho

CAPÍTULO IV

5. A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DA COMUNIDADE MARANHENSE REGUEIRA EM GOIÂNIA

Identificamos o reggae como sendo uma cultura diaspórica, portanto, nos propomos neste capítulo tecer considerações sobre os aspectos dessa diáspora que chamamos de maranhense. Problematizaremos algumas circunstâncias em que ocorre a alteridade entre maranhenses e goianienses. Os encontros e os conflitos que permeiam esta presença forasteira na região e o processo de afirmação como resposta à rejeição do Outro que se dá tanto pela negação deste mesmo quanto em tentativas de negociação. É dessa forma que buscaremos compreender o processo de construção identitária e de uma comunidade maranhense que reivindica a musicalidade do reggae como seu patrimônio cultural que representa o Maranhão como um lugar de onde partiu e de onde se idealiza o retorno. Para compreender essa diáspora maranhense utilizaremos como instrumentos de análise os processos de desterritorialização, reterritorialização, agency, etnogênese e reposição de sentidos.

5.1 DOS ENCONTROS E DESENCONTROS: GOIANOS E MARANHENSES

O indivíduo que abandona sua terra natal onde constituiu ao longo da vida elos de pertencimento, amigos, familiares, hábitos, identificação com espaços e paisagens, emigra em busca de melhorias de vida que envolve, principalmente, emprego e a boa remuneração, e também pode envolver moradia, saúde, educação, saneamento, encontrando essas melhorias que tornam o local destinatário receptivo e atraente para permanecer.

Entretanto, o mesmo lugar que o recebe, ofertando as esperadas melhorias de vida, impõe condições de conflitos. Neste novo lugar, esse indivíduo é identificado pelos anfitriões, nesse caso, a população goiana, como diferente estabelecendo então uma relação de alteridade, o meio pelo qual se é produzida a identidade.

Sobre alteridade, Bhabha (1998) identifica a relação conflituosa no encontro do Eu e o Outro. Segundo o autor:

É uma demanda que se estende em direção a um objeto externo [...] este processo é visível na troca de olhares entre nativo e o colono [...] quando seus olhares se encontram, ele (o colono) verifica com amargura, sempre na defensiva que Eles querem tomar nosso lugar [...]. (BHABHA, 1998, p.79)

O conflito, estranhamento, é identificado nesse encontro promovido pela presença da população maranhense na Região Metropolitana de Goiânia. É o que conferimos através de manifestações de preconceito nas redes sociais e em depoimentos dos sujeitos sobre discriminações sofridas, além dos conflitos gerados pelo não reconhecimento e negação da cultura dominante local representada por certa musicalidade.

O preconceito contra nordestinos na capital e outras em cidades é percebido diariamente em nossos círculos de trânsito e de convivência em fator de nosso pertencimento goiano. Buscando identificar possíveis relações de conflito envolvendo os de dentro e os de fora, ou seja, quisemos entender como os próprios maranhenses se relacionam com o outro que o hospeda (a população goiana), se existe algum incomodo por parte dos anfitriões e qual é a reação dos que chegam frente às situações de rejeição. Se estamos supondo a construção de uma identidade maranhense no exílio, nos atentamos para os elementos que acompanham esse processo de alteridade.

O preconceito aos maranhenses e ao reggae aparece nos relatos colhidos em entrevistas. Fala-se sobre associações pejorativas feitas aos maranhenses que são ligadas à pobreza, à marginalidade e também às barreiras encontradas para a realização das festas de reggae devido a um imaginário que associa o ritmo ao consumo de drogas, em especial a maconha. De várias formas, a existência de preconceito é relatada e também, muitas vezes, as situações de estranhamento são narradas pelos entrevistados em forma de brincadeiras.

Situações de discriminação podem ser constatadas em alguns depoimentos que contam sobre os constrangimentos por parte de goianos contra estes imigrantes:

[...] o preconceito era muito grande. Sofri muito preconceito aqui, dentro dos ônibus eu andando nos ônibus o pessoal falando mal de maranhense que todo maranhense era ladrão, maranhense é safado, as muié maranhense é puta [...] aqui na porta de reggae o pessoal falando, esses maranhense ladrão vem pra cá! Já briguei muitas vez, minha mãe já brigou dentro de ônibus, o pessoal discriminado a gente, a raça né? (Mama Roots, DJ, Imperatriz-MA)

[...] eu acho que nós somos muito criticado pelo fato de nós ser nordestino, e nós curti o reggae e de nós ser pobre [...]o Maranhão que é minha terra que eu amo e

defendo muito, porque lá tem muitas pessoa, a maioria, aliás! Oitenta por cento são pobre, mas são pessoa pobre honesta, trabalhadora, não são vagabundo como muitos fala, que vive de miséria, que vive disso, vive daquilo, eu discordo disso! (Ronalda, regueira, Penalva-MA)

Oia, tem hora que o maranhense tem hora que dão aquelas discriminação sabe cara? mas a gente, como eu falo pros caras, a gente nunca pode bater uma discriminação com outra discriminação. (Zeca Pedra, DJ, Penalva-MA)

Considerando a internet como um meio de socialização de elaboração de redes, investigamos sobre a percepção dos goianos em relação à presença dos maranhenses em Goiás. Visitamos páginas do site de relacionamentos Facebook destinadas à socialização dos goianos como “G0i4n1a MIL GRA4U”³⁷ da qual 85.107 pessoas são seguidoras, “Este é alguém goiano” com 23.808 seguidores e o grupo intitulado “Brasileirão Série C”. No site Youtube também encontramos algumas considerações sobre a presença dos maranhenses em Goiânia. Dentre as páginas analisadas, foram encontradas manifestações de discriminação e incomodo relacionado aos maranhenses. Não constatamos nenhuma frase irônica das muitas que identificamos e nenhum comentário que pudesse ser entendido como positivo em relação à presença destes imigrantes em Goiás.

Na página G0i4n1a MIL GRA4U, encontramos inúmeras expressões de preconceitos, principalmente em relação a imigrantes maranhenses. Em alguns dos memes aparecem as seguintes frases: “Até as árvores vão embora de Goiânia, os maraiense não”; “Rodoviária do Maranhão cheia, #partiu # Goiânia!”; “Buraco em Gyn? Tem dois pra cada maraiense”; Obras: “Marcone promete ampliar eixo até o maranhão [...] Tbm com possibilidade de estender até o Pará”; “Assalto: jovem é assaltada por quadrilha de gnomos após sair de um reggae na pedreira”; “Choveu em Goiânia... pode se esperar por isso: Leptospiroze, maranhense reclamando, povo fedendo cc com água no eixão, e o trânsito mais parado ainda”...

Os comentários dos seguidores da página também expressam várias formas de preconceito a essa população: “Depois que inventaram a tal kitinet os maranhense não vão embora nunca mais”; “Eu doido naquelas praias e eles vindo pra cá encher o eixão”; “Ai chegam e te perguntam, veio pra cá pra tomar nossa fila no Sus?”; “Sa cambada vem lotar mais a noroeste...”; “Não faz publicidade pra trazer mais maranhense não”; “Os buraco invadiu Gyn mais rápido q os maranhense!”; “Enxame de maranhense”; “Esse povo vem só

³⁷ Disponível em: <https://www.facebook.com/G0i4n1a-MIL-GR4U-425033240915075/?fref=ts> .

pra infeia a cidade”; “Feio é esse os maranhense chegando em centenas mesmo”; “Goiânia ta uma bosta graças a esse povo”; “Na verdade os goianos estão ocupados com os melhores empregos, forasteiros vem pra trabalhar em sub empregos, o choro é livre, sai do meio do mato e vem dizer de goiano, é só voltar pra sua terra!”; “o eixão vai até fora do Brasil, ou seja, chega no Maranhão”; “chega de maranhense” ; “os maranhense trouxeram a seca na mala”; “Precisa de muita água pra cozinhar miolo de bode”; “A trapaça de maranhense dá pra jogar com algum boss do Codó?”; “Eles estão soltos por todas as partes disseminado o reggae no país”; “Vão embora maranhenses”.

Outro caso de preconceito que encontramos nas redes sociais, também no site Facebook, foi a publicação de uma mensagem por parte de uma jovem estudante goianiense se referindo às festas realizadas por maranhenses que vivem na região. Na mensagem ela dizia: “As festas mais ridículas do mundo são feitas por Maranhenses, esse povo tem a dança mais podre do mundo uma mistura de catira com diarréia, música mais idiota do mundo e a risada mais retardada do universo. Até parece que não foram a escola porque não sabem nem conversar direito sotaque podre. Voltem para seu estado Goiânia não aguenta mais, deixem de ser ridículos se comportem como gente”.

Em outra página do site Facebook classificada como “Este é alguém goiano”³⁸ também encontramos uma postagem relacionada a maranhenses em Goiânia. No título lê-se: “Goiânia a Cidade que já tem mais maranhense do que o Maranhão”. No texto do meme foram postadas as seguintes frases: “Esse é João. É maranhense e mora no Maranhão. Parabéns João, Goiânia agradece”.

Figura 19 ³⁹ - Imagem de uma postagem da página Goiânia Mil Grau



³⁸ Disponível em: <https://www.facebook.com/esteealguem/?fref=ts>

³⁹ Disponível em: <https://www.facebook.com/pg/Goi4n1a-M1L-GR4U>

Figura 20⁴⁰ - Postagem da página Este é Alguém Goiano



Constatamos outra cena de discriminação na ocasião de um jogo de futebol do qual jogaria Vila Nova (clube goiano de futebol) e Sampaio (clube maranhense de futebol) em 2013. Em uma página do site Facebook intitulada “Brasileirão Série C”⁴¹, um torcedor goiano faz a seguinte declaração: “Vcs do pobre miserável estado do Maranhão, se forem vir pra Goiânia ver o jogo contra a seleção goiana (Vila Nova), eu imploro a vcs! Depois do jogo voltem pra sua terra. Por deus! Voltem!!! Voltem !!!!! Meu glorioso estado já está farto de migrante do norte/ nordeste”.

Um outro acontecimento analisado, foi um vídeo postado no site Youtube com o título “Estudantes Maranhenses Promovem Arruaça em Goiânia Durante Congresso da UNE”⁴². O vídeo se refere a uma confusão ocorrida durante a realização do Congresso da União Nacional dos Estudantes sediado em Goiânia, em Julho de 2011, que teria sido protagonizada por participantes do estado do Maranhão. Entretanto, a condição política da confusão que é narrada na descrição do vídeo é substituída por ofensas e diversas manifestações de preconceito de internautas se referindo a presença de indivíduos em Goiás e em Goiânia: “cabeça de jerimum”; “mulheres horrorosas por sinal, estão nos puteiros e os homens estão roubando”; “Não posso andar nas ruas de Goiânia sem ouvir esse sotaque feio de maranhense”; “Raça nojenta”; “se vcs maranhenses tem abito de fazer bagunça nas ruas pega o busão e faz seu estado de zona”; “Lugar de maranhense e na lata de lixo”.

⁴⁰ Disponível em: <https://www.facebook.com/EsteealguemGoiano>

⁴¹ Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/BrasileiroSerieCOficial/?fref=ts>

⁴² Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FvtulNHPTgE>

Nas críticas é expreso o incômodo de goianos e goianienses em relação a presença de nordestinos, sobretudo maranhenses, que apesar de estarem em quarto lugar dentre o número de imigrantes segundo os dados do IBGE, costumam ser mais percebidos com maior visibilidade na região metropolitana de Goiânia, principalmente, em círculos da classe popular, estando em terminais de ônibus, em ocupações de baixos salários e pouco prestígio social.

A prática discriminatória ocorre em forma de ironias, em uma proposta de humor xenofóbico ou de forma direta com ofensas mais incisivas. Podemos identificar a associação da presença dos maranhenses aos transtornos causados por problemas da cidade como a superlotação do transporte público, representado pelo chamado eixão, o meio de transporte público mais utilizado na cidade, o problema de alagamento e da poluição durante as chuvas, a superlotação das filas do SUS (Sistema único de Saúde) e causadores da seca de Goiás, uma alusão a um estereótipo sobre o nordestino construído no centro-sul do país. As palavras “invasão” e “enxame” são utilizadas em alguns momentos para se referirem à chegada massiva de maranhenses no estado. Os maranhenses são também referidos como criminosos e trapaceiros, ou seja, recebem também a culpabilidade pelo problema de segurança pública da região além do esteriótipo bastante comum relacionado às mulheres maranhenses, hipersexualizadas e associadas à prostituição.

Além do mais, são identificados os incômodos dos goianos em relação à corporeidade dos maranhenses em expressões como “cabeça de jerimum” e “gnomos”, se referindo à estética do corpo e a estatura. E ainda a associação das mulheres ao não belo, ou seja, a feiura do povo maranhense, de acordo com essa interpretação, estaria promovendo o desembelezamento da capital popularizada como a capital das mulheres bonitas do país.

Baseando-se na análise sobre alteridade, somamos nossas percepções sobre a fenotipia dos imigrantes maranhenses ao próprio auto reconhecimento dos mesmos que, na maioria dos depoimentos em concordância a nós, dizem se reconhecerem como negros para compreender a percepção pejorativa que parte da população goianiense tem desse grupo.

Na associação de pessoas maranhenses à feiura, ou seja, ao oposto de um suposto padrão de beleza que costuma estar em função da proximidade com a fenotipia europeia, juntamente com a negação de sua fisionomia, seus gestos, seu sotaque, identificamos a existência de um preconceito de raça tal qual é caracterizado por Nogueira (2006, p.292) ao analisar o preconceito de marca como definidor do racismo brasileiro.

Também há uma associação dos maranhenses a uma raça inferior. É mencionada também a condição de pobreza de seu Estado, a baixa escolaridade e o fato de em Goiás desempenharem funções empregatícias geralmente rejeitadas pelos goianos que ficariam com os “melhores empregos”. O mesmo preconceito racial coincide com o de classe (NOGUEIRA, 2006, p. 303) constatado no imaginário do goianiense sobre a situação de miséria do estado do Maranhão reforçada, principalmente, pela própria condição do imigrante, as razões que o leva a abandonar sua terra e se instalar em um lugar aceitando ocupar vagas de empregos rejeitadas pela população nativa. Percebemos, portanto, a construção de uma narrativa de superioridade racial e de classe cujo objetivo é colocar os maranhenses em condição de inferioridade em detrimento dos goianos.

Identificamos também o preconceito em relação às festas junto a identificação do reggae como sendo coisa de maranhenses. A afirmação de que estariam os maranhenses espalhando o reggae por todos os lugares apresenta o entendimento de que o reggae está intrínseco à cultura dos maranhenses, uma vez que, este estaria se espalhando juntamente com a migração.

Em meio à relação entre goianos e maranhenses, o conflito entre peças do qual Bhabha (1998) classifica como nativo e colono, porém, nos atentemos para a peculiaridade de nosso objeto em o nativo, o anfitrião em relação ao viajante encontra-se em situação de privilégios, uma vez que, ao ser considerado o ‘dono’ da terra acaba exercendo o papel de privilégio em relação ao indivíduo que poderíamos classificar como colono se considerássemos somente o fato de ser este o que ocupa a terra estrangeira. Consideremos estes indivíduos em condição de vulnerabilidade social bastante diferente ao contexto colonial. Em nosso caso parte do nativo que vê com amargura e sempre na defensiva o temor de que seu lugar seja ocupado pelo Outro.

5.2 EM TERRA DE SERTANEJO TAMBÉM TEM REGUEIRO

Como mencionamos no capítulo 1, o discurso de prosperidade produzido no cenário nacional sobre Goiânia está acompanhado da afirmação de esta ser uma capital country. Garcia (2007) afirma que essa ideia que associa Goiânia a uma cultura sertaneja é uma identidade associada a um imaginário advindo do meio rural que remonta a construção de Goiânia em que os fazendeiros teriam participação. O autor destaca a participação dos meios

de comunicação nacional na divulgação desse imaginário de prosperidade associada a uma economia ligada à agropecuária.

O artigo da revista *Isto É*, fez uma alusão à disputa ao título de “capital country” entre Goiânia e Barretos, afirmava que os “espetáculos countries”, cada vez mais, conquistavam os adolescentes da cidade. O “entusiasmo pelo country”, segundo o artigo, não seria recente, mas remeter-se-ia ao início da construção de Goiânia, pois faria “[...] parte da herança recebida pelos primeiros fazendeiros que ajudaram a erguer a cidade há 64 anos, sobre um terreno de três fazendas desapropriadas”. Afirma o artigo que não seria “raro” encontrar na cidade quem não tinha fazenda, chácara ou sítio e que não era filho de proprietário rural ou camponês (GARCIA, 2007, p. 142, apud, MELLO; DUSEK, 1987, p. 114). [Grifos do autor]

Desse modo, como representação artístico-cultural desse mundo rural, atrelado às fazendas e à vida camponesa, seria a música caipira que diante do fenômeno de urbanização e o intermédio da indústria cultural será substituída pelo estilo country ou sertanejo que representaria a urbanização do caipira.

A música caipira, conhecida também como modão que possuía narrativas sobre a vida simples do cotidiano do campo cantada em uma ou duas vozes com o acompanhamento de uma viola, passa a ter uma característica mais urbana adicionando-se instrumentos eletrônicos como os teclados e guitarras e sua temática passa a ser romântica. A partir do final da década de 1980 surgem duplas que irão se tornar conhecidas no cenário nacional como Leandro e Leonardo, Zezé de Camargo e Luciano, dentre outras. A música sertaneja atualmente vivencia seu auge na indústria fonográfica e na mídia nacional, tendo incorporado outros elementos. Um deles é a interlocução com outros gêneros musicais como o arrocha, o axé, o tecnobrega, o rock, conhecido como sertanejo universitário. Em suas canções surgem narrativas associadas à vida juvenil urbana de classe média como baladas, sexo, bebidas, carros, romances, etc. Ainda hoje, Goiás, mais precisamente a capital Goiânia, é conhecido a nível nacional como um grande celeiro de artistas, duplas e empresários que atuam no ramo.

Embora exista um público consumidor significativo da música sertaneja em Goiânia, concordamos com Garcia (2007) quando ele problematiza a identidade sertaneja como correspondente a toda a população goianiense. A Goiânia country chega a ser considerada como a Dallas brasileira e se refere à prosperidade dos fazendeiros, sítios ou chácaras, donos de caminhonetes e todos os beneficiários da economia, ligados ao sistema urbano-agrário. A Goiânia country seria, portanto, uma identidade associada a um patriarcado rural existente na capital que negaria a pluralidade local, não considerando outros grupos sociais desde os da

própria classe média como grupos da cena do rock, da MPB, e principalmente os não prósperos, trabalhadores e moradores de áreas periféricas da cidade que desenvolvem outras narrativas identitárias e apreciam outras musicalidades. Podemos destacar musicalidades como samba, pagode, axé, forró, rap e agora o reggae que começa a ocupar as periferias da região.

Enquanto em São Luís do Maranhão a elite quis instituir o título de Atenas brasileira celebrando uma representação europeia e vangloriando um passado de intelectuais e poetas, todos pertencentes às classes dominantes, em Goiânia presenciamos um movimento de afirmação identitária de um grupo ligado ao poder do boi, da propriedade, da terra e das caminhonetes. Compreendendo o reggae em uma posição de contra discurso, consideramos sua expressividade ao participar de uma ocupação de grupos subalternos e agora inicia um processo de oposição a essa Dallas que, como mostra Garcia (2007), já tem sido há algum tempo traumatizada pelas culturas marginais.

O diálogo e negociação com outros movimentos de música fazem parte de nossas hipóteses. Além do forró, nossas questões giraram em torno de como esses maranhenses que trouxeram consigo a cultura do reggae se relacionavam com as culturas locais, considerando que em Goiás foi construída a ideia de este ser o estado da música sertaneja e pretensa capital country (GARCIA, 2012). Como esses viajantes negociam com a cultura dominante em um estado cuja representação cultural é a da música sertaneja?

“Em terra de sertanejo também tem regueiro!” essa é uma frase dita ao microfone pelo DJ Thiely durante uma das festas de reggae que acompanhamos, denotando uma afirmação do ser regueiro em uma terra a qual é conhecida como um lugar de dominação da música sertaneja. Identificamos que essa frase possui uma força simbólica ao que podemos chamar de reterritorialização da cultura maranhense em solo goiano e goianiense. É o anúncio, a autoafirmação que denota a ocupação do Eu no território do Outro.

A despeito da (re)territorialização, Haesbaert (2006) a caracteriza como:

[...] um refazer de territórios, de fronteiras e de controles que variam muito conforme a natureza dos fluxos em deslocamento sejam eles fluxos de migrantes, de mercadorias, de informação ou de capital (HAESBAERT, 2006, p. 122).

Canclini (1997) chama de reterritorialização a busca por “fixar signos de identificação rituais que os diferencie daqueles que estão só de passagem [...]” (CANCLINI,

1997, p.). Nesse caso, a musicalidade maranhense seria um desses signos os quais se pretende fixar. Entendemos, portanto, a proclamação do reggae como cultura maranhense em um espaço que pode ser entendido como território sertanejo que se confunde no imaginário como cultura goiana, uma busca por uma “apropriação” e “controle simbólico” sobre o novo espaço vivido (ARAÚJO, 2007, p. 41).

Sobre o contato dos maranhenses com os sertanejos, verificamos a existência de conflitos nesse contato com a cultura estrangeira e a busca por construir uma diferenciação. A partir dos depoimentos, pudemos constatar algumas considerações sobre os diálogos e os conflitos do reggae com o sertanejo. Ao ser perguntado se existiria DJs goianos de reggae, DJ Mama Roots responde:

Graças a Deus não! Graças a Deus ainda tem não! Porque eu acho que num ia dar certo DJ de Goiânia de reggae não! Tinha que suar muito, porque a gente que é do Maranhão que entende da cultura sofre pra carai pô! Ai daqui uns dia vai ter Zezé de Camargo e Luciano em gravação de reggae [...] a música sertaneja só gosto dela là na fazenda onde os cara fica ouvindo e eu aqui! (Mamá Roots, DJ, Imperatriz)

A associação do sertanejo com a cultura goiana e a necessidade de se negociar com a cultura do lugar onde foi acolhido convive com a necessidade de diferenciação dessa cultura. O protagonismo representado pela atuação como DJ é reservado aos maranhenses. Em relação a uma possível convivência com os goianos nos ambientes do reggae, ou seja, nos espaços maranhenses, é referida com certa amistosidade, as portas se mostram abertas para essa convivência com o indivíduo reconhecido como o Outro, o externo, o sertanejo que não é maranhense e, portanto, não entende ou não está efetivamente incluso na referida cultura.

O goiano não liga pro reggae! O reggae é a cultura maranhense feita pra todos, mas aceita mais por maranhense. Tão tanto que as casa de reggae dá mais maranhense, dá goiano e todo goiano que vai gosta, mas o goiano não chega a ir. Ele num tem conhecimento, ele ta julgano uma coisa sem conhecer, muito julga isso, muitos mas todos que vão e gosta! Goiano é muito fiel com sertanejo! Rapaz o sertanejo tem umas coisa boa, tem! Mas eu sou reggae! Eu num vô em show goiano, não iria, posso ir algum dia, mas até o momento eu num pretendo não. Quem sabe um dia você me topa lá. Mas eu num posso discriminar, é a cultura do estado que eu tô morano, então se eu tem algo contra Goiás, não! Eu tenho é privilégio de morar aqui, foi a cidade que me abraçou que eu fiz minha família, meus filho é goiano, nasceram aqui, então eu tenho que ver isso porque por mais que eu não queira a cultura goiana é o sertanejo, é forte! (Evandro Pioneiro, DJ, Imperatriz-MA)

Goiás é assim, Goiás é terra da música sertaneja né? ai a gente sempre pensou que não ia encontrar um local desse que a gente ta aqui hoje, um local que tem um reggae que é da raiz do maranhão então! Goiás pra mim, era só sertanejo né? agora

hoje em dia tem de tudo né, várias opções pra você poder usufruir, pra você poder curtir (Naldo, regueiro, Imperatriz-MA)

No entanto, nessa busca por diferenciação identificamos um movimento de negociação com a cultura local por parte dos regueiros. Apesar de dentre a maioria dos Djs haver uma verdadeira aversão, alguns frequentadores dos clubes se apresentaram como apreciadores, além do reggae, do gênero musical atribuído aos goianos. Esse jogo de negociação envolve uma relação de troca, uma comunicação que se dá por meio de um idioma musical. Sobre o convívio com outros gêneros musicais percebemos no depoimento de um dos Djs uma disposição para receber o diferente diante das dificuldades para encontrar locais que se dispõem a tocar reggae. A forma encontrada para viabilizar um clube para tocar a música maranhense é aceitar interagir com outros gêneros incluindo o sertanejo.

[...] meu reggae lá [no clube], como ele já tem o público dele, quando eu faço o sábado eu toco só reggae, quando eu faço domingo, como eu vou tocar lá amanhã, aí eu misturo, porque eu não vou deixar o cliente dele embora e nem os meu embora aí eu fico naquele briga la na mesa ,é do reggae, do forró, dos reggae, dos forró e sertanejo, modão, tudo eu toco porque que eu toco? Só assim meu trabalho vai sendo valuído também um pouco. Que o cara vai chegar: não rapaz os cara lá são de boa, toca sertanejo, mas toca reggae, toca forró, toca de tudo! E se eu for levar só o meu movimento do reggae, é você ver com que só nosso movimento do reggae aqui no estado do Goiás, não tá sendo fácil pra levar só nosso movimento reggae, tem que misturar, se não misturar o reggae num vai pra frente muito assim não. (Zeca Pedra, Dj, Penalva-MA)

Voltando a questão do preconceito contra maranhenses em especial, o reggae também aparece na narrativa de alguns dos entrevistados como elemento de busca por aceitação. O fato de os goianos gostarem ou frequentarem o reggae, como pudemos ver nos trechos anteriores de alguns depoimentos, é entendido como uma aceitação da cultura e da presença maranhense na região, o reggae, entendido externo e internamente como maranhense. Dessa forma, o reggae é o código utilizado como articulador de uma relação amistosa entre o Eu e o Outro.

[...] os caras falam de mim, oh maranhense! mas eu levo aquilo ali na esportiva. Lá no meu serviço memo eu pego o meu celular boto meus reguin na hora do almoço, aí ligo e vou curtir e seguro ele junto comigo, mas através da minha esportiva eu tenho conquistado muito goiano que hoje curti reggae, Entendeu? Eu vou tocando uns reggae ali, aí ele num gosta daquele eu boto outro num gosta, aí boto outro [...]. (Zeca Pedra, Dj, Penalva)

Utilizando-se da análise de Matory (1999), encontramos na produção das identidades de regueiros e de maranhenses a agency, uma vez que, identificamos “ações estratégicas bem sucedidas” desses sujeitos como forma de “investir poder”, ou seja, se afirmar e novas formas de solidariedade transregional, dentre maranhenses que compartilham a mesma situação de exílio em locais semelhantes ou daqueles de regiões provenientes ou destinatárias.

5.2.1 O (des)encontro entre reggae no espaço de Goiânia

O reggae, na forma em que estamos falando, costuma se concentrar dentre imigrantes maranhenses, do norte ou de outros estados do nordeste do país, novos habitantes dos bairros periféricos de Goiânia. Apesar da existência de grupos goianienses da classe média, de bairros centrais ou nobres da capital, não identificamos uma relação deste núcleo com o movimento reggae maranhense.

Não nos interessamos em aprofundar nossa investigação sobre esses grupos, mas, baseando-se em conhecimentos prévios, identificamos a existência de algumas bandas que o público desse outro movimento é composto, majoritariamente, por jovens brancos universitários que costumam dividir suas opções de lazer entre o reggae, bandas de rock e outras musicalidades que compõem a cena artístico-cultural alternativa da cidade. O reggae apreciado entre esse seguimento é o do Bob Marley, Alpha Blond, Gladiators que são as principais influências das bandas locais.

Identificamos o acontecimento de festivais de reggae que reúnem bandas brasileiras locais e do Distrito Federal e até mesmo de outros países. É nesses meios que, esporadicamente, são promovidas apresentações de grupos jamaicanos como a nova formação do Wailers e dos Gladiators. São ambientes cujo uso de maconha é mais comum e esta, muitas vezes, é associada ao reggae pelos usuários e frequentadores.

Embora tenha existido a tentativas de os DJs maranhenses estabelecer conexão com o reggae da classe média, a tentativa de negociação foi interrompida por conflitos constituídos pelos conflitos causados pelas diferenças entre os dois grupos, o que impossibilitaram a identificação de um movimento com outro.

Em Goiânia tem uma galera que curti reggae, mas, os caras nunca abriram o olho pra vim conhecer o nosso reggae, até porque eles acham que o nosso reggae não é

reggae. Eu já vi um cara falano, ah fui no reggae do Maranhão num gostei não! Então os cara acha que a forma da gente... cumé que não é reggae? Hoje o Maranhão inteiro é conhecido cara! no mundo! Hoje o Maranhão é conhecido! [...] Aqui em Goiânia tem a galera de reggae, até tem ás vezes, e da mais gente do que o da gente, só que não é reguero! o nosso é reguero! (Evandro Pioneiro, DJ, Imperatriz)

Constatamos tal fato através do relato do Dj Evandro Pioneiro sobre a tentativa de uma interação com representantes de reggae da classe média que é caracterizado pela existência de bandas em espaços localizados, geralmente, em bairros considerados nobres da capital e voltado para um público oriundos deste meio. Essa tentativa teria ocorrido com a visita de Evandro Pioneiro a uma dessas festas e vice-versa, um representante de uma dessas bandas também esteve no reggae maranhense, a partir desses encontros observamos no depoimento do Dj uma circunstância de estranhamento mútuo:

Ele falou que não gostou do nosso reggae, ele foi uma vez! Eu também fui no reggae deles e senti que há diferença, lá eu vi [...] nunca questioneei, eu vi mais maconha do que reggae, lá eu vi, aí o que que acontece? O cara vai numa festa dessa aí ver, aí quer julgar com o nosso, eu vi, os cara lá fuma mesmo com gosto. Mas eu num fui lá pra ver nada, eu fui lá pra curtir, pra mim tentar analisar. Aí eu falei: “não cara, a gente mexe com reggae, num quer fechar uma festa aí não pra gente tentar unir, tal? Trazer uma banda...” eu num sei se daria certo, mas eu dei essa ideia pro cara, pra tentar inovar e o cara num gostô, talvez eu falei com a pessoa errada, mas nesse dia eu não me dei bem na pessoa que escolhi pra falar. A festa lá deu mais playboy, né? Deu mais a rapaziada universitária, num era bem o nosso estilo não, era mais outro lance (Evandro Pioneiro, DJ, Imperatriz).

Avaliamos que existem, deste modo, dois movimentos reggaes que, apesar de possuírem certas semelhanças estas não são capazes de amenizar as diferenças, tampouco os conflitos por elas gerados. Identificamos a diferença de um reggae voltado para o lazer de uma classe média que busca se diferenciar dos padrões comuns da classe média local, buscando o reggae como um lazer alternativo na capital das baladas sertanejas, o que explicaria o elo com outros gêneros também considerados alternativos. E do outro um reggae que possui um significado de identificação e construção de um elo de solidariedade, isso é o que distinguiria o regueiro do não regueiro, como aparece na fala do Dj Evandro.

5.3 SER MARANHENSE EM GOIÁS: A CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE NO EXÍLIO

O conflito gerado ao estar na presença ou na terra do Outro, somado a necessidade de permanecer na terra de onde fora parcialmente forçado a deixar em vista das necessidades econômicas, irá conduzir um processo de significação no intuito de manter-se conectados à terra natal. Na diáspora, em meio a necessidade de partir, existe também o desejo de permanecer e retornar, é o que levará o imigrante à vontade de partir de volta para sua terra natal e, ao mesmo tempo, nutrir o desejo de permanecer.

As condições de trabalho e moradia do estado do Maranhão incapazes de proverem uma boa distribuição de renda, oportunidades de mobilidade financeira, social, além de bens e condições oferecidas pela urbanidade visto que, uma parte dos imigrantes morava ou trabalhava em regiões rurais ou em cidades pequenas, retira dos indivíduos o contato direto com o lugar do qual construíram seus vínculos de pertencimento e afetividade, dos quais permanecem em constante busca. Há a esperança de o retorno redentor, na maioria das vezes, não concretizado. A terra, nesse caso o Maranhão, encontra-se violada pelo desemprego e a má distribuição de renda e a falta de oportunidades não oferecem condições adequadas para o tão esperado retorno redentor.

[...] o que eu penso é que apesar das dificuldade lá, pra mim eu só penso positivo lá cara, eu só penso positivo, minha vontade um dia, se eu puder, é de ir embora pro meu lugar e viver de boa [...] plano eu faço todo dia, eu se eu pudesse ir agora eu ia me embora agora, Mas só que a gente tem as responsabilidade da gente ... teve muito colega meu que foi embora daqui, num passa três mês volta. (Miguel Roots, DJ, Pindaré Mirim-MA)

[...] tem saudade demais! Mas com o desemprego! Emprego que é bom lá !é caso, quer dizer, é escasso né! Ta difícil! Mas eu amo meu Estado! Sempre todo mundo tem vontade de voltar pra sua cidade pra terra natal né cara! Tudo mundo tem vontade de voltar! (Elsio, regueiro, Imperatriz-MA)

Sabemos que “maranhense” é a classificação de natalidade para sujeitos nascidos e registrados legalmente nos cartórios do Estado do Maranhão, porém, estamos considerando que “ser maranhense”, antes do deslocamento, possui significado diverso no pós-deslocamento. Neste último caso, não é mais apenas um simples identificador legal que indica o local de nascimento, mas sim, de pertencimento identitário em que ocorre uma atitude subjetiva de pertencer ao se denominar como tal. Estamos falando de um apego a um passado recente e a partir daí uma proclamação da identidade maranhense em uma tentativa de

reconstruí-lo no exílio. No exílio, o ser maranhense antecede as respectivas cidades, ao relembrar a terra de origem, o lugar onde se encontra o passado triste ou alegre, onde muitas vezes se idealiza um retorno, se conclama o Maranhão, o do qual se faz um esforço para lembrar para onde se deseja voltar.

[...] a minha terra eu não nunca esqueci não! Minha terra, eu adoro o Maranhão e, é demais, mas tô vivendo em Goiás graças a Deus e vida segue né [...] eu num esqueço nunca! Do meu Maranhão eu num esqueço nunca, desejo voltar sim! (João Ferreira, regueiro, Imperatriz)

[...] lá tá a minha origem né? tá minha família né e aqui vou deixar muita saudade tem muitas amizades porque tenho muitos amigos eu tenho sonhos de voltar pro Maranhão lá é bom demais! (Nilde Marley, regueira, Imperatriz)

Dentre as forças umbilicais (HALL, 2003, p. 26) estão a manutenção de certos traços e hábitos que podem ser o sotaque, a comida e inclui o gosto pelo reggae que para a maioria já preexistia à chegada a Goiás.

[...] eu sou nordestino mesmo e num nego minha raça, minha comida num mudô! A minha comida é comida nordestina mesmo de manhã eu levanto nem procuro saber se tem um café da manhã ali, se tem um pão eu vou direto é nas panelas (risos) eu sou é nordestino num nego não! [...] (Zeca Pedra, DJ, Penalva)

Quando eu vim pra Goiânia vim ver era um cidade assim normal, num tem aquele negócio de ah tu vê pra pra Goiânia tu vai se transformar, entendeu? Tanto é que nós num se transformamo, nós continuamo com nossa mesma cultura maranhense, num mudô nada como a mesma comida maranhense, num mudo nada, num mudô nosso sotaque, né?! simplesmente aprendi ser mais paciente do que eu era [...] eu aprendi a mexer com as pessoas né? (Luiz Carlos, DJ, Montador, Barra do Corda)

Dessa forma, buscamos compreender como ocorre a construção do ser maranhense. Ao que tudo indica, tal identidade constitui-se no exílio. Como aludimos anteriormente, no movimento reggae em Goiânia encontramos, dentre os migrantes, pessoas oriundas de diversas localidades do Estado do Maranhão. Falamos sobre a existência de fatores que serviriam de uma espécie de pressão para que esta população abandone seu local de origem, onde constituiu ao longo da vida sentimentos de pertencimento e identidade. Sou ou somos maranhenses é parte de uma “encenação da identidade como interação e (re)criação do eu no mundo da viagem”. (BHABHA, 1998, p. 29)

O reggae na grande Goiânia ganha o título de maranhense não apenas por quem o observa de fora, mas é uma identificação dos próprios regueiros. A alusão a tal pertencimento pode ser verificada na linguagem dos DJs nos salões, do público e nos materiais de divulgação. Dessa forma, podemos perceber uma alusão das festas ao estado. O Maranhão é a qualidade a se compartilhar.

Nesse sentido, identificamos as atitudes em realizar festas de reggae como um processo de reterritorialização numa tentativa de “fixar signos de identificação (CANCLINI, 1997, p. 295), uma vez que deixou de haver uma perspectiva, pelo menos, real de retorno para a terra de origem e nem se pretende uma nova migração para outro local, uma vez que, em Goiânia e região obtiveram a prosperidade e as melhorias de vida esperadas por este grupo.

O cenário do reggae maranhense em Goiânia que é constituído a partir da busca por semelhanças do passado mediante a intenção da manutenção ou continuidade interrompida de um elo, está ligado àquilo que Bhabha (1998) classificou como imagem como ponto de identificação, um lugar de “ambivalência” que “torna presente algo que está ausente”, “é a um só tempo uma substituição metafórica, uma ilusão de presença”. Nesse caso, pensemos que o reggae é uma forma que monta uma imagem do passado representado pelo Maranhão, a busca pela reinstituição de “um tempo que está em outro lugar”. O deslocamento promoveu a perda de suas vivências, experiências, expectativas que poderiam ter em relação à terra de origem que, provavelmente, nunca será restituída de forma pragmática.

A imagem é apenas e sempre um acessório de autoridade da identidade, ela não deve nunca ser lida mimeticamente como a aparência de uma realidade. O acesso à imagem da identidade só o possível na negação de qualquer ideia de originalidade e plenitude; o processo de deslocamento e diferenciação (ausência/presença, representação/ repetição) torna-a uma realidade limiar. A imagem é a um só tempo uma substituição metafórica, uma ilusão de presença, e, justamente por isso, uma metonímia, uma signo de ausência e perda. (BHABHA, 1998, p. 78)

Sobre a elaboração da imagem de um lugar chamado Maranhão nos utilizamos do que Said (2003, p. 85) classifica como Geografia Imaginativa, a construção simbólica e seletiva de um determinado lugar. No caso de nosso objeto de estudo, ocorre como uma forma diacrítica de estabelecer a fronteira entre nós e eles, aqueles os quais se apresentam com o choque da diferença, além daqueles que também construíram fronteiras estabelecendo em contraposição também o limite entre o de dentro e o de fora. Pensa-se um limite fronteiro geográfico, Maranhão, Goiás ou Goiânia.

Nesse sentido, podemos nos utilizar da noção de territorialidade trabalhada por Haesbaert (2004) que seria a construção de uma “imagem ou símbolo de um território” enquanto estratégia cultural e política mesmo que o território não esteja concretamente manifestado (HAESBAERT, 2004, p.11). Nesse caso, podemos falar de uma territorialidade maranhense constituída fora dos limites geométricos imaginários de um estado da federação brasileira.

O lugar onde o qual se imagina de acordo com significações emotivas e sua narrativa verbal e não verbal nasce em meio ao conflito gerado pelo encontro. Embora o estado do Maranhão tenha uma extensão de 333.983 km² e uma população de cerca de 6,851 milhões de habitantes e dentro dessa extensão de terra em meio a esse número demográfico existam diversidade em termos de comportamentos, raças, etnias, classes sociais, costumes, tradições, escolaridades, religiões, gostos musicais, no campo imaginativo se estabelece um lugar homogêneo, quer dizer, dois lugares.

Os goianos ao se depararem com sujeitos com traços culturais como sotaque, gestos, comportamentos diferentes aos seus, uma corporeidade distinta ao seu ideal de belo, com baixa escolaridade, em situação de procura de oportunidades de trabalho e outras melhorias que seriam inexistentes nesse lugar de origem, diante a uma proposta de negação a essas diferenças, se valem da construção pejorativa de uma imagem do lugar o qual atribuem o verdadeiro pertencimento daqueles os quais não deveriam estar ali segundo seu consentimento. O Maranhão dos goianos é o da miséria, da seca, do atraso, do caminho contrário ao progresso, da feiúra. Pelos que ocupam o limite de dentro dessa fronteira imaginada e institucionalizada como Unidade da Federação ou Região Metropolitana de Goiânia surge um significado de inferiorização ao lugar pensado como maranhão, tal qual, a população classificada como maranhense, sendo que a designação maranhense passa a estar carregada de todos os estereótipos citados acima.

E nesse mesmo contato de conflito, a população imigrante reage tanto à construção pejorativa dos nativos quanto a seu próprio estranhamento sentido no lugar destinatário construindo também suas fronteiras imaginativas do qual estabelecem a sua referência os limites do dentro e fora. Entendemos que a população goianiense também oferecerá diferenças culturais que causará estranhamento e rejeição por parte dos maranhenses que buscarão elementos de afirmação de suas diferenças em relação a seus anfitriões, além do mais, esta oposição também se constituirá como resposta à narrativa pejorativa elaborada sobre o Maranhão e o maranhense.

Dessa forma, os sujeitos que possuem suas peculiaridades entre si, oriundos de municípios diversos, alguns a quilômetros de distância um dos outros, lugares que vão possuir traços culturais e práticas festivas distintas uns dos outros, ao partilhar de experiências e condições comum que os tornam iguais no exílio, buscam laços em comum que os unem, daí nasce a narrativa do Maranhão.

O Maranhão da cultura, o Maranhão do reggae o ritmo conhecido e admirado mundialmente e que passou a pertencer à cultura maranhense. Nessa Geografia Imaginativa que monta um lugar positivo, São Luís aparece como lugar de destaque, uma vez sendo a capital do reggae e também do estado. Nem todos os regueiros conhecem a capital pessoalmente e muitos deles são de interiores bastante afastados, além do fator financeiro, sendo sujeitos de baixo poder aquisitivo, o que torna difícil a oportunidade para viajar. Os que não foram demonstram o desejo de ir e todos falam dela, a Jamaica brasileira, banhada por praias, admirada e visitada por turistas de todo o país. O maranhão construído, ou melhor, imaginado, é o Maranhão do reggae. O reggae é maranhense, o maranhense é do reggae, a significação ser maranhense é, portanto, reposicionada. Ser regueiro é uma forma de ser maranhense de forma positiva na região Metropolitana de Goiânia.

Até aqui entendemos que o reggae faz parte da composição de uma comunidade maranhense em Goiás, partindo da ideia de tradução que participa da diáspora e dos processos de (re)construção identitária, sabendo que é algo que, “não retoma passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, reconfigurando-o como um entre lugar contingente, que inova e irrompe a atuação do presente” (BHABHA, 1998, p.20-21). No processo de estabelecimento de uma identificação associativa com a terra de origem, costuma surgir outras fontes de identificação. Isso quer dizer que, embora nos depoimentos apareça a afirmação de uma manutenção ininterrupta de hábitos e comportamentos de suas terras de origem, nesse caso o Maranhão, iremos perceber, principalmente na cena do reggae, diferenças em sua forma de acontecer.

O passado continua a nos falar. Mas não é como um simples passado factual que se dirige a nós, pois nossa relação com ele, como a relação de uma criança com a mãe, é sempre já “depois da separação”. É construído sempre por intermédio da memória, fantasia, narrativa e mito. (HALL, 1995, p. 70)

Em meio à terra estrangeira que possui uma determinada musicalidade como identificação hegemônica, o sertanejo, surge a necessidade de se apegar em símbolos que

diferencie dessa terra, aproxime da terra de origem e ao mesmo tempo aglutine os indivíduos em um exercício de produção de laços de solidariedade. Isso ocorre em meio a um jogo de encontro de semelhanças.

O que pode unir um maranhense oriundo da baixada próximo da capital São Luís a um do sul e do nordeste ou sudoeste do Maranhão, se considerarmos que na grande dimensão territorial encontraremos muitas diversidades culturais e musicais? Pressupomos que o gosto pelo reggae é o algo maranhense em comum que uniria esses diferentes indivíduos. O reggae surge como performance de comunicação cultural no processo de tradução (BHABHA, 1998, p.313), conclama uma memória por um passado que se deseja manter conectado ao presente que por sua vez é corrompido e descanonizado e fragmentado diante as circunstâncias da nova realidade vivida. O reggae maranhense de Goiânia apresenta diferenças para quem o experimentou no Maranhão e o experimenta em Goiânia, de modo que estes indivíduos, embora conectados à terra natal a percebam de forma parcial, incompleta. Sobre o movimento reggae realizado em Goiânia os Djs concluem que:

Fraco! Eu descreveria fraco, sinceramente, eu... eu descrevo fraco cara! Eu chego lá eu falo, não cara, o reggae de Goiás ainda precisa muito melhorar! O reggae de Goiás ainda tá muito fraco, fraco, fraco, fraco memo. Tem um reggae pra fazer aqui cara pra num da... ce vai no reggae aqui num da duzentas pessoa, pra mim é um reggae fraco. (Miguel roots, DJ, Pindaré Mirim)

[...] essas radiolinha que toca aqui é de tocar em barzinho, lá no maranhão aqui pra nois tocar é o maior trabalho poq qualquer coisinha a AMMA já ta mandando baixar o volume. La no maranhão é de 4 paredão pra frente então a diferença é muito grande pra nós. (Zeca Pedra, Dj, Penalva)

Podemos identificar um sentimento de incompletude por parte destes sujeitos que, apesar de encontrarem no reggae uma forma de reencontrar-se com o lugar de origem, não o revivem integralmente conseguindo, portanto, promover um retorno parcial à terra natal.

E o forró sendo também identificado como um ritmo que faz parte do repertório cultural-musical dos maranhenses, porque a mobilização não ocorreu em torno desse e não daquele ritmo?

Sobre esta questão podemos afirmar que a referência da capital São Luís, que adotou o reggae como identificação o tornando patrimônio local, elaborou um imaginário sobre a cultura maranhense em referência à cultura da capital. Dessa forma, identificamos um

movimento de construção de identidade espacial referente ao pertencimento no estado do Maranhão. Vimos que em meio aos que se mobilizam acerca do forró, existe uma adesão momentânea ao reggae, da mesma forma dentre regueiros se encontra quem diga que gosta de forró.

Não obstante, a reação no sentido de diferenciar um movimento do outro, vinda por parte dos regueiros, nos mostra que há uma mobilização pela construção de uma comunidade que se compõe não apenas pelo viés do pertencimento espacial, mas também da musicalidade. Podemos, portanto, constatar que na Grande Goiânia há uma comunidade de maranhenses regueira.

Neste aspecto dançante das reuniões festivas maranhenses, sabendo que o forró é um ritmo identificado como nordestino tendo muitos adeptos entre os maranhenses que residem na região e ainda considerando o fato de nas festas de reggae acontecerem em clubes e espaços designados para a apresentação de bandas e organizações de festas de forró, levantamos a hipótese de que o movimento reggae maranhense tem alguma ligação com esse outro núcleo cultural. As similaridades são muitas, os ritmos que se assemelham um ao outro possuem um lugar de origem parecido. Lembremos que o forró é citado como um dos ritmos que existia na região nordeste que teria contribuído para que reggae fosse reconhecido e ganhasse força no Maranhão.

As festas de forró costumam ser bastante prestigiada pelo público maranhense. As reuniões denominadas festas maranhenses organizadas pela associação maranhense no Jôquei Club de Goiânia e no parque agropecuário costumam dividir-se em dois momentos ou em dois salões, um destinado ao reggae e outro ao forró. Ao nosso olhar de pesquisadores tudo indica a existência de uma relação entre esses dois movimentos, entretanto, verificamos mais tarde que essa harmonia plena não passava de impressão, pelo menos por parte dos regueiros com relação ao forró.

Em visita aos clubes presenciamos algumas vezes a partilha de um mesmo salão entre as apresentações dos Djs e suas radiolas de reggae e algum grupo de forró em uma mesma noite, uma junção imposta pelos proprietários dos estabelecimentos, afim de não perder parte do público que teria o hábito de frequentar as casas para prestigiar o forró. No entanto, isso não garantiu uma total interação entre os dois públicos, especialmente os regueiros que não aprovaram a amarração.

A organização das apresentações acontecia em revezamento, de modo que no mesmo palco ficassem a cabine da radiola e os instrumentos da banda de forró que costumava se apresentar primeiro. Enquanto o público de forró ocupava a pista dançando em pares, como se faz no reggae, pudemos observar que a maioria dos regueiros permanecia sentada ou de pé fora da pista de dança ou até mesmo do lado externo do clube. Ouviam-se muitas reclamações por parte dos regueiros que não se mostravam satisfeitos em dividirem o ambiente com os forrozeiros.

Posteriormente à apresentação do grupo de forró, era a vez dos Djs irem para as cabines em cima ou ao lado do palco e iniciar a festa da massa regueira. Notamos que nesses momentos, a pista de dança era preenchida pelos participantes do lado de fora ou do lado de dentro do estabelecimento antes apáticos à apresentação de forró. Foi possível perceber que o público do forró se mantinha dançando e interativos durante a apresentação de reggae, nesse momento notava-se um espaço cheio. Novamente o reggae é interrompido para dar espaço à apresentação do grupo de forró e novamente o esvaziamento da pista e do espaço por parte do público de reggae. Essa alternância ocorria mais algumas vezes durante a noite e em todas elas víamos o salão nesse movimento de entra e sai de regueiros enquanto os forrozeiros se interagiam com os dois ritmos.

Em alguns depoimentos identificamos a insatisfação dos regueiros em relação ao compartilhamento da festa do reggae com a de forró:

Pra mim num existe forró e reggae, o reggae é reggae! O forró tem a ver com seresta, não? Mas com reggae não, combina não! Porque ainda num vi outra musica que tem a mesma estrutura, que tem o memo pique do reggae, o reggae é reggae! Num tem como, num é verdade? (Luiz Carlos, Dj Barra do Corda)

Apesar de ser muito [...] dançar igual né? igual assim, cola [...] junto Né? em pares como a gente fala, eu acho que num tem nada a ver não (Ronalda, regueira, Penalva)

Não obstante, embora haja conflitos, existe certa coexistência interdependente desses dois núcleos que em muito se assemelham principalmente no aspecto da dança.

Não, num tem nada a ver não, reggae é reggae, forró é forró! só que o regueiro gosta de forró e vários forrozeiros gostam de reggae e o conceito... igualmente tem muitos forrozeiro que fala, ah o reggae dança assim igual o forró, o reggae dança assim agarrado. No maranhão teve um peso no reggae tão grande foi o único lugar no mundo [...] hoje vários lugar dança, dança também, mas quem invento dançar agarrado foi o Maranhão. (Evandro Pioneiro, DJ, Imperatriz)

As circunstâncias elaboradas por semelhanças culturais que fazem com que regueiros e forrozeiros compartilhem os mesmos espaços tornam essas duas esferas coexistentes. Há certa troca entre os dois públicos que em alguns momentos podem se confundir apesar de notarmos os esforços para a afirmação de uma comunidade independente de maranhenses regueiros em detrimento de outras musicalidades. Embora o reggae possa ser prestigiado por quem é adepto de outros movimentos musicais, esse núcleo é idealizado por seus participantes mais assíduos, ou mais fiéis, sobretudo, seus organizadores como sendo independente e sem influências externas. Além do mais, avaliamos que a existência de uma abertura para outros ritmos em algumas situações participa de uma negociação que o reggae precisa para existir. Consideramos, por exemplo, o fato dos clubes das periferias onde se promovem as reuniões de reggae serem locais fixos, clubes sobretudo de forró obrigam os regueiros eventualmente a uma negociação que nem sempre acontece de forma amistosa.

Dentre os elementos que constituem a identificação associativa entre imigrantes maranhenses na Região Metropolitana de Goiânia está o reggae. É através dele que é produzido e compartilhado o ser maranhense.

Compreendemos, desse modo, que a migração maranhense pode ser entendida no que Bartolomé (2006) classifica como processo de etnogênese que se trata de um processo de hibridação que resulta no surgimento de uma nova comunidade que, “integradas por migrantes, reinvidicam um patrimônio cultural específico”, nesse caso, o reggae do Maranhão, “para se diferenciarem da outra sociedade”, a goianiense que tem como sua representação cultural musical a música sertaneja, e que “consideram diversa de sua autodefinição social”. (BARTOLOMÉ, 2006, p. 40)

Dessa forma, identificamos nessa diáspora uma reposição de sentido em relação as (re)significações do reggae que o tornou maranhense. Discutimos no capítulo anterior que o reggae possui uma forte ligação com a constituição de uma identidade racial dentre negros das classes populares das periferias de São Luís, onde o reggae é coisa de negro. Mesmo que tenha atingido outras camadas da sociedade ainda é a cultura do negro que se expandiu.

A maioria de nossos depoentes se reconhece como negro. Nos depoimentos colhidos encontramos a referência de uma relação à origem do reggae aos negros. Em contrapartida, algumas afirmações destacam essa identidade em um tempo passado destacando o reggae como uma música ou um espaço aberto para todos. A existência desse imaginário que associa o ritmo a um passado e a uma identidade negra nos levou a suspeitar que a expansão do

mesmo para outras cidades do Maranhão possuiria características identitárias semelhantes às descritas sobre a capital:

Eu acho que começou com os negos, mas hoje ta sendo coisa de negro e branco que tá todo mundo envolvido nesse movimento nosso. (Zeca Pedra, DJ, Penalva)

Eu acredito que sim cara, eu acredito que é coisa de negro[...] eu acho que é, é, o reggae é pra todo mundo, mas, vamo supor que vêi da Jamaica e vêi da cultura negra né cara, então, eu pra mim o reggae ele tem um pouco, eu tem tudo do negro, pra mim ele tem tudo do negro. Só que hoje todo mundo curti o reggae. (Miguel Roots, DJ, Pindaré Mirim)

eu acho que não, eu acho que não porque [...] apesar que [...] a maioria é negro mas acho que é coisa de negro não, eu acho que é uma coisa que cativa as pessoa, tem tantos branco no mêi do reggae, não é? (Ronalda, regueira, Penalva)

Percebemos, nesse sentido, que apesar de existir uma identificação diacrítica sobre as festas de reggae, por serem frequentadas majoritariamente por pessoas negras, em concordância com nossa observação, existe um reconhecimento por parte da comunidade sobre as supostas origens do reggae terem partido de negros na Jamaica e também no Maranhão. O reggae na Região Metropolitana de Goiânia participa de um processo de produção não somente étnico-racial como nos é descrito sobre o reggae das periferias ludovicense e, provavelmente, dos municípios do interior do estado, de onde provém a maioria dos sujeitos partícipes do movimento do qual nos ocupamos em investigar.

O reggae para esses indivíduos em trânsito constitui o entre lugar (Goiânia e Maranhão), o elo com o local de origem que é reconstruído parcialmente. Se reunir em torno do reggae significa compartilhar a qualidade de ser maranhense, sendo o ritmo eleito por estes sujeitos como o representante principal da cultura maranhense. O reggae é uma musicalidade diaspórica constituída através de muitos encontros de ritmos e também em meio a processos de (re)construção identitária. Na Jamaica, o ritmo é um meio de afirmação da negritude e da africanidade em um contexto que do outro lado da alteridade está a supremacia branca e os malefícios dela para com a população afro-jamaicana. No Maranhão, o ritmo além de participar de um diálogo com outras musicalidades que promove tanto sua recepção pela população local quanto suas (re)significações que promove a elaboração de singularidades entendidas como próprias da região, como o modo de dançar, por exemplo, também passa a fazer parte de um processo de afirmação identitária dos grupos e comunidades negras das áreas periféricas das cidades.

Na região de Goiânia, o ritmo chega junto a um fluxo migratório que, a partir do final da década de 1990, leva sujeitos praticantes da cultura do reggae de vários municípios do estado do Maranhão para a RMG. O deslocamento que acontece na busca destes indivíduos por uma condição melhor de vida, melhores oportunidades de emprego e de salário, condiciona uma busca pela construção de elos de solidariedade entre aqueles que se tornaram iguais e encontraram elos em comum, neste caso, o pertencimento o reggae e o pertencimento ao Maranhão.

Através do reggae, o qual elegem como o ritmo que, além de fazer parte de suas preferências musicais é o principal representante da cultura maranhense, constrói no exílio um senso de terra natal no intuito de manter vivo o que para estes seria uma identidade maranhense que é a que se pretende compartilhar através das festas de reggae, utilizado como linguagem e amálgama nessa busca pela constituição de semelhanças e solidariedade. A reposição de sentidos que percebemos nessa diáspora é que enquanto na (re)construção identitária no Maranhão o reggae é coisa de negro, na RMG ele é coisa de maranhense.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso trabalho buscou desenvolver um estudo sobre a música reggae e seu envolvimento no processo de migração de grupos de vários municípios do estado do Maranhão e alguns de regiões vizinhas como o Pará, o Piauí e o Tocantins.

A região Metropolitana de Goiânia, em especial o Município de Aparecida de Goiânia, representa o lócus desta pesquisa, uma vez que, são importantes destinos para imigrantes maranhenses, objeto central desse nosso estudo.

Portanto, em vista da interdisciplinaridade ter sido fundamental para compor nosso estudo, preenchemos as lacunas dos dados utilizando trabalhos de dissertações e teses desenvolvidas sobre a migração para Goiás, Goiânia e região somadas a textos e cartilhas de órgãos e institutos de pesquisa, os quais obtivemos informações sobre parte da história de migrações para a região.

Com base nesses estudos, nos foi possível construir uma narrativa sobre o contexto histórico dentro do qual ocorreram as migrações maranhenses para Goiás. Através das estradas de ferro houve a elaboração de um projeto de nação ligado ao ideal de progresso no século que iria influenciar na construção da nova capital e também na construção de Brasília, a nova capital federal.

Entendemos a chegada dos imigrantes como significativa na configuração espacial da cidade que ao mesmo tempo em que é erguida por esses novos habitantes que chegam para integrarem ao projeto de construção atuando como trabalhadores da construção civil, estes sujeitos também os responsáveis pelo crescimento da cidade que romperá com a proposição do planejamento da nova capital, uma vez que, os mesmos diante a inviabilidade de adquirir lotes dentro dos limites do planejamento oficial da cidade, procuram lugares que possa abrigá-los fora dos mesmos.

As invasões que começam a se formar nas bordas da cidade vão abrigando pessoas das quais não estavam previstas pelo plano arquitetônico da nova capital que representaria a marcha para o progresso no interior do Brasil: operários, pessoas que migraram dos mais diversos lugares do país em busca do enriquecimento e da melhoria de vida prometida pelos cartazes que propagandeavam a nova capital de Goiás pelo país afora. Eram pessoas de baixa renda que não possuíam condições para adquirir os lotes, se aglomerando no entorno e

iniciando um crescimento desordenado da capital e formando favelas e mais tarde o que viria a serem os bairros de periferia da capital.

A marcha para o progresso e o desenvolvimento econômico na medida em que o estado de Goiás vai se integrando à economia nacional, contribuem para que o estado se transforme em um lugar atrativo para pessoas que migram, principalmente, de regiões pouco desenvolvidas economicamente, como é o caso das regiões norte e do nordeste do país. A partir da década de 1980, período da metropolização das capitais brasileiras, é que o entorno de Goiânia começa a se expandir atraindo parte significativa das pessoas que chegam de outros estados para a região.

Essa região metropolitana de Goiânia é formada pelas cidades de Aparecida de Goiânia, Senador Canedo, Aragoiânia, Goianira, Nerópolis, Trindade, Abadia de Goiás e Hidrolândia. É em parte deste entorno, além de alguns bairros da periferia da própria capital é que localizamos as radiolas de reggae maranhense, nosso objeto de investigação, que está agregado a esta história de migrações que constituem a cidade de Goiânia, uma vez que, a capital é constituída e configurada social e espacialmente a partir de pessoas que chegam de outros municípios e outros estados brasileiros.

Procurando compreender a participação do reggae em processos de produção e/ou (re)construção identitária, nos preocupamos no capítulo 2 em traçar uma trajetória do reggae no Maranhão e sua relação com o Caribe, mais precisamente a Jamaica. Nesse capítulo, com base na historiografia sobre o reggae na Jamaica e São Luís, é onde falamos de seu contexto de formação na Jamaica, onde os trabalhos apontam como o lugar onde o reggae teria se constituído a partir de diálogos rítmicos que envolveriam os intercâmbios entre as populações afrocaribenhas de diferentes lugares entre Caribe e Américas. O reggae seria um fenômeno intercultural e ritmos somados a ideologia rastafári que se fundamentava em um releitura do Cristianismo com base em ressignificações do passado africano como forma de construir uma oposição a condição de subalternidade da população negra jamaicana submersa na condição de miséria em uma fase que se pode chamar de pós-abolição e momento de instabilidades econômicas e políticas no país. As canções do reggae surgem tendo as pregações e a fé rastafári como principal pano de fundo.

Esses diálogos entre vários lugares entre Caribe e Américas fazem com que os ritmos caribenhos circulem pelo litoral norte e nordeste do Brasil, principalmente, na Bacia Amazônica onde se localiza os estados do Pará e Maranhão. Essas trocas se dão por várias vias: as ondas de rádio captadas pelos habitantes da costa brasileira de madrugada, pelos

navios que circulam entre as ilhas e as áreas litorâneas dos continentes próximos ao Caribe e a indústria cultural.

Discutimos as possíveis motivações que fizeram que o reggae ganhasse tantos adeptos, principalmente em São Luís do Maranhão, a ponto de fazer com que a capital receba o codinome de Jamaica Brasileira em alusão à ilha em que é apontado o surgimento do reggae. Existem hipóteses variadas, uma delas é o passado africano do reggae e das populações que se mobilizam em torno dele, considerando que o ritmo é recebido com maior avidez entre a população negra das periferias ludovicenses que o adota para além de uma opção de lazer, como um elemento identitário de caráter étnico-racial. Outra explicação que não seria somente paralela, mas também, complementar a anterior, é o aspecto dançante do ritmo que se encaixaria em uma tradição da população local que teria a dança como um elemento cultural significativo. É dessa forma que discorreremos sobre as peculiaridades que o reggae assume no Maranhão, o de ser dançado aos pares da mesma forma que se dança os outros ritmos previamente existentes na região.

Enfim, procuramos mostrar também como a prática do reggae, apesar de ser reivindicado como um patrimônio pela população negra de São Luís extrapola os ambientes dos guetos se popularizado e transformado em patrimônio cultural e mais tarde atrativo turístico e passa a fazer parte das atrações culturais e de lazer entre outros seguimentos da população como a classe média branca ludovicense e os turistas que costumam visitar a ilha, hoje conhecida no Brasil como a Ilha do reggae ou a Jamaica brasileira.

Mencionamos que esse espalhamento não se deu apenas das periferias para os demais espaços da Jamaica brasileira, mas também em outras cidades do interior do estado do Maranhão o reggae assume força conservando muitas das características que descrevemos sobre a capital maranhense.

E dessas cidades, acompanhando os sujeitos que se identificam com o ritmo, ele chega a RMG junto ao fluxo migratório a partir da década de 1990. Esse consiste no ponto fulcral de nossa investigação que foi desenvolvida por meio de pesquisas etnográficas que envolveram visitas a campo, entrevistas, produção de imagens, pesquisas em grupos e páginas de grupos sociais da internet.

Considerando a presença do reggae como parte de uma diáspora maranhense procuramos compreender as semelhanças e as diferenças, os conflitos, as negociações, as reposições de sentido envolvidas nesse movimento constituído por indivíduos em trânsito.

Identificamos que algumas características são mantidas: os espaços onde se promove as reuniões que são reconstruções parciais dos ambientes onde as festas de reggae são realizadas no Maranhão.

Os paredões de caixas de som, as cabines onde os Djs tocam os reggaes jamaicanos, músicas chamadas de pedra, tijolada, roots, os melôs e as músicas eletrônicas se utilizando do microfone que serve para que eles se comuniquem com os regueiros. Pudemos observar a forma de dançar aos pares e também os passos sincronizados e as danças soltas próximo às caixas de som da forma que acontecem no Maranhão em que os indivíduos costumam se aproximar das caixas de som a fim de sentir o pulso das batidas da música e, como descrevem, “viajar no som”.

Encontramos também no reggae da RMG a prevalência das canções que, em contra mão ao mercado internacional, tiveram um sucesso mais intenso somente no Maranhão que não elegeu os mais famosos cantores de reggae do mercado internacional, isso inclui Bob Marley, com exceção a Jimmy Cliff, o único que alcançou fama através da indústria internacional da música que atingiu fama também entre a massa regueira maranhense, este, (re)significado pelos regueiros maranhenses de Goiânia apenas como um ícone, uma figura que representa o reggae apenas em forma de imagem, mas não de musicalidade. Entretanto, percebemos que enquanto Jimmy Cliff alcançou amplo destaque no Maranhão chegando a ter seu nome confundido com o ritmo em um período em que a nomenclatura reggae era desconhecida pela maioria, entre a massa regueira migrante de Goiânia, Jimmy Cliff é conhecido como um cantor de reggae jamaicano, porém, também não é eleito entre os mais preferidos desse público. Não pudemos identificar se isso seria uma variação também da massa regueira do Maranhão. O que identificamos foi essa continuidade relacionada à musicalidade que ganhou destaque entre a massa regueira do Maranhão e de Goiânia.

Observamos os conflitos em forma de preconceitos e discriminação por parte de goianienses contra a população maranhense e também da não identificação destes com a cultura dominante local representada pela música sertaneja. Entendemos fazer parte da alteridade envolvida na produção da identidade maranhense que reivindica o reggae como o seu patrimônio cultural, a representação daquilo que eles mesmos, os sujeitos participantes, o classificam como cultura maranhense. Não obstante, verificamos também as tentativas de negociações e identificamos entre os regueiros, pessoas que disseram ter aprendido a gostar de sertanejo e também na relação com o forró.

Sobre essa relação, ao realizar a pesquisa nos causou bastante curiosidade, uma vez que o forró é um dos ritmos apontados como estando envolvido nas características dançantes de populações do Maranhão que teriam favorecido a identificação com o reggae. Tal ritmo se faz bastante presente nas periferias goianiense e do entorno, tanto que os clubes onde se realizam os eventos de reggae são na verdade, lugares onde se realizam com mais frequência festas e apresentação de bandas de forró e o público reunido acerca destes eventos são formadas justamente por nordestinos, incluindo maranhenses.

E também, parte desse público de forró é formada por maranhenses. Entretanto, verificamos que havia diferenças entre as mobilizações dos ritmos. Embora tenhamos presenciado tentativas de negociação que acontecem em propostas de tentar realizar festas dos dois ritmos em conjunto, ou de Djs que dizem aceitar tocar outro ritmos incluindo o sertanejo e o forró, percebemos que há uma busca por diferenciação por parte da maioria dos regueiros que relutam em misturar os ritmos. De acordo com a maioria, o reggae apesar de ter similaridade com o forró no modo de dançar, por exemplo, é diferente. Dessa forma, percebemos que existem nesta produção de identidade duas qualidades a serem compartilhadas, a de ser maranhense e regueiro que nasce em alteridade à cultura goiana representada pelo sertanejo. O reggae, nesse caso, é eleito por essa comunidade como o representante central da cultura do Maranhão, ou seja, o patrimônio cultural do lugar que se refere à origem que faz parte a identidade que se busca afirmar nesse exílio. Sendo o reggae entendido por estes indivíduos como a cultura musical que representa o Maranhão, isso nos aproxima de um entendimento sobre os motivos que os levam a, parcialmente, rejeitarem o forró, apesar deste também ser identificado diacriticamente como um ritmo que também atrai a preferência de maranhenses. Afirmar-se regueiro significa afirmar-se maranhense.

REFERÊNCIAS

- AGIER Michel. Distúrbios Identitários em tempos de globalização. IN: **MANA** 7(2):7-33, 2001. Disponível em: www.scielo.br. Acesso: 04/06/2015.
- ALBUQUERQUE, Carlos. **O eterno verão do reggae**. São Paulo: ed. 34, 1997.
- ALVES, Maria de Lourdes. **Goiânia uma cidade de migrantes**. Goiânia, Universidade Federal de Goiás (dissertação - mestrado em ciências sociais), 2002.
- AMARAL, Ernesto Friedrich de Lima. **Caracterização de Migrantes em Goiás e Distrito Federal: 1980–2000**. In: Teoria & Sociedade, n 17.2,2009. Disponível em: <http://www.ernestoamaral.com/docs/papers/TS2009.pdf> . Acesso: 06/02/2016.
- ARAÚJO, Guilherme Bandeira de; HAESBAERT, Rogério. **Identidades e Territórios: questão e olhares contemporâneos**. – Rio de Janeiro: Editora Acess, 2007.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político**. In: **MANA** 12 (1): 39-682006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100002. Acesso em 05/07/2016.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BAENINGER, Rosana. **Rotatividade migratória: um novo olhar para as migrações internas no Brasil**. In: Rev. Inter. Mob. Hum., Brasília, Ano XX, Nº 39, p. 77-100, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/remhu/v20n39/v20n39a05.pdf>. Acesso em 28/12/2015.
- BRASIL. Marcus Ramúsy de Almeida. **O reggae no Maranhão: sociologia da cultura e produção simbólica**. In: **Aurora** 12. São Paulo, 2001. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/aurora/article/viewFile/5967/5406>. Acesso em 02/08/2015.
- BRITO, Fausto. **As migrações internas no Brasil: um ensaio sobre os desafios teóricos recentes**. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/outros/6EncNacSobreMigracoes/ST3/FaustoBrito.pdf>

CABRERA, Olga. Las Culturas de Migración em lãs Fronteras Caribeñas: Caribe Insular Y Brasil Caribe. CÓRTEZ AVALA, M. T.; ET ali. (coords). **Región, Frontera y Prácticas Culturales em la Historia de América Latina y Caribe**. México: Universidad Michoacán de San Nicolas de Hidalgo; Brasil: Goiânia: UFG/CECAB, 2002, pp. 149 – 166.

_____. O horizonte do migrante. In: _____. (Org.) Experiências e memórias. Goiânia: CECAB/UFG, 2001, p. 43-72.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas**. São Paulo: EDUSP. 2001.

_____. Culturas híbridas, poderes oblíquos. In: **Culturas Híbridas** – estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo, EDUSP, 1997. P.283-350.

CARRIJO. Ed licys de oliveira. **A expansão da fronteira agrícola no estado de goiás: setor sucroalcooleiro**. Goiânia, 2008. Disponível em: https://ppagro.agro.ufg.br/up/170/o/Ed_Licys_de_Oliveira_Carrijo.pdf. Acesso: 06/01/2016.

_____. **Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

CASTILHO, Denis. **Modernização territorial e redes técnicas em Goiás**. Universidade Federal de Goiás (Tese de Doutorado em Geografia), 2014.

CLIFFORD, James. Travelingcultures. In: NELSON, C.; GROSSEBERG, L (orgs). **Cultural studies**. Londres: Routledge, p. 96-116. Trad. Pedro Maia Soares, 1992.

CUNHA, José Marcos Pinto da. **Os movimentos migratórios na região centro-oeste na década de 80**. In: Anais Encontro Nacional sobre Migrações. Curitiba, 1997. (p . 91 a 137).

_____. **A migração no Brasil no começo do século 21: continuidades e novidades trazidas pela PNAD 2004**. In:Taller Nacional sobre Migración interna y desarrollo en Brasil: diagnóstico, perspectivas y políticas, Brasília, 2007. Disponível em: <http://www.cepal.org/celade/noticias/paginas/4/28454/mpinto.pdf>. Acesso: 10/01/2016.

_____. **Os movimentos migratórios no Centro-Oeste na década de 80**. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/outros/1EncNacSobreMigracao/AnaisENSMigracaocuritiba1997p91a137.pdf>

_____. **Migração e urbanização no Brasil: alguns desafios metodológicos para análise**. In: São Paulo em perspectiva, v. 19, n. 4, p. 3-20, 2005. Disponível em: www.scielo.br

LOPES, Diva Maria Ferlin. **Cidades médias e pequenas: teorias, conceitos e estudos de caso**. Salvador: SEI, 2010. Disponível em: <http://www.redbcm.com.br/arquivos/bibliografia/cidades%20m%C3%A9dias%20e%20pequenas%20teorias,%20conceitos%20e%20estudos%20de%20caso.pdf> . Acesso: 20/01/2016.

FREIRE. Karla Cristina Ferro. **Onde o reggae é a lei**. – São Luís: EDUFMA, 2012.

GARCIA, Alysson Fernandes. **Lutas por reconhecimento e ampliação da esfera pública negra: cultura hip hop em Goiânia (1983-2006)**. Goiânia, Universidade federal de Goiás, 2007. (Dissertação- Mestrado em História).

GILROY, Paul. **O atlântico negro. Modernidade e dupla consciência**, São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos. 2001.

HAESBERT, Rogério. **Territórios alternativos**. 2ªed. – São Paulo, Contexto, 2006.

_____. **O mito da desterritorialização: do fim dos territórios á multiterritorialidade**. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HALL, Stuart. **Identidade Cultural e Diáspora**. In. Revista do Patrimônio artístico Nacional. Nº 24, 1996.

_____. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. SOVIK, Liv (org) REZENDE, Adelaine La Guardia et al. (trad) 1ª edição. Belo Horizonte. Editora UFMG, 2009.

_____. **Identidade cultural e diáspora**. Revista do patrimônio histórico e artístico nacional. Número 24, pp- 68-74. Rio de Janeiro, 1996.

HANNERZ, Ulf. **Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional**. Mana [online]. 1997, vol.3, n.1, pp. 7-39. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131997000100001

JARDIM, Antônio Ponte. A investigação das migrações internas, a partir dos Censos Demográficos brasileiros de 1970 a 2010. In: OLIVEIRA, L. A. P.; OLIVEIRA, A. T. R. (Org.) **Reflexões sobre os deslocamentos populacionais no Brasil**. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv49781.pdf> . Acesso: 03/02/2016.

NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil**. In: Tempo História, revista de sociologia da USP. Vol, 19, n 1. – São Paulo, 2006. Disponível em: [file:///D:/Downloads/12545-15428-1-PB%20\(1\).pdf](file:///D:/Downloads/12545-15428-1-PB%20(1).pdf) . Acesso: 15/03/2016.

MATORY, J. Lorand. JEJE: repensando nações e transnacionalismos. IN: MANA, 5 (1): 57-80, 1999. Disponível em: www.scielo.br

MATTOS, Sílvia Clímaco. **Memória e cidade: lembranças de Vila Nova**. Goiânia, Universidade de Brasília, (dissertação de mestrado em História), 2008.

MORAES, Lourdes Maria. **A segregação planejada: Goiânia, Brasília e Palmas**. Goiânia Ed. UCG, 2006.

MOYSÉS, Aristides. **A produção de territórios segregados na região noroeste de Goiânia: uma leitura sócio-política**, 2008. Artigo científico disponível em: http://www.observatorioidasmetroles.ufrrj.br/download/arimoyses_tersegreg.pdf. acesso 04/04 /2016.

_____. **O Estado de Goiás e a Região Metropolitana de Goiânia no Censo 2010**. Disponível em: http://www.observatorioidasmetroles.net/download/GOeRMG_Censo.pdf .

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia:** Palestra proferida no 3º Seminário de relações Raciais e Educação. PENESB-RJ, 05/11/03.

OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. **Imagens e mudança cultural em Goiânia.** – Universidade Federal de Goiás (dissertação de mestrado), 1999.

OLIVEIRA, Adriana Mara Vaz de. A percepção da mudança: os registros na cidade de Goiás. **In: Revista História**, vol. 30, nº 1. – São Paulo, 2011. Acessível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v30n1/v30n1a09.pdf>. Acesso: 16/02/2016.

PÁDUA, Adréia Aparecida Silva de. A sobrevida da marcha para o oeste. In: Revista Estudos. Vol. 34 n 7/8. Editora da UCG: Goiânia, 2007.

PAULA, Flávia Maria de Assis. **Jovens migrantes na metrópole de Goiânia:** práticas espaciais, (re)territorializações e redes de sociabilidade. Universidade Federal de Goiás. (Dissertação de Mestrado em Geografia)

PAULARAJ, Kavin Dayanandan. **Jamaica brasileira:** the politics of reggae in São Luís, Brazil, 1968-2010. University of Pittsburgh (Tese de doutorado), 2013.

PELÁ, Márcia Cristina Hizim. **Uma nova (des)ordem nas cidades: o movimento dos sujeitos não desejados na ocupação dos espaços urbanos das capitais do cerrado – Goiânia, Brasília e Palmas.** Universidade Federal de Goiás (Dissertação de mestrado) 2004.

[PEREIRA, Mariana Cunha.](#) **A ponte imaginária:** o trânsito de etnias na fronteira Brasil e Guiana. Universidade de Brasília (Tese de Doutorado em Antropologia social), 2005.

QUEIROZ, Silvana Nunes de.; SANTOS, José Márcio dos. Os Fluxos Migratórios do Estado de Goiás no Período Recente: 1986-2010. **In: Conjuntura Econômica Goiana – Instituto Mauro Borges, 2015. Disponível em:** http://www.imb.go.gov.br/pub/conj/conj32/artigo_02.pdf. Acesso: 10/11/ 2015.

RABELO, Danilo. Rastafari: identidade e hibridismo cultural na Jamaica (1930-1981). Universidade de Brasília (Tese de Doutorado em História), 2006.

ROSA, Maristane de Sousa. **O Reggae na Jamaica brasileira: cidadania e política a partir de letras musicais.** Universidade Católica de Goiás. (Dissertação de Mestrado em História) 2006.

SAID, Edward W. **Orientalismo:** o oriente como invenção do ocidente. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTOS, Milton. **A urbanização brasileira.** – 5ª ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SANTOS, Tamires Rosy Mota; BORBA, Poliana; JUNIOR, Horácio Antunes de Sant'Anna. **Leis de terras 1850 (Brasil) e 1969 (Maranhão) e suas consequências para povos e grupos sociais tradicionais: contextualizações, diferenças e semelhanças, uma perspectiva histórica.** III SEDMMA 2012. Disponível em: <http://www.gedmma.ufma.br/wp-content/uploads/2014/02/artigo-Tamires-Rosy-Mota-Santos-e-Poliana-III-SEDMMA.pdf>. Acesso: 08/08/2015.

SILVA, Anderson Ferreira. Goiânia: **Cidade á Noroeste. Da ocupação ao novo centro urbano**. Brasília. Universidade de Brasília (Dissertação de mestrado em Arquitetura e urbanismo). 2014.

SILVA, Idelma Santiago. **Fronteira cultural: a alteridade maranhense nosudeste do Pará (1970-2008)** Universidad Federal de Goiás (Tese de doutorado em História), 2010.

SILVA, Carlos Benedito da. **Da terra das primaveras à ilha do amor: reggae, laser e identidade cultural**. – São Luis: EDUFMA, 1995.

SILVA, Carlos Benedito da. **Ritmos da identidade: mestiçagem e sincretismos na cultura do maranhão**. – São Luís: EDUFMA, 2007.

SILVA, Mônica Cristina da. **Dinâmica populacional do Território Goiano: representação, crescimento e migração**. – 1970-2004. Tese (Dissertação de Mestrado em Geografia) Universidade Federal de Goiás, 2008.

THOMSON, Alistair. Histórias (Co) **Movedoras: história oral e estudos de migração**. Revista Brasileira de História. – São Paulo, V. 22, n° 22, p. 341-364, 2002.

SOUZA, Candice Vidal. **“Batismo cultural de Goiânia: um ritual da nacionalidade em tempos de marcha para o oeste”**. In: Goiânia: cidade pensada. Goiânia: Editora UFG, 2002.

VIDIGAL, Leonardo. Enredando Brasil e Jamaica: um caso de comunicação intercultural pelo audiovisual e a música. **Revista Brasileira do Caribe**. 2007, vol.8, n.15. p. 21-39.

Jornais:

ASSIS, Deire. **Goiás na rota dos maranhenses: fluxo migratório para o estadona última década, concentra em sua maioria, nascidos no nordeste**. In: O Popular, 29/09/1012.

Número de migrantes do Maranhão é o que mais cresce no Estado. In: O Popular, 14/11/2015. Disponível em: <http://www.opopular.com.br/editorias/economia/n%C3%BAmero-de-migrantes-do-maranh%C3%A3o-%C3%A9-o-que-mais-cresce-no-estado-1.988193> . Acesso: 06/03/2016.

ANEXOS

ANEXO I: Entrevistas e depoimentos colhidos

Alves, Evandro. (Dj de reggae). Entrevista concedida a Márcia D. S. Carvalho. Goiânia, 2016.

Campos, José domingos Mendes. (DJ de reggae). Entrevista concedida a Márcia D. S. Carvalho. Goiânia, 2015.

Costa. Antonio Roldando Alves. (frequentador de salão de reggae). Entrevista concedida a Márcia D. S. Carvalho. Goiânia, 2015.

Junior, Elias. (locutor da rádio Cidade Fm). Entrevista concedida a Márcia D. S. Carvalho. Goiânia, 2015.

Moreira, Cicera Sousa. (frequentadora de salão de reggae). Entrevista concedida a Márcia D. S. Carvalho. Goiânia, 2016.

Pereira, Antonio Augusto Coutinho (dj de reggae). Entrevista concedida a Márcia D. S. Carvalho. Goiânia, 2015.

Pereira, Rogério Marcio. (Dj de reggae). Entrevista concedida a Márcia D. S. Carvalho. Goiânia, 2016.

Rocha, Clóvis Henrique B. (diretor e locutor da rádio Cidade Fm). Entrevista concedida a Márcia D. S. Carvalho. Goiânia, 2015.

Rodrigues, Miguel Arcanjo Cruz. (Dj de reggae). Entrevista concedida a Márcia D. S. Carvalho. Goiânia, 2016.

Santos, Gilza Maria Veloso. (frequentadora de clube de reggae). Entrevista concedida a Márcia D. S. Carvalho. Goiânia, 2016.

Santos, Luis Carlos Silva dos. (Dj de reggae) Entrevista concedida a Márcia D. S. Carvalho. Goiânia, 2016.

Silva, Avamar Ires Gomes da Silva. (frequentador de clube de reggae) Entrevista concedida a Márcia D. S. Carvalho. Goiânia, 2016.

Silva, João Ferreira da. (frequentador de clube de reggae). Entrevista concedida a Márcia D. S. Carvalho. Goiânia, 2015.

Silva, Ednilde P. da. (frequentadora de clube de reggae). Entrevista concedida a Márcia D. S. Carvalho. Goiânia, 2015.

Silva, Wécio Alves da. (frequentador de clube de reggae). Entrevista concedida a Márcia D. S. Carvalho. Goiânia, 2015.

Sousa, Ronalda Costa. (frequentadora de clube de reggae). Entrevista concedida a Márcia D. S. Carvalho. Goiânia, 2016.

ANEXO II: Fotos

Foto 1. Postagem da página Reguiros de Goiânia

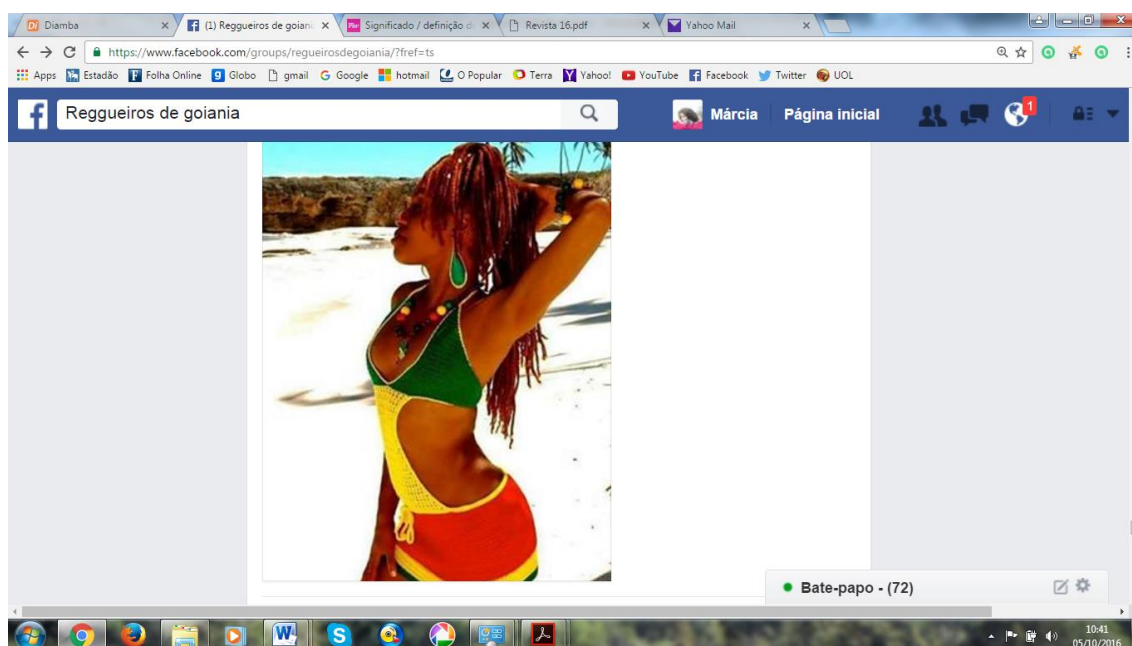


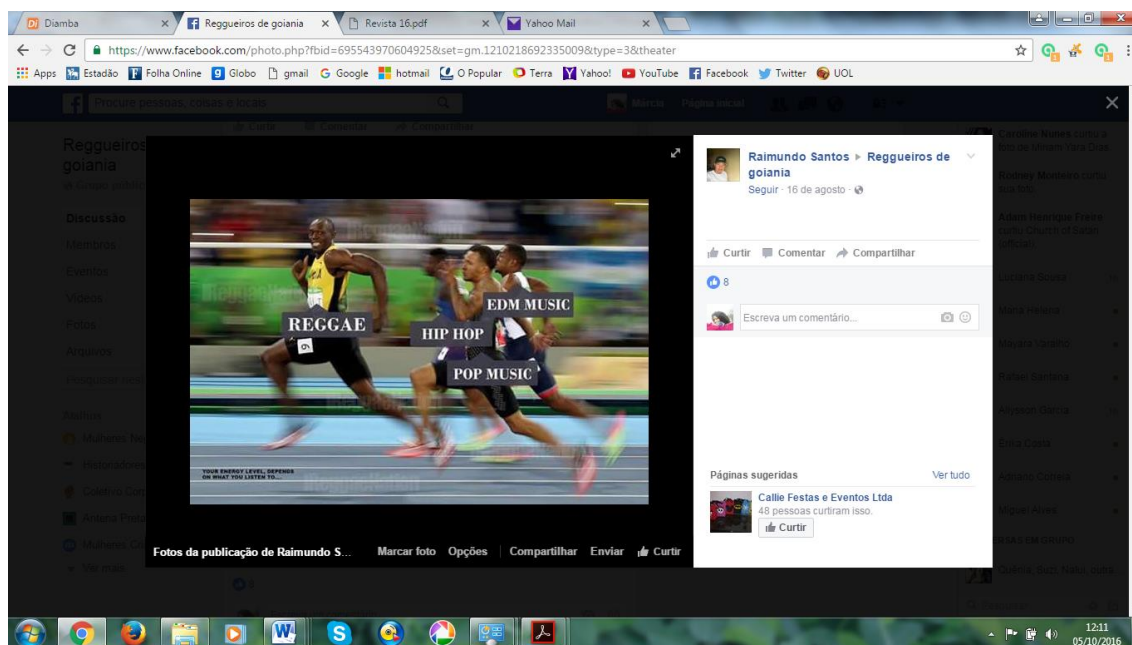
Foto 2. Fixada do Clube Sanfão Show



Foto 3. Postagem da página regueiros de Goiânia



Foto 4. Postagem na página Regueiros de Goiânia



Fotos 5 e 6. Aparelhagem da radiola Nave Musical em fabricação





Foto 7 e 8. Dj Thiely





Foto 9. Postagem na Página Regueiros de Goiânia



Foto 10. Postagem da página regueiros de Goiânia



Foto 11. Cartaz de divulgação da festa com uma radiola do Maranhão 2012

DOMINGO 18 DE OUTUBRO

SHOW REGGAE

NOVA RADIOLA

MEGA FERRARI DO SOM

DIRETO DO MARANHÃO



ORGANIZAÇÃO: Junior Marley
62 9290-7955
62 8198-7883

TOP'S DJs **A PARTIR DA 16:00HS**

DJ MARCELO ROOTS & JB & JHONNY BROWN

LOCAL: JHONNY CASA DE DANÇA GO - 040 - AP. GOIÂNIA - GO

Foto 12. Cartaz e Show da Cantora Rosy Valença 201



Foto 13. Cartaz de Divulgação festa de reggae com participação da rediola do Maranhão 2014.



Foto 14. Cartaz de festa de reggae



Foto 15. Regueiros e Djs, Paredão de som Musical Junior Marley



Foto 16. Cartaz de Divulgação do Show do cantor Ronnie Green 2013



Foto 17. Cartaz de festa de reggae



Fotos: 18 Dj Evandro Pioneiro



Foto:19 Djs, Evandro, Augusto Marley, Mamá Roots, Thiely 2016.



Fotos 20 Djs Evandro Pioneiro e Edjânio



Foto 21 Regueiros e Djs no clube de reggae



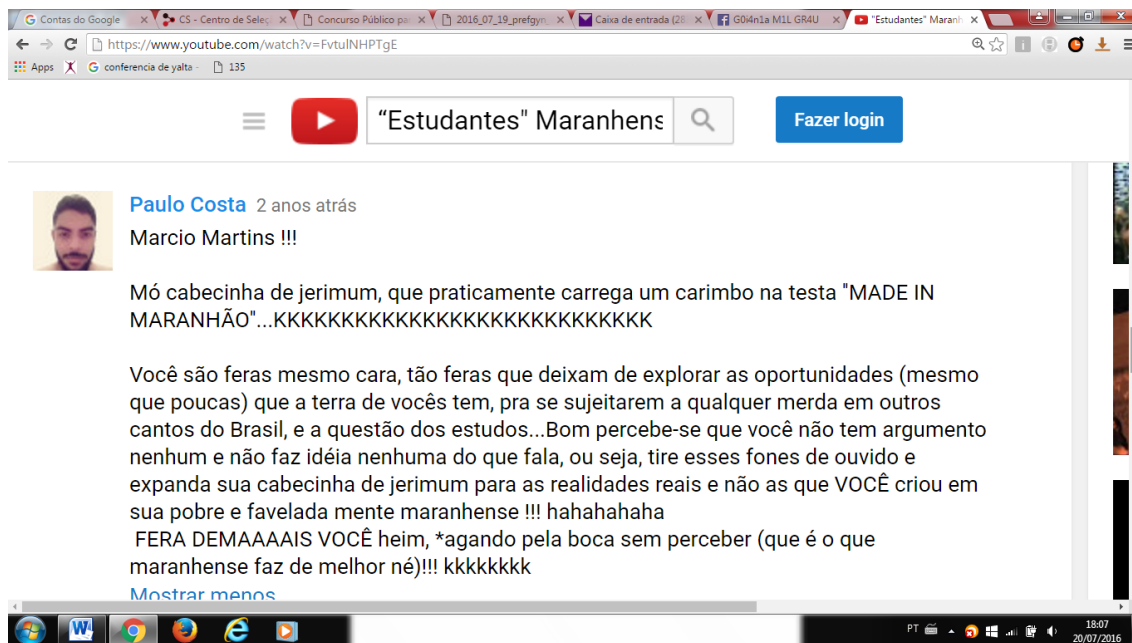
Foto 22 : DjThiely e Dj Mama Roots



Foto 23 Aparelhagem de Som Musical Junior Marley




Foto 24 e 25 Comentários xenofóbicos sobre maranhenses na página do Youtube:




Contas do Google x CS - Centro de Sele... x Concurso Público ps... x 2016_07_19_prefgyn... x Caixa de entrada (2)... x Goiânia MIL GRAU x "Estudantes" Marani... x

https://www.youtube.com/watch?v=FvtuINHPTgE

Apps x conferencia de yalta - 135

☰  "Estudantes" Maranhens 🔍 [Fazer login](#)

 **Paulo Costa** 2 anos atrás

Marcio Martins !!!

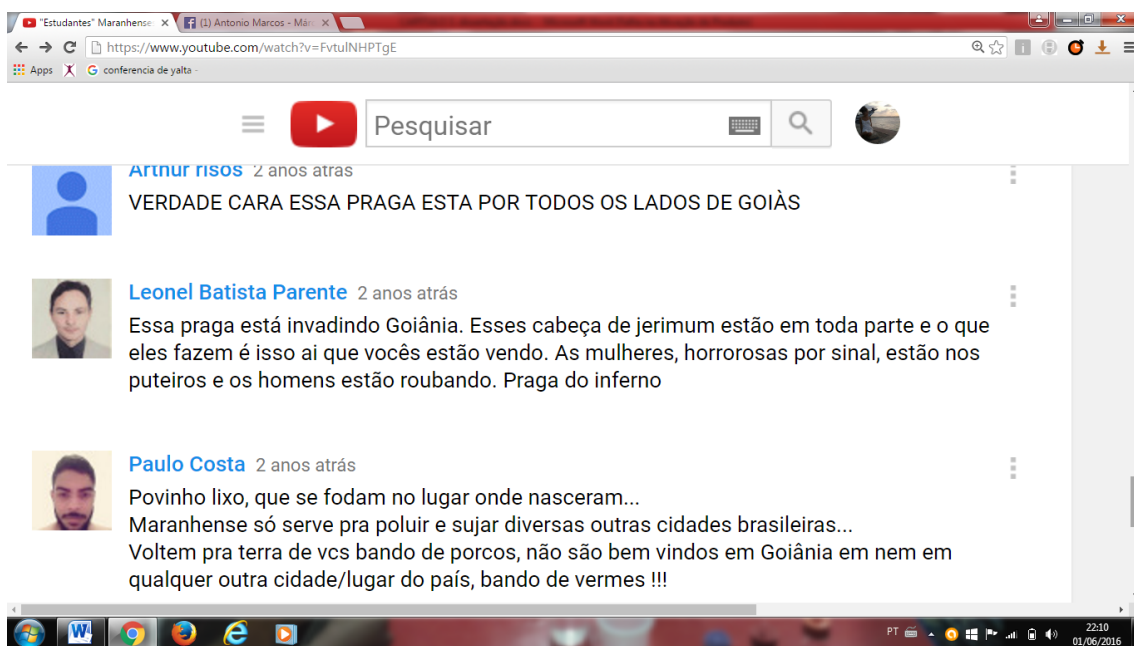
Mó cabecinha de jerimum, que praticamente carrega um carimbo na testa "MADE IN MARANHÃO"...KKKKKKKKKKKKKKKKKKKKKKKKKKKKKKKK

Você são feras mesmo cara, tão feras que deixam de explorar as oportunidades (mesmo que poucas) que a terra de vocês tem, pra se sujeitarem a qualquer merda em outros cantos do Brasil, e a questão dos estudos...Bom percebe-se que você não tem argumento nenhum e não faz idéia nenhuma do que fala, ou seja, tire esses fones de ouvido e expanda sua cabecinha de jerimum para as realidades reais e não as que VOCÊ criou em sua pobre e favelada mente maranhense !!! hahahahaha

FERA DEMAAAAIS VOCÊ heim, *agando pela boca sem perceber (que é o que maranhense faz de melhor né)!!! kkkkkkkk

[Mostrar menos](#)



Windows taskbar: 18:07, 20/07/2016




"Estudantes" Maranhense x Antonio Marcos - Mar... x


https://www.youtube.com/watch?v=FvtuINHPTgE

Apps x conferencia de yalta -


☰  Pesquisar 🔍 

 **Artnur risos** 2 anos atrás

VERDADE CARA ESSA PRAGA ESTA POR TODOS OS LADOS DE GOIÁS

 **Leonel Batista Parente** 2 anos atrás

Essa praga está invadindo Goiânia. Esses cabeça de jerimum estão em toda parte e o que eles fazem é isso ai que vocês estão vendo. As mulheres, horrorosas por sinal, estão nos puteiros e os homens estão roubando. Praga do inferno

 **Paulo Costa** 2 anos atrás

Povinho lixo, que se fodam no lugar onde nasceram... Maranhense só serve pra poluir e sujar diversas outras cidades brasileiras... Voltem pra terra de vcs bando de porcos, não são bem vindos em Goiânia em nem em qualquer outra cidade/lugar do país, bando de vermes !!!

Windows taskbar: 22:10, 01/06/2016