



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

TALITA BRASIL E SILVA

**APROPRIAÇÃO CULTURAL DA ESTÉTICA NEGRA: PRÁTICAS DISCURSIVAS
E REPRESENTAÇÕES NO *CIBERESPAÇO***

**FORTALEZA
2018**

TALITA BRASIL E SILVA

APROPRIAÇÃO CULTURAL DA ESTÉTICA NEGRA: PRÁTICAS DISCURSIVAS E
REPRESENTAÇÕES NO *CIBERESPAÇO*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará- UFC, como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Sociologia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Mariana Mont'Alverne Barreto Lima.

FORTALEZA
2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- S584a Silva, Talita Brasil e.
Apropriação cultural da estética negra : práticas discursivas e lutas de representação no ciberespaço / Talita Brasil e Silva. – 2018.
103 f. : il. color.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza, 2018.
Orientação: Profa. Dra. Mariana Mont'Alverne Barreto Lima.
1. Apropriação cultural. 2. Estética negra. 3. Práticas discursivas. 4. Lutas de representação. 5. Ciberespaço. I. Título.

CDD 301

TALITA BRASIL E SILVA

APROPRIAÇÃO CULTURAL DA ESTÉTICA NEGRA: PRÁTICAS DISCURSIVAS E
REPRESENTAÇÕES NO *CIBERESPAÇO*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará- UFC, como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Sociologia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Mariana Mont'Alverne Barreto Lima.

Aprovada em: ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Mariana Mont'Alverne Barreto Lima. (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof.^a Dr.^a Janaina Campos Lobo
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB)

Prof. Dr. Alexandre Almeida Barbalho
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

FORTALEZA
2018

AGRADECIMENTOS

Ao Senhor Deus, por me revestir de forças e sabedoria.

Aos meus pais, Eliane e João Neto, por vocês que eu resisto. Aos meus irmãos, Bia, Gabriel, Daniel e Juliana, uma parte de mim. Aos meus sobrinhos, Ana Júlia, Benjamin, Ícaro, Ana Bela, João Rafael e Clarice, por acrescentarem sentido à minha existência com cada sorriso.

Aos meus familiares (avós, tios, primos, cunhados) por multiplicarem os momentos felizes e dividirem as angústias da vida.

Aos meus amigos, por cada gesto, palavra e noites em claro ao meu lado, em especial, às manas Caris Jéssica e Malu, por caminharem comigo.

Ao programa de Pós-graduação em Sociologia da UFC, por me receber. À minha turma de Mestrado, com quem construí parcerias e rico aprendizado.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) que tornou esta pesquisa possível, graças ao investimento financeiro.

À minha orientadora, professora Mariana Barreto, por ter acreditado no meu trabalho, pela dedicação e incentivos depositados em minha trajetória acadêmica desde a graduação.

Aos professores Alexandre Barbalho e Janaina Campos, por comporem a banca avaliadora e pela valiosa contribuição dada a esta dissertação.

Ao Instituto Geledés, que através de seu trabalho e ativismo nas redes me inspirou a realizar esta pesquisa.

E por fim, a Luíz Inácio Lula da Silva e Dilma Vana Rousseff, por democratizarem o acesso ao ensino superior neste país, possibilitando por meio do conhecimento transformação de vida a mim e milhões de brasileiros. Fora Temer!

RESUMO

Esta pesquisa objetiva compreender o debate sobre apropriação cultural da estética negra no cenário brasileiro tal como este se expressa nas matérias publicadas por Geledés – Instituto da Mulher negra, no âmbito do ciberespaço. As investigações aqui conduzidas orientam-se pela tentativa de apreender a noção de apropriação cultural empregada em tais discussões, identificar os agentes que operam tais práticas de apropriação, como também os possíveis elementos constitutivos do debate em questão. O *corpus* deste trabalho constituiu-se pelo levantamento e análise de dezoito publicações veiculadas pelo Instituto de modo a reconstruir a percepção sobre o fenômeno estudado. Esta pesquisa apresenta, portanto, caráter qualitativo dada sua intencionalidade em explorar as práticas discursivas e significados compartilhados em cada uma das matérias selecionadas, identificando assim a construção de representações sociais em torno da ideia de apropriação cultural da estética negra. Apresenta-se como hipótese geral a ideia de que as práticas de apropriação aqui investigadas associam-se ao esvaziamento de significados iniciais atribuídos a determinadas manifestações culturais afro-brasileiras. Tais esvaziamentos se processam pela ação do Estado, ao converter elementos étnicos em símbolos de nacionalidade, pela ação do mercado, ao tornar bens culturais em mercadorias exóticas, e por fim, pela ação dos próprios sujeitos, ao reelaborarem mediante distintas recepções, os significados iniciais atribuídos a tais bens e manifestações culturais. As conclusões apresentadas evidenciam disputas travadas em torno da legitimidade dos sentidos atribuídos às manifestações culturais afro-brasileiras, configurando assim, lutas de representações entre os movimentos negros e os agentes que operam tais práticas de apropriação.

Palavras-chave: Ciberespaço; Apropriação Cultural, Práticas Discursivas, Lutas de Representação.

ABSTRACT

This research aims to understand the discussion about cultural appropriation and black aesthetics in the Brazilian context and how it is expressed in the articles published by Geledés – Instituto da Mulher Negra, on the cyberspace. These investigations are guided by the attempt to understand the notion of cultural appropriation used in the discussions, identify agents that operate appropriation practices and constitutive elements of these debates. The research *corpus* is made of a collection and analysis of eighteen articles published by the Instituto, trying to rebuild the perception about the observed phenomenon. Hence, it is a qualitative research because of its goals of exploring discursive practices and meanings shared in each one of the selected articles, identifying the construction of social representations around the idea of cultural appropriation from black aesthetics. The general hypothesis is that the appropriation practices here investigated are associated to the emptying of the original meaning assigned to some afro-Brazilian cultural manifestations. This emptying is performed by State's actions, that converts ethnic elements in national symbols, by market's action, that turns these elements in exotic goods, and by people's actions, that rework, among different perceptions, the original meanings of such cultural manifestations. From this, it was inferred that there are conflicts around the legitimacy of meanings assigned to afro-Brazilian cultural manifestations, setting representation disputes between the black movements and agents that operate these appropriation practices.

Key-words: Cyberspace; cultural appropriation; discursive practices; representation disputes.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Farm representa lemanjá com modelo branca	11
Figura 2 – Caracterização de apropriação cultural da estética negra	83
Figura 3 – Circulação do turbante como acessório da moda	85

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	APROPRIAÇÃO CULTURAL DA ESTÉTICA NEGRA: CONSTRUINDO UM OBJETO DE ESTUDO.....	18
	2.1 Estratégias metodológicas	18
	2.2 Cultura e <i>ciberespaço</i>: novas formas de construir a realidade social	22
	2.3 Cultura, representação e sentido	26
	2.4 Representação, apropriação e construções de sentido	28
	2.5 Práticas de apropriação e pluralidades de interpretação das representações sociais	30
	2.6 Práticas de apropriação no cenário brasileiro: manifestações culturais de matriz africana	32
	2.7 Apropriação cultural da estética negra: elementos constitutivos do debate em questão	34
3	RAÇA E CULTURA: A PROBLEMÁTICA DA MISTIÇAGEM E A AFIRMAÇÃO DAS IDENTIDADES AFRO-BRASILEIRAS	41
	3.1 Mestiçagem: um projeto de unificação nacional	45
	3.2 Movimentos negros no Brasil: resistências e afirmações de identidades	56
4	APROPRIAÇÃO CULTURAL DA ESTÉTICA NEGRA: ENTRE LUTAS DE REPRESENTAÇÃO E LEGITIMAÇÃO DE SENTIDOS	70
	4.1 Apropriação cultural da estética negra: dominação simbólica e <i>habitus</i> racial .	70
	4.2 Apropriação cultural, hibridismos e mundialização da cultura	76
	4.3 Apropriação cultural: a problemática da recepção e os novos significados atribuídos a determinados bens culturais	82
	4.4 Apropriação cultural: mercantilização do étnico, diversidade global e afirmação do local	86
	4.5 Apropriação cultural da estética negra: práticas discursivas e estratégias de legitimação de sentidos	89
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	94
	REFERÊNCIAS	99

1 INTRODUÇÃO

As inquietações iniciais que instigaram a realização desta pesquisa se deram no ano de 2015, como desdobramento de meu trabalho monográfico, no qual estudei sobre a construção das identidades culturais do Movimento *Hip Hop* em Fortaleza¹. Conforme desenvolvia aquele trabalho, observei que era recorrente na fala dos interlocutores a noção de apropriação cultural, particularmente, quanto estes faziam menção a determinados grupos e artistas que se expressavam por meio do que se entende como “Movimento *Hip Hop*”.

Naquele momento a noção de apropriação cultural estava vinculada à problematizações tais como ausência de engajamento militante e despolitização de tais grupos e artistas, em especial, por considerar-se que suas trajetórias de vida não correspondiam às realidades sociais vivenciadas nas periferias do país. Conforme eu avançava no levantamento de dados para composição do trabalho, sobretudo em incursões no *ciberespaço*, deparei-me com diversas leituras que também faziam referência à noção de apropriação cultural, especificamente à ideia de apropriação cultural da estética negra.

As questões que me ocorreram a princípio derivaram fundamentalmente de meu interesse em compreender como tal noção se empregava e a que contextos se relacionava, dado que naquele momento eu acabara de apreender noções identitárias associadas aos hibridismos e às possibilidades de identificação cultural ampliadas pelo processo de mundialização da cultura.

Inicialmente, as matérias com as quais tive contato circularam com bastante frequência na rede social *Facebook*, a maioria delas, veiculadas em páginas de organizações feministas negras como o Geledés – Instituto da Mulher Negra² e as Blogueiras Negras³. Observei que, em geral, o conteúdo das matérias fazia menção

¹ SILVA, Talita Brasil e. **Hip Hop em Fortaleza: uma questão de identidade**. 2014. 94f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2015.

² Página disponível em: <<https://www.facebook.com/geledes/>>. Acesso em: 14. out.2017.

³ Página disponível em: <<https://www.facebook.com/blogueirasnegras/>>. Acesso em 14. Out.2017.

a alguns acontecimentos específicos relacionados à moda e interpretados como apropriação cultural.

Como exemplo de tais acontecimentos, observou-se em 2013/2014 a adesão ao uso das chamadas estampas étnicas – desenhos coloridos em formatos geométricos, grafismos, imagens de animais, enfim; elementos que no imaginário de quem os produz, remetem principalmente às matrizes culturais africanas⁴. Ainda como extensão da moda étnica, intensificou-se o uso do turbante – vestimenta que em alguns lugares do mundo é um símbolo que, para além dos significados sagrados, representa ainda o empoderamento da mulher negra.

Algumas situações específicas do contexto brasileiro também repercutiram nas discussões em torno da ideia de apropriação cultural. O debate se fez presente mais uma vez quando a loja *Farm* também em 2014 lançou a foto de uma modelo branca para representar Iemanjá no dia comemorativo do Orixá⁵.

Figura 1 – Farm representa Iemanjá com modelo branca



Fonte: FARM (2014).

Ainda no universo da moda em 2014, a grife *Tufi Duek*, apresentou sua coleção outono/inverno atribuindo a inspiração de suas criações a elementos tribais

⁴ Disponível em: <<http://www.glossyhouse.com.br/2013/07/tendencia-etnica/>>. Acesso em: 24 set. 2015.

⁵ Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/farm-representa-iemanja-com-modelo-branca-e-causa-polemica-na-web/#ixzz3PYLiRNdl>>. Acesso em 23 set. 2015.

africanos⁶. Todavia, após a apresentação da referida coleção no evento de moda *São Paulo Fashion Week (SPFW)* ainda no mesmo ano, diversas críticas foram levantadas sobre a intenção da grife em fazer referência a elementos culturais africanos, uma vez que naquele desfile não houve a presença de modelos negras representando as criações exibidas⁷.

No Brasil, muitos foram os espaços virtuais (*blogs*, sítios, redes sociais) em que tais acontecimentos repercutiram de maneira a suscitar discussões envolvendo especificamente as práticas de apropriação cultural de elementos da estética negra. Vejamos um trecho da matéria intitulada “*A cultura negra é popular, as pessoas negras não são: as festas “neotropicalistas” e a apropriação cultural indevida*”, veiculada pelo Instituto *Geledés* em seu sítio⁸ na *Internet* e em sua página na rede social *Facebook*⁹

As divulgações costumam explorar a estética “étnica”, “afro”, mostrando mulheres com turbantes, colares de contas (aludindo às guias e ilekês), cores quentes, padronagens. São festas alternativas às baladas de música bate-estaca, voltadas para o público descolado, universitário, que frequenta a Vila Madalena. Nessas pistas de dança é comum ver pessoas brancas carregando turbantes na cabeça, quando não cocares, pinturas aleatórias no rosto, dançando ao som de músicas brasileiras. A decoração não evita em utilizar imagens de orixás. Resumindo: são eventos que se apropriam de elementos afro-brasileiros [...] para fazer dinheiro [...] essa banalização e mercantilização da cultura e religião afro-brasileira é muito desrespeitosa com o povo de terreiro e com as pessoas negras. Turbantes são vestimentas sagradas e símbolos de luta e resistência, orixás são divindades ancestrais e figuras de empoderamento. Eles devem ser valorizados e ostentados, sim, mas não em festas na Vila Madalena e regiões centrais elitizadas, por pessoas brancas que não sabem direito o significado e peso político e social daquilo que ‘festejam’ [...] E não, visibilidade não é um argumento. A visibilização acontece quando religiosos de matriz africana e pessoas negras protagonizam suas pautas e levam suas vozes, seus rostos e sua cultura para a mídia, para a música, para a rua, e tornam seus símbolos patrimônio imaterial da humanidade, como aconteceu com a Capoeira.

Em 2017, dois casos envolvendo o uso do turbante dividiram opiniões. O primeiro ocorreu em Fevereiro em uma estação de transporte coletivo na cidade de

⁶ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=T6qCxuVsuww>>. Acesso em: 23 set. 2015.

⁷ Uma discussão mais completa pode ser encontrada em: ERLEA, Melody Brasil Erler von. Uso do imaginário cultural negro e apropriação cultural na moda ocidental. *In: COLÓQUIO DE MODA*. 11., 2015, Curitiba, **Anais... Curitiba: Universidade Positivo, 2015**. Disponível em: <http://www.coloquiomoda.com.br/anais/anais/11-Coloquio-de-Moda_2015/COMUNICACAO-ORAL/CO-EIXO3-CULTURA/CO-3-USO-DO-IMAGINARIO-CULTURAL-NEGRO>. Acesso em: 23 set. 2015.

⁸ Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/cultura-negra-e-popular-pessoas-negras-nao-sao-festas-neotropicalistas-e-apropriacao-cultural-indevida/>>. Acesso em: 23 set. 2015.

⁹ Disponível em: < <https://www.facebook.com/geledes>>. Acesso em: 23 set. 2015.

Curitiba, quando a jovem Thuane Cordeiro, foi questionada por uma moça negra sobre os motivos pelos quais estaria usando turbante, uma vez que não deveria fazê-lo por ser branca. Em relato nas redes sociais, Thuane expôs o acontecido, argumentando que o uso do turbante seria uma forma de resgatar sua autoestima, já que ela havia perdido o cabelo durante o tratamento de um câncer¹⁰. Vejamos o relato:

Vou contar o que houve ontem, pra entenderem o porquê de eu estar brava com esse lance de apropriação cultural: Eu estava na estação com o turbante toda linda, me sentindo diva. E eu comecei a reparar que tinha bastante mulheres negras, lindas aliás, que tavam me olhando torto, tipo "olha lá a branquinha se apropriando dá nossa cultura", enfim, veio uma falar comigo e dizer que eu não deveria usar turbante porque eu era branca. Tirei o turbante e falei "tá vendo essa careca, isso se chama câncer, então eu uso o que eu quero! Adeus.", Peguei e sai e ela ficou com cara de tacho. E sinceramente, não vejo qual o PROBLEMA dessa nossa sociedade em, meu Deus!

#VaiTerTodosDeTurbanteSim

Foto dá negra branca mais chave que vocês conhecem, Juro que tentei tirar uma foto decente, mas não deu. Foi mal!

Em Abril do mesmo ano, ao participar de uma festa de formatura na cidade de Uberlândia, Dandara Tonantzin, uma mulher negra, sofreu agressões físicas e teve seu turbante arrancado por um grupo de homens. A moça também usou as redes sociais para relatar o ocorrido e interpretou o caso como manifestação de racismo¹¹.

Uma rápida busca com o termo “apropriação cultural” e o *google* exibirá aproximadamente 498 mil resultados¹², sendo o primeiro deles um link que direciona a pesquisa para o Portal Geledés, onde é possível acessar uma coluna que trata especificamente do assunto. Repetindo a busca com o termo mais específico “apropriação cultural da estética negra”, é possível encontrar aproximadamente 240 mil resultados direcionados para diferentes portais que se propõem abordar a

¹⁰ Disponível em: <<https://www.facebook.com/thaaune/posts/1929800557240170>>. Acesso em: 23 jun.2017.

¹¹ Informações disponíveis em: <<https://www.geledes.org.br/jovem-ativista-e-vitima-de-racismo-e-tem-o-turbante-arrancado-por-um-grupo-de-homens-em-festa-de-formatura/>>. Acesso em: 23 jun.2017.

¹² Os resultados podem ser acessados em: <https://www.google.com.br/search?source=hp&q=apropria%C3%A7%C3%A3o+cultural&oq=&gs_l=psy-ab.1.2.35i39k1l6.0.0.0.3699.3.2.0.0.0.0.0.1.0....0...1..64.psy-ab..2.1.199.6...199.iX6K4VER1hw>. Acesso em: 13 out.2017

temática em questão¹³. Interessante destacar que os primeiros resultados das buscas apontam para publicações recentes, todas do ano de 2017, evidenciando a relevância e constante atualização do tema.

Reconhecendo a complexidade de tal temática e a intensidade com que esta tem repercutido nas *redes*, esta pesquisa se propõe a alcançar a dinâmica do debate sobre apropriação cultural de elementos da estética negra no cenário brasileiro. Para tal, delimitamos como campo de investigação as discussões suscitadas pelo Instituto *Geledés* no âmbito do ciberespaço, especificamente em seu sítio na *Internet* e em sua página na rede social *Facebook*.

*Geledés*¹⁴- *Instituto da Mulher Negra* foi criado na cidade de São Paulo em 30 de abril de 1988, tendo como missão institucional a luta contra o racismo e o sexismo, a valorização e promoção das mulheres negras, em particular, e da comunidade negra em geral¹⁵.

Atuando como uma organização não governamental, *Geledés* desenvolve uma série de ações que visam discutir a problemática da mulher negra como aspecto fundamental na discussão de gênero no contexto social brasileiro, e a questão racial em suas amplas dimensões.

O Instituto alcançou reconhecimento internacional, recebendo vários prêmios, dentre eles, Prêmio Direitos Humanos - Ministério da Justiça – 1996, Diploma de Reconhecimento Direitos Humanos - Governo do Estado de São Paulo – 1997, o Prêmio de Direitos Humanos do Governo da França, em 1998, XVI PRÊMIO FRANZ DE CASTRO HOLZWARTH de Direitos Humanos - OAB/SP – 1999 , sendo também Vencedor do Desafio de Impacto Social Google I Brasil – 2014. Suas principais equipes de trabalho são: Direitos Humanos; Educação; Comunicação; Capacitação/profissionalização e Saúde.

¹³ Os resultados podem ser acessados em: <https://www.google.com.br/search?q=apropri%C3%A7%C3%A3o+cultural+da+estetica+negra&oq=apropri%C3%A7%C3%A3o+cultural+da+estetica+negra&gs_l=psy-ab.12..35i39k1.60752.67612.0.69975.18.18.0.0.0.0.252.2221.0j10j2.12.0...0...1.1.64.psy-ab..6.12.2205...0j0i22i30k1.0.GKGwG23zfZ0>. Acesso em: 13 out.2017.

¹⁴ “Geledé é originalmente uma forma de sociedade secreta feminina de caráter religioso existente nas sociedades tradicionais yorubás. Expressa o poder feminino sobre a fertilidade da terra, a procriação e o bem estar da comunidade”. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/o-que-e-o-geledes-instituto-da-mulher-negra/#gs.WHQqwkY>>. Acesso: 23 jun. 2017.

¹⁵ Disponível em: <https://www.facebook.com/geledes/info?tab=page_info>. Acesso em: 23 mai.2017.

Geledés orienta suas ações trabalhando de forma interseccional gênero, raça e classe social, somando à agenda feminista o combate ao racismo e às desigualdades, desenvolvendo diversos estudos de modo a subsidiar a implementação de políticas públicas em diferentes instâncias, colocando-se também como espaço de celebração de culturas africanas e afrodescendentes. Destaco nesta proposta de pesquisa, a atuação do Instituto em seus espaços virtuais, a saber, o fomento do debate sobre apropriação cultural da estética negra, temática abordada de forma recorrente em diversas matérias veiculadas em seu sítio na *Internet*¹⁶ e em sua página na rede social *Facebook*¹⁷.

As investigações aqui conduzidas orientam-se pela tentativa de compreender a noção de apropriação cultural empregada em tais discussões e assim, identificar os possíveis elementos constitutivos do debate em questão. Dito isto, levantamos os seguintes questionamentos: que quer dizer apropriação cultural em tal contexto? Em quais circunstâncias tais práticas se configuram? E ainda, quem são os agentes envolvidos em tais práticas de apropriação e quais os desdobramentos de suas ações?

Delineado o objetivo desta pesquisa, apresentamos a seguinte hipótese geral: as práticas de apropriação cultural às quais pretendemos investigar associam-se à ideia de esvaziamento de significados atribuídos a determinadas manifestações culturais inicialmente restritas a grupos estigmatizados por seus atributos étnico-raciais. Tais esvaziamentos de significados se processam possivelmente pela ação de três agentes:

1. O Estado, mediante a construção de uma identidade nacional amparada pela promoção de símbolos étnicos capazes de suscitar um sentimento de pertença e relativa unidade. Neste contexto, observamos a transformação de símbolos étnicos, inicialmente restritos a determinado grupo, em símbolos de nacionalidade.
2. O segundo agente seria o mercado, que ao expandir sua atuação por meio da ideia de diversidade global, captura os seguimentos e suas particularidades, mercantilizando o “étnico”.

¹⁶ Sítio disponível em: <<https://www.geledes.org.br/>>. Acesso: 23 jun. 2017.

¹⁷ Página disponível em: <<https://www.facebook.com/geledes/>>. Acesso: 23 jun. 2017.

3. E por fim, os próprios sujeitos, que por meio de sua capacidade agentiva, reelaboram mediante distintas formas de recepção, os significados iniciais atribuídos a tais bens e manifestações culturais.

Assim, a realização desta pesquisa se mostra relevante na medida em que nos põe em contato com temáticas fundantes do pensamento social brasileiro, tais como raça, etnia, cultura e seus inter cruzamentos nos processos de construção das identidades. Investigar o debate sobre apropriação cultural da estética negra nos permite problematizar o ideário de uma identidade nacional ainda marcada pela brasilidade, cuja marca distintiva seria a suposta celebração das diferenças por meio da miscigenação e sincretismo (OLIVEN, 2011), “visão idílica que persiste ao tempo” (MIRA, 2017).

Esta pesquisa visa acrescentar, ainda, aos estudos sobre produção e consumo de bens culturais no Brasil e sua relação com os processos de afirmação das identidades afro-brasileiras, ao passo que observamos o trabalho de politização dos símbolos de culturas afrodescendentes com vistas ao fortalecimento da negritude (MIRA, 2017).

Sob uma perspectiva mais ampla, esta investigação corrobora ainda com a ideia de que as identidades se constroem de forma relacional ao passo que necessitam de outras identidades para anunciar suas existências. As identidades são, portanto, marcadas pela diferença, distinguindo-se por aquilo que não são. Assim, as identidades são entendidas como construções simbólicas e sociais que se efetivam meio a oposição e contraste (WOODWARD, 2000).

Este trabalho nos permite também estabelecer um diálogo entre as práticas de apropriação cultural as pretendemos investigar e suas conexões com a expansão do fenômeno da globalização, com o processo de mundialização da cultura (ORTIZ, 1994), bem como a celebração da ideia de diversidade como valor universal (ORTIZ, 2015).

Debruçamos-nos ainda diante de construções socioculturais associadas às tecnologias da computação e informação; práticas sociais articuladas em espaços virtuais e que operam mudanças na constituição dos sujeitos e em suas relações. Neste sentido, podemos situar a temática a qual pretendemos estudar e sua

repercussão no *ciberespaço* em um contexto global de intensificação crescente do uso da *Internet* e sua influência em questões locais e particulares como, por exemplo, a formulação de posicionamentos relacionados à classe, gênero, etnia, bem como formas gerais de ativismo e politização (SEGATA; RIFIOTIS, 2016).

A composição deste trabalho se apresenta ao longo de três capítulos. No Capítulo 1, intitulado “*Apropriação cultural da estética negra: construindo um objeto de estudo*” apresentamos os itinerários metodológicos percorridos para alcançar os objetivos desta pesquisa, bem como a construção de parte do referencial teórico a ser mobilizado ao longo deste trabalho. Nos tópicos que se seguem, trazemos algumas considerações a cerca do estudo do social no âmbito do *ciberespaço*, uma discussão sobre cultura, representação e práticas de apropriação cultural, e ainda, como estas últimas se anunciam no cenário brasileiro e em nosso objeto de estudo.

No Capítulo 2, intitulado “*Raça e cultura: a problemática da mestiçagem e a afirmação das identidades afro-brasileiras*” traçamos um breve histórico sobre a relação entre raça e a composição de uma identidade nacional, situando-a como uma das questões fundantes do pensamento social brasileiro. Neste contexto, exploramos a temática da mestiçagem enquanto ideologia forjada por intelectuais e amparada pelo Estado e sua anunciação como marca distintiva de nossa nacionalidade. Em contestação a tal ideologia e seus contornos racistas, pautamos a emergência e a afirmação das identidades afro-brasileiras, especialmente em oposição aos distintos projetos de branqueamento e a forma como estes fundamentaram a conversão de símbolos étnicos em símbolos nacionais, sobretudo pela ação do Estado, com vistas à ideia de brasilidade e democracia racial.

No terceiro e último Capítulo, intitulado “*Apropriação cultural da estética negra: entre lutas de representação e legitimidade de sentidos*” mobilizamos a proposta teórico-metodológica construída nos capítulos anteriores. A partir dela, analisaremos as matérias publicadas pelo Portal Geledés de modo a identificar os fundamentos da noção de apropriação cultural empregada em tal contexto, bem como os elementos constitutivos do debate em questão. Em diálogo permanente com os propósitos desta investigação, trataremos também da temática da mundialização da cultura, bem como suas interfaces com a formação de identidades híbridas e a ideia e diversidade como valor universal.

Por fim, apresentaremos nossas considerações finais, compostas pela síntese dos achados desta pesquisa, a verificação da aplicabilidade de nossa hipótese geral, e ainda, os questionamentos que surgiram ao longo deste trabalho e que possibilitam sua expansão sob outras lentes analíticas.

2 APRORIAÇÃO CULTURAL DA ESTÉTICA NEGRA: CONSTRUINDO UM OBJETO DE ESTUDO

2.1 Estratégias metodológicas

Como vimos na introdução, as percepções iniciais que impulsionaram esta pesquisa foram estimuladas por informações veiculadas em espaços virtuais como sítios, *blogs* e páginas na rede social *Facebook*. Ressaltamos inicialmente que as estratégias utilizadas nesta investigação apontam para formas de execução do trabalho científico que levaram em consideração os impactos das novas tecnologias da informática e comunicação na pesquisa social. Sobre tais questões, Santos afirma:

“É necessária uma revisão das técnicas tradicionais de coleta de dados, incorporando os novos recursos disponíveis no espaço cibernético, especialmente aqueles que representam inovações no campo metodológico. Às técnicas de pesquisa tradicionais e à linguagem textual se incorporam novas formas de registro da expressão humana, provenientes de diversas fontes, especialmente das novas mídias digitais (2009, p.135).

Tal como expresso na definição do objeto desta pesquisa, delimitamos como referencial empírico de tal investigação os espaços virtuais do Instituto Geledés, a saber, seu portal na *Internet* e sua página na rede social *Facebook*. Justificamos a escolha por orientar nossas investigações a partir das discussões suscitadas por Geledés, dada a consolidada trajetória de atuação do Instituto e o significativo alcance de suas publicações por meio das redes sociais.

Na rede social *Facebook*, além da criação dos perfis individuais, é possível também a criação de páginas, geralmente voltadas para a publicidade de marcas, empresas, ou organizações e figuras públicas interessadas em divulgação de conteúdo. Elas dispõem de determinados itens que possibilitam a mensuração de seu alcance, alguns deles, visíveis ao público, como quantidade de curtidas, número de seguidores e nota de avaliação.

A página do Instituto Geledés, por exemplo, conta com 678.182 curtidas, 668.293 seguidores, média de avaliação 4,7, sendo que do total de 6,8 mil avaliadores, 5,9 mil avaliam a página com a nota máxima cinco, 494 avaliam com nota quatro, 134 com nota dois e 246 para a nota um¹⁸. O Instituto movimenta também uma conta na rede social *Instagram*¹⁹, que conta com 23,9 mil seguidores.

Os caminhos percorridos para a execução deste trabalho foram delineados meio a certas dificuldades relacionadas aos propósitos desta pesquisa. A primeira delas diz respeito ao próprio estudo no campo da *cibercultura*; este, mesmo em ascensão nas últimas décadas, ainda se apresenta como [...] “desafiador, controverso e mobilizador de intensos debates” (SEGATA; RIOFIOTOS, 2016).

Tomando a experiência das investigações aqui empreendidas, entendo que um dentre os desafios enfrentados pelo campo em questão diz respeito à sua própria aceitação pelas Ciências Sociais, sobretudo no que refere ao reconhecimento da relevância e legitimidade do estudo das relações sociais que não se constituem apenas face a face, mas que têm se deslocado para os espaços virtuais.

Os momentos iniciais deste trabalho são representativos do que foi dito no parágrafo anterior. Compreendendo a importância da construção de arquivos com materiais necessários à pesquisa, diversas buscas foram realizadas a fim de identificar trabalhos anteriores que pudessem nos auxiliar na escolha de ferramentas metodológicas para a condução deste estudo.

Ao acessar por meio do sistema *pergamum*²⁰ o acervo da biblioteca da Universidade Federal do Ceará, verificamos que todos os trabalhos de conclusão de curso disponíveis para consulta (monografias, dissertações e teses) que se propuseram a estudar temáticas sociais a partir do *ciberespaço*, advêm de diferentes cursos e programas de pós-graduação, que não as Ciências Sociais e a Sociologia, sendo a maioria da Comunicação Social e Biblioteconomia.

Executada durante o período que compreendeu Março de 2016 a Novembro de 2017, esta pesquisa apresenta caráter qualitativo dada sua intencionalidade em

¹⁸ Os dados apresentados correspondem à data de realização da pesquisa, podendo apresentar alterações em buscas posteriores. Data de acesso: 13. Out.2017.

¹⁹ *Instagram* é uma rede social que permite aos seus usuários o compartilhamento de fotos e vídeos.

²⁰ sistema disponível em: <<https://pergamum.ufc.br/pergamum/biblioteca/index.php>>. Acesso em: 14. Out.2017.

“explorar o espectro de opiniões, as diferentes representações sobre o assunto em questão [...] bem como compreender as diferentes posições tomadas pelos membros do meio social estudado” (GASKEL, 2005, p.68-69).

Sobre os itinerários percorridos para alcançar os objetivos deste estudo, recorreremos a três eixos: 1) pesquisa bibliográfica, 2) levantamento e análise das matérias publicadas pelo Instituto Geledés que abordam a temática da apropriação cultural da estética negra, 3) exposição e interpretação dos achados desta investigação em associação com referencial teórico-metodológico adotado.

Apontamos a pesquisa bibliográfica como momento inicial de execução deste trabalho dada sua importância para o aprofundamento de categorias de análise tidas como centrais nesta investigação, a saber, a noção de apropriação cultural, nos permitindo identificar “o estado da questão” e delimitar adequadamente o tema trabalhado (SANTOS 2009).

A pesquisa bibliográfica nos permitiu ainda o diálogo com os instrumentais teórico-metodológicos aqui adotados, bem como a apreensão de conhecimentos que foram diretamente úteis em campo (BEUD, WEBEER, 2007). Ressaltamos que nesta etapa foram utilizados tanto materiais impressos, como aqueles digitalizados de acesso *on-line*.

Assim, passado o momento inicial da realização de leituras basilares sobre a temática desta pesquisa, o passo posterior consistiu no levantamento das publicações veiculadas pelo Instituto *Geledés* que envolvem discussões diretamente relacionadas ao objeto de estudo – práticas de apropriação cultural da estética negra no cenário brasileiro. Utilizei como ferramenta de acesso a tais informações as matérias divulgadas pelo Instituto em seu portal na *Internet* e também e em sua página na rede social *Facebook*.

Ao todo, foram elencadas dezoito matérias situadas em um recorte temporal que compreende 2014 a 2017²¹. Um dado interessante é que dez dentre as dezoito matérias analisadas são do ano de 2017, a mais recente data de 29/07/2017. Entre as demais, três são do ano de 2016, quatro do ano de 2015 e uma do ano de 2014.

A frequência ascendente da temática da apropriação cultural no conteúdo das publicações aponta, portanto, para relevância que a mesma tem alcançado, não apenas nos espaços do Instituto, como também em outros meios de comunicação,

²¹ As matérias analisadas seguem como anexo desta pesquisa.

uma vez que quase todas as matérias tomadas para análise foram também divulgadas em outras mídias virtuais como o portal *UOL*, a revista *Capricho*, a revista *Marie Claire*, o portal *IG*, só para exemplificar alguns deles.

Importante ressaltar ainda que tais matérias não foram escritas por pessoas vinculadas ao Instituto, mas por ativistas, que em geral, constroem os movimentos negros em diversas frentes e instituições, como também por colunistas de jornais e revistas que se propõem a debater tais questões.

Com exceção de duas matérias às quais não há identificação de autoria, destacamos que dez dentre as dezoito, foram escritas por mulheres, e as demais, escritas por homens. Dentre as mulheres, cinco se declaram brancas, e entre os homens, todos se declaram negros.

Tais informações são relevantes, pois nos forneceram chaves de investigação para o momento de análise das matérias, bem como na construção de tópicos centrais desta pesquisa, a saber, quando tratarmos mais a frente das relações entre a temática em questão e os diálogos interseccionais propostos por movimentos feministas negros.

No portal do Instituto, as matérias publicadas encontram-se divididas em eixos temáticos, distribuídos em seis, são elas: *Áreas de atuação* (com subseções para cada frente de atuação do Instituto), *Questão racial* (com as subseções *Artigos e Reflexões*, *Casos de racismo*, *Violência racial e policial*, *Lei 10639/03 e outras*, *Cotas raciais*), *Questões de gênero* (cujas subseções são *Mulher negra*, *violência contra a mulher*, *Sueli Carneiro*, *LGBTI*), *Em pauta*, *Discriminação e preconceitos* (com as subseções *Casos de preconceito*, *Defenda-se*) e por fim, *África e sua diáspora* (com as subseções *Africanos*, *Afro-americanos*, *Afro-brasileiros*, *Afro-brasileiros e suas lutas*, *Afro-canadenses*, *Afro-europeus*, *Afro-latinos*, *No Orun*, *Patrimônio Cultural*, *Esquecer? Jamais*, *Entrenimento*).

Destacamos assim que *corpus* desta pesquisa constituiu-se fundamentalmente pelo levantamento de informações contidas em materiais textuais – as publicações veiculadas pelo Instituto – e que a análise do fenômeno social aqui investigado – apropriação cultural da estética negra – orientou-se pela tentativa de reconstruir a percepção sobre tal fenômeno a partir das expressões discursivas evidenciadas em cada uma das matérias selecionadas, entendendo que estas são

compostas de narrativas através das quais podemos identificar a construção de representações sociais (SANTOS, 2009; HALL, 2016).

Por representação, entendemos o conjunto de significados atribuídos e compartilhados através do acesso a uma linguagem comum; a linguagem seria, portanto, o sistema de representação através do qual delimitamos os significados socioculturais que atribuímos a pessoas, eventos e objetos; significados que não se limitam ao plano do pensamento, mas que produzem efeitos reais ao regularem práticas sociais (HALL, 2016). Tais significados podem ser anunciados, por exemplo, através dos discursos elaborados pelos sujeitos, discursos estes que incidem na constituição de outros sujeitos e na formação de suas identidades.

Dito isto, apoiando-se na análise de Hall sobre a linguagem, conduzimos nossa metodologia através de uma abordagem discursiva, entendendo que por meios dos sentidos anunciados nas matérias publicadas pelo Instituto Geledés, identificamos os significados socioculturais atribuídos às práticas de apropriação cultural as quais nos propomos a investigar.

Salientamos que outros recursos, como sonoros (vídeos) e visuais (imagens) também veiculados nos espaços virtuais do Instituto, compuseram as fontes de informação para esta pesquisa. A análise de dados visuais, por exemplo, “pode proporcionar uma série de informações importantes sobre o contexto, os acontecimentos, as características dos sujeitos de um determinado lugar, sua cultura ou *habitus* de classe, gênero, gerações ou etnias” (SANTOS, 2009, p.132).

Embora o conteúdo aqui estudado seja de natureza pública, ressaltamos nossa responsabilidade ao longo da coleta de dados e de igual modo com a divulgação dos resultados desta pesquisa, pois como afirma Ramos (2004), o pesquisador deve não apenas preocupar-se com a sua postura em campo, devendo levar em consideração também o peso de suas ações *ex situ*, de forma que a integridade das fontes seja mantida mesmo após a realização da pesquisa.

2.2 Cultura e *ciberespaço*: novas formas de construir a realidade social

A palavra *ciberespaço* foi empregada pela primeira vez em 1984 no romance intitulado *Neuromance*, de autoria de William Gibson. Na obra, *ciberespaço*

designava o universo das redes digitais “como lugar de encontros e aventuras, terreno de conflitos mundiais, nova fronteira econômica e cultural” (SANTAELLA, 2003, p.98).

Nos anos 1990, o conceito alcançou relevância acadêmica, sendo compreendido a partir de então como “uma realidade multidimensional artificial ou virtual globalmente em rede sustentada e acessada pelo computador” (SANTAELLA, 2003, p.99).

A palavra *ciberespaço*²² é empregada hoje, de forma genérica para designar um conjunto de tecnologias que têm em comum a capacidade de promover interações humanas, a saber, formas de socialização, como as comunidades virtuais e outros lugares de encontro dos cibernautas (SANTAELLA, 2003), lugar que possibilita uma nova forma de cidadania, a cidadania eletrônica, através da qual é possível observar a configuração de novas relações culturais (HOSNEY, 1997).

Ao lado das expressões de socialização e troca de informações entre os sujeitos, o *ciberespaço* configura-se também como espaço comunicacional. Como afirma Levy (1998),

“a administração do ciberespaço, o meio de comunicação e pensamento dos grupos humanos, será uma das principais áreas de atuação estética e política do século XXI. [...] O ciberespaço designa menos os novos suportes de informação do que os modos originais de criação, de navegação no conhecimento e de relação social por eles propiciados [...] constitui um campo aberto, ainda parcialmente indeterminado que não se deve reduzir a um só de seus componentes” (1998, p.104-105).

O *ciberespaço* configura-se também como lugar das novas mídias digitais, que como quaisquer outras mídias, são produtoras de novas formas de socialização e cultura; conformadoras de novos ambientes sociais comunicacionais, “o efeito das mídias, tais como a internet e a realidade virtual entre outras, é potencializar as comunicações descentralizadas e multiplicar os tipos de realidade que encontramos na sociedade” (SANTAELLA, 2003, p.128).

As chamadas comunidades virtuais – “grupo de pessoas globalmente conectadas na base de interesses e afinidades em lugar de conexões acidentais ou geográficas” (SANTAELLA, 2003, p.121) – são bastante representativas do que

²² Outra expressão utilizada para se referir aos conjunto de fenômenos observados no ciberespaço é a Comunicação Mediada por Computador (SANTAELLA, 2003).

temos dito até o momento; elas dão lugar a distintas interações, como conversas, trocas de conhecimento, ações comerciais, encontro entre amigos e desconhecidos independente do tempo e do local. Observamos, portanto, a configuração de novas formas de associações fluídas e flexíveis, entre pessoas ligadas através das redes (SANTAELLA, 2003).

É no âmbito do *ciberespaço* que estamos vivenciando a expressão de novas formações socioculturais a que chamamos *cibercultura*. Esta, tal como afirma Santaella (2003), encontra sua face no computador, máquina focada na informação e no conhecimento, especialmente quando conectada às redes digitais, que potencializam as trocas entre indivíduos ou grupos, o acesso a inúmeras informações, a construção de mundos virtuais, sejam eles voltados ao entretenimento ou à construção de espaços politizados.

A natureza da *cibercultura* é essencialmente heterogênea e descentralizada. Podemos encarar, portanto, a tecnologia computacional como mediadora de relações sociais. A maior parte dos usos no *ciberespaço* deve-se, portanto, às atividades socializantes advindas de diferentes processos de comunicação que se manifestam nas redes (LEMOS, 2000).

Como destacam Segata e Rifiotis (2016), os estudos no campo da *cibercultura*²³ têm alcançado evidência no Brasil nos últimos vinte anos. Diferentes áreas do conhecimento, a saber, a sociologia, têm orientado suas investigações a partir de temas relacionados à realidade virtual, à Comunicação Mediada por Computador (CMC), dentre outros.

Situamos em tal contexto a execução desta pesquisa, evidenciando como construções socioculturais associadas às tecnologias da computação e informação operam mudanças na constituição dos sujeitos e em suas relações, nos falando, portanto, de transformações concretas da vida contemporânea (ESCOBAR, 1994).

Entendemos que a repercussão da temática explorada nesta pesquisa – apropriação cultura da estética negra – no *ciberespaço* se insere em um contexto global de intensificação crescente do uso da *Internet* e do lugar central que esta tem

²³ O termo *cibercultura* é aqui apresentado tal como entendido por Arturo Escobar (1994), relacionando-se, portanto, “às construções e às reconstruções culturais nas quais novas tecnologias estão baseadas e que, por sua vez, ajudam a formar” (ESCOBAR, p.22 1994).

assumido na difusão de informações e na configuração de espaços virtuais que possibilitam distintas práticas de sociabilidade, bem como formas gerais de ativismo e politização.

Dito isto, enfatizamos a relevância do estudo do social no campo da *cibercultura* por entender que esta é “produzida e significada cotidianamente [...] nas práticas, experiências e sensibilidades da vida vivida e não daquela imaginada” (SEGATA; RIFIOTIS, 2016).

Ao se debruçar sobre as práticas articuladas em torno da *cibercultura*, Escobar (1994) afirma que “toda tecnologia emerge de condições culturais particulares ao mesmo tempo em que contribui para a criação de novas condições culturais” (p.22, 1994). Podemos compreender diante de tal colocação, que o advento das tecnologias, dentre elas, a *Internet*, não se configura com evento autônomo em relação à sociedade, ele se insere em contextos socioeconômicos e políticos. Assim, observamos a formação de certos arranjos sociais em torno de tais tecnologias, bem como os efeitos destas nos sujeitos (ESCOBAR, 1994).

Ainda tomando de empréstimo as considerações de Escobar (1994), orientamos nossas reflexões sobre o campo da *cibercultura* para identificar e compreender novas formas de construção social da realidade, especificamente sobre como os sujeitos são socializados por meio de suas experiências cotidianas de espaços criados e recriados pelas tecnologias e de como estes se relacionam com seus espaços tecnológicos ou tecno-espacos. Escobar compreende que os sujeitos estão posicionados diferencialmente em tais espaços de acordo com aspectos como, por exemplo, raça, gênero e classe social, e que, portanto, suas experiências diferem de acordo com suas posições.

Concluimos que aos tecno-espacos correspondem múltiplas práticas sociais que se relacionam por sua vez com temas mais amplos, a saber, a mundialização da produção cultural e diferentes formas de consumo, o desenvolvimento qualitativo da comunicação humana mediada por computadores, esta última, observando especificamente a relação entre linguagem, comunicação, estruturas sociais e identidade cultural.

Importante destacar que o estudo das interações humanas através de computadores orienta-se por questões trans-culturais e trans-situacionais, estratégias de discurso, como também “tendo em mente a especificidade das práticas comunicativas e linguísticas que afloram da natureza da mídia em questão (ESCOBAR, 1994, p.44).

2.3 Cultura, representação e sentido

Neste tópico, estabelecemos um diálogo com Hall (2016) a fim de apresentarmos a noção de cultura empregada nesta pesquisa, sua relação com o conceito de representação, e ainda, como estas se inserem na proposta de abordagem discursiva a qual nos referimos quando apresentamos as estratégias metodológicas que orientaram a execução deste trabalho.

Tomando de empréstimo as ideias de Hall (2016), entendemos por cultura, o conjunto de significados atribuídos e compartilhados pelos indivíduos por meio do acesso comum à linguagem. A representação, por sua vez, consiste no ato criativo de atribuir significados por meio de signos e símbolos, de modo a anunciar a outros indivíduos aquilo que pensamos e sentimos; expressar ideias, valores e conceitos.

De modo geral, compreendemos que os significados são produzidos e intercambiados através da linguagem, meio privilegiado pelo qual damos sentido às coisas; linguagem em seu sentido amplo, seja ela musical, falada, escrita, imagética, corporal, enfim. A importância das múltiplas linguagens consiste naquilo que elas podem fazer, em suas funções – constituem significados, são veículos que carregam sentido e operam como signos que permitem aos outros decodificá-los.

Apresentado o conceito de cultura como o conjunto de valores compartilhados por um grupo ou sociedade, retomemos a ideia de circuito cultural. Hall (2016) compreende a cultura como circuito por considerar que os sentidos que a compõe são atribuídos em todas as etapas de sua construção, a saber, a produção, regulação, consumo e identidade. Desta forma, o ato de representar (atribuir significado) não seria domínio de apenas um destes componentes, mas sim tarefa diferenciada presente em cada em cada um deles. O circuito da cultura é indicativo,

portanto, de que os sentidos são elaborados em diferentes níveis e atravessam múltiplos processos ou práticas.

A cultura caracteriza-se, portanto, não como conjunto de coisas, mas como conjunto de práticas; produção e compartilhamento de sentidos. Assim, quando afirmamos que dois indivíduos pertencem à mesma cultura, nos referimos ao fato de que estes expressam sentimentos, emoções e sentidos de modo que um compreenda o outro. A cultura relaciona-se a um senso de pertencimento e depende, portanto, de que seus participantes atribuam sentido de forma semelhante àquilo que acontece ao seu redor,

O sentido é o que nos permite cultivar a noção de nossa própria identidade, de quem nos somos e a quem pertencemos – e, assim, ele se relaciona a questões sobre como a cultura é usada para restringir ou manter a identidade dentro do grupo e sobre a diferença entre grupos [...] o sentido é constantemente elaborado e compartilhado em cada interação pessoal e social da qual fazemos parte (HALL, 2016, p.21-22).

Como dito, são os participantes de uma cultura que dão sentido a indivíduos, objetos e acontecimentos. Atribuímos sentido às coisas, em parte, pelo modo como a usamos, e em parte, pelo modo como a representamos, ou seja, pelos valores que nelas embutimos; como conceituamos e nos referimos a elas.

Todavia, o foco na noção de significados compartilhados não implica na interpretação da cultura como demasiadamente unitária e cognitiva, uma vez que é característico a toda cultura a grande diversidade de significados em relação a quaisquer temáticas, bem como as formas de representá-las.

Os significados culturais por sua vez, não estão somente nas nossas cabeças, “eles organizam e regulam práticas sociais, influenciam na nossa conduta e conseqüentemente geram efeitos reais” (HALL, 2016, p.20). Sendo assim, a cultura está envolvida em todas as práticas que não são geneticamente condicionadas. Ela distingue o elemento humano do que é biologicamente programado, destaca o papel central do âmbito simbólico na vida social, assim como os sentidos estão presentes em todos os momentos do circuito cultural, seja na construção das identidades, na demarcação das diferenças, na produção e no consumo de objetos culturais, bem como na regulação de condutas sociais.

Retomando a ideia de sentido atribuído por meio da linguagem, destacamos ainda o papel desempenhado pelo discurso na cultura. Podemos compreender o discurso com forma de se referir “a um determinado tópico da prática ou sobre ele construir conhecimento” (HALL, 2016, p.26).

Enquanto produtor de conhecimento, o discurso suscita condutas relacionadas a determinado tema, atividade social ou mesmo um lugar institucional na sociedade. Podemos falar, portanto, de formações discursivas que incidem tanto sobre nossos enunciados a respeito de determinada atividade social bem como sobre nossas práticas em relação a elas. Sobre as formações discursivas, estas:

“Definem ainda que tipo de conhecimento é considerado útil, relevante e verdadeiro em seu contexto; definem que gênero de indivíduos ou sujeitos personificam essas características. Assim, discursiva tornou-se o termo geral utilizado para fazer referência a qualquer abordagem em que o sentido, a representação e a cultura são elementos considerados constitutivos” (HALL, 2016, p.26).

Sobre a abordagem discursiva, vale ressaltar que esta concentra-se no modo como o conhecimento elaborado pelo discurso relaciona-se a formas de poder, à regulação de condutas, à constituição das identidades e subjetividades, bem como na definição dos modos pelos quais certos objetos são representados e experimentados.

Dito isto, a abordagem discursiva é relevante para esta análise, pois evidencia como práticas representativas operam em situações históricas concretas; concentrando-se mais nos efeitos e consequências da representação, ou seja, em sua face política.

2.4 Representação, apropriação e construções de sentido

Neste tópico, apresentamos uma discussão fecunda sobre o conceito de representação e suas interfaces com as práticas de apropriação cultural, antecipando algumas dos conceitos centrais para a composição do Capítulo 3, momento em que analisaremos de forma aprofundada o conteúdo das matérias publicadas por Geledés a fim de compreendermos a noção de apropriação cultural da estética negra em tais discussões.

Para tal, mobilizamos as ideias de Chartier (1990, 1995) a partir de sua abordagem histórica cultural, na intenção de identificar como distintas realidades sociais são construídas, pensadas e dadas a ler em diferentes lugares e momentos. Assim, partimos da premissa de que o mundo social se constrói mediante classificações, divisões e delimitações produzidas pelas disposições partilhadas em determinados grupos. Estes, por meio de seus esquemas intelectuais, criam figuras através das quais o presente adquire sentido.

Estas figuras constituem, portanto, representações do mundo social, que embora evocando uma suposta universalidade amparada pela razão, são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam. Dai, a necessidade constante de relacionar as representações forjadas por um grupo e seus interesses específicos, associando os discursos proferidos com a posição de quem os utiliza; isto porque as percepções do social não são de modo algum discursos neutros; estes produzem antes, estratégias e práticas que orientam a ação dos agentes.

Ainda em diálogo com o autor, entendemos que os discursos imprimem autoridade com vistas a legitimar projetos ou fundamentar as escolhas e condutas. Sendo assim, as distintas representações do mundo social situam-se num campo de concorrências e competições, de poder e dominação, que nos permite falar de lutas de representação, estas revelando-se tão importantes quanto as lutas econômicas para identificar e compreender os mecanismos de dominação utilizados por um grupo quando este impõe ou tenta impor seus valores e visão de mundo.

As representações podem ser compreendidas, portanto, como diferentes modalidades de apreensão do real, derivadas dos esquemas de percepção e avaliação de cada grupo, formas simbólicas variáveis e plurais, anunciadas meio à dinâmicas conflituosas.

As representações comandam atos, funcionam como matrizes de discursos e práticas diferenciadas que constroem de forma contraditória o mundo social; elas traduzem as posições dos atores, seus interesses, expressam a sociedade tal como estes imaginam que ela é ou como gostariam que fosse.

Diante daquilo que expomos até o momento, podemos afirmar que os desafios das práticas de representação se anunciam em termos de poder e

dominação, dissimulando muitas vezes o desejo por parte de um grupo de produzir constrangimento ou imprimir respeito e submissão, sobretudo na ausência dos recursos de violência imediata. Falamos de lutas de representação por entendermos que estas põem em jogo justamente a ordenação e hierarquização da estrutura social.

As representações podem ser compreendidas como formas plurais de significar o social, dado que cada grupo as constrói mobilizando configurações intelectuais próprias, constatação que nos leva a reafirmar a ideia de que a realidade é contraditoriamente construída.

Dito de outro modo, as práticas de representação relacionam-se diretamente com as intenções de cada grupo em fazer reconhecer sua identidade social, sua existência e maneira própria de estar no mundo, de demarcar simbolicamente sua posição. Desta forma, pensar o mundo social como representação, tal como propõe Chartier (1990), implica a compreensão de que este é moldado por discursos que o apreendem e o estruturam.

Ao iniciarmos o diálogo com Chartier (1990, 1995), afirmamos que o autor estabelece conexões entre as práticas de representação e apropriação. Como vimos, as representações consistem em figuras através das quais o mundo social adquire sentido, tornando-se inteligível e decifrável. Embora situadas em um campo de disputas e atravessadas por relações de poder e exercício de dominação, faz-se necessário refletir sobre as formas criativas como as representações podem ser apropriadas pelos sujeitos.

2.5 Práticas de apropriação e pluralidades de interpretação das representações sociais

A prática de apropriar-se de uma configuração narrativa confere aos sujeitos a redefinição de suas próprias experiências, dado que a apropriação é compreendida aqui como forma criativa de interpretar um texto social, aplicando-o à situação do leitor, assim, a apropriação é vista como “mediação necessária à constituição e à compreensão de si mesmo” (CHARTIER, 1990. p.24).

Apropriar-se de um discurso, ou de qualquer bem simbólico passa pela ideia de que este não possui apenas uma única possibilidade semântica, uma vez que os

leitores ou receptores em geral mobilizam suas categorias e revestem tais discursos ou textos com seus próprios sentidos. Assim, as significações múltiplas e móveis das representações sociais são dependentes dos modos pelos quais os sujeitos as recebem, de suas estratégias próprias interpretação. Sobre isto, vejamos:

É, portanto inútil querer identificar a cultura [...] a partir da distribuição supostamente específica de certos objetos ou modelos culturais. O que importa, de fato, tanto quanto sua repartição sempre mais complexa do que parece, é sua apropriação pelos grupos ou indivíduos [...] em toda sociedade, as formas de apropriação dos textos, dos códigos, dos modelos partilhados são tão ou mais geradoras de distinção que as práticas próprias de cada grupo social (CHARTIER, 1995, p.184).

O ato de apropriar-se mantém estreita relação com as distintas modalidades de recepção das representações do mundo social. As práticas de apropriação falam, portanto, de descontinuidades das formações sociais e culturais, de ruptura com a ideia de homem universal, uma vez que a pluralidade dos modos de agir e pensar confere aos sujeitos experiências particulares diante das figuras que compõem a realidade.

Podemos pensar as práticas de apropriação como formas distintas de interpretação, histórico e socialmente construídas, e que conferem ainda dinâmica aos significados atribuídos às representações. Apropriação passa deste modo, pela produção de sentido e as interpretações construídas pelos agentes são variáveis conforme suas competências, disposições e posições ocupadas no espaço social. Dito isto:

A noção de apropriação pode ser, desde logo, reformulada e colocada no centro de uma abordagem da história cultural que se prende com práticas diferenciadas, com utilizações contrastivas [...] tal reformulação põe em relevo a pluralidade dos modos de emprego e a diversidade das leituras [...] a apropriação tal como a entendemos, tem por objetivo a história social das interpretações, remetidas para as suas determinações fundamentais (que são sociais, institucionais, culturais) e inscritas nas práticas específicas que as produzem (CHARTIER, 1990, p.25-26).

Assim, embora variáveis, dado que se relacionam com as disposições dos agentes, as operações de construção de sentido se orientam sob certas condições, levam em conta as estruturas do mundo social, que tal como as categorias intelectuais e psicológicas dos sujeitos, são histórica e socialmente produzidas. Tais colocações nos permitem afirmar que não há sentido intrínseco, absoluto, único,

dado que as práticas que os constrói se dão de formas plurais e contraditórias, “dai a caracterização das práticas discursivas como produtoras de ordenamento, de afirmação de distâncias, de divisões; dai o reconhecimento das práticas de apropriação cultural como formas diferenciadas de interpretação” (CHARTIER, 1990, p.28).

As interseções entre representação e apropriação põem em evidência tanto o fato de que não há estrutura que não seja produzida pelas representações, como também a contestação das determinações imediatas daquela diante da capacidade criativa dos agentes.

Tanto as representações sociais quando as interpretações que os sujeitos fazem destas passam pela construção de sentido. Tal construção envolve práticas diversas de apreensão dos discursos ou dos bens simbólicos e materiais, produzindo usos e significações diferenciados. Há de considerar, portanto, a construção contrastada dos sentidos, de acordo com as disposições dos sujeitos.

2.6 Práticas de apropriação no cenário brasileiro: manifestações culturais de matriz africana

As representações, enquanto formas de atribuir sentido ao mundo social são contraditórias e estão sempre em confronto, dado que se relacionam com as posições ocupadas pelos sujeitos. Podemos pensar, portanto, que o ato de ressignificá-las mediante distintas interpretações pode envolver certas resistências e conflitos entre indivíduos e grupos. A este respeito, podemos pensar a constituição histórica de certas práticas de apropriação no cenário brasileiro, especificamente aquelas que envolvem manifestações culturais de matriz africana.

Oliven (1982) aborda com precisão a forma pela qual a dinâmica da produção e do consumo de cultura no Brasil transformou manifestações culturais inicialmente restritas a determinados grupos em símbolos nacionais, nos dando pistas para compreender o processo de apropriação de elementos culturais afro-brasileiros e assim estabelecer conexões com os objetivos de nossa investigação.

Para apreender tal processo, Oliven afirma que é necessário identificar em quais grupos tais manifestações culturais se originaram, o que estas representam para eles, a forma como estas eram encaradas pelo restante da sociedade e em

qual momento e por quais motivos tais manifestações foram apropriadas e reelaboradas.

Existem pelo menos dois movimentos opostos no processo de apropriação cultural. O primeiro diz respeito aos mecanismos utilizados pela classe dominante para se apropriar e reelaborar manifestações culturais inicialmente restritas às camadas populares e que não obstante eram reprimas pelo Estado. O segundo momento percorre uma trajetória inversa, quando as classes populares reelaboram manifestações culturais provenientes das classes dominantes, conferindo-lhes marcas distintivas (OLIVEN, 1982).

O que há de comum entre esses movimentos é que em ambos a apropriação e reelaboração inserem determinadas manifestações culturais em um novo circuito, alterando seus significados primeiros, todavia, existem aspectos específicos a cada um deles.

No primeiro momento, as manifestações populares são a princípio rejeitadas e contra elas acionados aparelhos repressivos do Estado. Em um segundo plano, para que estas sejam aceitas pelas demais parcelas da sociedade, seus elementos mais “perigosos” são diluídos, domesticados. Em terceiro plano, entra a ação dos aparelhos ideológicos e da indústria cultural, que fazem uma recuperação de tais manifestações, transformando-as em mercadorias exóticas. (OLIVEN, 1982).

Podemos citar o samba como exemplo de manifestação cultural que se encaixa nesse primeiro momento. Antes de ser convertido em símbolo nacional, o samba foi duramente reprimido pela sociedade e pela polícia, o que matinha tal expressão musical restrita ao “morro”, lugar onde se estabelecia a maioria negra e pobre. Somente depois, por interesse do Estado e pela intensificação da indústria cultural no Brasil, é que o samba alcança maior visibilidade. Desta forma, o samba, enquanto manifestação cultural foi “depurado” em suas marcas mais fortes para que se nacionalizasse.

Oliven enfatiza ainda que a “relação entre produtores e consumidores de cultura está presa a uma distinção de classe” (p. 72, 1982). Diante de tais considerações, o autor nos mobiliza a refletir sobre as implicações resultantes em termos hegemônicos, dos mecanismos de apropriação e reelaboração de manifestações culturais inicialmente restritas a determinados grupos e sua transformação em símbolos nacionais.

“Analisando os motivos pelos quais no Brasil os produtores de símbolos nacionais e da cultura de massa elegeram itens culturais produzidos originalmente por grupos dominados, Fry sugere que a incorporação destes símbolos apresentava vantagens políticas servindo para manter a dominação disfarçada sob outro nome, deste modo, ‘a conversão de símbolos étnicos em símbolos nacionais não apenas oculta uma situação de dominação racial, mas torna muito mais difícil a tarefa de denunciá-la. Quando se convertem símbolos de ‘fronteiras étnicas em símbolos que afirmam os limites da nacionalidade, converte-se o que era originalmente perigoso em algo limpo, seguro e domesticado’. O que parece caracterizar o Brasil é justamente o fato de ser uma sociedade de imensas diferenças sociais e econômicas, na qual se verifica uma tendência de transformar manifestações culturais em símbolos de coesão social, que são manipulados como forma de identidade nacional”. (OLIVEN, 1982, p.72-73).

Fry, em seu trabalho intitulado “Feijoada e *soul food*: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais” reflete a respeito da transformação de determinados itens da cultura afro-brasileira em símbolos de nacionalidade e de como tais práticas ocultam assimetrias e conflitos raciais.

O autor mostra como a feijoada, o samba e o candomblé, elementos produzidos por negros que se encontravam em situação de dominação, foram, em certa medida, apropriados por produtores da cultura de massas.

Sobre isto, afirma Fry: “Tentei mostrar [...] como [...] itens culturais, produzidos originalmente por negros, foram sutilmente apropriados pela burguesia branca e transformados em instituições nacionais lucrativas tanto econômica quanto politicamente” (1982, p. 52).

Tal situação de dominação ocultada pelas políticas de nacionalização de diversos produtos culturais de origem afro-brasileira torna-se ainda mais difícil de revelar por conta da ideia de democracia racial consolidada no imaginário popular. Para refletimos a cerca de tal situação, se faz necessário que tracemos um breve histórico da problemática da mestiçagem, considerando não apenas seus efeitos e consequências na produção de uma identidade nacional, mas ainda, sobre seu contrapeso na construção de uma identidade negra ou afro-brasileira, tal como veremos no Capítulo 2.

2.7 Apropriação cultural da estética negra: elementos constitutivos do debate em questão

Neste tópico, continuamos nossa investigação retomando os questionamentos iniciais que dão contorno ao nosso objeto de estudo. A seguir,

traremos alguns trechos das matérias publicadas pelo Instituto Geledés que tratam do debate sobre apropriação cultural da estética negra. A partir deles, orientamos nossas análises na tentativa de apreender a noção de apropriação cultural empregada em tais discussões, apresentar os elementos constitutivos do debate em questão, e ainda, identificar os agentes que operam tais práticas de apropriação e os desdobramentos de suas ações.

No dicionário Aurélio da língua portuguesa, a definição para a palavra apropriação é a seguinte: tornar próprio; acomodar; aplicar, atribuir; tornar ou ser adequado ou conivente a; apossar-se; tornar seu uma coisa alheia²⁴. Partindo de tal definição, seria, pois, apropriação cultural a prática de tornar sua uma cultura que não lhe pertence? Tal definição teria alguma relação com o debate ao qual pretendemos investigar? Que quer dizer apropriação cultural em tal contexto? Que diz o conteúdo das matérias analisadas sobre tais questionamentos?

Para respondermos nosso questionamento sobre o que quer dizer o termo apropriação em tais discussões, vejamos o fragmento abaixo em que se faz menção a certa definição “oficial” de apropriação cultural como sendo “ a adoção indevida de elementos de uma determinada cultura por membros pertencentes a outra”. O trecho prossegue:

Oficialmente define-se apropriação cultural como “a adoção indevida de elementos específicos de um determinada cultura por membros pertencentes a outra”,mas pessoalmente gosto de explicar da seguinte forma: “quando indivíduos acostumados a ter tudo, geralmente brancos com menos de 35 anos, se apossam de elementos de uma cultura que desconhecem ou até mesmo ignoram”. Mais ironicamente defino como “quando pessoas brancas decidem dar continuidade ao legado de Cristóvão Colombo e passam a chamar de seu algo que sempre pertenceu a outros²⁵ .

Neste mesmo trecho, podemos responder ainda à nossa inquietação sobre a relação entre apropriação cultural e o ato de apoderar-se de algo que não lhe pertence. Assim, em tal definição, apropriação cultural consiste na prática de apossar-se de manifestações culturais produzidas por um grupo específico, e mais que isso, os sujeitos apropriadores desconhecem os significados iniciais atribuídos a tais manifestações, o que caracterizaria tais práticas apropriativas como indevidas.

²⁴ Disponível em: <<https://dicionariodoaurelio.com/apropriar>>. Data de acesso: 19jun. 2017.

²⁵ Matéria disponível em: <https://www.geledes.org.br/hoje-em-dia-tudo-e-apropriacao-cultural/>. Data de acesso: 21dez.2017.

Todavia, tal como expomos na introdução, as matérias analisadas foram escritas por diferentes personagens e embora seja possível encontrar entre elas denominadores comuns, alguns de seus aspectos não são consensuais. Vejamos:

Primeira coisa, que a gente precisa estabelecer alguns limites sobre essa nossa conversa sobre apropriação cultural, porque a gente começou a ficar tão paranoico sobre essa questão que começou a tornar isso num debate muito mais raso do que deveria ser. Primeiro, que a gente caiu numa essencialização meio rasa sobre o que seriam coisas de negro que os brancos não podem tocar em oposição a todo o resto das coisas que os brancos podem, acho que não é isso. Em segundo lugar, a gente caiu no debate do pode usar isso ou não pode usar aquilo, como se realmente a gente tivesse em posição de dizer o que as pessoas podem ou não podem usar, assim arbitrariamente sem contextualizar o debate, e aí, além disso tudo, a coisa se esvaziou de uma maneira que a gente começou a entender o termo apropriação cultural de forma muito literal, sem se preocupar com as questões sociais e culturais que estão por trás desse problema, daí a gente começou a falar de apropriação cultural como se fosse qualquer ato de qualquer pessoa que incorpora qualquer elemento de qualquer cultura [...] até onde eu tenho entendido esse debate, a questão da apropriação tem cultural tem haver com dois aspectos que eu acho que podem servir como dois critérios pra gente pensar se uma parada é ou não é apropriação cultural. Primeiro: apropriação cultural tem haver com significados culturais e religiosos de certos símbolos, mas não é só isso, tem um segundo elemento: apropriação cultural também tem haver com relações de privilégio envolvendo raça, classe, etnia ou religiosidade [...] Em primeiro lugar, pra uma coisa ser apropriação cultural ela tem que envolver o esvaziamento de significado de um certo símbolo cultural ou religioso, um apagamento ou uma banalização do sentido que esse símbolo tem pra um determinado grupo cultural, racial ou religioso; não é só o transito de uma cultura para outra [...] tem que ser o processo de esvaziamento de um sentido cultural original. Em segundo lugar, é necessário pensar o lugar que o suposto apropriador ocupa dentro da nossa estrutura de raça, classe ou religião. É uma posição de privilégio ou uma posição de estigmatização? É importante pensar nisso por causa do impacto que isso gera pras pessoas; como as pessoas brancas têm privilégio de raça, a cultura dá a elas acesso a esses símbolos, mesmo que ela não tenha uma relação mais próxima com o significado desses símbolos, mas aí, quando chega numa pessoa negra que não tem privilégio de raça, a coisa muda muito de figura, porque a cultura costuma negar que essas pessoas tenham acesso a esses símbolos mesmo que essa cultura seja importante pra elas. É por isso que a branca de turbante tá na moda é estilosa, e a preta de turbante é macumbeira, é por isso que o branco de *dread* é de boa, *good vibes*, enquanto o preto de *dread* é sujo, nojento, fedido [...] isso envolve algumas relações de privilégio, e uma análise da apropriação cultural precisa levar isso em conta [...] essa coisa muda muito de figura quando a gente chega no caso de culturas minoritárias, como é o caso da cultura negra, que já são constantemente estigmatizadas e apagadas, porque todos esses esvaziamentos de tranças, turbantes e outros símbolos podem contribuir para um apagamento ainda maior na realidade dessas outras culturas. É aquela lógica que a gente vê aí hoje: é muito bacana usar coisa de preto com quanto que você não seja preto. É muito legal fazer festa de favela, com quanto que você cobre um preço absurdo na entrada, pros favelados nunca pisarem ali; se a pessoa for preta ou favelada, é melhor que ela fique bem longe, pra que a galera continue fantasiando uma realidade

glamourizada sem ter que se preocupar com a violência que essa pessoa sofre²⁶.

Com base nestes trechos e nas demais matérias analisadas, podemos apontar que o mote de tal discussão consiste na problematização de determinados usos e representações em torno de bens culturais associados a uma herança africana por considerar-se que aqueles corroboram para a manutenção de uma estrutura social racista e excludente.

Posto isto, apropriação cultural implica, no debate em questão algumas características específicas que tratarei a seguir. A primeira delas seria o *esvaziamento* dos significados iniciais pensados para tais bens culturais; esvaziamento em decorrência do deslocamento destes de seus contextos de origem em associação à diluição de suas marcas mais fortes, para que só assim sejam incorporados. Ao esvaziamento de significados, relaciona-se também a *invisibilização* dos produtores iniciais de tais bens.

Turbantes são vestimentas sagradas e símbolos de luta e resistência, orixás são divindades ancestrais e figuras de empoderamento. Eles devem ser valorizados e ostentados, sim, mas não em festas na Vila Madalena e regiões centrais elitizadas, por pessoas brancas que não sabem direito o significado e peso político e social daquilo que “festejam” [...] É muito fácil saravar na balada. A afrorreligiosidade é muito atrativa quando é emburguesada, embranquecida e explorada ao som de MPB e regada a álcool. Deve ser interessantíssimo fumar um baseado e dançar a tecnomacumba da Rita Beneditto (Rita Ribeiro). Enquanto isso, imagens de Oyá são decapitadas [3], terreiros são invadidos e vandalizados pelo fanatismo cristão e a TV aberta exhibe programas onde nossa fé é demonizada. Na periferia acontece o genocídio da população negra. Mas não há peso na consciência dos universitários que só querem “neotropicalizar.”²⁷

E não, visibilidade não é um argumento. A visibilização acontece quando religiosos de matriz africana e pessoas negras protagonizam suas pautas e levam suas vozes, seus rostos e sua cultura para a mídia, para a música, para a rua, e tornam seus símbolos patrimônio imaterial da humanidade, como aconteceu com a Capoeira²⁸.

Infelizmente, parte do legado de colonização ainda inclui o fato de que pessoas não-brancas não têm poder para decidir o que pessoas brancas

²⁶ Transcrição do vídeo “Essa tal apropriação cultural”, disponível em: <<https://www.geledes.org.br/essa-tal-apropriacao-cultural/#gs.uuhmPCw>>. Acesso em: 09.jul.2017.

²⁷ Trechos retirados da matéria intitulada “A cultura negra é popular, as pessoas negras não são. As festas neotropicalistas e a apropriação cultural indevida”. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/cultura-negra-e-popular-pessoas-negras-nao-sao-festas-neotropicalistas-e-apropriacao-cultural-indevida/#gs.uTV4k9o>>. Acesso em: 09 jun.2017.

²⁸ Trechos retirados da matéria intitulada “A cultura negra é popular, as pessoas negras não são. As festas neotropicalistas e a apropriação cultural indevida”. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/cultura-negra-e-popular-pessoas-negras-nao-sao-festas-neotropicalistas-e-apropriacao-cultural-indevida/#gs.uTV4k9o>>. Acesso em: 09 jun.2017.

podem ou não de fato. Sendo assim, não se trata de quem pode ou não pode utilizar determinada coisa. A triste realidade é que pessoas brancas sempre se sentiram no direito a tudo e a (os corpos de) todos, e a opinião ou sentimentos de pessoas negras e indígenas jamais foram levados em consideração. Não há nenhuma novidade nisso! O que está em questão são os sentidos que essa coisa deixa de ter ao ser utilizada por pessoas não integradas ao seu contexto original – cultivado ao longo de gerações. O que se pretende é lembrar a pessoas brancas é que o mundo não é um grande armário cheio de adereços e ornamentos a serem “desbravados” e apontados como “tendência”²⁹.

A *mercantilização* de tais bens culturais também é uma das características das práticas concebidas aqui como apropriação cultural e relaciona-se diretamente com a ideia de esvaziamento que mencionamos acima. Aponta-se como consequência da mercantilização, a *banalização* das simbologias que envolvem tais manifestações, muitas vezes associadas ao sagrado nas religiosidades africanas.

Apropriar-se, neste contexto, implicaria, portanto, fazer um uso descomprometido de tais bens culturais, esvaziando seus significados, não obstante relacionados às estratégias de resistência de um grupo étnico, fazendo valer-se apenas de seus traços estéticos, sem contanto romper a dominação racial inerente à estrutura social em que se inserem.

Somos signos criados pelos brancos para que nossa negritude pudesse, e ainda possa ser mercantilizada³⁰.

Resumindo: são eventos que se apropriam de elementos afro-brasileiros [...] para fazer dinheiro. Essa banalização e mercantilização da cultura e religião afro-brasileira é muito desrespeitosa com o povo de terreiro e com as pessoas negras³¹.

Vocês, mulheres brancas legais que querem se abrigar em nossos turbantes, vão estar conosco enquanto choramos as mortes dos nossos meninos negros e clamamos por justiça, certo? Vão usar turbante quando nossas mães e pais de santo são expulsos de comunidades ou entregues aos formigueiros, certo? Quando reclamamos da dor ao recebermos menos anestesia do que mulheres brancas durante os partos, certo? Quando denunciemos que sofremos mais violência, mais abuso e mais assédio do que vocês, certo? Quando reivindicamos equiparação salarial com vocês, certo? Vão reverberar nossas vozes quando reclamamos que somos preteridas pelos homens (brancos ou negros), certo? Vão entender e ter uma palavra de consolo quando sentimos culpa por deixarmos os próprios filhos em casa para cuidarmos dos seus, certo?

²⁹ Trecho retirado da matéria intitulada: “Hoje em dia tudo é apropriação cultural”. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/hoje-em-dia-tudo-e-apropriacao-cultural/#gs.WmBeGmA>>. Acesso em: 09 jun.2017.

³⁰ Trecho retirado da matéria intitulada: “Na polêmica sobre turbantes é a branquitude que não quer assumir sobre racismo”. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/na-polemica-sobre-turbantes-e-branquitude-que-nao-quer-assumir-seu-racismo/#gs.zdfrEkk>>. Acesso em: 09 jul.2017.

³¹ Trecho retirado da matéria intitulada: “A cultura negra é popular, as pessoas negras não são. As festas neotropicalistas e apropriação cultural indevida”. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/cultura-negra-e-popular-pessoas-negras-nao-sao-festas-neotropicalistas-e-apropriacao-cultural-indevida/>>. Acesso em: 09 jul.2017.

Vão nos ouvir e nos defender quando tiver mais alguém querendo invadir nossos turbantes a força, na marra, no grito, certo? Porque aí, o turbante também já será de vocês³².

É muito comum que pessoas (brancas) resolvam “homenagear” outras identidades culturais enquanto permanecem completamente ignorantes quanto aos valores cultivados por tais identidades. Como qualquer pessoa consegue confundir enaltecimento faltando com respeito é um mistério. Como alguém consegue acreditar que, ao tomar pra si a parte de outra cultura que mais lhe agradou (esteticamente), está demonstrando apreço a toda uma coletividade por cujos valores nunca nutriu o mínimo interesse em se aprofundar parece inexplicável até perguntarmos: o intuito era mesmo demonstrar respeito ou só ficar bem na fita na frente dos *coleguinhas*?³³

Como vimos, as práticas de apropriação anunciadas em tais discussões se inserem em determinados contextos e a problematização em torno destas faz referência à necessidade de identificar as variáveis sociais e culturais que incidem em tais situações dando a entender, portanto, que não seriam quaisquer práticas que configurariam apropriação cultural tal qual nos termos propostos no debate.

Apropriação envolve em tal discussão uma relação de privilégios entre sujeitos apropriadores e aqueles cujos elementos culturais são apropriados. Os primeiros estariam na ótica de quem os avalia, fazendo uso indevido de certos produtos culturais por não participarem dos rituais de interação dos quais estes são resultantes, desconhecendo assim suas verdadeiras intenções.

O desconhecimento em relação a tais manifestações culturais resultaria na banalização de suas simbologias, construídas no processo de afirmação identitária do grupo cujos elementos foram apropriados. Daí, a ideia de que apropriar-se consiste no esvaziamento de significados originais e na consequente perda de autenticidade, dado que o deslocamento de tais símbolos para outros contextos ocasionaria a descaracterização de seus sentidos primeiros.

Quando se afirma a necessidade de identificar as variáveis sociais e culturais que incidem sobre tais práticas e ainda, observar as relações de privilégio entre apropriadores e apropriados, podemos estabelecer diálogo direto com o que disse

³² Trecho retirado da matéria intitulada: “Na polêmica sobre turbantes é a branquitude que não quer assumir seu racismo”. Disponível em: < <http://www.geledes.org.br/na-polemica-sobre-turbantes-e-branquitude-que-nao-quer-assumir-seu-racismo/#gs.zdfrEKK> >. Acesso em: 09 jul.2017.

³³ Trecho retirado da matéria intitulada: “Hoje em dia tudo é apropriação cultural” Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/hoje-em-dia-tudo-e-apropriacao-cultural/#gs.WmBeGmA>>. Acesso em: 09 jul.2017.

Oliven (1982) a respeito dos movimentos de apropriação cultural no Brasil. O autor afirma que para compreender tal processo, devemos primeiro identificar em quais grupos tais manifestações se originaram, o que estas significam para eles e por quais motivos e em quais situações foram apropriadas.

Em consonância com as reflexões empreendidas até aqui, a tônica do capítulo seguinte fundamenta-se numa reconstituição histórica dos privilégios e da violência que marcou a formação do Brasil desde a expansão colonial, o sentimento de superioridade do branco europeu em relação aos negros escravizados e a forma como estes foram culturalmente usurpados.

Tais acontecimentos serão desenvolvidos de modo a estabelecer diálogo permanente com os elementos apresentados no debate sobre apropriação cultural da estética negra, evidenciando como estes se relacionam à problemática da mestiçagem e a construção de uma identidade nacional. Retomaremos sempre que necessário, o conteúdo das matérias analisadas, destacando algumas de suas passagens para ilustrar nossas argumentações.

3 RAÇA E CULTURA: A PROBLEMÁTICA DA MISTIÇAGEM E A AFIRMAÇÃO DAS IDENTIDADES AFRO-BRASILEIRAS

Como observamos anteriormente, o debate em torno da ideia de apropriação cultural da estética negra nos coloca diante de questões fundantes do pensamento social brasileiro, a saber, a relação entre a questão racial e identidade nacional, tema constante na história da cultura brasileira. Neste capítulo, nosso interesse consiste em situar alguns dos antecedentes históricos que marcaram tal relação, e ainda, evidenciar a demarcação de diferenças identitárias no Brasil sabendo que suas emergências podem ser identificadas em pontos específicos no tempo (WOODWARD, 2000).

Ao retomarmos algumas das teorias explicativas do Brasil durante o final do século XIX e início do século XX, é possível observar como estas, amparadas por seu caráter supostamente científico, adquiriram contornos explicitamente racistas (ORTIZ, 1985; MUNANGA, 2004).

A elite intelectual brasileira buscou, portanto, seus quadros de pensamento em “elaborações especulativas e ideológicas vestidas de cientificismo” (MUNANGA, 2004, p.48) visando alcançar explicações para aquilo que representava grande ameaça à constituição de uma nação que almejava ser branca: a diversidade racial oriunda do processo colonial. Ao sintetizar criticamente os produtores mais destacados que se filiaram a tais abordagens, Munanga afirma:

Apesar das diferenças de pontos de vista, a busca de uma identidade étnica única para o País tornou preocupante para vários intelectuais desde a primeira república: Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Manuel Bonfim, Nina Rodrigues, João Batista Lacerda, Edgar Roquete Pinto, Oliveira Viana, Gilberto Freyre [...] todos estavam interessados na formulação de uma teoria do tipo étnico brasileiro, ou seja, na questão da definição do brasileiro enquanto povo e do Brasil como nação. O que estava em jogo nesse debate intelectual, era fundamentalmente a questão de saber como transformar essa pluralidade de raças e mesclas, de culturas e valores civilizatórios tão diferentes, de identidades tão diversas, numa única coletividade de cidadãos, numa só nação e num só povo (2004, p.49).

Ao discorrer sobre este período, Ortiz (1985) estabelece um diálogo crítico com o pensamento de autores como Sílvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha, considerados como precursores das Ciências Sociais no Brasil dada suas análises sobre a realidade nacional em que abordaram questões como estudos literários, movimentos messiânicos e tradições africanas. As reflexões desenvolvidas

por tais autores abriram terreno para a formação de escolas de pensamento, tais como a escola de antropologia brasileira, esta intimamente vinculada às ideias de Nina Rodrigues.

Teorias como o positivismo, o darwinismo social e o evolucionismo orientaram considerações teóricas a respeito da questão nacional naquele momento. Distintas em seus intentos, tais teorias se consideradas sob um aspecto único, apontavam para a evolução histórica dos povos, para a existência de leis que regiam o progresso das civilizações, sendo o modelo das sociedades ocidentais, o estágio mais complexo a se alcançar, colocando-se, deste modo, a Europa em uma posição hegemônica na escala evolutiva.

A importação de tais teorias para pensar a realidade nacional promoveu conclusões que atestavam a posição “inferior” do Brasil se comparado ao modelo civilizacional dos povos europeus. Dito isto, o que explicaria, o “atraso” brasileiro e qual seria a saída para que o país se constituísse como nação em um futuro próximo?

Tais questionamentos direcionaram interpretação dada pelos intelectuais de modo que a necessidade de construção de uma identidade nacional foi abordada de forma enfática pela *intelligentsia* brasileira. Não obstante, os postulados evolucionistas pareciam responder aos porquês de tal “atraso”, bem como auxiliariam na identificação dos aspectos que tornavam a realidade nacional distinta da europeia.

Assim, raça e meio, premissas do evolucionismo e conceitos chave naquele período, fundaram epistemologicamente as análises de intelectuais, como os que citamos no início deste capítulo. Em *Os Sertões* (1902), Euclides da Cunha, orientado pela ideia de que a mestiçagem entre raças superiores e inferiores dilui as qualidades das primeiras e acentua as fraquezas das últimas, expõe a suposta instabilidade do mulato e a conseqüente ausência de tradições nacionais uniformes decorrentes de tal fator³⁴.

Em *Histórias da literatura brasileira*, Sílvio Romero defendia que o processo de mestiçagem entre índios, brancos e negros, daria ao Brasil uma constituição

³⁴ CUNHA, Euclides. *Os Sertões*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

original, todavia, apostava que esta seria um elemento transitório na história do povo brasileiro, dado que o branqueamento gradual possibilitado pela presença do imigrante faria prevalecer a raça branca³⁵.

Podemos observar, por exemplo, as premissas racistas que orientaram os estudos de Nina Rodrigues, quando em sua obra intitulada “As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil”, sustentou a ideia de haveriam raças inferiores e superiores, apresentando índios e negros como entrave ao desenvolvimento civilizatório do país.

Para Rodrigues, a desigualdade entre as raças modificaria as responsabilidades sociais respectivas a negros e índios, dado que estes não teriam a mesma consciência a respeito de direitos e deveres, como teria o branco civilizado. Assim, uma legislação da diferença seria a única alternativa para contornar os impasses que a mestiçagem traria à identidade nacional, uma vez que as características raciais inativas alterariam o comportamento social desejado³⁶.

Como bem pontua Ortiz (1985), o evolucionismo e os conceitos a ele associados alçaram ressonância ampliada para os teóricos brasileiros na medida em que pareciam realçar o que havia de mais particular em nossa constituição social. Dito de outro modo, raça e meio não apenas revelariam nossas especificidades, como também definiriam nossa realidade dando contornos ao significado de ser brasileiro: viver em um país com composição geográfica e racial distintas das sociedades europeias.

Mas foi a problemática racial que despontou de forma mais abrangente para explicar a base de toda a estrutura social brasileira, sobretudo no período pós-abolição, momento em que o negro, mesmo considerado como cidadão de segunda classe, surge obrigatoriamente como novo elemento a ser considerado na dinâmica da vida social e econômica do país (ORTIZ, 1985; MUNANGA, 2004).

A abolição, enquanto acontecimento político movimentou ideologicamente as análises dos intelectuais quanto à posição do negro na sociedade, análises ainda carregadas de um viés racial e atravessadas pela problemática da mestiçagem,

³⁵ ROMERO, Sílvio. *Histórias da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1975.

³⁶ RODRIGUES, Raimundo Nina. *As raças humanas e a responsabilidade social no Brasil*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1957.

dado que constituição social do país foi pensada naquele momento pela fusão das três raças: brancos, negros e índios; todavia, a construção da civilização brasileira logo foi demarcada pela suposta superioridade do homem branco.

A crença na hierarquia entre raças sustentada por postulados pretensamente científicos posicionou os intelectuais brasileiros diante de uma problemática declarada como elementar: como pensar a identidade nacional diante da “disparidade” entre as raças que compunham a formação do país? A resposta apontava para a necessidade de alcançar um equilíbrio considerando o aspecto que seria justamente o que nos diferenciaria do mundo europeu – o elemento mestiço, a prova de que a raça branca fora capaz de aclimatar-se aos trópicos. A cultura brasileira seria caracterizada, portanto, pela resultante de tal experiência aclimatadora,

“A temática da mestiçagem é neste sentido real e simbólica; concretamente se refere às condições sociais e históricas da amálgama étnica que transcorre do Brasil, simbolicamente conota as aspirações nacionalistas que se ligam à construção de uma nação brasileira [...] colocada da maneira como a analisamos, a miscigenação se apresenta aos intelectuais do período como um dilema [...] o mestiço, enquanto produto do cruzamento entre raças desiguais, encerra, para os autores da época os defeitos e taras transmitidos pela herança biológica” (ORTIZ, 1985, p.21).

Importante mencionarmos o fato de que a recepção das teorias raciais no Brasil se deu no momento em que estas já haviam passado por uma reviravolta no mundo europeu, a saber, com os trabalhos de Boas e suas considerações a acerca dos impasses no estudo etnológico das raças. Todavia, mesmo diante da defasagem entre produção e consumo de tais ideias, elas pareciam estar em consonância com o dilema que afligia os intelectuais brasileiros de então – pensar a formação de uma identidade nacional diante da colonização estrangeira, o momento pós-abolição e ainda, a consolidação da república, questões marcadamente atravessadas pela questão racial.

Dito isto, a miscigenação moral, intelectual e racial do brasileiro representava a realidade inferiorizada do país; terreno desfavorável para a construção de um Estado Nacional devidamente civilizado, possível apenas se junto a um ideal futuro: o processo de branqueamento; política não apenas econômica, dada a tentativa de solucionar o problema da mão de obra incentivando a imigração, como também ideológica.

O branqueamento seria, portanto, o caminho a ser percorrido a fim de eliminar os males legados pelas “raças inferiores”. O panorama traçado até aqui nos põe diante dos ideais racistas que orientaram a elite intelectual em tal momento da história da cultura brasileira, especificamente entre 1888 e 1914 (ORTIZ, 1985).

Ao fazermos menção à ideologia do branqueamento, certamente um dos nomes mais referido seja o de Oliveira Viana. Em seu livro *Populações meridionais do Brasil*³⁷ (1920), Viana sistematizou um conjunto de ideias racistas ao elaborar diversos tipos de indivíduos, entre eles os mestiços do tipo superior e inferior.

Para Viana, o mestiço estava exposto a uma humilhação social dada sua condição de desclassificado permanente, uma vez que não chegava a alcançar a mesma importância que o branco superior, ao passo que buscava distanciamento dos negros inferiores a ele. Apesar de sua crença na degenerescência dos mestiços, Viana propunha um processo apuramento, ou arianização, do qual resultaria o branqueamento da população brasileira.

Interessante destacar, tal como pontua Munanga (2004), que mesmo diante de seu arcabouço teórico centrado no branqueamento, Viana acreditava que do ponto político, a diversidade racial brasileira não configuraria um problema, visto que haveria uma igualdade de oportunidade entre todos no plano socioeconômico, portanto, os problemas em relação ao mestiço seriam de ordem antropológica e psicológica. Ainda sim, o elemento mestiço seria indesejado, dado que Viana o considerava apenas como fase transitória do processo de arianização que marcaria o futuro do povo brasileiro.

3.1 Mestiçagem: um projeto de unificação nacional

Se nos parágrafos anteriores nos debruçamos sobre a recepção de teorias raciológicas por intelectuais brasileiros e a forma como estas foram instrumentalizadas para justificar o “atraso” bem como a impossibilidade da idealização plena de uma sociedade brasileira frente ao elemento mestiço e a ideia de degenerância a ele associada, é necessário também que falemos do momento

³⁷ VIANA, Francisco José de Oliveira. *Populações meridionais do Brasil*. Edições do Senado Federal, v.27, 2005.

que segue a este, em que a mestiçagem passa a ser encarada como possível aspecto de unificação nacional.

A sociedade brasileira experimentava, portanto, transformações profundas, não apenas pela passagem do regime monárquico para o republicano, como também do modelo econômico escravista para o capitalista. Destacamos o fim do regime escravista como marco reorientador da problemática da identidade nacional, dado que tal acontecimento introduz uma nova categoria de cidadão: o negro ex-escravo (MUNANGA, 2004).

Seria possível integrar socialmente o negro, transformá-lo em elemento constitutivo da nacionalidade ao passo que este ainda era considerado como coisa e que ainda persistiam as teorias racistas com suas interpretações negativas sobre o negro e a miscigenação?

O questionamento levantado no parágrafo anterior pode ser respondido se pensarmos a relação entre cultura e Estado. As mudanças ocorridas no início do século XX, como a urbanização, industrialização, surgimento de uma classe média e do proletariado urbano, foram orientadas politicamente por ações estatais que visavam consolidar o desenvolvimento social, em especial, após a revolução de 1930. Configurava-se, portanto, uma nova realidade, à qual as teorias raciológicas já não poderiam explicar; tais transformações demandavam, por sua vez, outra interpretação do Brasil (ORTIZ, 1985, MUNANGA, 2004).

Situamos nesse contexto, a produção de Gilberto Freyre, sobretudo, com a obra *Casa grande e Senzala* (1933), uma reinterpretação das problemáticas levantadas pelos intelectuais no final do século XIX. Freyre também privilegiou a temática racial como objeto de estudo, e neste aspecto, podemos afirmar que sua interpretação representa a continuidade de uma tradição.

Todavia, a abordagem freyriana ganhou contornos mais consistentes, uma vez que sua compreensão da realidade nacional não é tratada em termos raciais, mas sim em termos culturais. Dito isto, ao trabalhar a passagem do conceito de raça para o conceito de cultura, orientando-se pelo culturalismo de Franz Boas, Freyre converte a mestiçagem, elemento outrora ambíguo, em aspecto positivo. Assim, consolidava-se as bases favoráveis à construção de uma identidade nacional.

Importante destacarmos a dimensão alcançada pelas ideias de Freyre e de como estas se prolongaram como discurso ideológico, sobretudo por sua produção não se restringir à academia.

Para entendermos de forma mais aprofundada o processo de caracterização do mestiço como nacional e sua “celebração” nas relações do cotidiano, é necessário retomarmos a relação entre cultura e Estado. Durante o Estado novo muitas foram as ações culturais no sentido de reverter o antigo arquétipo associado à raça mestiça, caracterizada pela preguiça e indolência.

Podemos observar tais transformações por meio da música popular brasileira, em que a temática da malandragem é substituída pela reverência ao trabalho, cedendo aos intentos do Estado, cuja preocupação maior passava pelo desejo de produzir a imagem de um Brasil moderno (ORTIZ, 1985).

Pensar a repercussão das ideias de Freyre em tal contexto é importante não por compreender que estas foram formuladas visando atender uma demanda específica do Estado ou mesmo relacioná-las à ideologia do trabalho, mas no sentido de que elas vão de encontro a um dilema antigo: a necessidade de afirmação e definição de povo, reorientando a questão nacional em novos termos, sobretudo quando propõe a mestiçagem como elemento não apenas positivo, mas como característico da identidade nacional (ORTIZ, 1985).

Em *Casa grande e senzala*³⁸ Freyre tenta explicar a origem da miscigenação narrando a história do mundo agrário colonial, em que a aproximação entre brancos e negros deu-se inicialmente pela escassez de mulheres brancas no universo da casa grande, o que levava os senhores a buscarem contato sexual com as escravas negras.

Do cruzamento racial, Freyre enfatizou também a contribuição que os negros, índios e mestiços legaram à cultura brasileira, evidenciando a mestiçagem também no campo cultural. A ideia de que somos democráticos resultaria justamente da “unidade na diversidade”, como afirma Ortiz (1985), uma mistura cultural que transcende aos conflitos reais que poderiam existir entre os grupos raciais.

³⁸ FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1954.

Guimarães (2016) traz alguns elementos interessantes para pensarmos os desdobramentos da interpretação freyreana ao universo das relações entre casa grande e senzala. Tal interpretação certamente compõe um dos principais sustentáculos ao que hoje conhecemos por mito da democracia racial. Para Freyre, as assimetrias características de tais relações se sustentavam pelas diferenças de poder entre senhores e escravos, homens e mulheres, crianças e adultos, ou seja, tais hierarquias seriam socialmente estabelecidas e não de ordem racial.

Desta forma, Freyre integrou em sua análise, a vertente popular da democracia racial, segundo a qual, o negro e o mulato representariam a futura matriz da nação. Caberia, portanto, ao Estado forte em seu papel regulador, conter as diferenças raciais e culturais de modo que estas não viessem a assumir maiores proporções. Nestes modos, configurou-se um modelo democrático assegurado não pelos direitos individuais, mas sim pela ideia de que as diferenças de cor não se traduziriam em barreiras para a mobilidade dos indivíduos, dado que estas seriam de ordem social.

Dito isto, no interior de tal modelo democrático, a hierarquia racial desejada pela elite brasileira, fosse de forma mais explícita, ou mais abrandada, tal como no modelo de nação mestiça, não seria eliminada, mas sim transmutada em conflito social entre classes. Como desdobramento desta ideia há que se falar também do puritanismo, uma entre as retóricas mobilizadas nas tentativas de inclusão do povo negro na sociedade brasileira.

Manifestando-se especialmente nos anos de 1930, o puritanismo sustentou-se num “discurso sobre a moral adequada à integração social dos negros nas classes médias urbanas” (GUIMARÃES, 2016, p.55), pautando-se em comportamentos e valores que deveriam ser compartilhados para que tais indivíduos de fato se integrassem a um grupo. De certo que os códigos a serem compartilhados eram aqueles cultivados pela alta cultura europeia.

A regulação do negro através de um comportamento socialmente aceito traduzia-se na verdade, como dissimulação de um preconceito que já não poderia ser abertamente baseado em raça ou cor, dado que naquele momento, tais expressões discriminatórias já eram legalmente evitadas.

O puritanismo era um caminho cada vez nítido de ocultação de práticas racistas por meio de mecanismos de classificação social, que supostamente falavam de composição de classe, tais como escolaridade desejável, adesão a certa religião, domínio de uma linguagem culta, enfim, além de uma opressão sutil e eficazmente reproduzida, o puritanismo “possibilitaria” aos negros reconhecerem-se como classe (GUIMARÃES *apud* BASTIDE, 2016).

O puritanismo não se tratou de uma simples introjeção do processo de embaquecimento por parte da classe média negra; sua adesão aconteceu na medida em que os ideais do pan-africanismo e outras práticas culturais afro-brasileiras eram tratados de modo geral, como características do *habitus* das classes populares e por este motivo deveriam ser evitadas. Torna-se óbvio mais uma vez que o deslocamento da perspectiva de cor para perspectiva de classe promovido pelo puritanismo pode ser interpretado como estratégia para inferiorizar as práticas culturais afro-brasileiras. Ainda sobre o puritanismo, Guimarães (2016) acrescenta:

[...] as discriminações sociais poderiam ser mais eficazmente exercidas e, mais que isso, que os negros poderiam se reproduzir espontaneamente como classe. Está aí a sabedoria da imprensa negra de então em alcunhar a população negra de classe dos homens de cor antes de adotar a designação de raça negra (p. 55).

Retomando o mito da democracia racial e à ideologia da mestiçagem em seus efeitos, Munanga (2004) afirma que a análise de Gilberto Freyre não privilegia o contexto histórico de dominação e violência entre senhores e escravos, contexto do qual surgiram os primeiros mestiços. De modo geral, a exaltação da ideia de convivência harmoniosa entre os membros de diferentes camadas sociais e grupos étnicos operou como mecanismo sutil para perpetrar a exclusão ao encobrir os conflitos raciais.

Dito de outro modo, o ideário da miscigenação ocultaria a superioridade numérica dos negros, bem como trabalharia para alienar seus descendentes mestiços ao tratá-los como elemento diferenciado frente ao negro e ao índio, operando uma desconstrução da solidariedade entre negros e mulatos. Sob a égide da mistura cultural e racial, operaria a dissolução das tradições e o pertencimento de origem, dado que todos passariam a se reconhecer como brasileiros (MUNANGA, 2004).

Munanga (2004) argumenta, portanto, que a propagação do mito da democracia racial revela-se como grande obstáculo à tomada de consciência dos negros brasileiros em relação às particularidades de suas características culturais, e, por conseguinte, a construção de uma identidade própria, dado que tais características seriam expropriadas pelas elites dirigentes e convertidas em símbolos de nacionalidade.

Sobre a eficácia do ideário do Brasil como país cujas relações raciais se constituíram de forma supostamente democrática, podemos tomar como breve histórico para compreender como tais ideias se sustentaram, as pesquisas fomentadas pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciências e Cultura (UNESCO) durante o período compreendido entre 1951-1953, momento quando a Organização patrocinou uma série de pesquisas relacionadas à questão racial no Brasil.

Para tal, trazemos como recorte, as discussões empreendidas por Antônio Guimarães e Marcos Chor Maio, em seus trabalhos intitulados “Tempo controverso – Gilberto Freyre e o Projeto Unesco” (MAIO, 1999a), “O Projeto Unesco e a Agenda das Ciências Sociais no Brasil nos Anos 40 e 50” (MAIO, 1999b), e “Baianos e paulistas – duas escolas de relações raciais?” (GUIMÃRAES, 1999)³⁹.

Podemos situar alguns acontecimentos, que a nível mundial, favoreceram a construção do que se convencionou chamar de Projeto UNESCO e de como a Organização idealizou o Brasil como escolha mais viável para empreender tais pesquisas. Aqui, nos reportamos especificamente às experiências do holocausto durante a Segunda Guerra Mundial, e também à questão racial norte-americana; fatores que desencadearam consequências aterradoras em âmbito mundial por evidenciarem a intolerância e o preconceito no que se refere às relações étnico raciais⁴⁰.

³⁹ MAIO, Marcos Chor. O Projeto UNESCO e a agenda das Ciências Sociais no Brasil dos anos 40 e 50. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 14 (41): p.141-158. São Paulo, 1999a; MAIO, Marcos Chor. Tempo Controverso: Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO. *Revista Tempo Social*. Vol 11 (1): p.111-136. São Paulo, 1999b; GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Baianos e Paulistas: duas escolas de relações raciais. *Revista Tempo Social*. Vol 11(1): p.75-95. São Paulo, 1999.

⁴⁰ *Idem*.

Motivada por tentativas de compreender os contextos que deram sustentação a tais acontecimentos, a UNESCO optou pelo Brasil, justamente por considerar que o país representava, em termos de relações raciais, uma experiência relativamente harmoniosa e democrática, e que deveria, por tanto, ser tomada como modelo para empreender uma proposta universalizante no que tange à superação de conflitos interétnicos.

Foi então, que durante o período de 1951 até meados de 1953, a UNESCO idealizou uma série pesquisas sobre a forma como se constituíram as relações raciais no Brasil, justamente por considerar que o país representava, tal como afirmou Gilberto Freyre, uma “Alemanha Anti-nazista”, que apontava para relações Interétnicas relativamente harmoniosas.

Figurando como modelo daquilo que se entendeu como democracia biológica, ou democracia racial, o Brasil foi escolhido para ser esse “laboratório de civilização”, “país com lições a oferecer à humanidade”, apto a tornar universal sua situação particular.

No contexto que favoreceu idealização do Brasil como país cujas tensões étnico-raciais eram reduzidas, os trabalhos de Gilberto Freyre e Donald Pierson alcançam significativo destaque, de modo a corroborar para que tal imagem fosse a princípio, legitimada pela UNESCO. Sobre os trabalhos de Freyre, estes alcançaram grande notoriedade internacional.

Circulando em espaços acadêmicos renomados pela Europa e Estados Unidos, Gilberto Freyre foi um dos intelectuais brasileiros mais lidos no exterior, fator que não o tornou isento de críticas à sua obra, como aquelas que o considera saudosista da casa grande, legitimador do império colonial português, trazendo o fator miscigenação como atenuante da escravidão.

Entretanto, é importante compreender a defesa que Freyre faz da miscigenação como sendo esta a característica particular da sociedade brasileira; essa grande hibridez seria a responsável pela constituição do tipo ideal de brasileiro: o mulato.

Contudo, o pensamento de Freyre não foi absoluto. As elites intelectuais paulistas, não julgavam a mestiçagem como valor. Paulo Duarte, por exemplo, não enxergava o mulato como o tipo ideal de brasileiro; para o autor, tal parecer era defendido unicamente pela “filosofia da mulataria”. Para Duarte, cujas ideias

estavam mais próximas de Oliveira Vianna, a quem Freyre opôs-se com veemência, o Brasil se reivindicava, pois, como branco.

A partir de 1930, as ideias de Freyre surgem certamente como a proposta mais radical para combater o pensamento racista que predominou em parte considerável da elite brasileira à época, que dentre outros fatores, considerava a miscigenação como empecilho à inserção do país na modernidade.

Freyre, todavia, sustenta a ideia de que a miscigenação – possível pela boa cooperação entre brancos, negros e índios, foi o elemento salvador da sociedade brasileira e não a sua condenação; foi a miscigenação que contribuiu para formação de uma identidade nacional coletiva.

A miscigenação, tida por Freyre como prática tão comum e distintiva da sociedade brasileira, foi possível graças à herança lusitana, às relações patriarcais que se estabeleciam na casa grande, a um catolicismo mais adocicado, que permitira a assimilação de elementos de cultos africanos, diferentemente, por exemplo, das colônias espanholas, onde haviam tribunais de inquisição. Enfim, esse aspecto mais cordial característico aos portugueses, favoreceu uma boa cooperação nas relações raciais.

Como vimos, a obra de Freyre alcançou notório prestígio, sendo ele convidado em 1948 a assumir a direção do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO, convite que fora recusado, assumindo a vaga em seu lugar, Arthur Ramos, médico-antropólogo.

Ainda em 1949, como diretor do Departamento de Ciências Sociais da UNESCO, Arthur Ramos havia concluído o plano de trabalho que previa justamente o incremento de investigações antropológicas e sociológicas no Brasil, em conjunto com as propostas da Organização das Nações Unidas no que se refere à elaboração de estratégias de combate ao racismo, à erradicação do analfabetismo, e de ser implementado junto a esses programas, um minucioso estudo sobre grupos negros e indígenas no Brasil, a fim de integrá-los à sociedade moderna.

Era igualmente intenção de Ramos, superar o que ele entendia ser uma fase ainda literária dos estudos antropológicos sobre tal temática, e avançar na consolidação das Ciências Sociais no Brasil.

Embora Ramos não tenha participado efetivamente da elaboração do Projeto UNESCO, uma vez que a aprovação para a realização de uma pesquisa sobre as

relações raciais no Brasil só tenha ocorrido em 1950, depois de sua morte, ficou muito presente a ideia também por ele sustentada, de que o Brasil seria um laboratório de civilização, embora o mesmo tenha apontado para profundas desigualdades entre brancos e negros.

Como vimos, a escolha do Brasil como campo para a realização do conjunto de pesquisas idealizadas pela UNESCO, foi impulsionada por um contexto internacional marcado por práticas de ódio e intolerância – a Segunda Guerra, o holocausto, a persistência do racismo nos Estados Unidos e na África do Sul, a Guerra Fria, estão entre os fatores que impulsionaram a realização de pesquisas a fim de tornar inteligível as motivações para o racismo e formas de superá-lo.

Soma-se a este contexto, a imagem do Brasil no tocante às relações raciais, favorecendo desta maneira, a escolha do país como referencial para se pensar quais aspectos que influenciaram ou não para se firmar uma relação cooperativa entre raças e grupos étnicos.

A imagem do Brasil relatada até aqui é fruto de um trabalho anterior, construído desde o século XIX, a partir de relatos de pesquisadores e viajantes, que apontavam para uma convivência pacífica entre as raças, sobretudo em comparação a situação norte-americana.

O projeto UNESCO chega ao Brasil, sob a coordenação de Alfred Métraux e Ruy Coelho. A princípio, o Projeto contemplaria apenas o estado da Bahia, uma vez que Salvador já sustentava uma larga tradição de estudos sobre o negro e também por concentrar um enorme contingente negro; característica que nos anos 1920 e 1930 já havia atraído vários pesquisadores estrangeiros, que consideravam a cidade um espaço privilegiado no que se refere ao convívio entre as raças. Entendia-se também que a Bahia havia herdado vários aspectos culturais oriundos da África e que estes foram ajustados de forma singular às demandas de uma cidade moderna como Salvador.

Os contatos estabelecidos, somados às diversas viagens realizadas por Métraux, confirmaram a ampliação do Projeto, sobretudo por entender-se que as relações raciais no Brasil adquiriam caráter distinto conforme as regiões, a saber, nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro, onde tais relações assumiam particularidades por terem passado por um rápido processo de industrialização e urbanização, sendo, portanto, tomados como contraponto à experiência baiana.

Em 1951, Recife também foi incluída, a pedido de Freyre, na intenção de fortalecer o Instituto Joaquim Nabuco, criado por ele em 1949. Desta forma, o projeto é delimitado definitivamente naquele mesmo ano, abrangendo a Bahia, proposta inicial, as cidades de Salvador, Recife, São Paulo e Rio de Janeiro; as duas últimas por se considerar que o acelerado desenvolvimento econômico provocaria antagonismos raciais, questão que aprofundaremos a diante, sobretudo com análise de Florestan Fernandes.

As pesquisas empreendidas apontaram para uma constatação já alcançada por Métraux: o Brasil não era o “paraíso racial” que se imaginava ser. O Projeto UNESCO acabou por revelar um conjunto de dados sistematizados sobre a existência de preconceito racial no Brasil, especialmente quando se amplia o escopo da pesquisa para o sudeste do país, onde foi verificada uma tendência para o racismo, sobretudo pela persistência do passado escravocrata, que se revelava como entrave a uma disputa mais democrática entre negros e brancos, questão evidenciada no trabalho de Florestan Fernandes.

As pesquisas realizadas pelo Projeto Unesco revelaram por sua vez, a existência de “brasis”, e que certamente as ideias de democracia racial *a la* brasileira presente no imaginário internacional, fosse mais representativa da região nordeste, sobretudo Pernambuco, com os estudos de Freyre, e a Bahia, com os estudos de Pierson.

Donald Pierson inaugurou uma tradição disciplinar de relações raciais no Brasil, mesmo que anteriormente ao seu trabalho tal temática tivesse sido abordada por Freyre, e antecedendo a estes dois, estudiosos como Nina Rodrigues e Arthur Ramos. Pierson afirma que o Brasil foi bem-sucedido ao superar o sistema de castas raciais do regime escravocrata ao estabelecer uma sociedade multirracial de classes.

Desta forma, na percepção de Pierson, as manifestações de preconceito que se davam no Brasil não configurariam discriminação racial, mas sim preconceito de classe, reiterando ainda que o preconceito racial só se manifesta quando um grupo se vê ameaçado em seus privilégios, o que não seria o caso do Brasil.

Como dito, as particularidades apresentadas pelas investigações realizadas, sobretudo, em São Paulo e no Rio de Janeiro, despertaram a crítica do conjunto de estudiosos que compuseram a chamada escola paulista. Para eles, os estudos

empreendidos em Pernambuco e na Bahia, regiões do país que ainda se encontravam sob o peso do regime colonial, as tensões raciais eram, por tanto, menos evidentes.

Ao contrário, no eixo sul/sudeste, a ordem social já se modificava por conta da industrialização, e da urbanização e da presença do imigrante; este, por exemplo, passa a disputar postos de trabalho com o negro livre.

De fato, São Paulo guardava algumas especificidades que tornavam possível questionar não só ideário de democracia racial, como também as visões mais próximas a Pierson de que as tensões observadas no Brasil se relacionavam a classe e não a cor.

Em São Paulo, a presença de imigrantes e de diversos brasileiros vindos de outras regiões do país, favoreceu a formação de uma diversidade étnico-racial que não se via na região nordeste, onde predominou os estudos da escola baiana. Essa diversidade se torna mais propícia a conflitos, trazendo outra dinâmica para as relações raciais.

Outro ponto importante é o momento de transição no centro sul do país, marcado pela passagem para uma sociedade urbano-industrial. Florestan Fernandes capta justamente esse momento de transição. Em suas análises, a passagem de uma sociedade patriarcal escravocrata para uma sociedade urbano industrial implicaria em uma nova ordem social, competitiva e democrática em que o negro poderia assumir papéis distintos; o que se traduziria como ameaça as antigas oligarquias que não queriam abrir mão de seus privilégios. Nesse contexto, o preconceito de cor é acionado para barrar a integração do negro a essa nova ordem social competitiva (FERNANDES, 1965).

Tal resistência se traduziu com um resquício da ordem estamental escravista, que diferente do que pensava Pierson, não havia sido totalmente superada. O preconceito racial seria uma reação das elites brancas a esse novo modelo de relações sociais próprio de uma ordem social competitiva. O preconceito racial seria, portanto, um mecanismo das elites para proteger seus privilégios, e não do povo. Sobre a originalidade do trabalho de Fernandes, Guimarães afirma:

“Florestan Fernandes, responsável por uma reinterpretação da situação racial brasileira [...] voltada [...] para o ideal nacionalista e desenvolvimentista de redefinição de povo brasileiro, através da fusão dos conceitos de raça e classe [...] foi bastante bem sucedido em estabelecer academicamente uma pesquisa que levava em

consideração, tanto as reivindicações dos intelectuais negros, quanto dos intelectuais nacionalistas; tanto aspiração por igualdade social, quanto o desejo de desenvolvimento” (1999, P.77).

A análise de Florestan (1965) se revela peculiar, sobretudo quando o autor aponta para o potencial revolucionário do negro, colocando-o como sujeito que vai livrar a sociedade burguesa emergente das desigualdades e dos privilégios das posições herdadas que ainda restavam da ordem patriarcal. Portanto, o negro teria o papel de completar a revolução burguesa que se encontrava inacabada por conta da resistência das elites brancas.

Concluimos ainda da análise de Florestan (1965), que os grupos raciais, assim como as classes, são fenômenos de estrutura social e não somente uma questão de auto-identificação suscitada por um sentimento de pertença.

A breve análise da produção discursiva de alguns dentre os intelectuais brasileiros que pensaram a formação de uma identidade nacional entre o final do século XIX e início do XX nos permite afirmar que estes vincularam-se a um modelo racista universalista cujo propósito seria a assimilação das diferenças étnico-raciais daqueles grupos que não se enquadravam nos padrões ocidentais de civilização, cujo modelo ideal seria o homem branco europeu. Assim, o caminho percorrido para a concretização de tal projeto passaria pela miscigenação e assimilação cultural dos grupos não brancos.

3.2 Movimentos negros no Brasil: resistências e afirmações de identidades

Retomemos ao pensamento de Munanga (2004) para situarmos sua proposta alternativa frente ao que considera como modelo hegemônico unicultural ao qual se filia a ideologia da mestiçagem, característica do processo de formação da identidade nacional brasileira. Munanga afirma que homogeneidade cultural operada pelo sincretismo cultural aniquila as identidades dos grupos dominados resultando no etnocídio.

Pensar o etnocídio como consequência de práticas sociais excludentes, nos permite o diálogo com Abdias do Nascimento. Em seu livro intitulado “Genocídio do negro brasileiro”, o autor discorre sobre diversas práticas que ao longo da história de formação do país, corroboraram para negar a existência dos negros, dentre elas, as investidas sistemáticas para destruir ou degradar suas instituições culturais;

mecanismos muitas vezes sutis, que “trabalham para o desaparecimento dos africanos sob a égide da miscigenação” (1977, p.95), mascarados por um suposto projeto integracionista por parte do Estado.

Posto isto, a dominação se exerce também sob a forma de controle cultural, que tem como fim último o branqueamento através da negação do negro “como pessoa, e como criador e condutor de uma cultura própria” (NASCIMENTO, 1977, p.94). O trecho abaixo, extraído de uma das matérias publicadas por Geledés, é representativo de como a ideia de miscigenação é questionada no debate em questão:

[...] E dizer que sim, algumas coisas são de vocês, porque foram da bisavó de vocês, da avó de vocês, da mãe de vocês e que, deste modo, a gente também poderia ter algumas coisas que são nossas, herança de família. Quer ver: Pizza! (“É comida italiana!”). Acarajé – do iorubá akara (bolo de feijão frito) + ijé (comida) – (É MEU! É do Brasil! É de todo mundo!). Hashu´al (É israelita!). Congado (É MEU! É do Brasil! É de todo mundo!). Quimono! (É japonês!). Ojá! (É MEU! É do Brasil! É de todo mundo!). Kung Fu (É chinesa!). Capoeira! – do tupi ko´pwera ou do umbundo kapwila – (É MEU! É do Brasil! É de todo mundo!). Abajur (Vem do francês!). Moleque, quiabo, berimbau, samba, cafuné, zumbi... (É MEU! É do Brasil! É de todo mundo!). E depois somos nós os divisionistas, os egoístas, os que não têm cultura, enquanto vários outros povos podem manter, sem controvérsia e sem serem obrigados a colocar na roda (É MEU! É do Brasil! É de todo mundo!), as “contribuições” que trouxeram para o solo brasileiro. Já entendemos que vocês acham que é (sempre foi) tudo de vocês. Só que cansamos de ficar só nas cozinhas, nos quartinhos, nos corredores, nas bordas das piscinas, sem sermos incluídos nisso aí que vocês chamam de “povo brasileiro”. Cansamos de escutar que não sabemos, não vemos, não entendemos, não queremos, não podemos. De ter que pedir licença pra tudo, de ter que pedir desculpa mesmo quando somos os ofendidos. Cansamos de servir quem nem sabe os nossos nomes. Cansamos de sermos personagens de piadas das quais só vocês riem⁴¹.

Pensar o controle cultural como estratégia de dominação nos remete a algumas considerações de Fanon (2008) quando este afirma que um dos intentos do colonialismo seria o sepultamento da originalidade cultural do povo colonizado. Fanon está pensando a realidade do negro antilhano, todavia, quando se refere a esta passagem, amplia suas conclusões à situação dos demais povos negros, que meio ao processo diaspórico, vivenciariam uma experiência colonizadora que

⁴¹ Trecho retirado da matéria intitulada: “Na polêmica sobre turbante é a branquitude que não quer assumir seu racismo”. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/na-polemica-sobre-turbantes-e-branquitude-que-nao-quer-assumir-seu-racismo/#gs.YjsQka0>>. Acesso em: 09 jul.2017.

trabalhou para imprimir naqueles um complexo de inferioridade, conduzindo-os violentamente à adoção da cultura branca dominante.

Fanon escreve intencionando tornar o negro um homem de ação, desvencilhando-o dos arquétipos aos quais este foi aprisionado; tal movimento emancipatório, por assim dizer, tem em suas implicações, o reconhecimento e a identificação com as manifestações culturais as quais este sujeito é produtor, reforçando sua identidade em torno destas.

Tal como Fanon, Abdias do Nascimento (1997), ao denunciar a desintegração cultural do negro, trabalha para a autoafirmação deste como parte constitutiva da vida cultural e social brasileira, rebatendo as visões que consideravam a presença e a contribuição cultural da herança africana contanto que esta estivesse diluída meio à síntese com outros elementos culturais, ou seja, branqueada pelo projeto de miscigenação, cuja motivação básica seria a “necessidade maior de dominar eficientemente as massas, e criar “batuques”, “nações”, “fraternidades”, e entidades capazes de fornecer controle social ao preço da “contaminação” da cultura dominante” (1977, p.100).

A suposta celebração da mestiçagem seria apenas o disfarce para dissimular os anseios da ideologia racial brasileira: atingir o branqueamento não apenas racial como também cultural ao qual a mestiçagem representaria apenas um momento transitório. A eugenia seria, portanto, a saída para conter a ameaça a qual representava a pluralidade étnico-racial brasileira (MUNANGA, 2004).

É certo que o projeto de branqueamento não se concretizou tal como idealizado em seu nascimento, com a composição de uma nação brasileira apenas de brancos descendentes de europeus, a princípio, pela pouca atratividade que o Brasil exerceu para os imigrantes europeus no final do século XIX e início do século XX, e depois por conta de circunstâncias e situações sociais que possibilitaram a manipulação da classificação de cor, dado que muitos mestiços de classe média se auto declaravam brancos (GUIMARÃES, 2016).

Todavia, segue Munanga, se a proposta de branqueamento não se concretizou por meio do fenótipo, no plano da cultura observa-se que:

Em situação de resistência cultural por parte dos segmentos dominados e inferiorizados, a elite dominante defensora da unidade étnica do país, coerente com sua proposta e por falta de melhores alternativas, recupera inteligentemente os conteúdos dessa resistência nos componentes simbólicos da identidade nacional, tornando-os peças importantes do sincretismo recuperador da unidade não realizada pelo processo de

branqueamento [...] a elite pensante do Brasil foi muito coerente com o [...] racismo vigente ao encaminhar o debate em torno da identidade nacional, cujo elemento da mestiçagem oferecia teoricamente o caminho. Se a unidade racial procurada não foi alcançada, como demonstra hoje a diversidade cromática, essa elite não deixa de recuperar a unidade perdida recorrendo novamente à mestiçagem e ao sincretismo cultural (2004, p.110)

Refletindo sobre o período que vai do século XIX ao início à primeira metade do século XX, Munanga (2002) trata de afirmar também o quão atual é a problemática da mestiçagem no Brasil e que seus efeitos enquanto marca identitária ainda não estão esgotados, em especial quando nos deparamos com a ideia ainda presente de abrandamento ou mesmo da ausência de conflitos entre brancos e negros no país. A mestiçagem, ao projetar o mulato, dissimula o preto e amplia arbitrariamente o branco e se revela como grande entrave à formação de uma identidade coletiva afro-brasileira.

Assim, o autor aponta para a necessidade de construção de uma ideologia capaz de promover uma nova consciência na população negra brasileira que passe pela autoaceitação e autoidentificação do negro frente a uma sociedade hierarquizada que dificulta a mobilização dos membros de grupos marginalizados em torno de uma luta comum. Tal dificuldade é fruto da ideologia racial brasileira baseada no branqueamento, armadilha à qual estariam mulatos e negros presos pela esperança de dirimir a realidade de exclusão da vida política e da divisão desigual do produto social (MUNANGA, 2004).

A construção dessa nova consciência que propõe Munanga (2004) resgataria a solidariedade entre os negros e seus descendentes, perdida pelo ideal de branqueamento, proporcionando a estes o sentimento de pertença e vinculação às tradições culturais, resultando assim numa sociedade brasileira pluriracial e pluriétnica.

Esta identidade ou personalidade coletiva seria atribuição de uma plataforma mobilizadora viabilizada pelos movimentos negros brasileiros que a construiriam a partir dos elementos em comum do grupo, que nas culturas em diáspora seriam aqueles que restaram ou foram conquistados em seus novos territórios. Sobre os movimentos negros brasileiros contemporâneos, Munanga afirma:

“[...] eles tentam construir uma identidade a partir das peculiaridades do seu grupo: seu passado histórico como herdeiros dos escravizados africanos, sua situação como membros de grupo estigmatizado, racializado e excluído das posições de comando na sociedade cuja construção contou com seu trabalho gratuito, como membros de grupo étnico-racial que teve sua

humanidade negada e cultura inferiorizada. Esta identidade passa por sua cor, ou seja, pela recuperação de sua negritude, física e culturalmente” (2004, p.14).

Ainda sobre os movimentos negros brasileiros, em particular os surgidos a partir da década de 1970, estes pautam-se na redefinição do negro, na mobilização pela solidariedade entre este e o mestiço, na afirmação de sua cor e negritude, fragilizadas por sua cultura expropriada pela identidade unitária da mestiçagem; pautam-se ainda no antirracismo diferencialista, que “busca a construção de uma sociedade igualitária baseada no respeito às diferenças [...] a construção de sociedades pluriraciais e pluriculturais [...] no mesmo espaço geopolítico e no mesmo pé de igualdade de direitos, de sociedades e de culturas diversas” (MUNANGA, 2004, p.109).

Seguindo com as reflexões de Guimarães (2002), o autor mostra como em diferentes momentos do Brasil, movimentos negros reagiram às situações de discriminação racial, preconceito e marginalização.

Nas décadas de 1940 e 1960 o Teatro Experimental Negro foi uma das principais organizações negras do país, contando com a participação de intelectuais como Abdias do Nascimento e Alberto Guerreiro Ramos. Estes “[...] radicalizaram a crítica ao imperialismo cultural europeu e norte-americano, pregando uma ciência social que se engajasse num projeto de construção nacional”. Para Guerreiro Ramos, não fazia sentido “[...] falar de uma ‘questão negra’ ou cultivar como exóticas formas de expressão cultural próprias da situação de miséria e de ignorância em que se encontrava boa parte da população negra do país” (2002, p.89).

Em 1979, foi criado o Movimento Negro Unificado (MNU), guiado pelo nacionalismo, pela esquerda e a busca pela africanidade. Seu posicionamento apresentava influências de Florestan Fernandes e sua crítica à ordem racial de origem escravocrata, influências do movimento negro americano pelos direitos civis e da forte militância de mulheres negras e dos novos movimentos sociais urbanos que emergiram nos anos 1980.

Esses são apenas recortes de algumas etapas do movimento negro no Brasil, que se mostrou diversificado no que se refere a posicionamentos e reivindicações. Depois do MNU, surgiram vários outros movimentos com perfis ideológicos e políticos heterogêneos. Verifica-se que o movimento negro recente,

[...] trouxe para a cena brasileira uma agenda que alia política de reconhecimento (de diferenças raciais e culturais), política de identidade (racialismo e voto étnico), política de cidadania (combate à discriminação racial e afirmação dos direitos civis dos negros) e política redistributiva (ações afirmativas ou compensatórias).

Tomando ainda as reflexões de Guimarães (2002), este afirma que algumas dessas reivindicações foram rapidamente respondidas pelo Estado Brasileiro, sobretudo, aquelas que caberiam com maior facilidade na atual matriz de nacionalidade. O autor conclui também que a ideia de multiculturalidade e multirracialismo presentes no imaginário dos brasileiros contribuiu para uma maior aceitação de algumas teses do movimento negro, a saber, “o respeito às tradições e às expressões culturais de origem africana e à estética negra”.

Mira (2017), em seu trabalho intitulado “Do recalque ao realce: o enegrecimento da cultura popular brasileira e o jogo político das identidades” aborda como a produção cultural e artística no país foram centrais no que se refere à construção da ideia de nacionalidade brasileira. Neste processo, diversas foram as ações do Estado no sentido de promover símbolos populares capazes de suscitar sentimento de pertença e relativa unidade nacional.

No bojo de tais ações, manifestações culturais afro-brasileiras anteriormente reprimidas, tal como pontuou Oliven (1982), foram transformadas em símbolos nacionais ao custo de sua dissolução. Em meio a estas tentativas do Estado em afirmar a ideia de brasilidade justificada pela mestiçagem, muitos foram os movimentos negros organizados que reagiram ao branqueamento por meio da afirmação da cultura e da arte negra. Neste sentido, a articulação entre militância política e cultural tornou-se estratégica, e a noção negritude foi forjada em oposição ao mito da brasilidade.

O processo de construção e afirmação das identidades afrodescendentes no Brasil está, portanto, atravessado pelos movimentos de politização de símbolos culturais afro-brasileiros em resistência a cooptação por parte do Estado e do Mercado (MIRA, 2017).

Tal resistência é bastante representativa do que temos anunciado até o momento, sobretudo, quando constatamos que o fascínio pelas diferenças passou a

orientar as ações do mercado no que se refere à produção e consumo de bens materiais e simbólicos (MIRA, 2017).

Podemos observar aqui, a efetivação de disputas em torno dos significados de símbolos culturais étnicos, bem como a reivindicação de protagonismo por parte dos movimentos negros no que refere à atribuição dos usos e representações que tais simbologias devem assumir.

Neste contexto de lutas culturais entre os movimentos de negritude, Estado e mercado, a estética negra assume contornos de resistência e afirmação identitária. Muitas foram as ações dos movimentos de negritude no sentido de “criar e manter a auto-estima dos negros, o que só poderia ser feito por meio da reconstrução da memória afro-brasileira” (MIRA, 2017, p.25). Podemos citar como exemplo, a criação do bloco de carnaval Ilê Aeyê, na cidade de Salvador em 1974, primeiro bloco afro do país, tendo entre seus objetivos a afirmação de um padrão de beleza negra, conceito inexistente até então (MIRA, 2017).

Ainda no bojo das ações afirmativas das identidades, os movimentos de mulheres negras se expandem, sobretudo na década de 1980, com demandas de feminização da raça e valorização da figura feminina nas manifestações culturais afro-brasileiras, sendo Geledés, uma das principais organizações de mulheres negras surgidas nesse contexto (MIRA, 2017; ALMEIDA 2014).

Penso que seja necessário uma breve contextualização sobre a situação dos movimentos sociais de negritude no Brasil durante o período de surgimento do Instituto Geledés, sobretudo das especificidades relacionadas à autonomização do feminismo negro brasileiro frente aos movimentos negros em geral e em relação às demais expressões dos feminismos.

Como vimos, a fundação do Instituto Geledés ocorreu no ano de 1988, em um cenário de expansão dos movimentos sociais no Brasil, em um momento ainda recente de fins de regime ditatorial militar. A década de 1980 foi representativa da efervescência de movimentos feministas que pautavam questões associadas à raça e etnia e como tais categorias falavam de necessidades específicas das mulheres negras, não sendo suficiente, portanto, a categoria de mulher universal e essencial

tal como se observa nas expressões de feminismos naquele momento (ALMEIDA, 2010).

Hooks (2015) critica a “perspectiva unidimensional da realidade das mulheres” (p.195), como forma de problematizar o lugar de fala de certas expressões feministas majoritariamente brancas e de classe média, como se estas correspondessem às múltiplas condições em que se encontram os distintos perfis de mulheres.

Ao considerar especificidades sociais, determinadas perspectivas feministas acabariam por reproduzir uma estrutura excludente, silenciando grupos de mulheres as quais o sexismo atingiria de forma distinta por conta de variáveis socioeconômicas e étnico-raciais e que gerariam variedades de experiências. Desta forma, Hooks (2015) aponta para a necessidade de ampliar-se dentro do feminismo, a saber, dentro do próprio feminismo negro, a pluralidade de vozes e o espaço para dissidências.

Segundo Silva (2014), as expressões de feminismo que eclodiram no Brasil nos anos 1980 se inserem no que se compreende como segunda geração dos movimentos feministas em âmbito mundial.

Ainda sob forte influência do Ano Internacional da Mulher, realizado em 1975 pela Organização das Nações Unidas (ONU), as reivindicações pautavam majoritariamente a necessidade de tornar público questões que até então estavam encerradas ao ambiente privado, uma vez que era no plano das relações cotidianas que se teciam as desigualdades de gênero e as relações de poder que lhes davam sustentação.

A ideia de que “o pessoal é político” tornava-se, então, palavra de ordem daquele momento e temáticas relacionadas à sexualidade feminina alçaram notoriedade social.

Os movimentos de mulheres alcançaram, assim, diversos espaços, a saber, partidos políticos, sindicatos e associação de moradores, compondo dentro destes, comitês específicos para discutir questões de gênero. Surgiam então os primeiros conselhos, como o Conselho da Condição Feminina do Estado de São Paulo,

fundado em 1983, o Conselho Nacional dos Direitos das Mulheres (CNDM), criado em 1985, e ainda no mesmo ano, a primeira delegacia da mulher, também na cidade de São Paulo.

Silva (2014) destaca que essas foram conquistas importantíssimas, todavia, era necessário ampliar as discussões, ainda muito permeadas pelo feminismo internacional, e pensar as especificidades das mulheres negras, cujas questões de gênero estariam atravessadas pela racialidade brasileira (Almeida 2014; Silva 2014).

“Para as mulheres negras, se fazia necessário estar entre suas iguais. Entendia-se, naquela conjuntura, que as mulheres lutavam e deveriam ser visibilizadas como sujeitos políticos nos diversos momentos sociais e na sociedade em geral. Esta, certamente, era uma atitude desafiadora à época [...] no entanto, autonomia era a palavra de ordem. Isto é, era imperioso, para aquele grupo, que a constituição de uma fala e de um espaço próprio fossem possíveis de ser compilados a partir de uma independência, em relação aos homens, mulheres brancas, partidos políticos ou mesmo instancias governamentais” (SILVA, 2014, p.19).

Silva (2014) destaca ainda que as expressões feministas que emergiram no Brasil naquele momento não se caracterizaram como um movimento homogêneo em torno de ideologias idênticas. Ao passo que as discussões se projetavam, dissensões se travavam e novos grupos eram gestados, a saber, os próprios movimentos de mulheres negras.

O feminismo negro surge no Brasil, enegrecendo o feminismo e feminizando a raça. Reconhecendo a importância de seus braços e vozes no combate às opressões, todavia, silenciadas em certos momentos dentro do movimento negro por homens que não haviam superado a estrutura sexista dominante, as mulheres negras ampliam seus protagonismos, organizando-se em diversas frentes.

Podemos citar como exemplo de tais organizações o Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras (1983), Geledés (1988) e o Criola (1992), dentre tantos outros que surgiram meio à consolidação do discurso feminista negro em âmbito nacional, resultando na realização de eventos como o I Encontro Nacional de Mulheres Negras (ENMN), na cidade de Valença/RJ em 1988 (ALMEIDA, 2014).

O I Encontro Nacional de Mulheres Negras surge em parte como um desdobramento das ausências observadas no IX Encontro Nacional Feminista,

ocorrido em Garanhuns/PE, em 1987. Silva (2014) aponta que temáticas relacionadas à raça e racismo não compuseram a pauta principal do evento, levando às mobilizações por parte das mulheres negras presentes e com representação de todas as regiões do país. Elas passaram a se reunir em todos os dias do evento, compartilhando suas vivências, evidenciando como raça e sexismo atravessavam suas experiências de vida.

Este breve histórico nos ajuda a contextualizar as mobilizações em torno do feminismo negro no Brasil, suas demandas e formas de organização durante os anos 1980. Podemos apontar como desdobramentos do I Congresso Nacional de Mulheres Negras, a pluralização de demandas sociais nas lutas protagonizadas por mulheres negras, evidenciando que a constituição de suas identidades comportavam diversas origens; não se tratava de um tipo universal de mulher, mas de mulheres negras, camponesas, indígenas ou periféricas, sinalizando que o feminismo estaria atravessado também por dinâmicas sociais de raça e classe.

Desta forma, o feminismo negro evidenciaria “diversas formas locais de luta e autodeterminação existentes”, bem como uma “perspectiva unitária de luta dentro de uma diversidade social, cultural e política das mulheres” (SILVA, 2014, p.30-31).

O Instituto Geledés surge, portanto, meio a um contexto de expansão dos movimentos de mulheres negras e da demanda crescente por Organizações Não Governamentais (ONGs). Desta forma, como assinala Almeida (2014), movimentos sociais, a saber, Geledés, passaram por um processo de institucionalização em consonância com o crescimento do movimento feminista latino-americano, desenvolvendo trabalhos sobre a condição das mulheres, produzindo, assim, informações relevantes de modo a alimentar políticas públicas, demandando um corpo cada vez mais especializado em que as atrizes em questão, tornaram-se ativistas e gestoras de suas instituições.

“As organizações de mulheres negras Geledés e Criola são exemplos desses novos agentes coletivos. Elas passaram pelo processo de institucionalização, de profissionalização da militância, de presença em espaços governamentais e de articulação em fóruns nacionais e internacionais. Além disso, essas organizações firmaram a participação de representantes feministas nos conselhos de saúde e em outras instâncias mediadoras de políticas públicas de saúde” (ALMEIDA, 2014).

Passados vinte e nove anos de sua fundação, Geledés orienta suas ações trabalhando de forma interseccional gênero, raça e classe social, somando à agenda feminista o combate ao racismo e às desigualdades, trabalhando desta forma, raça, gênero, e direitos humanos, planejando políticas públicas em diferentes instâncias, como saúde e educação, colocando-se também como espaço de celebração de culturas africanas e afrodescendentes.

Diante das considerações sobre os movimentos de negritude e a reivindicação de uma identidade afro-brasileira, faz-se necessário encaminhar uma discussão acerca da noção de identidade sob um espectro mais amplo. É possível observar na contemporaneidade que a temática das identidades tem se feito cada vez mais frequente, transitando com força do universo acadêmico para a vida cotidiana dos sujeitos como ideologia do senso comum (SCHWARCZ et al., 2016).

Em nossa pesquisa, apresentamos a noção de identidade enquanto construção social que funciona como marcador de diferenças. Ela opera de modo relacional e se define por contraste, alcançando seu pleno significado em oposição a outras categorias. O caráter relacional das identidades faz situacionais, dado que se manifestam em determinados contextos, podendo alcançar outros contornos a depender do local e momento em que se afirmam. As identidades são, portanto, relativas, uma vez que seus usos sociais se diferenciam em função de variáveis como classe, gênero e etnia (SCHWARCZ et al., 2016).

As reflexões conduzidas até o momento nos permitem afirmar que a construção de uma identidade étnica negra no Brasil constituiu-se, na verdade, como reação ao processo de desetnização pelo qual passaram as etnias africanas escravizadas no Brasil colônia. Tal processo, decorrente em parte do contato entre diferentes povos, promoveu intensas transformações culturais, como também a racialização – distinção de grupos pela aparência física.

Guimarães (2016), afirma que o processo de racialização acelerou-se, podendo ser observado no Brasil moderno em diferentes momentos. Entendida em sua acepção mais ampla como a designação de grupos humanos como raças, a racialização passou a manifestar-se não mais por um viés biológico, mas como demarcador de identidades sociais e ideais políticos. Raça já não seria mais “uma identidade imposta por outros, mas um autoidentidade” (GUIMARÃES, 2016, p.50).

A referência aos negros brasileiros como uma etnia seria, portanto, algo recente na história do país. O fato de até muito pouco tempo não se falar em etnias negras no Brasil decorre que desde a abolição até meados de 1970, o projeto político de afirmação de cidadania e igualdade de direitos aos descendentes de africanos passou pela negação de suas especificidades culturais disfarçadas por uma suposta fraternidade racial e um sentimento de nacionalidade. A construção de uma república brasileira mestiça imputou às comunidades negras a restrição de espaços para expressassem suas manifestações.

Na verdade, até os anos de 1970, o projeto político que sempre alimentou os movimentos democráticos de inclusão dos descendentes de africanos em pé de igualdade aos descendentes de europeus utilizaram duas estratégias ou ideal – o da nação mestiça e a da fraternidade ou igualdade entre as raças. Esses ideais denotam, em seus nomes, o que pode parecer óbvio, mas precisa ser dito e plenamente analisado: eles dialogavam com o fato colonial de que o país e, depois, a nação foram construídos sob a égide e a dominação política, cultural e econômica – que muitas vezes se arrogava exclusiva – dos descendentes dos povos europeus e dos colonizadores. Duas ideias que se fundiam: a de que os mestiços de colonizadores e colonizados eram propriamente e geneticamente nacionais; e a de que, apesar de pertencerem a raças diferentes, a única possibilidade aberta à constituição de uma nação única era a fraternidade ou a democracia entre eles, e a formação de uma cultura homogênea, mestiça (GUIMARÃES, 2016, p.50).

Embraquecimento, mulatismo e negritude podem ser compreendidas como as principais vertentes a partir das quais elaboram-se estratégias discursivas negras em busca de inclusão, ampliação de cidadania e direitos no Brasil. A negritude brasileira apresenta-se como corrente expressiva entre os movimentos negros do país, porém com pouca visibilidade entre os intelectuais. Ela se sustenta em alguns pressupostos, a saber, a radicalização do mulatismo ao tomar o negro como aspecto central na composição demográfica do país dada sua condição mais estigmatizada na formação nacional. Ao pensar o povo do Brasil, a negritude enxerga a todos como afrodescendentes, distanciando-se das definições de mulato e mestiço (GUIMARÃES, 2016).

Sobre o atual momento das organizações políticas e culturais negras no Brasil e suas demandas naquilo que se refere à definição de democracia, Guimarães (2016) considera que é possível observar a busca crescente por ideais como multiculturalismo e igualdade racial. É possível observar ainda a incorporação de

certos signos demarcadores de identidade étnica, esta, delineada a partir dos anos 1970, especialmente com o avanço de religiões afro-brasileiras pelo país.

Outros acontecimentos se juntam a estes, contribuindo para que a negritude brasileira seja caracterizada não apenas por seus traços físicos, mas também por suas particularidades culturais. Podemos citar a circulação internacional de uma elite negra africana, o surgimento no Brasil de uma classe média mulata afastada dos grupos dominantes, bem como redefinições nos posicionamentos da intelectualidade política brasileira no que se refere à crítica da insuficiência histórica das garantias aos direitos humanos e do cidadão. A isto, Guimarães (2016) acrescenta:

O período em que estamos vivendo é o primeiro em que se recusam os pressupostos autoritários da democracia racial, que buscava harmonia sem consolidar a ordem política e equalizar a distribuição social das riquezas e das oportunidades. O protagonismo maior agora passa a ser dos movimentos sociais, ainda que o Estado se mantenha central como distribuidor e doador. É nessa ordem de garantia dos direitos individuais e coletivos que medram o reconhecimento da singularidade étnica e o respeito à igualdade racial (2016, p.60).

Finalizamos este capítulo retomando uma das ideias centrais trabalhadas aqui e que se revela muito cara à noção de apropriação cultural da estética negra. Como vimos nas reflexões conduzidas nos tópicos anteriores, a difusão do mito das três raças, assim como as ideias de democracia racial e brasilidade, possibilitaram às diferentes classes e grupos sociais a reinterpretação das relações raciais por eles vivenciadas (ORTIZ, 1985).

Como veremos no capítulo a seguir, tal questão coloca-se como problema para os movimentos negros, uma vez que a sociedade passa a apropriar-se das manifestações de cor, integrando-as ao discurso unívoco do nacional, acarretando não obstante na perda de suas especificidades e na consequente dificuldade de definir o que é ser negro.

Tal como vimos, a mestiçagem, enquanto projeto forjado por intelectuais e pelo Estado, não integrou o negro, ao contrário, ocultou sua presença ao acentuar o elemento branco. Assim também podemos pensar os termos do debate em questão, quando afirma-se que elementos culturais de matriz africana só ganham notoriedade na medida em que são descontextualizados em seus significados e distanciados da imagem de seus produtores, o povo negro.

Desta forma, é possível enxergar a mesma dinâmica que exploramos neste capítulo quando tratamos da relação entre a questão racial e identidade nacional: a manipulação de aspectos culturais do grupo estigmatizado sem com tanto alterar *habitus* racial da sociedade brasileira. O ideal de miscigenação persiste na medida em que promove a depuração de elementos que representam o “atraso”.

Depois da colonização e do fetiche com olhar exótico, vem a negação, o entendimento de que tudo que pertence aos não-brancos é inferior e feio. É nesse processo que nossa estética e das outras identidades étnicas aqui citadas vão sendo colocadas como fora da curva [...] É por isso que alguns asiáticos tentam clarear a pele ou fazem cirurgias nos olhos. Assim como alguns negros entendem o alisamento de cabelos não como uma escolha, mas como uma necessidade de se encaixar na estética tida como branca. No fundo, as pessoas que não são brancas sofrem imposições – e isso é muito diferente da apropriação cultural [...] Apropriação cultural é um fenômeno estrutural e sistêmico. Não pode ser entendido ou problematizado sob um ponto de vista particular, individual. No entanto, as consequências desse processo são sempre em nível coletivo, na estrutura: favorecimento do processo de marginalização desses grupos ou povos socialmente invisibilizados e oprimidos inconscientemente. Para esse povo [...] a manutenção da sua identidade é mais do que estética: é uma forma de resistência. Ao falar de apropriação cultural, estamos questionando um ramo da “árvore do racismo estrutural”, que atinge diversos povos criticados, perseguidos e massacrados por sua identidade não branca. Por trás de muitas culturas que foram sendo apropriadas ao longo dos séculos, existe uma história de imperialismo, colonialismo e genocídios. Muita gente que desconhece todos esses fatos acredita que as reações dos grupos não brancos é radical e agressiva. Mas comparadas à violência estrutural enfrentada há séculos, quão radicais e agressivas são essas respostas? Quando criticamos os estereótipos na representação dos negros e a apropriação cultural, estamos falando de racismo. De braços dessa estrutura que podem não matar – como mataram o imperialismo, guerras civis e genocídio. Mas que fortalecem a subordinação desses indivíduos que são sempre o outro, o erro, a não norma⁴².

Diante de tal contexto, é notório que certas práticas de apropriação cultural tornam-se problemáticas dado que a retórica da mestiçagem mascarou conflitos étnico-raciais possibilitando a todos que se que se reconheçam como nacionais. Com base nesta e em outras reflexões, iniciaremos a seguir, o último capítulo desta pesquisa, explorando de forma mais aprofundada o debate sobre apropriação cultural da estética negra e seus possíveis elementos constitutivos, estabelecendo sempre que necessário conexões com os apontamentos levantados até aqui.

⁴² Trecho retirado da matéria intitulada: “Mulher negra com cabelo pintado de loiro é apropriação cultural?”. Disponível em: < <https://www.geledes.org.br/mulher-negra-com-cabelo-pintado-de-loiro-e-apropriacao-cultural/>>. Acesso em: 09 jul.2017.

4 APROPRIAÇÃO CULTURAL DA ESTÉTICA NEGRA: ENTRE LUTAS DE REPRESENTAÇÃO E LEGITIMAÇÃO DE SENTIDOS

4.1 Apropriação cultural da estética negra: dominação simbólica e *habitus* racial.

Pensemos agora a relação entre apropriação cultural da estética negra e o exercício da dominação simbólica. A dominação, como ato simbólico, se processa de forma a dissimular a verdade objetiva de suas práticas, ela “extorpe submissões que se quer são reconhecidas como tais” (BOURDIEU, 1996, p.171). Como dito em diferentes momentos, um dos elementos constitutivos do debate sobre a apropriação cultural é a denúncia de que esta aparenta a aceitação e a incorporação da estética negra, mas que na prática, oculta conflitos étnicos-raciais e situações de racismo.

Nestes termos, podemos entender a apropriação cultural tal como posta no debate em questão sob a lógica de uma dominação simbólica, que se exerce de forma a mascarar suas intenções, por meio de eufemismos, de alquimias sociais que transfiguram relações de dominação em relações afetivas. Contudo, a domesticação de tais relações supõe um trabalho coletivo de socialização, que é anterior e invisível aos agentes socializados, e como resultado deste, temos a conformação entre as estruturas sociais e mentais; socializados, dominados e dominantes passam a operar a partir de estruturas de percepção idênticas (BOURDIEU, 1996).

A dominação simbólica se efetiva, portanto, porque entre outros, ela conta com a cumplicidade do dominado, que percebendo as injunções, as obedece de imediato. A posição que os agentes irão ocupar no campo social (espaço social estruturado), é condicionada pelo capital simbólico.

O capital simbólico é uma propriedade qualquer – força física, riqueza, valor guerreiro – que percebida pelos agentes sociais dotados das categorias de percepção e avaliação que lhes permitem percebê-la e reconhece-la, torna-se simbolicamente eficiente, como uma verdadeira força mágica: uma propriedade que, por responder às expectativas coletivas, socialmente construída em relação às crenças, exerce uma espécie de ação à distância, sem contato físico. (BOURDIEU, 1996, p.170).

O capital simbólico é, portanto, uma propriedade comum a todos os agentes; todavia, encontra-se distribuído de forma desigual entre estes. A condição de dominante e dominado corresponde, pois, à concentração de capitais pelos agentes.

Quanto maior a concentração de capital, mais chances se têm de ocupar a posição de dominante. Como vimos, o capital torna-se simbolicamente eficiente. Este, associados aos esquemas de percepção dos agentes, constroem categorias sociais que se fundam pela união ou separação de grupos, conforme estes disponham de mais ou menos capitais considerados positivos (BOURDIEU, 1996).

Na tentativa de conservar ou ampliar seus capitais, os agentes utilizam-se de estratégias, que como vimos, podem consistir na aproximação de grupos que os detêm ou na separação daqueles cujo capital é considerado negativo, neste último caso, um exemplo seriam as etnias estigmatizadas. “Nas sociedades diferenciadas, uma das dimensões do capital simbólico é a identidade étnica que, junto com o nome, cor da pele, é um *percipi*, um ente percebido, que funciona como capital simbólico positivo ou negativo” (BOURDIEU, 1996, p.172).

Retomando o diálogo com Oliven (1982), vimos que o autor nos fala que o processo de apropriação e reelaboração de determinadas manifestações culturais afro-brasileiras e suas conversões em símbolos nacionais, evidenciou-se primeiro, pela diluição de muitas de suas características, porque antes, tais manifestações eram consideradas perigosas, e contra elas eram acionados os aparelhos repressores do Estado. Apropriação e reelaboração podem ser entendidas nesse contexto, como tentativas de recuperar e tornar “limpo”, algo que está associado a um capital simbólico negativo: etnias africanas, cor de pele preta; ambas, condições estigmatizadas das quais se busca separação.

As considerações feitas até aqui nos permitem concluir que o debate sobre a apropriação cultural problematiza justamente, os eufemismos, as alquimias sociais que mascarram e dissimulam a manutenção de assimetrias étnico-raciais. A conversão de símbolos étnicos em símbolos nacionais, a suposta aceitação e incorporação da estética negra, nesses contextos, transfiguram relações de dominação e as fazem parecer relações afetivas.

No âmbito das interações cotidianas, é possível observar a expressão de um *habitus* racista (MONSMA, 2016), internalizado meio a um contexto racializado, mesmo que neste se faça ausente uma doutrina/ideologia racista explicitada. Importante destacarmos o plano das relações cotidianas, pois é em seu decurso que o *habitus* racial se traduz em práticas racistas sistemáticas, nos dando

evidências substanciais de que a integração social do negro supostamente assegurada nas décadas posteriores à abolição, de fato não alcançou as condições objetivas de sua existência.

A abolição trouxe mudanças legais nítidas, mas não era evidente qual seria a nova posição do negro no Brasil. Certamente ex-escravos e outros negros esperavam a cidadania plena e a igualdade real, mas muitos senhores esperavam que eles continuassem como mão de obra barata e semisservil [...] para enfrentar os desafios da nova realidade, as elites locais muitas vezes ativavam as categorias e os esquemas de seus *habitus* raciais preexistentes, o que resultava em certas tendências de tratar os libertos como se fossem ainda escravizados [...] em longo prazo, o racismo levou à consolidação de divisões de divisões raciais no mercado de trabalho e no sistema escolar que dificultavam a mobilidade social dos negros e aumentavam ainda mais a desigualdade racial (MONSMA, p.20-21, 2016).

Seguindo com o pensamento de Monsma (2016), o autor nos sugere que uma definição sociológica coerente do racismo compreende tal prática não apenas como a inferiorização de aspectos fenotípicos de determinado grupo, mas também de suas representações culturais. O autor destaca que mesmo antes do século XX, quando a categoria raça era trabalhada como conceito biológico, as definições acerca da mesma travam de forma indistinta biologia e cultura, fato que era possível observar meio ao racismo popular em diversas partes do mundo.

A análise sociológica de tal fenômeno deve relacionar ainda a forma como ideologias ou discursos racistas foram gestados de modo a assegurar práticas de dominação racial. Neste sentido, a ideia de *habitus* racial pode ser compreendida como a internalização do conjunto de disposições e estratégias de ação relativas às categorias raciais vigentes em dado contexto. Importante evidenciar que a dominação racial é tecida mediante a associação do *habitus* racial dos indivíduos em conjunto com a racialização do Estado e outras instituições, perpetuando desta forma, uma lógica excludente que organiza a sociedade. Desta forma, o racismo,

Se caracteriza pelo essencialismo negativo, que define como intrínseca e duravelmente negativas as características internas de um grupo étnico, tais como moralidade, aptidões, inteligência e disposições. O essencialismo negativo serve para justificar a dominação ou exclusão do grupo assim definido. A definição de racismo usado aqui, portanto, inclui dois elementos: a dominação étnica e uma ideologia que essencializa e categoriza o grupo dominado, justificando sua subordinação (MONSMA, p.43, 2016).

Ao pensar o racismo como o essencialismo negativo de disposições internas de um grupo, entenda-se disposições internas como sua organização cultural, tal definição nos permite alcançar formas mais sutis de dominação, que negando

manifestações de racismo por meio da inferiorização de marcas corporais, a fazem doutro modo, assumindo discursos que atestam o “atraso” cultural de outrem.

Deste modo, a análise das relações objetivas que se tecem meio às interações cotidianas nos fornecem evidências substanciais de que o *habitus* racial, uma vez internalizado, trabalha diferenciações que estigmatizam determinados aspectos culturais, tratando-os como capitais negativos.

Monsma assinala ainda que o *habitus* racial é constituído também por disposições corporais e emoções, que se exteriorizam por meio de ações e sentimentos, tais como o medo, repulsão ou atração, confiança ou suspeita em relação ao grupo racialmente categorizado.

Podemos pensar que tais sentimentos orientam em vários momentos a conduta do Estado e seus aparelhos repressores nos processos de criminalização de diferentes manifestações culturais de matriz afro, tais como cultos religiosos bem como outras condutas “perigosas” associadas aquele grupo. Neste ponto, podemos pensar o papel da polícia, enquanto instituição responsável pela contenção de tais populações, como construtora de estereótipos vinculados ao perfil do negro como suspeito padrão.

Compreender o racismo como essencialismo negativo de um determinado conjunto de práticas culturais associadas a um grupo é, pois, uma chave central para compreensão do debate em questão – apropriação da estética negra – dado que um dos aspectos centrais de tal discussão problematiza justamente a absorção de elementos culturais inicialmente produzidos por grupos marginalizados dado sua origem étnica.

Todos os aspectos levantados até o momento são reveladores, portanto, de que o racismo, para além de distinções baseadas em diferenças de tipos humanos, é a expressão do trabalho conjunto entre ideologias racistas e práticas que visam à dominação de um grupo por outro, trazendo como desdobramentos, consequências de alcance simbólico e material.

Ainda tomando de empréstimo as considerações de Monsma, o autor assinala que a dominação racial opera sob duas lógicas que em diferentes momentos se complementam, são elas a exploração e a exclusão. A exploração envolve dentre outros aspectos, a extorsão de trabalho, que tem como consequência extrema a escravidão.

A dominação para fins de exclusão, por sua vez, trabalha para negar direitos e oportunidades tais como o acesso à educação, moradia, saúde, postos de emprego e por fim, nega o próprio convívio social. A expressão máxima da exclusão seria, portanto, o genocídio.

Podemos pensar que um dos diferentes eufemismos utilizados para mascarar a lógica da dominação simbólica que permeia as práticas de apropriação cultural, diz respeito ao antigo e consolidado argumento de que a miscigenação, sobretudo em seu aspecto cultural, favoreceu ao estabelecimento de relações raciais relativamente democráticas e harmoniosas no Brasil. Tal ideia, um marco dos anos 1930, a saber, pelo triunfo dos estudos de Gilberto Freyre e do propagado mito da democracia racial. Sobre isto, vejamos:

[...] para dar resposta a essa situação que a elite aplaudiu e abraçou as teses de Freyre. O mito da democracia racial, baseado na tese da miscigenação harmoniosa e na classificação pelo tom de pele, apontava para a eliminação dos conflitos, como ficou evidente inclusive para o presidente Roosevelt, que, depois de uma visita ao Brasil, escreveu um artigo defendendo que entre os brasileiros “o ideal principal é o do desaparecimento da questão negra pelo desaparecimento do próprio negro, gradualmente absorvido pelos brancos. (SILVA, 2016, p.122).

Não obstante, a miscigenação passa a ser evocada como a resposta a cerca dos aspectos constitutivos de uma identidade nacional brasileira. Sobre os desdobramentos da ideia de democracia racial, Abdias do Nascimento traz as seguintes considerações:

Devemos compreender democracia racial como significando a metáfora perfeita para designar o racismo estilo brasileiro: não tão óbvio quanto nos Estados Unidos e nem legalizado qual o Apartheid na África do Sul, mas eficazmente institucionalizado nos níveis oficiais de governo assim como difuso no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país. Da classificação grosseira dos negros como selvagens e inferiores, ao enaltecimento da mistura de sangue como tentativa de erradicação da mancha negra; da operatividade do sincretismo religioso [...] manipulando todos esses métodos e recursos – a história não oficial do Brasil registra o longo e antigo genocídio que se vem perpetrando contra o afro-brasileiro. Monstruosa máquina ironicamente designada democracia racial que só concede aos negros um único privilégio: aquele de se tornarem brancos, por dentro e por fora. A palavra senha desse imperialismo da brancura, e do capitalismo que lhe é inerente, responde a apelidos bastardos como assimilação, aculturação, miscigenação; mas sabemos que embaixo da superfície teórica permanece intocada a crença na inferioridade do africano e seus descendentes (NASCIMENTO, 1978, p.93).

A ideia de que no Brasil, as relações raciais se dariam se forma relativamente harmoniosa, foi reforçada, como afirma Schwarcz (1998), pela “ausência de uma política discriminatória oficial” (p.179). Todavia, as afirmações da autora corroboram com Oliven (1982) e Fry (1982), quando a mesma evidencia que a conversão da miscigenação em símbolo de nacionalidade silenciou práticas discriminatórias. Nas palavras da autora,

[...] o mestiço transformou-se em ícone nacional, em símbolo de nossa identidade cruzada no sangue, sincrética na cultura, isto é, no samba, na capoeira, no candomblé e no futebol. Redenção verbal não se concretiza no cotidiano, a valorização do nacional é acima de tudo uma retórica que não tem contrapartida na valorização das populações mestiças discriminadas (SCHWARCZ, 1998, p.178).

Ainda tomando de empréstimo as ideias de Schwarcz, no momento de sua escrita, a autora considera que o Brasil se caracteriza como país que nega ou pelo reconhece como mais brando o preconceito étnico racial. Sustentando-se ainda sob o argumento da relativa harmonia racial, os conflitos desta ordem são relegados ao plano pessoal e reconhecidos apenas no âmbito do privado. “Todo brasileiro parece se sentir, portanto, como uma ilha de democracia racial, cercado de racistas por todos os lados” (1998, p.180). Entretanto, se o preconceito é compreendido como mais brando, no curso das ações objetivas, tal prática se concretiza de forma reiterada.

Tal como vimos em Schwarcz, a ideia de que no Brasil as relações raciais se deram de forma harmoniosa, foi sustentada dentre outras coisas, pela ausência de uma política discriminatória oficial, como ocorreu nos Estados Unidos, com as *Leis de Jim Crow*⁴³, ou como o regime de *Apartheid*⁴⁴ na África do Sul.

Os elementos evidenciados até aqui, serão retomados ao longo deste trabalho sempre que necessário para enfatizar determinados pontos como também para aprofundar as discussões a que nos propusemos a princípio. Os tópicos que se seguirão foram pensados como desdobramentos da caracterização que fizemos acima sobre a noção de apropriação cultural apresentada nesta pesquisa, e de

⁴³ As leis de Jim Crow foram leis estaduais e locais promulgadas no sul dos Estados Unidos e que institucionalizaram a segregação racial entre 1876 e 1965. Informação disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Leis_de_Jim_Crow>. Acesso em: 10 jul.2017.

⁴⁴ Regime de segregação racial adotado na África do Sul entre 1948 e 1994. Informação disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Apartheid>>. Acesso em: 09 jul.2017.

como esta se relaciona com discussões já realizadas anteriormente e nos oferecem suporte para uma explanação mais densa sobre a problemática em questão.

4.2 Apropriação cultural, hibridismos e mundialização da cultura

No Capítulo 1, evidenciamos a partir dos trechos das matérias analisadas como se constrói a noção de apropriação cultural em tal discussão e quais os elementos que dão sustentação a este debate. Nos tópicos que seguiremos trataremos de explorar outras vertentes que atravessam esta temática, a saber, a ideia de que as práticas de apropriação aqui problematizadas se inscrevem num contexto global de intensificação das trocas e ampliação das possibilidades de identificação com elementos culturais entre diferentes grupos. A este respeito, dialogaremos com a perspectiva das identidades híbridas e o processo de mundialização da cultura.

Tomemos as contribuições de Hall (2003, 2006), para pensarmos a constituição das identidades híbridas, sobretudo quando estas se formam em contextos de dominação e violência, evidenciando que as trocas firmadas e intensificadas pelo fenômeno da globalização revelam-se complexas.

Assim como podemos observar com os povos negros caribenhos, os povos africanos que chegaram ao Brasil por meio do processo de diáspora tiveram suas identidades culturais ressignificadas meio à dominação imposta pelo modelo escravagista do projeto colonial, processo que anuncia não apenas trocas culturais, mas também práticas racistas que foram disseminadas nesse contexto.

Hall (2003), ao levantar alguns questionamentos a respeito do processo de diáspora dos povos caribenhos para a Grã-Bretanha durante o pós-guerra, nos ajuda a refletir sobre a construção das identidades culturais na pós-modernidade. A partir de uma fala problematizadora, o autor aborda a questão identitária pensando, sobretudo, em hibridismos – novos tecidos culturais que formam a partir do contato entre diferentes manifestações.

Para seguir o fio condutor das reflexões de Hall, é necessário que tomemos como ponto de partida a ideia de que as identidades são abertas, móveis, situacionais, sendo por tanto atravessadas por outras identidades. Em suas

contribuições, o autor se propõe a romper com uma perspectiva essencialista, que enxerga as identidades como fechadas, fixadas no momento de nascimento, pensadas a partir de uma etnicidade dominante, e impermeáveis “a algo tão mundano, secular e superficial quando a mudança de nosso local de residência” (2003, p.28).

Como afirmamos acima, Hall enseja suas reflexões tomando a experiência da diáspora em seus efeitos sobre os modelos caribenhos de identidade cultural, sobre o sentimento de pertença desses povos e também sobre a ideia de nação. Observando os assentamentos negros na Grã-Bretanha, o autor conclui que o local de origem já não era mais a única fonte de identificação para esses povos, embora esta ainda continuasse associada à sua cultura de origem.

Essas novas fontes de identificação, favorecidas pelo deslocamento e conseqüentemente pelo contato com a diferença resultam na formação de identidades híbridas, estas passam a agregar tanto marcas de seu espaço de origem, como também de novo lugar de expressão. Como dito, a fala de Hall é problematizadora e sua ideia sobre as identidades traz elementos complexos, sobretudo se pensarmos que o processo de formação e afirmação das identidades negras se deram meio à disjuntura, diferenças e relações assimétricas de poder. Sobre isso, Hall afirma:

As questões da identidade cultural na diáspora [...] têm provado ser tão inquietantes e desconcertantes para o povo caribenho justamente porque, entre nós, é irrevogavelmente uma questão histórica [...] todos que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar. Longe de constituir uma continuidade com o passado, nossa relação com essa história está marcada pelas rupturas mais aterradoras [...] o que denominamos Caribe renasceu dentro da violência e através dela. A via para a nossa modernidade está marcada pela conquista, expropriação, genocídio, escravidão, pelo sistema de engenho e pela longa tutela da dependência colonial (HALL, 2003, p.30).

Diante do que nos afirma Hall sobre o violento processo de colonização dos povos caribenhos, como pensar que no contexto pós-diáspora a identidade desses povos já não se encontra mais permeada por uma etnicidade dominante, mas agora encontra-se atravessada também pela cultura do “outro”? Hall tem razão ao afirmar que essa é uma questão desconcertante, sobretudo diante da necessidade de assegurar que a cultura caribenha não se tornará apenas “um simulacro ou uma

imitação barata dos colonizadores” (2003, p.31). O autor responde essa inquietação citando a ideia de transculturação em Pratt:

Através da transculturação, grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam a partir dos materiais a eles transmitidos pela cultura metropolitana dominante. É 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”. (2003, p.31)

Podemos concluir a partir das reflexões de Hall sobre a diáspora caribenha, que existe uma natureza intrinsecamente híbrida nas identidades, que estas são situacionais, lugares que se assumem, “uma costura de posição e contexto, e não uma substância a ser examinada” (SOVIK, 2002, p.21).

Em seu livro intitulado *A identidade cultural na pós-modernidade*, o autor (2006) nos ajuda a compreender como determinadas mudanças estruturais trouxeram consigo o deslocamento e a fragmentação das identidades culturais, sobretudo com o fenômeno da globalização, que ressalta o autor, não é exclusivo do momento histórico sobre o qual reflete, todavia, manifesta-se naquele contexto de forma mais intensa, favorecendo trocas culturais.

Essa breve reflexão tomando por base o pensamento de Stuart Hall, nos leva a pensar, como afirma o próprio autor, que as identidades culturais, mesmo aquelas que não se inserem em contextos diaspóricos, são situacionais, sendo, portanto, acionadas de diferentes maneiras em diferentes contextos, e que nos falam mais de hibridismos e menos de fixidez.

A partir de tais constatações, podemos estabelecer um diálogo próximo com a formação das identidades raciais no Brasil, sobretudo se levarmos em consideração que a formação do país envolve processos interativos intensamente marcados por diferentes tradições étnicas.

Diante do exposto, podemos afirmar que o debate sobre apropriação cultural da estética negra nos fala sobre como certas manifestações culturais de matriz africana se inseriram no Brasil e de como estas nos remetem também a processos híbridos. Assim como podemos observar com os povos negros caribenhos, os povos africanos que chegaram ao Brasil por meio do processo de diáspora tiveram suas

identidades culturais ressignificadas meio a dominação imposta pelo modelo escravagista do projeto colonial, por tanto, observamos as miscigenações raciais e culturais, mas também a disseminação da violência física e simbólica.

Estabelecendo um diálogo entre Hall e Ortiz (1994), podemos pensar que os hibridismos a que Hall se refere se formam a partir da lógica de uma cultura que se mundializa, porém, como assinala Ortiz, tal processo de mundialização fala de assimetrias, hierarquizações e conflitos.

Entendendo a cultura como construção social que está sujeita a processos de ressignificação e deslocamentos, observamos que determinadas manifestações ultrapassam seus territórios de origem, sendo em dada medida, incorporadas aos costumes dos novos espaços em que se expressam.

Hall (2006), nos ajuda a compreender como determinadas mudanças estruturais trouxeram consigo o deslocamento e a fragmentação das identidades. Como exemplo de tais mudanças, o autor destaca o fenômeno da globalização; esta contribuiu para acelerar a diluição de fronteiras (tanto geográficas, como simbólicas), favorecendo assim, a aproximação cada vez mais intensa entre diferentes manifestações.

Certamente noções como modernidade-mundo e mundialização da cultura podem ser questionadas se pensarmos em termos de dominação mundial, sobretudo, quando se assume a crítica anti-imperialista de que existem centros difusores (como os Estados Unidos e Europa) e locais periféricos sujeitos à assimilação.

De fato, Ortiz não elimina a influência de centros dominantes, mas afirma que tal concepção não se mostra suficiente para compreender as interações culturais, uma vez que esta toma cultura e economia como dimensões equivalentes. Em contraponto a essa visão, o autor afirma que a mundialização da cultura deve ser compreendida analisando o fenômeno da globalização enquanto processo. A dominação, contudo, não deve ser secundarizada. Ela é “um mecanismo interno de uma ‘mega-sociedade’ que se expande” (p. 97, 1994).

No caso da mundialização torna-se importante discernir as instâncias e as formas como a legitimidade se implanta. No seio de uma civilização que se consolida surgem novos hábitos e costumes, que se constituem a ‘tradição’ da modernidade-mundo. [...] entretanto, a emergência dessa modernidade centrípeta, na qual fica difícil de

localizar a centralidade das coisas, não significa ausência do poder, ou sua partilha em termos democráticos [...] mas engendra também novas formas de dominação (ORTIZ, 1994, p. 104).

A modernidade-mundo é integrada por tipos de dominação que trabalham a [...] hierarquização de gostos e comportamentos [...], torna-se constitutiva de um mundo global [...] ela se nutre de um cotidiano que se mundializa classificando pessoas segundo hábitos, posição de classe e poder aquisitivo” (2000, p. 152).

Os elementos constitutivos do debate em questão – apropriação cultural da estética negra – somados à discussão teórica, nos levam a pensar, portanto, em resistências a certas interações quando estas envolvem, por exemplo, a incorporação de determinados elementos e símbolos produzidos por grupos que em dados momentos do curso histórico, foram invisibilizados e reprimidos, sobretudo, por questões que envolvem variáveis de ordem étnico-racial, tal como podemos ver no trecho abaixo:

Precisamos ter sempre em mente que se o conceito de fronteiras culturais não faz muito sentido agora, isso se deve ao violento processo de expansão colonial executado pela ganância europeia. Se as barreiras nos parecem mais fluidas no presente é porque num passado não muito distante populações inteiras foram usurpadas, exploradas e dizimadas para ganho do “mundo ocidental”. Sendo assim, procure imaginar como uma pessoa descendente dos milhões de ameríndios exterminados e privados de seus territórios se sente quando uma pessoa branca – descendente do continente responsável pelo roubo e extermínio – resolve usar um cocar na cabeça simplesmente porque “achei legal”⁴⁵.

Nossa reflexão sobre a perspectiva das identidades híbridas nos permite um diálogo com Anzaldúa (2005) quando esta pensa a formação de uma consciência mestiça. Uma consciência que se forja no entre-lugar, a partir da existência nas fronteiras e que desconstrói conceitos fixos de raça, etnia e de gênero. Anzaldúa evidencia as mestiçagens e hibridismos que se tecem nas zonas de contato e as formas pelas quais estas desafiam o sujeito coerente das representações eurocêntricas (COSTA, ÁVILA, 2005).

Quando Anzaldúa propõe pensar em termos de uma consciência mestiça, a autora salienta que os terrenos da diferença também são espaços de poder e que a mestiçagem pode ser instrumentalizada de forma a acentuar privilégios. Desta maneira, sua perspectiva questiona não apenas pensamentos binários,

⁴⁵ Disponível em: < <https://www.geledes.org.br/hoje-em-dia-tudo-e-apropriacao-cultural/> > . Data de acesso: 21.Dez.2017.

identitarismos essencialistas, como também a versão capitalista do hibridismo cultural ancorada na noção de cooptação e assimilação, que trabalha a suposta transcendência de barreiras e a dissolução de conflitos e diferenças (COSTA, ÁVILA, 2005).

Pensar o lugar ou os lugares conflitantes ocupados pelo sujeito híbrido, tal como pontua Anzaldúa (2005), é pensar um sujeito “produto da transferência de valores culturais e espirituais de um grupo para outro” (p.705) e cuja personalidade encontra-se assolada por uma inquietude psíquica. Este sujeito é atravessado pelo dilema da transição constante entre diferentes coletividades.

Os hibridismos anunciam uma luta de fronteiras característica do entre-lugar. Uma guerra interior resultante do encontro de estruturas que parecem incompatíveis. Ao sujeito híbrido já não cabe pensar com conceitos e ideias rígidas, dado que neste contexto, rigidez significa morte. Seu deslocamento dar-se, portanto, pelo desenvolvimento da tolerância às contradições, ele:

Tem que se mover constantemente para fora das formações cristalizadas – do hábito; para fora do pensamento convergente, do raciocínio analítico que tende a usar a racionalidade em direção a um objetivo único (um modo ocidental), para um pensamento divergente, caracterizado por um movimento que se afasta de padrões e objetivos estabelecidos, rumo a uma perspectiva mais ampla, que inclui em vez de excluir (ANZALDÚA, 2005, p.706).

O sujeito híbrido pensa nas fronteiras, nos entre-lugares, opera de modo pluralístico, juntando tudo aquilo que antes encontrava-se separado, e faz resultar por meio de um processo criativo e doloroso um terceiro elemento, a nova consciência híbrida (ANZALDÚA, 2005).

A reflexão de Anzaldúa sobre os hibridismos e sua proposta de uma nova consciência mestiça leva em conta a história do feminismo e da diferença interseccional no combate à exclusão das diferenças. O entre-lugar ocupado pelo sujeito híbrido encontra-se aberto a outras categorias de identidade que já não cabem na dicotomia homem-mulher, abrigando assim vozes histórica e estruturalmente reprimidas (COSTA, ÁVILA, 2005).

A teorização de Anzaldúa reflete o surgimento, alinhado aos estudos feministas, de uma perspectiva interseccional que recusa qualquer redução de subjetividades históricas complexas a categorias identitárias fixas, desconectadas entre si. (COSTA, ÁVILA, 2005, p.697).

Nossa proposta de pesquisa se aproxima do feminismo interseccional de Anzaldúa quando mencionamos, por exemplo, que o debate em torno da ideia de apropriação cultural da estética negra e seus desdobramentos quanto à manutenção do racismo têm sido fortemente construídos pelos feminismos negros, a saber, pelo Instituto Geledés.

Não por acaso, expomos na metodologia que a maioria das matérias analisadas foram escritas por mulheres negras. Isto nos faz pensar em um campo social intersectado por várias subordinações e que põe em evidência diálogos e especificidades quando cruzamos questões de gênero e questões raciais, como também, as múltiplas opressões que constituem as diferenças entre as mulheres. Seria, portanto, propor tal como Anzaldúa, uma política de alianças sem perder, contanto, as especificidades históricas de cada instância de luta (COSTA, ÁVILA, 2005).

4.3 Apropriação cultural: a problemática da recepção e os novos significados atribuídos a determinados bens culturais.

Retomando as matérias que forneceram dados para este trabalho, em muitos dos comentários registrados nas publicações analisadas, a tônica das argumentações se sustenta pela problematização da própria noção de apropriação cultural. Se apropriação significa tomar pose daquilo que não lhe pertence, como seria possível apropriar-se de algo que não tem dono, como a cultura?

Em contrapartida, se “cultura não tem dono”, esta por sua vez possui uma história e tradição que necessitam ser reconhecidas e respeitadas. Um dentre os elementos constitutivos do debate em questão, refere-se à reivindicação das simbologias contidas em tais manifestações, que para além da aparência estética, se traduzem-se como mecanismos de resistência.

É sabido ainda que no processo de circulação dos bens culturais, estes podem ter as intenções iniciais de seus usos subvertidos no momento de sua recepção. Como afirma Chartier (1995), as formas diferenciadas de consumo cultural, mesmo que de modo contrário aquele visado por seus produtores configuram-se como táticas produtoras de sentido.

Assim, como vimos em trecho citado anteriormente – “turbantes [...] vestimentas sagradas e símbolos de luta e resistência” – são descolados de seu contexto de origem, e destinados a fins diversos por parte dos novos sujeitos que a ele aderem.

Figura 2 – Caracterização de apropriação cultural da estética negra



Fonte: Shannon Wright (2016).

Johnson (2016), ao analisar os diferentes momentos que envolvem os circuitos culturais (produção, circulação e consumo), evidencia que em determinadas circunstâncias, os processos de produção podem desaparecer nos produtos, isto porque estes estão sujeitos a diferentes interpretações, e, portanto, transformações de acordo com as condições de leitura e consumo que os sujeitos farão ao recepcioná-los.

Podemos pensar que as diferentes leituras a que nos referimos, estão em certo nível, estruturadas pelos recursos de poder, materiais e culturais de que dispõem os sujeitos e de elementos culturais já ativados em suas subjetividades.

Desta forma, um produto ou bem cultural, quando posto em circulação, pode acumular diferentes significados a partir das leituras de quem os recebe, alterando assim os significados iniciais pensados no momento de sua produção. Podemos pensar que os circuitos culturais são também locais de disputas em torno de significados, e que o caráter de um produto cultural e seu uso social não estão engessados pelas condições de sua produção (em nosso estudo, poderíamos pensar a condição étnica estigmatizada dos produtores iniciais) mesmo que estas exerçam influências consideráveis sobre a natureza do produto.

Observamos aqui, a natureza dual dos circuitos culturais, não sendo suficiente analisar a origem de uma forma cultural tomando seu processo de produção primário. É necessário também atentar para os contornos pessoais que esta assume a partir dos modos de recepção. Podemos estabelecer um diálogo entre Johnson e Hall (2016) quando este afirma que a atribuição de significado (própria do ato de representar) elabora-se em diferentes níveis, não sendo domínio da produção, da regulação, do consumo ou das identidades.

Evidente que em nosso estudo, a dimensão do conflito estará presente, uma vez que, como dito, um dos elementos constitutivos do debate em questão é a reivindicação de protagonismo na atribuição dos significados e representações em torno de determinados bens culturais. Como ilustração do que foi dito acima, vejamos um trecho de uma das matérias divulgadas pelo Instituto Geledés, intitulada “*Na polêmica sobre turbante, é a branquitude que não quer assumir o seu racismo*”⁴⁶:

[...] VIVER EM UM TURBANTE é uma forma de pertencimento. É juntar-se a outro ser diaspórico que também vive em um turbante e, sem precisar dizer nada, saber que ele sabe que você sabe que aquele turbante sobre nossas cabeças custou e continua custando nossas vidas. Saber que a nossa precária habitação já foi considerada ilegal, imoral, abjeta. Para carregar este turbante sobre nossas cabeças, tivemos que escondê-lo, escamoteá-lo, disfarçá-lo, renegá-lo. Era abrigo, mas também símbolo de fé, de resistência, de união. O turbante coletivo que habitamos foi constantemente racializado, desrespeitado, invadido, dessacralizado, criminalizado. “Vai Ter Branca De Turbante Sim!” Para vocês é morada provisória, das quais vocês entram e saem conforme dita a moda e a vontade, porque vocês têm sempre um lugar outro para onde ir, que é este da branquitude. Nós não temos, porque nossa existência está cravada na pele, nossa morada está acoplada às costas, à maneira dos caracóis. Nossa casa, para você, é fetiche, é exotismo, é acessório, é fantasia. A nossa casa.

O turbante, por exemplo, em seu processo primário de produção, pode significar o empoderamento da mulher negra, todavia, quando tal produto passa a circular, mesmo que em oposição às intenções de seus produtores iniciais, assume diferentes leituras.

Tal como afirma Woodward (2000), existe uma ligação entre a identidade de uma pessoa e as coisas que ela usa. Tais coisas funcionam como demarcadores importantes da diferença. Podemos afirmar que neste ponto, as tensões e

⁴⁶ Disponível em: <https://theintercept.com/2017/02/15/na-polemica-sobre-turbantes-e-a-branquitude-que-nao-quer-assumir-seu-racismo/>. Acesso em: 28 abr.2017.

resistências se estabelecem no momento em que os mesmos objetos passam a circular entre diferentes grupos, ampliando suas possibilidades de identificação a partir de traços provenientes de outros espaços.

Figura 3 – Circulação do turbante como acessório da moda



Fonte: Geledés (2015).

Como dito, práticas de apropriação podem se tornar problemáticas em tal contexto, uma vez que estamos nos referindo a símbolos étnicos historicamente estigmatizados e cuja suposta visibilidade e aceitação envolve a diluição e domesticação de suas marcas mais fortes.

Tal processo de diluição pode ser entendido por meio das tentativas de branqueamento dos símbolos de matriz afro-brasileira. O turbante, a capoeira, o samba, as religiões de terreiro, em dado momento do curso da história nacional foram duramente reprimidos. Hoje, capturados pela indústria cultural e ostentados por pessoas não negras, tais elementos, envoltos nos status de uma suposta “universalização”, são celebrados e encarados como mercadoria, o que promoveria a invisibilização do povo negro, tal como se argumenta nas matérias.

4.4 Apropriação cultural: mercantilização do étnico, diversidade global e afirmação do local

Como vimos nos parágrafos anteriores, um dos elementos presentes no debate sobre apropriação cultural diz respeito à mercantilização de bens culturais étnicos. Em nosso diálogo com Ortiz, observamos que a ideia de modernidade-mundo trabalha a hierarquização de gostos e comportamentos, nos remetendo a um processo de globalização onde a produção cultural estaria vinculada a certos padrões.

Todavia, Ortiz (2015) também nos fala que mesmo diante do processo de mundialização da cultura, a globalização opera sob mecanismos diversos de modo que seja possível fazer circular mundialmente os mesmos produtos, porém adaptando-os às particularidades locais, evidenciando deste modo formas de consumo não homogêneas. A globalização enquanto fenômeno expande seus mecanismos atuação, ela capta as particularidades, as segmentações que compõem o todo; o diverso é, portanto apreendido pelo interesse empresarial, e neste ponto podemos pensar uma relação estreita com o debate em questão quando este se refere à mercantilização do étnico.

Ao apontar para a diversidade como valor universal, Ortiz desenvolve sua escrita evidenciando como determinados elementos dessa temática tornam-se emblemas da modernidade-mundo e de como o marketing empresarial, mediante trabalho de seus intelectuais, molda-os a seus interesses no que se refere à ampliação de mercados, evidenciando como as formas de gestão e comercialização de produtos percebe as especificidades de cada segmento.

O tempo da diversificação dos segmentos (parte de um mundo global) indicaria um variação maior dos valores. Isso significa que o consumidor teria maior liberdade de escolha – algo, segundo os autores, inteiramente novo, pois na época da cultura de massa, ela encontrava-se circunscrita à uniformidade da produção do que estaria sendo oferecido. Diversificação dos mercados, diversificação das escolhas, os tempos globais trariam o advento de um pluralismo centrado no indivíduo. No fundo, a proliferação das mercadorias se identificaria com o caminhar da liberdade individual e sua manifestação no universo dos objetos. (ORTIZ, 2015, p.118).

A diversidade é observada por administradores e intelectuais das empresas em sua objetividade e concretude, estes a enxergam não apenas como uma

temática, mas como ideia que se difunde agregando em torno de si um conjunto de significados compartilhados pelo senso comum planetário. Sua presença modifica os termos do debate sobre globalização; não se trata apenas da tensão entre pares, como homogêneo/heterogêneo, plano/segmentado, global/local, sendo estes considerados antagônicos.

Trata-se de algo inexorável, parte integrante de um mundo compartilhado no qual o diverso assume-se de maneira explícita. É esse tipo de percepção que orienta, por exemplo, o marketing étnico, voltado para a exploração de segmentos específicos de mercado (vender produtos para homens negros norte-americanos; comercializar alimentos entre a população indiana de baixo poder aquisitivo). Neste caso, a oposição global/local deixa de fazer sentido. [...] A globalização reforçaria a emergência das discrepâncias étnicas. Ela deixa de ser compreendida em sua homogeneidade, em sua espacialidade plana, para ser apreendida em sua comunalidade, um comum permeado por elementos idiossincráticos, particulares (ORTIZ, 2015, p.120).

A presença da diversidade de forma enfática não implica a superação do global ou o seu contraponto, mas a resultante de um mundo que se globalizou, acentuando, portanto, diferenças nacionais, religiosas, étnicas, apontando não para a extinção, mas para a afirmação destas. Introduce-se deste modo a noção de diversidade global.

Refletir sobre a absorção da diversidade cultural por parte do mercado nos dá uma amostra de como tal fenômeno tem atravessado diversas esferas de nosso tempo, ou como afirma Ortiz (2015), a diversidade tem se anunciado como emblema da modernidade-mundo. Entretanto, a retórica da diversidade global encontra-se permeada por resistências e conflitos, sobretudo quando vemos em evidência a demarcação das identidades étnicas e as demandas de afirmação do local.

Ao longo de nosso estudo é possível observar as tensões a que nos referimos no parágrafo anterior, especialmente porque temos tratado do modo como as identidades étnicas têm sido instrumentalizadas em seu sentido político e militante. No debate sobre apropriação cultural da estética negra podemos nos referir, portanto, às reivindicações de aspectos mais autênticos de uma identidade que foram “usurpados” ou “descaracterizados” mediante práticas de apropriação classificadas como indevidas.

Sobre o aspecto político das identidades, Schwarcz et al. (2016) problematiza o modo como estas têm sido convertidas em palavras chave, assumindo uma

estrutura cada vez mais rígida, em oposição à sua plasticidade característica. Em tais contextos, as identidades têm figurado como segunda natureza, aproximando-se de uma visão essencialista e uma interpretação quase determinista de sua estrutura social e cultural.

De outro lado, o processo de globalização vivenciado pelas diferentes sociedades tem ampliado as identidades sociais conjuntamente a seus significados e usos, desconcertando as formas mais tradicionais de identificação coletiva. Tal contexto anuncia um movimento paradoxal. Se afirmamos que é possível observar indivíduos que negociam pertencimentos múltiplos, afirmamos também que estes se sentem cada vez mais desenraizados, o que não obstante leva à afirmação do local, à valorização “do patrimônio das minorias sociais [...] enfatizando a importância do reconhecimento de suas particularidades (SCHWARCZ et al., 2016).

Tratar a emergência do conceito de identidade étnica é movimentar-se em um terreno escorregadio. Como vimos no Capítulo 2, tal conceito se forja em oposição à definição biológica de raça, reivindicando para si um caráter cultural. Todavia, há que se considerar, tal como pontua Cunha (2016) a contaminação entre as duas noções a partir do momento em que se introduz a ideia de autenticidade da cultura, distanciando esta de seu aspecto adquirido, e aproximando-a, portanto, de um viés naturalizado.

Tal movimento opera como se houvesse uma identidade étnica mais pura, fundamental e única à qual seria possível retornar mesmo que os indivíduos transitem entre diferentes identidades. Este retorno seria possível mediante a busca de suas “verdadeiras” culturas. Cunha prossegue:

De modo análogo, a infusão da ideia de autenticidade na cultura pretendeu reintroduzir uma ligação perdida, com o ocaso da noção de raça, entre o construído – a cultura – e o dado, que é o corpo, o sangue, a genealogia, em suma, o que se entende por natural, por biológico. A cultura seria construída, sim, mas haveria uma entre todas mais autêntica, aquela que a faria coincidir com o biológico (2016, p.45).

Fazer parte de uma identidade étnica consiste na afirmação pública de que se compartilha com os membros de mesma comunidade em maior ou menor intensidade uma história em comum. É justamente no papel da história, invocada de forma substancial na constituição das identidades étnicas que reside um paradoxo.

Ao evocar a emergência das identidades étnicas, o senso comum reivindica destas um aspecto de essência, como se fossem naturalmente dadas e, portanto, atemporais, esquecendo que “a etnicidade só aflora, só é mobilizada em circunstâncias históricas específicas, ou seja, em certos contextos sociais e políticos” (CUNHA, 2016, p.46).

4.5 Apropriação cultural da estética negra: práticas discursivas e estratégias de legitimação de sentidos

No Capítulo 1 destacamos como as lutas de representação assumem importância relevante para compreender os mecanismos utilizados por diferentes grupos em suas tentativas de impor suas concepções de mundo. As reflexões conduzidas até aqui nos dão evidências suficientes de que o debate em questão nos põe diante das disputas travadas em torno da legitimidade dos sentidos atribuídos às manifestações culturais afro-brasileiras.

Tais disputas anunciam-se nas práticas discursivas apresentadas nas matérias analisadas quando estas pensam as distintas formas como o Estado, o mercado e os sujeitos interpretam determinadas manifestações culturais afro-brasileiras. Em relação ao Estado, pontuamos os diferentes momentos em que este operou a conversão de símbolos étnicos de matriz africana em símbolos de coesão nacional. No tocante ao mercado, discorremos sobre a comercialização do étnico e absorção da diversidade como moeda universal. No que se refere à ação dos sujeitos, destacamos as pluralidades de recepção de bens culturais afro-brasileiros, e o modo como estas ampliam usos e significados por meio de práticas de apropriação.

Como anunciamos em outro momento, os discursos nunca são neutros, dado que estes sempre se relacionam com os interesses dos indivíduos ou grupos que os utilizam. Todavia, a que se considerar a posição ocupada nas hierarquias constitutivas do campo social em que se desenrolam as lutas de representação as quais tratamos aqui, considerando as assimetrias entre os agentes em disputa.

Neste contexto, quais seriam as posições ocupadas pelo Estado e pelos movimentos negros nas disputas que se processam no debate em questão? Quais as estratégias e recursos mobilizados por ambos para legitimar sua concepção de mundo, suas operações de sentido?

Como manter a demarcação das diferenças quando os elementos que funcionam como significantes importantes de uma identidade ganham novas interpretações ao serem apropriados por diferentes grupos? Tais questionamentos são necessários para orientar nossa abordagem sociológica cultural entendendo que esta deve levar em consideração que:

A construção da significação reside na tensão que articula as capacidades inventivas dos indivíduos ou das comunidades com os constrangimentos, as normas e as convenções que limitam – mais ou menos poderosamente segundo sua posição nas relações de dominação – o que lhes é lícito pensar, enunciar, fazer [...] vale também para uma história das práticas que são, elas também invenções de sentido limitadas pelas múltiplas determinações (sociais, religiosas, institucionais, etc) que definem, para comunidade, os comportamentos legítimos e as normas incorporadas (CHARTIER, 1995, p.190).

Para pensarmos a ação do Estado é importante situá-lo ainda como detentor do monopólio do poder simbólico, o que lhe confere poderes para organizar a vida social por meio da imposição de estruturas cognitivas bem como a formação de consensos sobre o mundo social, este, composto por diferentes campos aos quais o Estado condiciona diretamente o funcionamento (BOURDIEU, 2014).

Na condição de detentor do monopólio da violência física e simbólica e ainda como resultado da concentração de diferentes tipos de capital, a saber, de capital cultural, o Estado produz representações legítimas do mundo social, elencando inclusive os seus símbolos de nacionalidade por meio de seu caráter oficial, público e universal e ainda pela crença em sua autoridade (BOURDIEU, 2014).

Podemos estabelecer um diálogo entre Bourdieu (2014) e Chartier (1990) pensando as práticas de apropriação por parte do Estado como formas de manipular os signos culturais afro-brasileiros de modo a produzir respeito e submissão mediante representações ilusórias tais como aquelas evidenciadas nos discursos sobre a mestiçagem como suposta prova de relações étnico-raciais democráticas. Certamente a eficácia e o alcance de tal discurso são possíveis mediante o efeito de universalização do Estado e sua capacidade de mobilizar aquilo que deve ser de interesse comum.

Podemos pensar deste modo que ao construírem suas representações, os movimentos negros idealizam formas de recepção que sejam condizentes com as intenções iniciais nelas depositadas. Todavia, tal como afirma Chartier, “as obras e

os objetos produzem sua área social de recepção, muito mais do que as divisões cristalizadas ou prévias o fazem” (1991, p.186).

Esta passagem nos permite considerar a pluralidade de apropriações das representações sociais, sobretudo, quando estas passam a circular em uma matriz cultural que não aquela dos destinatários primeiros. Neste contexto, podemos pensar a transformações pelas quais passam tais manifestações culturais, não apenas pela atuação do Estado, mas também pela ação do mercado, quando toma os símbolos étnicos e os tornam mercadorias exóticas e também pelos modos plurais de interpretação e recepção que marcam as práticas apropriativas por parte dos sujeitos.

Tal processo de fazer circular os bens simbólicos para além das intenções de seus produtores iniciais nos põe diante de recepções inéditas dada a partilha de tais bens culturais por diferentes grupos. Estes mobilizam a busca pela demarcação de novas distinções entre si, tal como podemos observar nos discursos postos nas matérias analisadas, quando estas afirmam que o deslocamento de tais bens culturais para matrizes que não a de seus destinatários primeiros acarreta na perda de seus valores originais.

Nesta perspectiva, é possível afirmar que Estado, mercado e movimentos sociais de negritude ocupam posições distintas no espaço social e mobilizam, portanto, interesses plurais em relação a este, produzindo por meio de suas práticas discursivas realidades contraditórias e conflitantes. Voltamos-nos mais uma vez para a “importância crescente das lutas de representação, cuja problemática central é o ordenamento, logo a hierarquização da própria estrutura social” (CHARTIR, 1991, p.186).

Sobre as estratégias e recursos mobilizados pelos movimentos sociais de negritude, podemos apontar as próprias expressões discursivas anunciadas nas matérias analisadas, interpretadas aqui como tentativas de fazer reconhecer simbolicamente a identidade social de um grupo, de afirmar sua existência de modo a subverter a posição estigmatizada que ocupa, por meio da legitimação dos sentidos inicialmente atribuídos a tais manifestações culturais, tornando-as mais “originais” e “autênticas”.

Podemos pensar ainda como estratégias dos movimentos sociais a disputa por espaço nas instituições que compõem o Estado a fim de usufruir do reconhecimento proveniente de seu caráter oficial e da conseqüente possibilidade de universalizar interesses particulares (BOURDIEU, 2014). Como exemplo disto, podemos situar a própria atuação do Instituto Geledés como formulador de políticas públicas. Tal inserção nos aproxima da afirmação de Chartier (1995), quando este nos fala que as identidades se enunciam e se afirmam “fazendo uso inclusive dos próprios meios destinados a aniquilá-las” (p. 182).

A reflexão a respeito das ações do Estado e dos movimentos sociais em tal contexto não nos deixa esquecer a relação entre a questão racial e identidade nacional, a qual exploramos no Capítulo dois. Tanto o Estado quando os movimentos sociais mobilizam sentidos culturais para fins específicos, o primeiro, na tentativa de atingir integração social por de seus símbolos de nacionalidade, o segundo para fins de afirmação e reconhecimento. Ambos “inscrevem em suas próprias estruturas as expectativas e as competências do público a que visam, organizando-se, portanto, a partir de uma representação da diferenciação social” (CHARTIER, 1991, p.186).

Os processos de construção das representações sociais com as quais trabalhamos até aqui, assim como suas distintas recepções mediante práticas de apropriação sejam elas por parte dos sujeitos, do Estado ou do mercado nos põem diante de algumas questões que vão além de problematizar se a ideia de apropriação cultural da estética negra resulta ou não na perda de autenticidade cultural. Interessa-nos observar como as manifestações culturais postas em questão se “transformam meio às relações complexas entre formas impostas, mais ou menos constrangedoras e imperativas, e identidades afirmadas, mais ou menos desenvolvidas e reprimidas” (CHARTIER, 1995, p.181).

Podemos concluir ainda que mesmo diante da força com a qual os modelos culturais impõem seus significados, estes não anulam a multiplicidade de interpretações provenientes das práticas de apropriação e sua relação permanente com os modos de recepção resistentes e rebeldes.

Todavia, tal intercâmbio de significados só amplia as estratégias de resistência dos produtores iniciais na busca por legitimidade de suas operações de sentido, fazendo parecer originais os significados e usos por eles atribuídos. Deparamos-nos, portanto, com a ideia de que manifestações culturais podem ser consideradas como socialmente puras tanto menos elas circulem entre diferentes grupos.

As investigações conduzidas nesta pesquisa nos permitem concluir ainda que as práticas culturais se constituem como objeto de disputa entre os diferentes grupos, e que as lutas de representação entre estes podem ser tomadas como instrumento essencial para compreender a hierarquização das estruturas sociais e sua relação com a consagração ou desqualificação com determinados modos de significar o mundo.

Como continuação da ideia do parágrafo anterior, pensamos que no debate sobre apropriação cultural da estética negra o conflito reside no fato de que os bens simbólicos que aqui são objetos de disputa em relação aos seus significados foram e ainda são reprimidos pela dominação física e simbólica não apenas por parte do Estado, mas também por diversos setores sociais. As representações em torno destes bens e seus modos de consumo, em especial quando ainda se encontravam restritos ao universo de seus produtores iniciais, foram considerados inferiores e ilegítimos, tal como relatamos no capítulo anterior.

As práticas de apropriação as quais investigamos nos levam a afirmar, portanto, que expressões culturais quando compartilhadas em diferentes meios, podem ser, como afirma Chartier (1995), tanto aculturadas quanto aculturantes, e que envolvem processos criativos através dos quais os sujeitos adaptam uma configuração narrativa particular às suas próprias situações, operando transformações em si mesmos e no mundo por meio de suas capacidades interpretativas.

Apropriar-se implica, portanto, modalidades diferenciadas de usos e interpretações inscritos em contextos específicos que incidem sobre as operações de sentido; estas variam em função do tempo, lugares e grupos sociais e devem ser

pensadas em associação com as táticas empregadas pelos agentes ao desafiarem e subvertem modos de consumo.

As práticas de consumo podem ser tidas, portanto, como inventivas e criadoras, dissolvendo muitas vezes condicionamentos homogeneizantes das identidades, mesmo diante de tentativas de imposição de modelos culturais, pois como afirma Chartier (1995), há sempre um espaço entre o que estes propõem e aquilo que os sujeitos fazem dele pelos modos de recepção e interpretação.

O debate em torno da ideia de apropriação cultural da estética negra nos coloca diante da constante tensão entre fluidez de significados oriundos dos distintos modos de recepção e os mecanismos de resistência por parte do grupo cujas práticas culturais são apropriadas. Esta tensão reforça, portanto, a ideia de que as identidades se distinguem por aquilo que não são. As matérias analisadas anunciam ainda a produção social e cultural da diferença mediante práticas discursivas, bem como estratégias de afirmação identitária ao passo que questionam a posição privilegiada de identidades hegemônicas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O último momento deste trabalho visa apresentar uma síntese dos principais achados desta dissertação e o modo como estes suscitaram novas inquietações ainda no campo da apropriação cultural da estética negra. Investigar tal debate a partir da forma como este se apresenta nas matérias pelo Instituto Geledés nos possibilitou alcançar respostas aos intentos desta pesquisa, a saber, a identificação dos elementos constitutivos do referido debate, os significados da noção de apropriação cultural empregada em tais discussões, bem como os agentes envolvidos em tais práticas de apropriação e os desdobramentos de suas ações.

Como dito no Capítulo 1, nossa proposta metodológica consistiu na abordagem discursiva tal como propõe Hall (2016). Esta abordagem tomou sentido, representação e cultura como elementos centrais. À vista disto, podemos afirmar que as matérias analisadas nos permitiram decodificar através da linguagem nelas empregada os modos pelos quais os sujeitos que as escreveram constroem suas representações em torno da ideia de apropriação cultural da estética negra.

Entendemos, portanto, que a análise das matérias tal como a conduzimos aqui, nos permitiram identificar os significados que constituem a ideia de apropriação cultural, significados estes manifestos através dos discursos dos sujeitos que elaboraram tais matérias e que influenciam a formação de suas subjetividades e identidades. Assim, a abordagem discursiva nos permitiu explorar a face política da representação, ou seja, seus efeitos e consequências na conduta dos sujeitos e seus impactos no mundo social.

Os achados desta pesquisa, associados aos referenciais empíricos e teóricos nos possibilitaram ainda a confirmação de nossa hipótese geral, à qual expomos na introdução deste trabalho. Assim sendo, a noção de apropriação cultural empregada em tais discussões associa-se à ideia de esvaziamento dos significados atribuídos a determinadas manifestações culturais inicialmente restritas a grupos estigmatizados por seus atributos étnico-raciais. Tais esvaziamentos se processam pela ação de três agentes: o Estado, mediante a construção de uma identidade nacional amparada pela promoção de símbolos populares capazes de suscitar um sentimento de pertença e relativa unidade; neste contexto, observamos a transformação de símbolos étnicos, inicialmente restritos a determinado grupo, em símbolos de nacionalidade.

O segundo agente seria o Mercado, que ao expandir sua atuação por meio da ideia de diversidade global, captura os seguimentos e suas particularidades, mercantilizando o “étnico”. E por fim, pela ação dos próprios sujeitos, que através de suas capacidades agentivas, reelaboram mediante distintas formas de recepção, os significados iniciais atribuídos a tais bens e manifestações culturais.

As reflexões ensejadas nesta dissertação, apoiadas no recorte empírico e teórico aqui adotado, nos permitem apresentar como elementos constitutivos do debate que envolve a temática da apropriação cultural da estética negra no cenário brasileiro: a) o esvaziamento dos significados em torno de bens culturais de matriz africana, b) banalização destes ao serem transformados em mercadorias exóticas, c) reivindicação de representatividade, visibilidade e protagonismo por parte dos movimentos negros, d) denúncias frente ao branqueamento de determinadas manifestações culturais como desdobramento da ideia de miscigenação cultural

predominante no imaginário nacional e de como estas resultam na ocultação de práticas racistas e tentativas de dominação.

Como dito, o ato de representar se concretiza em nossa investigação pelos signos anunciados através da linguagem empregada nas matérias analisadas, evidenciando assim que os sujeitos que as escrevem significam o mundo ao seu redor de formas que se assemelham, nos levando a concluir que a cultura se caracteriza pela produção e compartilhamento de significados capazes de suscitar sentimento de pertença e identidade.

Todavia, o ato de representar explorado em nossa pesquisa não se limita aos sujeitos que elaboraram as matérias publicadas pelo Instituto Geledés, mas também aos agentes que operam as práticas de apropriação aqui investigadas. Assim, o debate em questão nos põe diante das diferentes formas como estes atribuem significados às manifestações culturais afro-brasileiras, significados expressos tanto nos sentidos que estes empregam a elas, ou seja, pelas representações que constroem em torno de tais manifestações, como também pelos usos que esperam que destas se façam.

Este estudo nos levou a concluir, portanto, que o debate ao qual investigamos nos põe diante de disputas travadas em torno da legitimidade dos sentidos atribuídos às manifestações culturais afro-brasileiras, configurando assim, lutas de representações entre os movimentos negros e os agentes que operam tais práticas de apropriação. Esta pesquisa nos revelou ainda que as práticas de apropriação as quais investigamos anunciam em seu bojo múltiplas possibilidades de interpretação sobre um mesmo fenômeno sócio-cultural. Possibilidades ampliadas pelo processo de mundialização da cultura, pela presença da diversidade como emblema da modernidade-mundo, ambas traduzindo-se como movimentos que favorecem a diluição de fronteiras geográficas e simbólicas.

A disseminação de manifestações culturais entre diferentes grupos nos falam da formação de hibridismos, novos tecidos culturais que carregam as marcas de lugar de origem como também dos novos espaços em que se apresentam. Neste contexto é possível observar ainda a busca de afirmação das alteridades, especialmente quando nos referimos ao aspecto político das identidades étnicas.

Voltemos nossas considerações para a atuação do Instituto Geledés enquanto instância mediadora do debate em questão. Ao viabilizar a circulação de tais matérias em seus espaços virtuais, Geledés dá lugar a um ativismo digital em tom de denúncia, problematizando as práticas de apropriação cultural da estética negra ao mesmo tempo em que expõe situações de racismo.

Tomamos ainda a atuação do Instituto Geledés para colocar em perspectiva, no contexto do estudo de relações étnico-raciais, não apenas as formas sistemáticas de opressão advindas de uma “maioria”, destacando seu poder hegemônico, mas sim as diversas reações das “minorias” diante de seu potencial de organizar-se e reagir às opressões.

Enxergamos o papel do Instituto a partir da ideia de etnogênese, tal como entende Banton (2010) – um movimento que pressupõe mudança de comportamento, de ressignificação de si mesmo a partir do orgulho em torno dos significados que envolvem a ideia de ser negro, que diz respeito não mais a uma categoria utilizada pelo branco para pensar o outro de forma excludente, mas sim a um grupo cujo sentimento de identidade se constrói a partir de uma herança cultural comum, reforçada por experiências vivenciadas frente à hostilidade dos que se pretendem dominantes.

Ressaltamos que a realização desta pesquisa explorou apenas alguns dentre os múltiplos aspectos que esta temática nos permite analisar. Nosso trabalho de investigação ateve-se o conteúdo das matérias veiculadas, todavia, sabemos que outras variáveis poderão surgir se ampliarmos nossa área de investigação considerando, por exemplo, a participação dos leitores a partir dos comentários por eles registrados em tais matérias, tanto no portal do Instituto como em sua página no *Facebook* ou mesmo com a realização de entrevistas.

Dito isto, podemos considerar que a postura de resistência e o tom de denúncia impressos nas matérias veiculadas nos permitem realizar uma leitura de tal contexto a partir da atividade reflexiva dos sujeitos que as escrevem, reflexividade esta impelida por questões pessoais e pela natureza do conteúdo exposto em tais informações. Tal conteúdo, por sua vez, mobiliza as percepções de outros sujeitos, a saber, os leitores que interagem nos espaços virtuais do Instituto.

Os espaços virtuais em questão podem ser entendidos como contextos de ação e construtores de socialização; ativando e desativando disposições já

incorporadas pelos sujeitos que neles interagem, como também forjando novas disposições.

Dito isto, encerramos nossas considerações apresentando questionamentos que surgiram ao longo desta dissertação e que nos possibilitam a expansão desta pesquisa sob novos olhares. Referimos-nos, portanto, às formas pelas quais os leitores recepcionam tais matérias, sobre como se dá encontro entre o mundo do texto e o mundo do leitor, pois como afirma Chartier (1991), estes “não se deparam com textos abstratos, suas formas produzem sentido” (p.187).

Assim, trazemos os seguintes questionamentos: como se constitui o agenciamento de tais matérias? Quais são os impactos de sua circulação? Elas autorizam novos pensamentos, modificam relações de poder? Como os leitores constroem suas representações em relação à ideia de apropriação cultural da estética negra apresentada em tais discussões? Como se posicionam frente a este debate?

REFERÊNCIAS

- ANDREI, Nonato. A cultura negra é popular, as pessoas negras não são: as festas “neotropicalistas” e a apropriação cultural indevida. **Geledés**, 22 jan. 2015. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/cultura-negra-e-popular-pessoas-negras-nao-sao-festas-neotropicalistas-e-apropriacao-cultural-indevida/#gs.UBoMxAY>>. Acesso em: 23 set. 2015.
- ALMEIDA, Lady Christina de. Autonomia e protagonismo: a experiência de intelectuais/ativistas negras brasileiras. In: **O movimento de mulheres negras: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil**. SILVA, J. S.; PEREIRA, A. M. (Org.). Belo Horizonte: Nandyala, 2014.
- ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza/ rumbo a uma nova consciência. **Estudos feministas**. Florianópolis, v.13, p.691-703, 2005.
- BEAUD, Stéphane; WEBER, Florence. **Guia para a pesquisa de campo**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **Sobre o Estado**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- _____. **Razões Práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papius, 1996.
- BANTON, Michel. **A ideia de raça**. Lisboa: Edições 70, 2010.
- CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**: a era da informação, economia, sociedade e cultura. v.1. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- COSTA, Cláudia de Lima, ÁVILA, Eliana. Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o feminismo da diferença. **Estudos feministas**. Florianópolis, v.13, p.691-703, 2005.
- CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. 3. ed. Bauru: EDUSC, 1987.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Identidade étnica. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz et al., (Org.). **Identities**. São Paulo: Edusp, 2016.
- CHARTIER, Roger. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.8, p.179-192. 1995.
- _____. O mundo como representação. São Paulo, **Estudos Avançados**, v.11, p.173-191, 1991.
- _____. **A história cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1990.

ELLE preview inverno 2014 Tufi Duek. 28 out. 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=T6qCxuVsuww>>. Acesso em: 24 set. 2015.

ERLEA, Melody Brasil Erler von. Uso do imaginário cultural negro e apropriação cultural na moda ocidental. *In*: COLÓQUIO DE MODA. 11., 2015, Curitiba, **Anais... Curitiba: Universidade Positivo, 2015. Disponível em:** <http://www.coloquiomoda.com.br/anais/anais/11-Coloquio-de-Moda_2015/COMUNICACAO-ORAL/CO-EIXO3-CULTURA/CO-3-USO-DO-IMAGINARIO-CULTURAL-NEGRO>. Acesso em: 23 set. 2015.

ESCOBAR, Arturo. Bem-vindos à Cyberia: notas para uma antropologia da cibercultura. *In*: SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos (Org.). **Políticas etnográficas no campo da cibercultura**. Brasília: ABA publicações, 2016.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008.

GELEDÉS INSTITUTO DA MULHER NEGRA. Farm representa lemanjá com modelo branca e causa polêmica na web. **Geledés**, 11 dez. 2014.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e Senzala**. 48.ed. São Paulo: Global Editora, 2003.

FRY, Peter. Política, nacionalidade e o significado de raça no Brasil. **A Persistência da Raça**: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. "Feijoada e "Soul Food": notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais". **Para Inglês Ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 47-53.

GASKELL, George. Entrevistas individuais e grupais. *In*: GASKELL, George; BAUER, Martin W (Org.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. 4.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005. Cap.3, p.64-89.

GELEDÉS INSTITUTO DA MULHER NEGRA. Site sobre sociedade/cultura. Disponível em: <<https://www.facebook.com/geledes?fref=ts>>. Acesso em: 23 set. 2015.

GELEDÉS INSTITUTO DA MULHER NEGRA. Revista causa polêmica ao fazer tutorial de cabelo afro com modelo branca. 5 agosto. 2015. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/revista-causa-polemica-ao-fazer-tutorial-de-cabelo-afro-com-modelo-branca/#ixzz3hwiu1ZWv>>. Acesso em: 24 set. 2015.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

GOMES, Mara. Ser preto tá na moda? **blogueirasnegras**, 10 jul. 2014. Disponível em: <blogueirasnegras.org/2014/07/10/ser-preto-ta-na-moda/>. Acesso em 24 set. 2015.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Identidades negras no Brasil: Ideologias e retóricas. In: SCHWARCZ, Lília Moritz et al., (Org.). **Identidades**. São Paulo: Edusp, 2016.

_____. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: editora 34, 2002.

_____. Baianos e Paulistas: duas escolas de relações raciais. **Revista Tempo Social**. São Paulo, v.11, p.111-136. 1999.

_____. Tempo Controverso: Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO. **Revista Tempo Social**. São Paulo, v.11, p.111-136. 1999.

HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2016.

_____. **A Identidade Cultural na pós-modernidade**. 11.ed. São Paulo: Dp&a, 2006.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HOOBS, Bell. Mulheres negras moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n.16, p. 193-2010, 2015.

JOHNSON, Richard. O que é, afinal, Estudos Culturais? In: **O que é, afinal, Estudos Culturais?** 3.ed. SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

LAHIRE, Bernard. **Homem plural**. São Paulo: Editora Vozes, 2002.

LEMONS, André. **Cibercultura: tecnologia e vida social na cultura contemporânea**. Porto Alegre: Sulinas, 2002.

LEVY, Pierre. **Por uma antropologia do ciberespaço**. São Paulo: Loyola, 1998.

MAIO, Marcos Chor. O Projeto UNESCO e a agenda das Ciências Sociais no Brasil dos anos 40 e 50. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v.14, p.141-158, 1999.

_____. Tempo Controverso: Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO. **Revista Tempo Social**. São Paulo, v.11: p.111-136, 1999.

MIRA, Maria Celeste. Do recalque ao realce: o enegrecimento da cultura popular brasileira e jogo político das identidades. **Revista Pós Ciências Sociais**. São Luís, v.14, n.28, p.19-40, 2017.

MONSMA, Karl. **A reprodução do racismo**. São Carlos: EduFSCar, 2016.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. 3. Ed. São Paulo: Autêntica, 2004.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

OLIVEIRA, Eliane. Tirem as mãos de nossos símbolos de luta. **blogueirasnegras**, 27 nov. 2013. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/2013/11/27/tirem-maos-simbolos-luta/>>. Acesso em 24 set. 2015.

OLIVEN, Ruben George. **Violência e Cultura no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1982.

OLIVEN, Ruben George. Identidade Nacional: construindo a brasilidade. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org). **Agenda Brasileira: temas de uma sociedade em mudança**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ORTIZ, Renato. **Universalismo e diversidade**. São Paulo: Boitempo, 2015.

_____. **O próximo e o distante. Japão e Modernidade-Mundo**. São Paulo: Brasiliense: 2000.

_____. **Mundialização e Cultura**. Brasiliense: São Paulo, 1994.

_____. **A morte branca do feiticeiro negro**: Ubanda, integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. **Cultura Brasileira e identidade nacional**. Brasiliense: São Paulo, 1985.

PIRES, Francisco Quinteiro. A pilantragem é branca. **CartaCapital**. Rio de Janeiro, 09 out. 2014. Cultura. Disponível em: < <http://www.cartacapital.com.br/revista/820/a-pilantragem-e-branca-4628.html> >. Acesso em 24 set. 2015.

RAMOS, Rita Alcida. A difícil questão do consentimento informado. In: **Antropologia e ética: o debate atual no Brasil**. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2004.

REIS, Maria Cláudia. Sobre apropriação cultural e 10 rappers negras que você provavelmente não conhece. **Geledés**, 26 dez. 2014. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/sobre-apropriacao-cultural-e-10-rappers-negras-que-voce-provavelmente-nao-conhece/#ixzz3PYL9Dybh> >. Acesso em: 24 set. 2015.

ROSNEY, Joel. **O homem simbiótico**. Petrópolis: Vozes, 1997.

SANTAELLA, Lúcia. **Cultura e artes do pós-humano**. São Paulo: Paulus, 2003.

SANTOS, Tânia Steren dos. Do artesanato intelectual ao contexto virtual: ferramentas metodológicas para a pesquisa social. **Sociologias**. Porto Alegre. v.11, n.21, p.120-156, 2009.

SCHWARCZ, Lilia Moritz et al., (Org.). **Identidades**. São Paulo: Edusp, 2016.

_____. Nem preto e nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. **História da vida privada no Brasil**, vol.4. SCHWARCZ, Lilia Mortiz (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. A questão racial no Brasil. *In*: SCHWARCZ, Lilia; REIS, Leticia V. de Souza. **Negras Imagens**. São Paulo, Edusp/Estação Ciência, 1986, p. 153-177.

SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos (Org.). **Políticas etnográficas no campo da cibercultura**. Brasília: ABA publicações, 2016.

SILVA, Wilson Honório. **O mito da democracia racial**: um debate marxista sobre raça, classe e identidade. São Paulo: Editora Sundermann, 2016.

SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA, Joselina da. I Encontro Nacional de Mulheres Negras: o pensamento das feministas negras na década de 1980. *In*: SILVA, J. S.; PEREIRA, A. M. (Org.). **O movimento de mulheres negras**: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil. Belo Horizonte: Nandyala, 2014. p. 49-72.

SILVEIRA, Aline. A cultura negra é popular, mas as pessoas negras não. **blogueirasnegras**, 18 fev. 2015. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/2015/02/18/a-cultura-negra-e-popular-mas-as-pessoas-negras-nao/>>. Acesso em: 24 set. 2015.

SOVIK, Liv. Para ler Stuart Hall. **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. Liv Sovik (Org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. p. 18-26.

TENDÊNCIA étnica. 23 jul. 2013. Disponível em: <<http://www.glossyhouse.com.br/2013/07/tendencia-etnica/>>. Acesso em: 24 set 2015.

VANDENBERGHE, Frédéric. A sociologia na escala individual: Margaret Archer e Bernard Lahire. *In*: VANDENBERGHE, Frédéric; VÉRAN, Jean-François (Org.). **Além do habitus**: teoria social pós-bourdiesiana.. Rio de Janeiro: 7letras, 2016. p. 32-59.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e cultural. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000. p.16-42.