



Revista Estudos Feministas

ISSN: 0104-026X

ref@cfh.ufsc.br

Universidade Federal de Santa Catarina
Brasil

de Araújo Pinho, Osmundo

Etnografias do brau: corpo, masculinidade e raça na reafricanização em Salvador

Revista Estudos Feministas, vol. 13, núm. 1, janeiro-abril, 2005, pp. 127-145

Universidade Federal de Santa Catarina

Santa Catarina, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38113109>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



ETNOGRAFIAS DO *BRAU*: CORPO, MASCULINIDADE E RAÇA NA REAFRICANIZAÇÃO EM SALVADOR¹

OSMUNDO DE ARAÚJO PINHO

Universidade Cândido Mendes

Resumo: Neste artigo, o autor pretende explorar desenvolvimentos do processo conhecido como reafricanização da cultura e da política em Salvador corporificados na cristalização transitória de determinada figura social conhecida como o *brau*. Essa seria uma inflexão de masculinidade informada pelas tensões raciais e de gênero em Salvador, assim como uma re-apropriação localizada de temas culturais da diáspora africana. *Braus* foram (são) jovens negros da periferia que re-inventam uma visualidade/corporalidade negra a partir de releituras da 'cultura' soul norte-americana e ao mesmo tempo são estigmatizados pela classe média como violentos, de "mau-gosto" e hiper-sexualizados, ou seja, excessivamente 'negros' e excessivamente 'masculinos', em uma hiperbolização que em certo sentido contradiz com sua estigmatização.

Palavras-chave: masculinidade, raça, Salvador-BA, corpo.

1. Introdução: o *brau* e a máquina de guerra da reafricanização²

Neste artigo, procurarei discutir a consolidação de uma figura social que habita o mapa das representações de identidade da Salvador reafricanizada. Essa figura é o *brau*, in-corporado como uma fronteira entre significados impostos e auto-atribuídos em disputa em interseção com sentidos historicamente determinados de identidade e cultura negras. Essa reafricanização está entendida como a nova inflexão dada à agência (*agency*)

Copyright à 2005 by Revista Estudos Feministas

¹ Uma versão anterior deste trabalho foi apresentada na sessão coordenada "Raça e etnia", do II Seminário Internacional, I Seminário Norte-Nordeste "Homens, sexualidade e reprodução: tempos, práticas e vozes", realizado em Recife em junho de 2003 sob a organização do Instituto PAPAI, Fages-UFPE, Nepo-UNICAMP, Grupo Pegapacapá. Gostaria de agradecer às coordenadoras da sessão, Ângela Sacchi (PPGA/UFPE) e Heloísa Cavalcante (PPGS/UFPE), a oportunidade de apresentar meu trabalho. Agradeço também ao Programa GRAL (Gênero Reprodução Ação Liderança), da Fundação Carlos Chagas/John D. and Catherine T. MacArthur Foundation, que permitiu minha participação no evento.

² Gostaria de agradecer os construtivos comentários feitos pelos/as pareceristas anônimos/as da Revista Estudos Feministas.

social, política e cultural afrodescendente em Salvador, marcada pelo uso de símbolos ligados à africanidade e por uma interação determinada com a modernização seletiva brasileira, caracterizada, ao mesmo tempo, pela conexão desterritorializada com fluxos simbólicos mundiais e da diáspora.

Esses aspectos desterritorializantes estão associados ao processo de globalização, entendido como a destruição de formas tradicionais de espaço-temporalização nas relações sociais, novas estruturas de associação, pertencimento, lealdade, trocas e fluxos que se realizam em formas crescentemente complexificadas e aceleradas, criando novos parâmetros para a interação em contextos não mais facilmente descritos como simplesmente locais ou globais.³

O *brau* se inscreve no espaço dessas articulações complexas como uma forma de representação disputada entre a iniciativa vernácula, popular-urbana, de reinvenção de identidade, e outras formas heteróclitas de representação para o negro e para a 'cultura negra', inclusive formas etnográficas.

A reafricanização, como um contexto social-discursivo sedimentado, é o marco, aberto e policêntrico, de referência dessas lutas políticas pela representação em torno do negro, do corpo negro e da atualização local de padrões mundiais de reconfiguração identitária afrodescendente. Essa reafricanização pode ser considerada como uma máquina de guerra que institui seu próprio teatro de operações discursivas e sociais. A idéia da 'guerra' é, assim, um componente interno nuclear para a interpretação que procuro fazer.

Em Gilles Deleuze e Félix Guattari lemos que máquina de guerra é uma invenção nômade, e dos nômades, que se opõe como uma exterioridade ao aparelho do Estado. Na dialética da interioridade e da exterioridade a máquina de guerra é o 'fora' permanente, a desterritorialização⁴ que impede a planificação, a centralização e o fechamento das subjetividades e dos devires sob o princípio da reprodução arborescente (em oposição ao princípio rizomático),⁵ que é o princípio do Estado.⁶ A máquina de guerra é nômade porque assola como o bando desorganizado, ou a horda, as estruturas centralizadas do Estado que, para esses autores, se eleva como o aparato propriamente político-territorial de centralização, que permite a divisão das populações em dominantes e dominados. A formação do Estado é, assim, um 'assalto' da classe dominante que 'reduz' as sociedades ao centralizá-las em um ato de perfeita violência, como um crime.

A máquina de guerra é ainda uma projeção para além dos obstáculos, a sua superação e transcendência pela desorganização e multiplicação rizomática de linhas de desenvolvimento reterritorializadas. Desse modo, inventa uma cartografia afetiva que

³ Arjun APPADURAI, 1997; Livio SANSONE, 2000; Antônio RISÉRIO, 1981; Anamaria MORALES, 1991; e Jessé SOUZA, 2000.

⁴ Nesse caso, desterritorialização não porta o sentido sociológico-cultural associado à modernização ou globalização, mas se refere ao conceito em uso nos trabalhos de Deleuze e Guattari que está aproximado da idéia de mapas cognitivos que se fazem e desfazem. Por exemplo, este último diz: "O território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga a até sair de seu curso e se destruir. A espécie humana está mergulhada num intenso movimento de desterritorialização no sentido de que seus territórios originais se desfazem ininterruptamente com a divisão social do trabalho, com a ação dos deuses universais que ultrapassam os quadros da tribo e da etnia, com os sistemas maquinicos que a levam a atravessar, cada vez mais rapidamente, as estratificações mentais e materiais" (Félix GUATTARI e Suely ROLNIK, 1986, p. 186).

⁵ Distinguindo o modelo arborescente ou axial do rizomático, Deleuze e Guattari colocam: "Qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve ser-lo. É muito diferente da árvore ou da raiz que fixam um ponto, uma ordem" (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p. 15).

⁶ DELEUZE e GUATTARI, 1986 e 1996.

é um mapa produtivo, como um decalque. Sendo um 'fora', uma exterioridade, a máquina de guerra desterritorializa os pontos de vista e as linguagens, reinventa um mundo e o lança para fora de si mesmo:

And the meaning of Earth completely changes: with legal model, one is constantly reterritorializing around a point of view, on a domain, according to a set of constant relations; but with the ambulant model, the process of deterritorialization constitutes and extends the territory itself.⁷

A lógica das discursividades, nos adverte Michel Foucault,⁸ não é lógica do sentido, mas da guerra, assim “un frente de batalla atraviesa toda la sociedad”.⁹ Do que podemos descrever como a aventura da tradição afrodescendente em Salvador, que se redescobriu e refez diversas vezes e sob numerosas denominações performances, identidades, posições de sujeito, paisagens, subjetividades e discursos, podemos concluir do acerto dessa pressuposição, ainda mais se considerarmos qual o campo de ação dessa tradição, que não é outro senão aquele constituído como a arena dos embates racializados. Um campo racializado não predominantemente pelos agentes negros, que em muitos momentos preferiram definir a si próprios como africanos e não como negros, mas pelas instâncias da hegemonia política que se instalou como um poder branco e como um representante local, colonial, do ‘branco universal’ sediado em uma Europa sobreparentante.¹⁰

Estabelecendo nexos rizomáticos com a Jamaica, o *Black Panthers Party*, a casa real etíope, o Egito faraônico, o Orun, a Liberdade e a Cuba revolucionária,¹¹ a reafricanização abriu atalhos e comportas; onde antes havia o espaço codificado criou rotas e semeou micro-verdades nos oásis conquistados à hegemonia branca. O movimento oscila, entretanto, entre sua própria multiplicidade nômade e sua centralização congelante. Se o espraiar-se das identidades é uma aventura fractal e inconclusa, existe muito empenho e interesse em convertê-la a uma ordem interiorizada pelo Estado, de modo que a “atividade consciente”¹² parece ser sobremaneira requisitada para que as forças da centralização que operam pela folclorização, mercadificação e mumificação da tradição não prevaleçam ao final sinistramente.

Podemos, por fim, interpretar o processo da reafricanização, notadamente seus aspectos identitários, como uma revoada nômade de identidades e devires articulados rizomaticamente em torno do signo-África, desterritorializando os mapas hegemônicos sobre raça e gênero e sendo muitas vezes capturada ou seqüestrada pelo aparelho de Estado, no sentido de ver reduzida sua capacidade proliferante de produzir outros mundos e novas conexões inesperadas. Como um empreendimento nômade, a reafricanização

⁷ DELEUZE e GUATTARI, 1986, p. 37.

⁸ FOUCAULT, 1972.

⁹ FOUCAULT, 1992, p. 59.

¹⁰ Wlamira ALBUQUERQUE, 1996, 1999 e 2002.

¹¹ Esses temas estão presentes em dezenas de canções dos blocos afro, vozes protagonistas da reafricanização baiana. Cf. por exemplo Milton MOURA, 2001.

¹² Incorporo livremente a expressão de Mao “atividade consciente”, discutida no contexto do debate sobre o papel da guerra de libertação colonial. Para Mao, a guerra é política, se não por nada, porque é um meio de educação política, em uma versão meio mística e um tanto quanto fascista: “La guerra es la continuación de la política”. En este sentido, la guerra es política, y es en sí misma una acción política” (Mao Tse TUNG, 1972 (1938), p. 50). Ora, a guerra é política e resulta da “atividade consciente”, uma faculdade propriamente humana que segundo Mao é o concerto da planificação, predição e vontade de ação transformadora e consciente aplicado a um fim determinado, nesse caso à guerra de libertação nacional revolucionária, que é como “una antitoxina, que no solo destruirá el veneno del enemigo, sino que también nos depurará de toda inmundicia” (TUNG, 1972 (1938), p. 27).

reinventa o território para as afetividades e identidades negras, fundando mundos e destruindo alguns outros.¹³

No carnaval afrodescendente, a extensão do território negro ultrapassa as avenidas da cidade e invade o corpo negro, subvertendo os significados que a biopolítica das estereotipizações e racializações normalmente lhe atribuía. Por outro lado, é como uma exterioridade que a tradição afrodescendente invade, em luta por reconhecimento e autonomia, as representações e os planaltos hegemônicos das instâncias discursivas brancas ou europeizadas em Salvador. A partir das casas-de-santo, *egbés*, mundos africanizados reterritorializados, agentes negros nômades desterritorializam a cidade de tal modo que as elites e a opinião pública branca não se reconhecem nela, haja vista a guerra pela europeização da cidade e da cultura em Salvador que se desenrolou por toda a primeira metade do século XX e que está fartamente documentada.¹⁴

A invenção do *brau* como uma 'personalidade-personagem' autônoma da reafricanização testemunha uma reconversão de significados associados ao negro e ao corpo negro, instância historicamente re-posta como o lugar de instalação da negritude irredutível. O *brau* que não apenas desafia a norma estética, mas também o cânone da cultura negra tradicional, põe em cena novas contradições de raça e gênero incorporadas no desconforto que sua presença significa para a norma hegemônica sustentada pelas classes médias brancas. A reafricanização, nesse sentido, desterritorializa a cidade e o corpo negro, reterritorializados na incorporação do *brau* como uma figura de raça e gênero. A performance *brau* parece ser, desse modo, uma materialização transitória encarnada nesse processo.

2. Representando o *brau*

A personagem (ou a performance),¹⁵ meio ficcional, meio sociológica, do *brau* é bem conhecida em Salvador: um homem jovem, quase sempre negro, vestido de forma 'aberrante', com modos e gestos agressivos e de difícil classificação no padrão tradicional das etiquetas raciais na Bahia. Essa formação identitária ambígua tem habitado as formas cotidianas de representação sobre o gênero e as raças de modo pouco refletido.

Podemos identificar, entretanto, outra história sobre o *brau* que pouco a pouco está sendo desenterrada, uma história da contemporaneidade sobre a invenção de uma personagem social que acumula sentidos contraditórios e que se enraíza na articulação global-local. Essa história é também a história da representação marginal e ligeira do *brau* em escritos etnográficos dedicados a temas paralelos, mas que deixam entrever sua aparição. Formas de inscrição etnográfica do *brau* têm sido até aqui tão *periféricas* e *precarizadas* como sua própria existência social, apesar ou a despeito da enorme prevalência que os fatores que condicionaram sua aparição tiveram em meio à juventude negra e pobre em Salvador.

Procurarei nesta seção, dessa forma, discutir um pouco da representação fugaz do *brau* nesses escritos etnográficos, salientando que seria importante e desejável uma investigação empírica detalhada e focada nessa personagem, escassamente considerada em termos sócio-antropológicos, mas que, pelo que é possível vislumbrar-se, teria relevância nas dinâmicas de raça e gênero em Salvador, como procuro indicar a partir do material disponível.

¹³ PINHO, 2003.

¹⁴ Cf. por exemplo Raphael VIEIRA FILHO, 1995 e 1998.

¹⁵ Não apenas existiria "o *brau*", mas "performances *brau*", de modo que uma pessoa qualquer pode ser acusada de vestir-se ou comportar-se como *brau*.

Buscando as 'origens' do *brau*, veremos que, no contexto do processo referido como reafricanização, a juventude negra de Salvador em busca de afirmação cultural e modernidade entrou em conexão com a onda mundial da música negra norte-americana. James Brown e a música *funk* tornaram-se, a partir dos anos 1970, mais um dos elementos da cultura negra baiana, com uma diferença: agora esta também poderia se reconhecer como internacional, falante de inglês, jovem, corporal, articulada na relação com os bens de consumo e com a mídia.¹⁶ A música negra norte-americana compôs a trama dos contra-discursos diáspóricos discutida por Paul Gilroy em *The Black Atlantic*.¹⁷ Em Salvador, esses discursos caíram em solo umedecido pelas tradições locais de interação entre brancos e negros e pelas formas tradicionais de resistência africana na cidade.

O *brau* aparece retratado em algumas etnografias contemporâneas que miram para esse novo contexto de redefinições culturais, sonorizado por novas audições sociais da música negra da diáspora. Livio Sansone descreve sua emergência como a de um

jovem (negro) de classe baixa que experimentava com o estilo de soul brother na Bahia [...] utilizando roupas ou acessórios atribuídos aos negros norte-americanos, para se diferenciar do visual tradicional Afro-Baiano, digamos assim, sem ter que esposar diretamente um visual tido como branco.¹⁸

Fazendo assim, constituiu uma 'fratura' ou 'abertura' no campo de significações para raça e gênero através de releitura de elementos da indústria cultural. O posicionamento dessa figura passou necessariamente pela relação com o mundo dos objetos, da mercadoria ou consumo, uma relação que é tanto uma prática vernácula como um exercício de poder (ou não-poder) econômico.¹⁹

Ari Lima, outro etnógrafo do *brau*, reproduz um trecho de entrevista com Carlinhos Brown, autoproclamado fruto da experiência da *soul music* em Salvador, em que ele conta como os jovens na Liberdade, bairro-símbolo da negritude baiana, interagiam com a música e a imagem de James Brown:

Eu não entendia nada do que ele cantava. Mas eu entendia como ele se comportava e todo mundo entendia, porque a dança, a forma de dançar se arrastando, sabe, parecia drible, parecia um drible social mesmo nas coisas, indo no chão, usando o corpo como um movimento... Na Liberdade, você chegava na Liberdade o cara falava: "Risque aí!" Ai fazia a roda. Então se você dançasse legal, apresentasse um passe novidade, tudo bem. Se não, nego te mijava e a zorra. "Você não é *brau*, não!"²⁰

Tanto Lima como Sansone fizeram pesquisa etnográfica em bairros populares em Salvador. Lima no Candeal, berço da Timbalada, e Sansone no Caminho de Areia, na Cidade Baixa, próximo ao tradicional bairro do Bonfim. Ambos ressaltam como a formação da auto-identidade dos jovens se estrutura como uma relação entre os pares, assim como se dá sob a forma de uma redefinição da relação com a sociedade branca dominante, que passa a ser interpelada criticamente no cotidiano desses jovens através do espelho de identidade James Brown. O curioso é que, ao mesmo tempo em que essa imagem *funkificada*²¹ era incorporada positivamente pelos jovens negros da periferia, era detestada e estigmatizada pela classe média que transformou a palavra *brau* em xingamento

¹⁶ SANSONE, 1998 e 2000; e RISÉRIO, 1981.

¹⁷ GILROY, 1993.

¹⁸ SANSONE, 1998, p. 225.

¹⁹ APPADURAI, 1994.

²⁰ LIMA, 2001, p. 262.

²¹ Copio o neologismo de George YÚDICE, 1997.

inequívoco, revelando os aspectos disputados dessa configuração. Paradoxal e curiosamente, *brau* não é uma categoria identitária, mas de acusação; melhor dizendo, a categoria/performance *brau* disputou-se na história das representações raciais.

Em outros dois momentos podemos flagrar breves aparições etnográficas dessas figuras. Primeiro em pesquisa realizada para graduação em Ciências Sociais, realizada em 1993 na Massaranduba, antiga favela urbanizada, próxima ao Caminho de Areia, na Cidade Baixa, em Salvador. Depois, em uma dissertação de mestrado sobre o Pelourinho – Centro Histórico de Salvador, cujo trabalho de campo foi feito em 1995. No primeiro caso, os *braus* eram alguns dos jovens moradores da Travessa da Esperança (o sítio da pesquisa). Associados ao mundo dos pequenos crimes e aproximados da masculinidade, agressiva e hiper-sexualizada, usando roupas coloridas e correntes no pescoço, eram estigmatizados pelos outros moradores, que pretendiam se aproximar de um padrão de classe média. Os informantes na Travessa não perdiam a chance de desqualificar esses jovens, procurando diferenciar-se perante o etnógrafo daqueles rapazes de gosto estético, segundo eles, questionável. No segundo caso, em uma pesquisa comparativa sobre dois espaços de sociabilidade no Pelourinho, eventos-território,²² vemos como um desses, o pagode do Espaço Cultural é Proibido Proibir, foi descrito como repleto de *braus* em oposição a outro evento-território, o Bar Cultural, zona de refúgio de uma parcela da juventude branca de classe média, auto-identificada como 'alternativa' e que procurava se esconder da avalanche de vida cultural popular e negra no Pelourinho.

Enquanto no Bar Cultural foi possível testemunhar a atuação de todo um regime de corporalidade marcado pela identificação com valores de 'bom-gosto' e autodisciplina corporal, um habitus coincidente com alguns dos modelos re-presentados para o 'branco' jovem de classe média em Salvador, no Proibido Proibir verificou-se, por outro lado, toda a explosão exuberante das performances hipermasculinizadas e ritualmente agressivas dos *braus*, que não hesitavam em explorar e exibir seu próprio corpo, dançando ou semi-desnudando-se, aludindo freqüentemente ao sexo como uma forma de estampar no ambiente a retórica da sexualidade exacerbada que justamente os qualificaria como excessivamente 'negros'.

Alçado desse modo à condição de elemento de atualização de figuras de gênero e raça, o corpo do *brau* exerce uma corporalidade subversiva e disruptiva que investe contra os sentidos pacificadores para o homem, para o negro e para o corpo. Expondo seu corpo, alterando a aparência do cabelo,²³ exibindo nas ruas as cores agressivas de suas roupas, além de representar como mímica da violência a postura da agressividade, o *brau* desafia a moral, o bom gosto e o racismo de forma mais ou menos contundente. De forma mais ou menos contraditória, por outro lado, reproduz estereótipos sobre si próprio e, talvez, eleja a mulher, ou a feminilidade, como seu Outro desejado e oprimido. Na ocasião da pesquisa no Pelourinho, parece ter ficado claro, desse modo, a importância do corpo e da definição de masculinidade para a identidade desses jovens *braus*.²⁴

Tendo como pano de fundo esse conjunto aproximativo de informações etnográficas, desenvolvo a seguir uma estratégia provisória de leitura crítica para a

²² Eventos-território são formas transitórias e transitivas de territorialização de identidade ou de 'identificação' de territórios urbano-complexos. Cf. PINHO, 1999.

²³ Como uma das populares de atuar sobre a imagem, afrodescendentes em Salvador, como no resto do mundo, alteram sua auto-imagem experimentando com o cabelo. Assim, também os *braus* descolorem e deixam crescer o cabelo no estilo conhecido na Bahia como Black Power. Sobre políticas do cabelo, cf. Kobena MERCER, 1997.

²⁴ PINHO, 1999.

performance *brau*, considerando informações de um contexto mais amplo, assim como algumas perspectivas teóricas.

3. O complexo *funk-soul* e o ambiente reafricanizado

O que poderíamos muito aproximadamente chamar de 'culturas' *funk, reggae* e *soul* tiveram um papel determinante como co-participantes do processo mais amplo da reafricanização. Nesta seção discutiremos um desses campos, justamente aquele que tem sido apontado como essencial para a virada modernizante da cultura afro-baiana tradicional, o complexo cultural *funk-soul*, fundamental para a performance do *brau*.

Antônio Risério é o autor da versão canônica sobre o processo, sendo citado precocemente por Hermano Vianna em seu livro sobre o *funk carioca* dos anos 1980.²⁵ Risério documenta com vivacidade a invasão da música *soul* nos anos imediatamente precedentes ao primeiro desfile do bloco afro Ilê Aiyê, mostra a febre da música disco que chegou primeiro à Liberdade e aos bairros periféricos e só depois à Barra e aos bairros de classe média. O impacto foi tal que a própria planta das casas se alterou de modo a permitir maior espaço para evolução dos passos. James Brown era o herói negro do momento, identificado como a trilha sonora para os *Black Panthers*, o Reverendo Martin Luther King Jr. e a luta por direitos civis para os negros norte-americanos.

Toda a ambiência criada pelo *soul* esteve envolta na sedução do estilo e do consumo que se encontrou com os sedimentos históricos da tradição afrodescendente em Salvador, e foi esse encontro particular que permitiu instituir-se uma especificidade para o processo. Como coloca Jorge Watusi, entrevistado por Risério,

A consciência veio como moda, é claro. Tinha aquele som, aquelas roupas, etc. Depois com o tempo a gente viu que esse lance todo de moda não era lá tão importante. Foi aí que pintou o Ilê Aiyê. Eu acho que foi com o Ilê Aiyê que pintou a passagem, que a gente passou de uma coisa pra outra. Porque com o Ilê, veio essa coisa de se manifestar no carnaval já com uma orientação mais real, afro-brasileira.²⁶

É preciso dizer que Watusi está comparando o processo baiano ao carioca, que, privado, em tese, de bases culturais afrodescendentes mais solidamente enraizadas, teria oscilado precariamente entre a pura moda e tentativas infrutíferas de politização. No caso da Bahia, e esse é um argumento 'émico', a anterioridade da tradição africana permitiu uma apropriação a um só tempo mais política e mais original.

A febre *funk-soul* não tomou apenas Salvador, evidentemente, mas seduziu jovens negros em diversas partes do Brasil. No mesmo ano em que Risério publicou o seu *Carnaval Ijexá*,²⁷ Carlos Benedito Rodrigues da Silva apresentava comunicação sobre tema conexo no GT "Temas e problemas da população negra no Brasil" do IV Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS). Nessa comunicação pioneira, depois publicada com o título *Black soul: aglutinação espontânea ou identidade étnica*,²⁸ Silva analisa o movimento *black soul* capitaneado a partir de 1978 na cidade de Campinas, no interior de São Paulo, pelo grupo Afro-Soul. O autor avança a tese que retomaria em seu livro sobre o *reggae* em São Luís. Para ele não seriam as formas tradicionais de cultura negra, entendidas como aquelas de origem africana, as únicas

²⁵ VIANNA, 1988. Não resisto a comentar que uma monografia abrangente sobre o *funk carioca* contemporâneo ainda está por ser feita.

²⁶ WATUSI, citado em RISÉRIO, 1981, p. 32.

²⁷ RISÉRIO, 1981.

²⁸ SILVA, 1984.

escolhidas para manifestar ou articular a identidade negra para os descendentes de africanos. As formas modernas e transnacionais de cultura negra passariam, a partir desse momento, a operar “como uma manifestação cultural que os identificava de alguma forma (pelos tipos de roupa, dança música, etc.)”.²⁹

Para o Rio de Janeiro, o livro de Vianna³⁰ é sem dúvida a fonte fundamental, ainda que se apresente de certa dificuldade na compreensão da problemática racial, tão evidente no fenômeno quanto invisibilizada pela análise. Esse é um viés, aliás, também presente na análise de Suylen Midlej sobre o *funk* do Black Bahia,³¹ em que, apesar de termos um baile chamado Black Bahia no qual a maioria esmagadora dos freqüentadores é negra, um baile localizado em um bairro periférico da cidade e no qual se ouve a música negra norte-americana, a autora não encontrou nada que autorizasse uma representação racial. Esse ‘desaparecimento’ talvez se deva ao que Souza chama de abordagens científicas naturalistas, “ou seja, concepções científicas que não refletem adequadamente sobre os pressupostos de sua reflexão e se apropriam, na esfera da ciência, das ilusões objetivas do senso comum”.³² É claro que a “ilusão objetiva” aqui presente se refere à irrelevância da dimensão racial nos contextos analisados e à dificuldade de se identificar fatores raciais na produção de desigualdade e identidade.

De um modo ou de outro, no livro de Vianna encontramos uma boa reconstituição do desembarque do *funk* no Brasil. Dom Filó, fundador da equipe Soul Grand Prix, que procurou imprimir um sentido de consciência à adesão dos jovens ao *soul*, acabou desencadeando o que viria a ser chamado pela imprensa em 1975 de Black Rio, o *soul* politizado. Nesse contexto desenvolve-se a polêmica: o *soul* é político ou não é político? Alienia ou traz conscientização? Coloniza ou emancipa? É bom não esquecer que estávamos em 1975, muito longe ainda da distensão do regime militar. Carlos Alberto Medeiros, à época membro da diretoria do Instituto de Pesquisa da Cultura Negra (IPCN), toma posição em favor dos funkeiros e contra aqueles que viam na música *funk* alienação e americanização:

É claro que dançar *soul* e usar roupas, sapateados e cumprimentos próprios não resolve, por si, o problema básico de ninguém. Mas pode proporcionar a necessária emulação – a partir da recriação da identidade negra perdida com a Diáspora Africana e o subsequente massacre escravista e racista – para que se unam e, juntos, superem suas dificuldades.³³

A par de suas andanças pelo Brasil o *funk* também chegou a Salvador. Desde 1979 ocorre o Baile Funk do Black Bahia no Esporte Clube Periperi, no chamado subúrbio ferroviário em Salvador, umas das regiões mais empobrecidas da cidade. O Baile incorpora toda uma ambiente *funk* que passa pelas roupas, gírias, pelo modo específico de dançar o *break*, pela decoração e organização dos grupos permanentes de dança como os “Feras”, “Cobra” e “Dragão”.

O baile em Salvador foi organizado por cariocas, Mauro Xavier e Petrúcio, que já tinham experiência com o *soul* no Rio. Mauro teria começado a trabalhar com as equipes desde 1972. Segundo o seu depoimento, o baile, que reúne milhares de pessoas, só começou a “pegar fogo” mesmo a partir de 1987. A motivação principal apresentada pelos informantes para freqüência ao baile é o prazer de dançar:

²⁹ SILVA, 1984, p. 245.

³⁰ VIANNA, 1988.

³¹ MIDDLEJ, 1995 e 1998.

³² SOUZA, 2000, p. 12.

³³ *Jornal de Música*, n. 33, 1977, citado em VIANNA, 1988, p. 28.

O que me leva ao baile é o funk, o rap, a adrenalina pura que corre na veia. Eu sou funkeiro, não vou mentir pra ninguém, o que me leva ao baile é isso, o estilo, o funk em si [...] O funkeiro vai pro baile na intenção de dançar o funk...³⁴

Esse tipo de depoimento é freqüente na literatura sobre cultura juvenil associada à música, à experiência da dança e da manipulação do corpo.³⁵ A expertise demonstrada no dançar em rituais agonísticos entre rapazes, a sedução que a dança implica no mercado afetivo-sexual e a ligação que a dança permite refazer entre o corpo negro e sua história, todos esses aspectos são recorrentes para diversos exemplos etnográficos e parecem indicar a importância da cultura corporal como uma forma de reflexão sobre a corporalidade (historicidade encarnada no corpo), rituais ou práticas de gênero.

Tanto em Salvador como no Rio o funk pôde se prestar “a experimentações com o visual, o uso do corpo e o consumo conspícuo (de bebidas, roupas, música e transporte)”.³⁶ Essas são técnicas do estilo (style). Respondendo à pergunta “o que é ser funkeiro”, Mônica, 19 anos, responde:

O que a música diz: ‘eu sou funkeiro ando de chapéu, cabelo enrolado, cordãozinho e anel’, fica pro pessoal do Rio, que tá mais acostumado com esse estilo, a gente aqui adotou a calça cocota, o short cocota; normalmente os funkeiro tão de preto. Outra característica bem marcante: saber a música que gosta, o estilo que mais se adapta a pessoa e dança, sem a dança não existe o funkeiro.³⁷

Livio Sansone está correto ao afirmar que a disseminação de gêneros musicais negros não implica coincidência para os sentidos que esses gêneros assumem em diferentes contextos. Assim também, parece muito adequado salientar os aspectos criativos da relação dos jovens de países periféricos como o Brasil com os discursos culturais originários dos centros mundiais produtores de cultura.³⁸ Por outro lado, me parece importante perceber exatamente como esses estilos culturais se associam às contingências de cada contexto em questão. Suponho que é a partir daí que possamos extraír seus significados sociológicos e não apenas dos depoimentos dos agentes, imersos em suas próprias condições de vida e submersos na ‘intransparência’ da vida social, principalmente se considerarmos todo o peso ideológico do racialismo brasileiro, que afeta os agentes e os analistas.³⁹ O que é importante ressaltar é como esses discursos musicais-culturais interagem com a estrutura de relações de poder e servem como instrumentos para objetificação de identidades e posições antagônicas em um campo determinado. Exatamente como faz Sansone ao articular, de um lado, as condições de transformação das realidades metropolitanas no Brasil, ligadas à passagem para um mundo

³⁴ Luís Neves, 23 anos, citado em Suylen Midlej SILVA, 1996, p. 103.

³⁵ Cf. por exemplo Carlos Benedito SILVA, 1995.

³⁶ SANSONE, 1998, p. 230.

³⁷ Citada em Suylen Midlej SILVA, 1996, p. 110.

³⁸ SANSONE, 1998.

³⁹ Acumulam-se até a náusea dados sobre as desigualdades raciais brasileiras. Pelo menos desde o chamado ciclo da UNESCO nos anos 1950 e os trabalhos da Escola Sociológica Paulista é inquestionável o viés de raça/cor para reprodução das desigualdades sociais no Brasil; por outro lado, o modo de interpretação dessas desigualdades e sua interação no mundo da vida variam bastante (Cf. por exemplo Edward TELLES, 2003; e Marcos MAIO e Ricardo SANTOS, 1996). Essa característica da estrutura social brasileira também apresenta conexões ideológicas, inclusive no que se refere à produção de leituras sociológicas sobre o ambiente social/racial em que os atores – entre os quais os cientistas sociais – estão imersos. Esse ambiente é fortemente influenciado pelo habitus racial brasileiro e pelo chamado mito da democracia racial. Sob esse aspecto, cf. PINHO e Ângela FIGUEIREDO, 2002.

de trabalhadores 'não-garantidos', globalização e cultura de consumo, e de outro a construção da identidade negra como forma de acesso à cidadania política ou 'consumista'.

A identidade negra se desenvolve dentro do movimento rumo a uma nova cidadania e, em particular, nas suas formas mais populares ou de massa, não pode ser vista de forma separada do desejo de consumo e protagonismo civil.⁴⁰

4. Racializando corpo e gênero

A instalação vernácula do *brau* como uma interface conturbada produz sua própria conexão com a economia política da raça e do gênero em Salvador. Os pontos de apoio históricos para a produção de sujeitos raciais tais quais estes formam uma rede densa com aquelas outras instâncias que produziram a sociedade desigual, a pobreza reproduzida e a subordinação. Os bairros periféricos, e a experiência da periferialidade, de onde vêm os *braus*, já muito bem descritos,⁴¹ são o marco para a constituição da experiência e para a formação do sentido do corpo e de suas performances específicas. Regimes de corporalidade e de subordinação, assim como a pobreza, ou privação relativa, o cotidiano de violência, os padrões de conduta sexual, etc., são componentes intrínsecos do contexto que se forma como uma ambiência para a reprodução social.⁴²

Essa ambiência também tem se redefinido em Salvador como uma re-invenção da imagem da cidade ou uma reterritorialização que conecta o corpo negro re-presentado com a re-presentação da cidade. Ora, a produção social do corpo negro em Salvador articula-se com a reprodução social de uma auto-representação localizada da imagem da cidade, ambas articulando-se à produção de identidades de gênero racializadas ou identidades raciais de gênero.

Para efeitos do debate assumirei provisoriamente que o corpo, enquanto categoria sociológica, traz as marcas da formulação maussiana originalmente presente em seu artigo sobre "técnicas corporais".⁴³ Assumir essa filiação implica conduzir a discussão para um entendimento da constituição do corpo como realizado pela sua relação com o conjunto de técnicas que medeiam a sua interação com a natureza e com o *self*. Conforme apontado por Alexander Gofman,⁴⁴ Mauss perseguiu a totalidade nas suas investigações, e no caso da discussão sobre o corpo duas tendências se escondem por detrás de um tom aparentemente desinteressado: 1) o corpo é um corpo total, social e biológico, e não uma entidade separada na qual vemos converterem-se depósitos de historicidade ou cultura; 2) o levantamento das técnicas corporais permitiria uma categorização correta das habilidades culturais na relação com o corpo, em substituição a classificações incompletas ou parciais. Nesse caso, a tarefa sociológica é "*mostrar o fato social*".⁴⁵

Nesse ponto Mauss não nega sua filiação à abordagem de Durkheim. Discutindo a divisão do trabalho, este último postula a existência de uma consciência coletiva: "*L'ensemble de croyances et des sentiments communs*".⁴⁶ Essa consciência é a consciência da sociedade que "vive e se agita" em nós e às vezes coincide, no caso de sociedades

⁴⁰ SANSONE, 2002, p. 179.

⁴¹ Por exemplo, Marize TORRES, 2002.

⁴² Simone MONTEIRO, 2002.

⁴³ Marcel MAUSS, 1974.

⁴⁴ GOFMAN, 1998.

⁴⁵ MAUSS, 1974; GOFMAN, 1998; e Fernando BRUMANA, 1983.

⁴⁶ Émile DURKHEIM, 1960, p. 46.

de solidariedade mecânica ou por similaridade, com as consciências individuais. Em nossas sociedades, organizadas pela divisão do trabalho, ou de solidariedade orgânica, as consciências individuais tendem a dissociar-se da consciência coletiva como um efeito da própria estruturação da sociedade, que faz das consciências individuais, descoladas das estruturas, ponto de apoio da reprodução social. Ora, a formação do corpo ou a inculcação de técnicas corporais é parte do processo de individuação ou formação do indivíduo e do ideal de *self*, e através desse processo a formação do corpo é a reprodução do corpo social. Nesse sentido, o indivíduo não existe como uma entidade preexistente à sociedade, mas, inversamente, só é possível como uma instância da sociedade desdobrada na forma da individuação.⁴⁷ É apenas porque elegemos o conceito de sociedade como uma realidade autônoma, reificada, que podemos pensar no indivíduo como uma realidade em si, quando ele é, na verdade, uma invenção cultural. Como disse Durkheim, "La vie collective n'est pas née de la vie individuelle, mas c'est, au contraire, la seconde qui est née de la première".⁴⁸ Ou dito de outro modo, o corpo não é o invólucro natural do *self*, mas ambos se constituem em processos sociais, assim como constituem sua própria relação recíproca.

Sob o marco da sociedade capitalista moderna, a formação dos indivíduos pode ser pensada de modo associado à reprodução social como a reposição das relações de produção, que são ao mesmo tempo relações de dominação política e de exploração econômica:

The individual is exclusively determined by society, it exists only with social determinations coming from relations of production. There is a theoretical absence of any natural (non-social) determination for the individual [...] social relations (society) are not mere social framework with respect to individuals, but they stand as the very structural ensemble which constitutes individuality itself. Individuality is precisely a product of the ensemble of social relations.⁴⁹

O processo de individuação, por outro lado, pode ser visto como a personificação de categorias sociais ou interesses de classe: "embodiment of particular class-relations".⁵⁰ Nesse caso é fácil notar que a transformação da sociedade, ou seja, das relações de produção, que são relações de reprodução social, deve ser a transformação do indivíduo, ou sua superação nas formas como o conhecemos. Algo que parece ter sido entendido não só pelos 'pensadores orgânicos' da reafricanização, mas também pelos sujeitos comuns que têm investido na sua própria auto-superação, pelo *style*, pela conversão étnico-política ou pelo consumo.⁵¹ Talvez mesmo essa transformação do indivíduo já esteja ocorrendo com a pulverização das posições de sujeito e das lutas contingentes e parciais que constituem os novos sujeitos.⁵² Dessa perspectiva, a dissolução da identidade fixa e estável do sujeito, uma vez já representado como a encarnação não-mediada dos valores da sociedade, é a dissolução da sociedade e das fronteiras entre o sujeito e sua prática.

Para Laclau, a própria idéia de sociedade, como uma entidade em si já dada, é impossível, uma vez que a sociedade seria nada mais nada menos que um sistema de diferenças que, naturalmente, vai diferindo como um processo recursivo e reiterativo. O

⁴⁷ Marylin STRATHERN, 1996.

⁴⁸ DURKHEIM, 1960, p. 264.

⁴⁹ Victor MOLINA, 1977, p. 235.

⁵⁰ MARX apud MOLINA, 1977.

⁵¹ Olivia CUNHA, 1991 e 1993; LIMA, 1998; e outros.

⁵² Ernesto LACLAU, 1988.

conflito social ou dissenso, nesse caso, é visto como instituinte da sociedade, aquilo que faz mover a máquina da diferenciação. Ora, o conflito só ganha visibilidade ou entra no jogo das lutas políticas metaforizado como um discurso ou signo que não tem fundo ou referente essencial determinado. Assim, a luta política na era do descentramento do sujeito e da dissolução da sociedade só pode ser se for uma representação ou ficção, representação de algo que se ausenta como um centro que não se encontra.⁵³ Esse dissenso elegeu também o corpo como palco para suas disputas, o que a formação das corporalidades negras parece demonstrar muito bem.

Temos então definido o corpo como uma instância da reprodução da sociedade, que opera através do processo de transmissão de estruturas culturais para o suporte da subjetivação mediante o engendramento de práticas determinadas. Essas práticas podem ser, e têm sido para o nosso caso, racializadas e de gênero (*gendered*). A sociedade, entretanto, não está entendida como uma entidade discreta, ou um conjunto fixo de padrões e normas, regularidades observáveis, mas como um campo de diferenciações que se representa através de práticas simbólicas específicas, performativas, ideológicas e críticas. A separação entre indivíduo e sociedade pode ser vista assim como determinada e contingente. Indivíduo e sociedade existem como termos de uma relação. Essa relação põe a nu o caráter construído da idéia de sociedade como uma exterioridade plena. Corpo, indivíduo e sociedade são categorias sociais forjadas na confluência de discursos e instituições, e sua dissolução crítica revela que sob sua aparência reificada existem processos conflitivos e antagônicos – processos racializados, de gênero, classe, etc. – que são constitutivos da experiência social.⁵⁴

Convém reter um pouco da discussão sobre gênero, que tem incorporado o debate sobre a construção da masculinidade como categoria sócio-sexual, de modo a iluminar nossa problemática específica. Importante no debate seria perceber que não existe uma forma natural de masculinidade, mas muitas masculinidades eventualmente conflitantes. As clivagens que parecem mais significativas seriam entre homens gays e heterossexuais e entre brancos e negros. Para cada contexto sócio-cultural elegem-se modelos de homem aceitáveis e valorizados assim como aqueles desprezados.⁵⁵

Rituais de masculinidade têm sido descritos, por outro lado, como demonstrações de força, engendrando uma certa retórica de violência e autodeterminação que coloca o homem no centro das representações de poder e dominação. O homem negro, entretanto, é um homem deficitário porque *vis-à-vis* outros homens se emascula pela subordinação racial a que está submetido. Ele é ainda aquele super-sexuado, mais sexual ou mais sexualmente marcado que o homem branco, na medida em que é mais corpo, presença corporal significativa.⁵⁶ Como colocam Kobena Mercer e Isaac Julian, "Shaped by this history (de opressão) black masculinity is a highly contradictory formation as it is a subordinated masculinity".⁵⁷

A masculinidade negra incorporaria de um modo geral as contradições e ambivalências típicas de estruturas de dominação de raça e gênero que se associam e ao mesmo tempo se autocontradizem. Essa masculinidade negra é, basicamente, in-

⁵³ Ernesto LACLAU e Chantal MOUFFE, 2000.

⁵⁴ Uma discussão recente e muito abrangente sobre corpo pode ser acompanhada em Arthur FRANK, 1991; Mike FEATHERSTONE e Bryan TURNER, 1995; e Jean-Michel BERTHELOT, 1995.

⁵⁵ Andrea CORNWALL e Nancy LINDSFARNE, 1994; e Michael KIMEL, 1998.

⁵⁶ Les BACK, 1994; Claire ALEXANDER, 2000; Simone MONTEIRO, 1999; Fátima CECCETO, 1997; e Ondina LEAL, 1998.

⁵⁷ MERCER e JULIAN, 1988, p. 112.

⁵⁸ JOHNSON, 1994.

corporada como o “corpo negro” que nunca passa desapercebido.⁵⁸ E mesmo em Salvador, onde somos maioria, esse corpo é constantemente destacado da experiência cotidiana para ser simbolizado, fetichizado e decomposto.

The black subject is objectified into Otherness as the size of the penis signifies a threat to the secure identity of the white male ego and the position of power which whiteness entails in colonial discourse.⁵⁹

Assim também, as próprias masculinidades e posições de sujeito masculinas são racializadas, de modo que não há apenas um homem, mas um homem negro ou branco ou um homem gay ou subsumido pela heterossexualidade compulsória. Homens e mulheres negros construídos pelos discursos de sexo e raça interagem articuladamente às regras do jogo e em um contexto onde mais poder significa mais masculinidade, e sua ausência, feminilização, na medida em que masculinidade é uma metáfora para o poder e vice-versa.⁶⁰

Claro que morais sexuais de países ou culturas regionais/nacionais diferentes são muito relevantes para se entender a prevalência discursiva e a dominância e subalternidade masculinas, assim como a decomposição do corpo negro. Em Salvador, que vive a exaltação do prazer, o corpo negro é chamado a encarnar o *plus* de sensualidade que envolve a cidade, como uma forma de estereotipização e submissão à hierarquia da dicotomia corpo e mente. O *brau* agressivo e desafiador desconstrói e reconstrói uma determinada retórica social da sexualidade racializada em outros termos, oscilando entre contradições típicas de performances masculinizadas de gênero – fundamentalmente marcadas pelo exercício da sexualidade como uma forma de construção de si⁶¹ – e novos modelos de definição de negritude ou identidade negra.⁶²

O corpo negro como um objeto cultural pode ser assim analisado como acoplado à dinâmica geral das lutas discursivas apenas na medida em que sejamos capazes de reconduzi-lo ao seu contexto e à sua historicidade.⁶³ Ler o corpo masculino, na medida em que sua desconstrução/representação desalienada está interditada, é um desafio, de um modo geral.⁶⁴ Ler o corpo masculino negro parece ser uma tarefa ainda mais árdua que nos obriga a considerar duas dimensões de complexidade: de um lado, as determinações que do ponto de vista do agente orientam suas práticas de gênero, assim como suas performances de identidade; do outro lado, de um ponto de vista analítico, lê-lo pressupõe a reposição dos contextos de interação significativos como contextos de dominação e disputa.

Nesse sentido, interpretar o *brau*, que é também, ou talvez fundamentalmente, interpretar a possibilidade de sua emergência como uma figura etnográfica inscrita no

⁵⁸ MERCER e JULIAN, 1988, p. 134.

⁶⁰ Como diz Les Back, “Where men are economically dependent on the sale of their labour, the expression of maleness provides a means to exert power: power is associated with maleness, its absence with feminization” (Back, 1994, p. 172), e ainda: “... fear and desire is an essential feature of white construction of black masculinity” (BACK, 1994, p. 178).

⁶¹ Por exemplo, Maria Luiza HEILBORN, 1999.

⁶² Não podemos aprofundar esses aspectos da sexualidade do *brau*, dado o limite dos dados etnográficos disponíveis, mas apenas inferir a partir do que conhecemos. Certamente, e diante do que sabemos para outros contextos, a sexualidade do *brau* teria implicações determinantes para a identidade desses jovens. Em que medida essas implicações difeririam daquelas encontradas para outros homens jovens, negros ou brancos, de classes populares é uma questão que só a investigação etnográfica poderia responder.

⁶³ JOHNSON, 1994.

⁶⁴ Philip CULBERTSON, 1999; e Susan BORDO, 1994.

corpus das representações sobre a Bahia reafricanizada, passa pela reconstrução de seus laços, limites ou fronteiras porosas com o contexto social, ambiente ou paisagem histórico-cultural no qual ele se formou e que ele ajudou a formar. Não existiria o *brau* sem a variante específica de modernização político-cultural que a reafricanização parece representar, uma modernização que porta todas as contradições de um processo ao mesmo tempo emancipador e subordinante, marcado pela convivência entre destradicionais e reprodução social desigual em termos de classe, raça e gênero.⁶⁵

5. Conclusão: paisagens corporais

A instalação do *brau*, como figura do folclore urbano popular e como presença fugidia na etnografia da reafricanização em Salvador, permite flagrar um momento específico das lutas políticas pela representação em torno da raça, do gênero, do corpo e da 'cultura' em Salvador. Essas lutas povoam o ambiente histórico dando forma a estruturas determinadas, situadas na interconexão entre corpo e paisagem, de tal modo que poderíamos talvez falar em paisagens corporais, como instâncias de localização e desterritorialização para o corpo e para a cidade como estruturas inter-relacionadas. A construção localizada do *brau* como representação para o corpo masculino negro em Salvador pode ser entendida, dessa forma, em remissão a formas hegemônizadas e contr-hegemônicas de re-presentação para esse corpo. Mas como entender a produção do corpo negro e de práticas corporais racializadas?

O corpo negro é um Outro para o *self* do negro, na medida em que se constitui como representação alienada de si, reflexo pervertido da dominação branca, como em Franz Fanon: "No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é uma atividade unicamente negadora. É um conhecimento em terceira pessoa".⁶⁶ Ou, talvez, em Jacques Derrida: "Desde que tenho um corpo não o sou, portanto não o tenho. Esta privação institui e instrui minha relação com a vida. Portanto desde sempre o meu corpo me foi roubado. Quem pode tê-lo roubado senão um Outro".⁶⁷ Seja lá quem for que o tenha roubado, parece que temos procurado na reafricanização e em outros lugares reinventá-lo, substituí-lo, suplementá-lo, reinscrevendo nele os signos da historicidade e revertendo o estigma e a corporalidade compulsória atada ao corpo negro. Mas ao fazê-lo acharemos uma saída? Para fora do corpo? Da sociedade? Mas para onde?

A última fronteira parece ser aquela entre corpo e máquina. O *cyborg* já apresentou seu manifesto utópico para século XXI, desafio à política radical e feminista que incorpora as alterações da corporalidade e da ética 'natural' ligada ao corpo na transição para o século XXI como uma forma de desafiar os significados – o código – em sociedades de alta mediação tecnológica.⁶⁸ Essas sociedades, de alta densidade de informação e saturadas de próteses (químicas, tecnológicas ou discursivas), transformam o corpo em um acessório da dissolução das fronteiras e limites. As 'novas revoluções industriais e tecnológicas' estão produzindo novas etnicidades e identidades, meio híbridas e meio máquinas. Um campo de lutas impuro e de fusões heterocílicas. Nossa mundo é um mundo de porosidade das fronteiras e de seus re-deslocamentos e re-posicionamentos:

⁶⁵ Sobre pluralização da modernidade, cf. José Maurício DOMINGUES, 1999 e 2000.

⁶⁶ FANON, 1983, p. 92.

⁶⁷ DERRIDA, 1995, p. 123.

⁶⁸ Donna HARAWAY, 1991.

Barriers are repositioned as porous and actively configurative, structured through relations both trans-spatial and trans-actional. Lines of sight are transformed from vectors to circulatory trajectories that disrupt polarities and interweave themselves into body, language, and landscape, shifting the nature of performative.⁶⁹

Gostaria de poder considerar a constituição da paisagem reafricanizada em Salvador como uma paisagem significada e permeada pela construção do corpo negro como elemento dessa paisagem. Tanto da paisagem 'cultural' – ou dos conteúdos dispersos da tradição, da memória e do específico baiano, retratados em pontos de vista – quanto como uma paisagem de poder,⁷⁰ no sentido de que a inscrição do corpo negro na paisagem se faz mediante rotas codificadas de consumo visual e reprodução de estereótipos. O organismo-corpo negro é um artefato disputado e mediado. O organismo-cidade, entre os discursos, as representações e as práticas, também. Ambos compõem um nexo possível de transição entre fronteiras, deslocamentos de sentido e deturpações de rotas, em contextos contingentes capturáveis.

Meu argumento para esse aspecto, é preciso dizê-lo claramente, é de que as formas de alteração visual, de manipulação da aparência e de reversão de estigma são formas políticas de inscrição da visualidade afrodescendente no 'corpo' da cidade, subvertendo a paisagem e reinventando os lugares como espaços públicos para o contra-público negro incipiente em Salvador.⁷¹ Identidades sociais reafricanizadas, nesse sentido, seriam formadas não contra o pano de fundo da paisagem e das culturas urbanas, mas nesses complexos arranjos interconectivos de paisagem, corpo e discurso. O gesto negro, fixado como uma re-presentação, é marca da constituição do indivíduo afrodescendente sob os constrangimentos sociais que constituíram o ambiente integral do racismo e da divisão racial do trabalho, repetido como forma alienada de viver a cultura. A reafricanização tem dado nova inflexão às formas tradicionais de intervenção crítica afrodescendente, assim como para a tradição contracultural da diáspora. O gesto negro como ato subversivo, encarnado na performance do *brau*, revela o corpo negro como um não-ser, uma fronteira variável e em disputa.⁷²

Referências bibliográficas

- ALBUQUERQUE, Wlamira R. de Santos. "Deuses e heróis nas ruas da Bahia: identidade cultural na Primeira República". *Afro-Ásia*, n. 18, p. 103-124, 1996.
- _____. *Algazarra nas ruas: comemorações da Independência na Bahia (1889-1923)*. Campinas. Editora da UNICAMP, 1999.
- _____. "Esperanças de boaventuras: construções da África e africanismos na Bahia (1887-1910)". *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 24, n. 2, p. 215-245, maio/ago. 2002.
- ALEXANDER, Claire. "Black Masculinity." In: OWUSU, Kwesi (ed.). *Black British Culture and Society: A Text Reader*. London and New York: Routledge, 2000. p. 373-384.
- APPADURAI, Arjun. "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology." In: _____. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1997. p. 48-65.

⁶⁹ Jordan CRANDALL, 1999.

⁷⁰ Sharon ZUKIN, 1991 e 1988.

⁷¹ APPADURAI, 1994.

⁷² Judith BUTLER, 1999.

- APPADURAI, Arjun et al. "Editorial Comment: On Thinking the Black Public Sphere." *Public Culture*, v. 7, n. 1, Fall 1994. p. xi-xii.
- BACK, Les. "The White Negro Revisited: Race and Masculinities in South London." In: CORNWALL, Andrea, and LINDSFARNE, Nancy (eds.). *Dislocating Masculinity. Comparative Ethnographies*. London and New York: Routledge, 1994. p. 172-183.
- BERTHELOT, Jean-Michel. "The Body as a Discursive Operator: Or the aporias of The Sociology of The Body." *Body & Society*, London, v. 1, n. 1, March 1995. p. 13-24.
- BORDO, Susan. "Reading the Male Body." In: GOLDSTEIM, Lawrence. (ed.). *The Male Body*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994. p. 265-306.
- BRUMANA, Fernando G. *Antropologia dos sentidos: introdução às idéias de Marcel Mauss*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- BUTLER, Judith. "Subversive Bodily Acts." In: _____. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York and London: Routledge, 1999. p. 79-149.
- CECCHETO, Fátima. "As galeras funk cariocas: entre o lúdico e o violento". In: VIANNA, Hermano (Org.). *Galeras cariocas: territórios de conflitos e encontros culturais*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1997. p. 95-118.
- CORNWALL, Andrea, and LINDSFARNE, Nancy. "Dislocating Masculinity: Gender, Power and Anthropology." In: _____. (eds.) *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies*. London and New York: Routledge, 1994. p. 11-47.
- CRANDALL, Jordan. "Bioinformatic Alignments." *Territories*. <<http://netbase.t0.or.at/~krfc/nonline/nonJordan.html>>. 1999.
- CULBERTSON, Philip. *Designing Men: Reading the Male Body as Text*. <http://www.bu.edu/~mzank/TextualReasoning/tr-archive/tr7.html/Culbertson1.html>. 1999.
- CUNHA, Olivia Gomes da. *Corações rastafari: lazer, política e religião em Salvador*. 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRJ, Rio de Janeiro.
- _____. "Fazendo a 'coisa certa': rastas, reggae e pentecostais em Salvador". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 23, p. 120-137, out. 1993.
- DELEUZE, Gilles, and GUATTARI, Félix. *Nomadology: The War Machine*. New York: Semiotext(e), 1986. Foreign Agents Series.
- _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1996. v. 1.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- DOMINGUES, José Maurício. "Desenvolvimento, modernidade e subjetividade". In: MAIO, Marcos Chor; VILLAS-BÔAS, Gláucia (Orgs.). *Ideais de modernidade e sociologia no Brasil: ensaios sobre Luiz Aguiar Costa Pinto*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1999. p 71-86.
- _____. "Desencaixes, Abstrações e identidade". In: AVRITZER, Leonardo; DOMINGUES, José Maurício (Orgs.). *Teoria social e modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000. p. 38-60.
- DURKHEIM, Émile. *De la division du travail social*. Septième édition Paris: Presses Universitaires de France, 1960.
- FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Livraria Fator, 1983.
- FEATHERSTONE, Mike, and TURNER, Bryan S. "Body & Society: An Introduction." *Body & Society*, London, v. 1, n. 1, March 1995. p. 1-12.
- FRANK, Arthur W. "For a Sociology of the Body: An Analytical Review." In: FEATHERSTONE, Mike, HEPWORTH, Mike, and TURNER, Bryan (eds.). *The Body. Social Process and Cultural Theory*. London: Sage Publications, 1991. p. 36-101.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueología do saber*. Petrópolis: Editora Vozes, 1972.
- _____. *Genealogía del racismo: de la guerra de las razas al racismo de Estado*. Madrid:

- Las Ediciones de la Piqueta, 1992.
- GILROY, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- GOFMAN, Alexander. "A Vague But Suggestive Concept: The Total Social Fact." In: JAMES, Wendy, and ALLEN, John. (eds.). *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*. New York/Oxford: Berghahn Books, 1998. p. 63-70.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- HARAWAY, Donna J. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century." In: _____. (ed.). *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. London: FAB, 1991. p. 149-181.
- HEILBORN, Maria Luiza. "Construção de si, gênero e sexualidade". In: _____. (Org.). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999. p. 40-58.
- JOHNSON, Charles. "A Phenomenology of the Black Body." In: GOLDSTEIN, Laurence (ed.) *The Male Body*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994. p. 121-136.
- KIMMEL, Michael. "A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas". *Horizontes Antropológicos. Corpo, Doença e Saúde*, UFRGS, n. 9, p. 103-118, 1998.
- LACLAU, Ernesto. "Metaphor and Social Antagonism." In: NELSON, Cary, and GROSSBERG, Lawrence (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1988. p. 249-257
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. "Posición de sujeto y antagonismo: la plenitud imposible". In: ARDITI, Benjamim. (Org.). *El reverso de la diferencia: identidad y política*. Caracas: Nueva Sociedad, 2000. p. 153-168.
- LEAL, Ondina Fachel. "Sexualidad e identidad masculina: impasses y perspectivas de análisis". In: VALDÉS, Teresa; OLAVARRÍA, José (ed.). _____. *Masculinidades e equidad de género em América Latina*. Santiago de Chile: Flacso/UNFPA, 1998. p. 90-105.
- LIMA, Ari. "O fenômeno timbalada: cultura musical afro-pop e juventude baiana negromestiça". In: _____. SANSONE, Livio; SANTOS, Jocélio Teles dos (Orgs.). *Ritmos em trânsito: sócio-antropologia da música baiana*. Salvador: Dynamis Editorial/Programa a Cor da Bahia/Projeto Samba, 1998. p. 161-180.
- LIMA, Ari. "Black or 'Brau': Music and Black Subjectivity in a Global Context." In: PERRONE, Charles, and DUNN, Christopher (eds.). *The Internationalization of Brazilian Music*. Gainesville: University of Florida Press, 2001. p. 258-267.
- MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Orgs.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil, 1996.
- MAUSS, Marcel. "As técnicas corporais". In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: E.P.U./EDUSP, 1974. p. 211-233.
- MERCER, Kobena. "Black Hair/Style Politics." In: GELDER, Ken, and THORNTON, Sarah (eds.). *The Subcultures Reader*. London and New York: Routledge, 1997. p. 420-435.
- MERCER, Kobena, and JULIAN, Isaac. "Race, Sexual Politics and Black Masculinity: A Dossier." In: CHAPMAN, Rowena, and RUTHERFORD, Jonathn (eds.). *Male Order: Unwrapping Masculinity*. London: Lawrence & Wishart Ltda., 1988. p. 97-164.
- MIDDLEJ, Suylan. "O lúdico e o étnico no funk do Black Bahia". In: SANSONE, Livio; SANTOS, Jocélio Teles dos (Orgs.). *Ritmos em trânsito: sócio-antropologia da música baiana*. Salvador: Dynamis Editorial/Programa a Cor da Bahia/Projeto Samba, 1998. p. 201-218.
- MIDDLEJ, Suylan. "Sociabilidade contemporânea, comunicação midiática e etnicidade no funk do Black Bahia". *O Sentido e a Época*, Salvador, 1995. Revista acadêmica da UFBA.

- MOLINA, Victor. "Notes on Marx and the Problem of Individuality." In: _____. (ed.). *On Ideology: Center for Contemporary Cultural Studies*. London: Hutchinson University Library, 1977. p. 230-257.
- MONTEIRO, Simone. "Gênero, sexualidade e juventude numa favela carioca". In: HEILBORN, Maria Luiza (Org.). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999. p.117-145.
- _____. "Gênero, saúde e proteção entre jovens: um perfil tradicional". In: BARBOSA, Regina et al. (Orgs.). *Interfaces: gênero, sexualidade e saúde reprodutiva*. Campinas. Editora da UNICAMP. 2002. p. 23-48.
- MORALES, Anamaria. "Blocos negros em Salvador: reelaboração cultural e símbolos de baianidade".*Caderno CRH*, Salvador, 1991. Suplemento. Cantos e toques: etnografias do espaço negro na Bahia.
- MOURA, Milton. "World of Fantasy, Fantasy of the World: Geographic Space and Representation of Identity in the Carnaval of Salvador, Bahia." In: PERRONE, Charles, and DUNN, Christopher (eds.). *The Internationalization of Brazilian Music*. Gainesville: University of Florida Press. 2001. p. 161-176.
- PINHO, Osmundo de A. "Alternativos e pagodeiros: notas etnográficas sobre territorialidade e relações raciais no Centro Histórico de Salvador". *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA), Universidade Cândido Mendes, n. 34, p. 35-48, dez. 1998.
- _____. "Espaço, poder e relações raciais: o caso do Centro Histórico de Salvador". *Afro-Ásia*, Salvador, n. 21-22, p. 257-274, 1999.
- _____. *O "mundo negro": sócio-antropologia da reafricanização em Salvador*. 2003. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas.
- PINHO, Osmundo; FIGUEIREDO, Ângela. "Idéias fora do lugar e o lugar do negro nas ciências sociais". *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 24, n. 01, p. 189-210, jan./abr. 2002.
- RISÉRIO, Antônio. *Carnaval Ijexá*. Salvador: Corrupio, 1981.
- SANSONE, Livio. "Funk baiano: uma versão local de um fenômeno global?". In: SANSONE, Livio; SANTOS, Jocélia Teles dos (Orgs.). *Ritmos em trânsito: sócio-antropologia da música baiana*. Salvador: Dynamis Editorial/Programa a Cor da Bahia/Projeto Samba, 1998. p. 219-240.
- _____. "Os objetos da identidade negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil". *MANA*, v. 6, n. 1, abr. 2000.
- _____. "Não-trabalho, consumo e identidade: uma comparação entre Rio e Salvador". In: MAGGIE, Yvone; REZENDE, Claudia Barcellos (Orgs.). *Raça como retórica: a construção da diferença*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 155-184.
- SILVA, Carlos Benedito Rodrigues. "Black Soul: aglutinação espontânea e identidade étnica". In: Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), 4, 1984, Caxambu, MG. *Ciências Sociais: compêndio de comunicações...* Caxambu, 1984. v. 2.
- _____. *Da Terra das Primaveras à Ilha do Amor: reggae, lazer e identidade cultural*. São Luís: EdUFMA, 1995.
- SILVA, Suylan Midlej. *O pertencimento na festa: sociabilidade, identidade e comunicação mediática no baile funk "Black Bahia" do Periperi*. 1996. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura Contemporâneas) – Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora UnB, 2000.

- STRATHERN, Marylin. "For the Motion (1). 1989 Debate: The Concept of Society is Theoretically Obsolete." In: INGOLD, Tim. (ed.). *Key Debates in Anthropology*. London and New York: Routledge, 1996. p. 60-66.
- TELLES, Edward. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- TORRES, Marize Rosa. "Sexo, prazer e dor: vivências sexuais na fala de adolescentes pobres de Salvador". In: _____. BARBOSA, Regina et al. (Orgs.). *Interfaces: gênero, sexualidade e saúde reprodutiva*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2002. p. 49-84.
- TUNG, Mao Tse. *Sobre la guerra prolongada: problemas estratégicos de la guerra de guerrillas*. Buenos Aires: Ediciones CEPE, 1972 (1938).
- VIANNA, Hermano. *O mundo funk carioca*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1988.
- VIANNA, Hermano. "O movimento funk". In: HERSCHEMANN, Michael (Org.). *Abalando os anos 90: funk e hip-hop – globalização, violência e estilo cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. p. 16-21.
- VIEIRA FILHO, Raphael R. *A africanização do Carnaval de Salvador, BA: a re-criação do espaço carnavalesco (1876-1930)*. 1995. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.
- _____. "Folgueiros negros no Carnaval de Salvador (1880-1930)". In: SANSONE, Lívio; SANTOS, Jocélio Teles dos. *Ritmos em trânsito: sócio-antropologia da música baiana*. Salvador: Dynamis Editorial/Programa a Cor da Bahia/ProjetoSamba. 1998. p. 39-58.
- YÚDICE, George. "A funkificação do Rio de Janeiro". In: HERSCHEMANN, Michael (Org.). *Abalando os anos 90: funk e hip-hop – globalização, violência e estilo cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. p. 22-51.
- ZUKIN, Sharon. *Landscapes of Power: From Detroit to Disney World*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- _____. "The Postmodern Debate Over Urban Form." *Theory, Culture & Society*, London, v. 5, 1988. p. 431-446.

[Recebido em fevereiro de 2004
e aceito para publicação em outubro de 2004]

Ethnographies of the brau: Body, Masculinity and Race in the Reafricanization of Salvador

Abstract: In this article the author seeks to explore some developments of the process known as the cultural and political reafricanization of Salvador, through the transitory crystallization of social figure called "brau". This would be an inflexion of masculinity informed by racial and gender tensions in Salvador, as well as a localized appropriation of cultural themes of the African Diaspora. "Braus" were (are) young blacks from poor neighborhoods who re-created a black look/corporality from readings of North-American soul culture, while being stigmatized by the middle class as violents, ugly-looking and hyper-sexed, that is, excessively black and excessively male, a hyperbole which in a way contradicts this stigmatization.

Key words: masculinity, race, Salvador-BA, body.