

NEGRITUDE, APROPRIAÇÃO CULTURAL E A “CRISE CONCEITUAL” DAS IDENTIDADES NA MODERNIDADE

LISANDRA BARBOSA MACEDO PINHEIRO*

“A cultura negra é popular, pessoas negras não são”

B. Easy

Têm sido divulgados com frequência, principalmente em *sites* e *blogs* voltados para temas para as relações étnico-raciais e de gênero, textos que problematizam a questão da “apropriação cultural”, discutindo até que ponto as apropriações e usos de determinados aspectos da cultura de grupos ou povos distintos, pelas chamadas elites ou pela cultura dominante são prejudiciais para o não-reconhecimento, ressignificação até mesmo falta de respeito às culturas legítimas de alguns grupos sociais e/ou étnicos. O termo, conceitualizado pela antropologia, procura definir o ato de se utilizar ou adotar hábitos, objetos ou comportamentos específicos de uma cultura, por pessoas e/ou grupos culturais diferentes. Na história cultural, Roger Chartier procura perceber o termo apropriação cultural enquanto formas de resistência e táticas perante a imposição cultural dominante, principalmente no que se refere ao consumo cultural. Diante de tais perspectivas, percebemos o quão pertinente será uma análise do que se chama apropriação e como ela implica em idéias e ações mais complexas do que seu termo e seu conceito pressupõem.

Partimos desse conceito para perceber as discussões em torno dos usos, recriações e ressignificações de termos, vestimentas, musicalidade e performances artísticas inerentes à cultura negra da diáspora. Temos visto, não só no Brasil, alguns artistas, escritores, jornalistas e blogueiros, entre outros, criticando a forma como “os brancos” adotam posturas, comportamentos, expressões e performances musicais caracterizadas pelo Hip Hop, Funk ou Samba que são originários da cultura popular negra. Ainda há críticas a determinados tipos de festas voltadas para público de classe média a alta, que utilizam termos oriundos das práticas religiosas de matriz africana para identificar a temática da festa, que normalmente não passa de um evento voltado apenas para o lazer, sem nenhuma conotação religiosa. Soa até ofensivo para muitos adeptos às essas práticas religiosas que tem no candomblé e umbanda seus mais

* Universidade do Estado de Santa Catarina - Doutoranda em História do Tempo Presente.

conhecidos representantes, a utilização de turbantes, bijuterias que simbolizam as joalherias de axé¹ e termos como “Saravá²”, fora de seus espaços ritualísticos. Em contrapartida, percebemos nos espaços destinados aos comentários dos leitores, críticas a esse posicionamento que recaem principalmente na ideia de que, aqueles que não aceitam a apropriação cultural indevida, promovem um retrocesso e apontam um pensamento conservador, ao entender que uma determinada prática cultural só deve ser exercida pelo grupo que o legitima. E assim travam-se debates muitas vezes inesgotáveis sobre os prós e contras acerca da apropriação cultural.

A preocupação em levantar essa questão está em tentar entender como a discussão em torno da apropriação cultural, que está em voga nas redes sociais e mídias eletrônicas (levando em consideração o aumento significativo de pessoas com acesso à divulgação e comunicação e aos espaços midiáticos, principalmente com a popularização da internet), não é recente e que ela está para muito além de mera disputa pela legitimação de opiniões e posicionamentos na *world wide web* – o discurso sobre o que é ou não inerente à cultura negra no Brasil e em outros países da diáspora é o reflexo de algo mais profundo que está no centro da problemática do racismo e das desigualdades sociais que em países como o Brasil não podem ser discutidas sem levar em consideração a questão da etnicidade e negritude, além das definições sobre a cultura nacional e políticas culturais, que já rendeu muitos debates dentro e fora da academia e que, dada sua complexidade, também não se esgota.

A arte, cultura e política caminham juntas desde, pelo menos, quase dois mil anos, quando líderes do Império Romano utilizavam os espetáculos artísticos para manter a ordem entre a população. Poderia fornecer muitos exemplos de como, ao longo dos séculos, não só houve interesse de Impérios e Estados-Nações sobre a chamada cultura popular, procurando principalmente estabelecer a ordem, as distinções e demarcações territoriais e de classes, bem como o crescimento sócio-econômico a partir dos conceitos de etnia, idioma e costumes, como bem nos aponta Eric Hobsbawn³, como também o interesse por parte da população em

¹ Joalheria de axé são joias e bijuterias utilizadas pelos adeptos de candomblé e outras religiões de matriz africana carregadas de simbolismo e muitas das quais com função ritualística.

² Termo utilizado para saudação de entidades de Umbanda.

³ Na obra “Nações e Nacionalismos a partir de 1870”, Hobsbawn se preocupa em analisar as representações que permeiam o conceito de nação e sua peculiar forma de organização social, que, pensada a partir das elites, buscam o apoio popular na formação de uma cultura política que ultrapassa as noções de etnia, língua, cultura, como fatores cruciais para a formação e identificação das nações.

se manter ou buscar seu espaço a partir da cultura. Arte e política fazem sentido juntas porque se entende que as expressões, performances e palavras, são reflexos das relações de poder e estratégias de dominação e legitimação de espaços que o artista, através de suas obras procura transmitir. Até mesmo a chamada arte funcional, que dá sentido à produção artística de grupos étnicos da África Subsaariana (que, como o nome diz, tem uma função social a partir de seus simbolismos, como representação de experiências e utilidade prática em rituais religiosos ou ritos de passagem), tem seu sentido político enquanto um meio de expressar a ideologia e o comportamento de um povo e também como instrumento de articulação com outros povos e práticas culturais.

Pierre Bourdieu (1979) que nos dá subsídios pra pensar como a arte está muito próxima de um sentido político, quando usada como elemento de distinção e afirmação de sujeitos em determinadas posições e grupos sociais. De acordo com Bourdieu, a distinção pelas práticas culturais se define então, pelos gostos e preferências que não se constituem de forma isolada, estando associada à lógica de cada grupo ou classe social, e se tornando um fator de definição de uma identidade coletiva. As estruturas relacionais que se formam a partir das práticas de consumo culturais, para Bourdieu, são, nesta abordagem, no epicentro dos mecanismos sociais que estruturam e definem as classes, suas funções sociais, seus desempenhos, espaços e oportunidades dentro da lógica capitalista. As relações entre as classes seriam, dessa forma, demarcadas por tensões, aproximações e afastamentos de grupos e indivíduos que podem circular ou “ascender” a determinada classe a partir de seu capital cultural, determinando assim estratégias que passam pela negociação ou adoção dos gostos das classes dominantes, por exemplo. Essas tensões, chamadas pelo sociólogo de “lutas simbólicas”, estruturam as relações e delimitam espaços a partir das práticas culturais e seu consumo, envolvendo os indivíduos num jogo de busca pelo poder e pelos espaços a partir do consumo cultural, induzindo um valor à cultura que é definido conforme sua legitimação e sua autenticidade, dentro dos interesses deste indivíduo que, nesse caso, é representante de uma classe que se distingue das demais pela sua cultura e que, uma vez conscientes de que essas práticas definem sua função social, passam a perceber seu lugar no mundo. Dessa forma,

“As lutas, cujo pretexto consiste em tudo o que, no mundo social, se refere à crença, ao crédito e ao descrédito, à percepção e à apreciação, ao conhecimento e ao reconhecimento – nome, reputação, prestígio, honra, glória e autoridade –, em tudo que torna o poder simbólico em poder reconhecido, dizem respeito forçosamente aos detentores “distintos” e aos pretendentes “pretensiosos”. Reconhecimento da distinção que se afirma no

esforço para se apropriar dela, nem que fosse sob a aparência ilusória do blefe ou do símile, e para se distanciar em relação aos que estão desprovidos dela, a pretensão inspira a aquisição, por si banalizante, das propriedades até então mais distintivas, além de contribuir, por conseguinte, para apoiar continuamente a tensão do mercado dos bens simbólicos, obrigando os detentores das propriedades distintivas, ameaçadas de divulgação e vulgarização, a procurar indefinidamente a afirmação de sua raridade nas novas propriedades.” (BOURDIEU, 1979, p. 235).

Ainda que Bourdieu trate das práticas de consumo a partir da estruturação das classes sociais, não percebendo-as necessariamente a partir de questões étnicas, é possível analisar alguns aspectos abordados por ele, quando pensamos na cultura negra da diáspora e seus elementos culturais que se tornam o cerne das lutas contra desigualdades e discriminação racial. Não é à toa que grupos ativistas que engendram movimentos pan-africanistas, por exemplo, tratem à herança cultural como o mais importante emblema de distinção entre os demais grupos étnicos e se torna arma política essencial, compondo estratégias de afirmação social e identitária, buscando nas raízes culturais tradicionais dos povos do continente africano a base distintiva que define sua negritude e se posiciona frente às culturas hegemônicas. Por isso, para muitos grupos que se utilizam desses elementos culturais inapropriadamente são só descaracterizam o simbolismo e a representatividade da cultura negra como “roubam” desses grupos a autenticidade das práticas e do envolvimento político atrelado a elas.

Mas se, conforme afirma Bourdieu, é possível categorizar alguns gostos e preferências das classes dominantes, lembrando que o contexto em que Bourdieu escreve reflete a dinâmica cultural europeia e, sobretudo francesa, nas últimas décadas do século XX, talvez não encontremos nessa perspectiva teórica uma possível resposta para o fato de, por exemplo, encontrarmos ao longo de nossa história cultural a “atração” das classes dominantes pela cultura popular. Se o gosto pelo “exotismo” é uma demonstração de ousadia ou provocações aos seus pares, ou ainda o simples fato de apreciar a estética e a representação simbólica das práticas culturais populares, o fato é que, politicamente, a apropriação de elementos da cultura popular por essas classes não pode ser resumida nessas três possíveis justificativas, sem problematizar e aprofundar essas reflexões. Ainda que não seja esse o foco deste ensaio, podemos deixar como apontamentos para uma reflexão problematizações que podem começar pelo próprio conceito de cultura popular, assim como os interesses do capital na cultura das classes populares enquanto estratégia de estabelecimento de novas ordens sociais e ainda as

manobras para destruição ou reajustamento das práticas culturais populares, muitas vezes em prol de uma reforma nas estruturas culturais que são pilares de políticas de governo nacionalistas ou populistas, tendo no Brasil um bom exemplo a partir do estabelecimento do Estado Novo e a política de Getúlio Vargas durante o Estado Novo, que estruturaram significativamente as comunicações, as relações de trabalho e o controle das manifestações culturais populares como o carnaval. Nesse período percebemos a emergência de políticas culturais que, encaminhadas através de diferentes propostas e bases teóricas, graças ao auxílio de intelectuais que projetaram um ideal de Nação Brasileira, convergiam para uma solução autoritária e uma desmobilização social (VELLOSO, 1987, p. 3).

E claro que não podemos falar sobre isso sem apontar que essas transformações não se deram de forma pacífica, mas as discussões sobre a cultura popular podem ir para além da proposta dialética que trabalha com os conceitos de contenção e resistência. Há um processo mais complexo que passa principalmente pelas negociações, pelas sobreposições e hibridizações que permitiram e ainda permitem à cultura popular sua sobrevivência, sendo fundamental aqui enfatizar não só o indivíduo que negocia, mas sim suas intenções que estão atreladas à algo maior, fazendo parte de um grupo que dividem conceitos e aspirações comuns, cabendo a esse indivíduo levar consigo o desejo e as contestações do ou dos grupos a qual ele pertence – eis aí sua função social dentro dos grupos ou classes.

Sendo assim, encontramos em Michel Maffesoli uma explicação que defende o fim do individualismo a partir dos propósitos intrínsecos ao “estar junto”. As preferências individuais dão lugar à preferências coletivas, o “eu” dá lugar ao “nós”, e assim, os grupos organizados, que Maffesoli denomina “tribos”, compartilham experiências e identificações, interesses, comportamentos que se constroem socialmente como forma a resistir a desesperança de um futuro que já não satisfaz mais. E dessa forma o indivíduo desaparece, passando a ser o porta-voz das aspirações de grupos que a partir das construções sociais se definem enquanto figuras que também pensam, promovem e articulam o político, transfigurando-os, retirando a força centralizadora e controladora de instituições e lideranças governamentais. Os grupos se pluralizam diante de tantas formas menores do “estar junto”, assim como se pluralizam suas identidades, graças à mobilidade social, à fragmentação e ao deslocamento de superestruturas, sejam econômicas, religiosas ou institucionais, assim como as formas menores de poder e do acesso à essas articulações políticas que procuram, assim, dar voz aos grupos e classes que em um momento não muito distante não tinham tal oportunidade.

A complexidade da pluralização identitária destes indivíduos pode ser explicada a partir da concepção de sujeito pós-moderno, sustentado por Stuart Hall para compreender as formas como esses indivíduos se posicionam perante as rupturas e reconfigurações de identidades na atualidade. A composição de várias identidades, por muitas vezes contraditórias, fragmentadas e mutáveis, que perpassam espaços e tempos, permite aos indivíduos se situarem e até mesmo se adaptarem a torrente de informações, expressões e manifestações culturais que se aproximam com maior velocidade e intensidade em tempos de “globalização”. A modernidade que nos propõe descontinuidades, rupturas e maior interconexão social, desestabiliza o modelo identitário proposto pelos Estados-Nações que ditavam as regras da convivência, jogos de poder e legitimação das sociedades ocidentais ainda no século XIX, possibilitando a essas mesmas sociedades a busca por pequenos grupos, que se situam em espaços múltiplos e permitem outras formas de se situar e relacionar socialmente; e aí não só a herança cultural e a distinção dos gostos e práticas culturais citada por Bourdieu dá conta de entender essa construção social, pois é a partir da interação com outros gostos, práticas e expressões de outros grupos, seus deslocamentos e aproximações com outros indivíduos, grupos ou classes, é que determina e institui outras expressões e manifestações culturais – que Nestor Canclini chama de hibridismo cultural.

Entendendo, portanto, como esse processo de tribalização do mundo, ressaltado por Maffesoli, tem reconfigurado novas práticas, propósitos e estratégias políticas de classes e grupos sociais, parece conveniente retomar as discussões lançadas no início deste ensaio sobre a cultura negra, apropriação cultural e outros temas caros a movimentos sociais que tem se baseado nas relações étnico-raciais para buscar maior espaço e igualdade entre os chamados “grupos marginalizados” pelo sistema. Para entender um pouco esse processo podemos recorrer à questão da negritude e como ela tem sido importante para, entre outras coisas, embasar essa busca por espaço e pela diminuição das desigualdades sociais entre negros e outros grupos historicamente mais favorecidos não só economicamente, mas em espaços voltados ao exercício da intelectualidade e ao poder político, que pensam e governam politicamente instâncias de administração pública e de controle social.

A negritude, conforme salienta Kabengele Munanga⁴, pode ser inicialmente pensada a partir da perspectiva da construção da identidade negra da diáspora. Mas ela foi pensada também enquanto conceito e movimento ideológico. Dentro de sua conceituação, a negritude

⁴ Kabengele Munanga é Doutor em Ciências Sociais e Professor de Antropologia na Universidade São Paulo.

pode trabalhar em uma linha de ação mitológica, pensando na ancestralidade, no retorno às origens e na busca de um passado comum, mas também como uma estratégia de resistência, respondendo ao histórico de dominação e discriminação pelo qual passou boa parte dos negros colonizados. A negritude perpassa o caráter biológico e psicológico, percorrendo pelos conceitos socioculturais das classes, definindo-se pelas valorização de práticas culturais tradicionais e pela forma como essas práticas devem ser respeitadas e ter seu espaço garantido dentro da estrutura do capital e das relações étnico-raciais. A negritude traz um apelo a uma forma de sociabilidade e a conjugação de valores religiosos, estéticos e éticos que ressignificam o “estar junto”, a coletividade que coloca indivíduos negros a um sentimento de pertença, que por muitos séculos foi prejudicado pelas experiências traumáticas e violentas da escravidão. Essa forma particular de estabelecer a negritude, no entanto, só pode ser pensada a partir da lógica estruturante do modelo ocidental capitalista na qual a maioria dos povos da diáspora africana foram realocados, dentro de um momento específico em que o mundo passava por significativas transformações nas relações socioeconômicas e seus reflexos na cultura do ocidente. Nesse sentido, Stuart Hall provoca este debate ao levantar discussões sobre a cultura negra na diáspora, que se define num momento em que as transformações socioeconômicas mundiais passam pelo deslocamento dos modelos europeus de alta cultura que implicam em outras formas de consumo e práticas, também passando pela ascensão dos EUA como potencia mundial e centro da produção e circulação da cultura, e ainda a descolonização do terceiro mundo, com o impacto dos direitos civis e lutas pela descolonização como elementos propulsores de uma sensibilidade perante a cultura dos colonizados.

E é nessa sensibilização frente a cultura dos colonizados e de grupos diaspóricos que Hall inicia a problematização acerca do sentido da cultura negra na modernidade, que, na modernidade, se torna mais produtiva à medida em que avançam as políticas culturais da diferença, a luta pela independência e autonomia sobre os fazeres culturais e a difusão destas práticas, que envolvem a produção de novas identidades e sujeitos dentro de uma política cultural específica mas nem por isso encerrada em si. O surgimento de novas identidades e sujeitos permitem a configuração dessas novas políticas culturais que transgridem e transcendem os poderes antes bem demarcados por grupos dominantes e culturas hegemônicas. Nesse ponto, percebemos um diálogo com Maffesoli no que tange à transfiguração da política, a partir dos grupos que se empoderam e buscam também uma

hegemonia cultural à medida que suas aspirações e anseios comuns se transformam em estratégias e táticas de poder e de legitimação de espaços e instâncias de controle social, como instituições governamentais ou não, no âmbito do poder público, assim como suas ferramentas de gestão, registrado por marcos regulatório, legislações e instruções oficiais. Mas não se trata somente de um deslocamento das disposições do poder que podem ser encontradas, por exemplo, nas políticas afirmativas⁵, mas de uma nova forma de encarar a política que transcende seu caráter racional ao envolver o emocional, as paixões e os sentimentos que permeiam os indivíduos e que se tornam ainda mais relevantes politicamente quando são partilhadas entre seus pares – suas tribos – e dentro de seus grupos sociais, a cultura, expressa, sobretudo, através das linguagens artísticas e nas maneiras de ser, saber e fazer, se torna o mais imponente instrumento que molda e institui essa nova forma de fazer política.

E é nesse ponto que retomamos a discussão inicial sobre os usos e reapropriações de determinados símbolos de uma cultura historicamente marginalizada como a cultura negra. A emergência de expressões, comportamentos, vestimentas e músicas que surgem em espaços onde até pouco tempo eram desprezados é, no mínimo, vista com desconfiança pelos grupos que sempre procuraram se legitimar politicamente e buscar pelo menos a minimização das desigualdades sociais, e que mostram que sua cultura é a arma que se impunha contra a opressão e marginalidade. Por isso as críticas contra a apropriação não é somente pela apropriação cultural em si, em uma forma mais literal: não é o ato de usar turbante que ofendem esses grupos, mas o fato de usar o turbante sem ter consciência de que para muitas comunidades o significado do turbante se mostra para além da estética, possuindo um valor simbólico no âmbito da religiosidade, de crença ou de posição social dentro dessas comunidades. E mais ofensivo ainda é utilizar-se desse símbolo para fins econômicos, como mercadoria ou valor de troca, dentro da lógica capitalista de inovação de produtos, surgimento de modas ou objetos de consumo que alimentam e empoderam o referido sistema.

E num momento em que temos mais acesso e variedade de espaços midiáticos para que indivíduos e grupos possam expressar seus posicionamentos, as críticas à apropriação cultural indevida são rebatidas e inseridas em uma discussão que, para muitos, busca

⁵ Políticas afirmativas, conforme nos informa José D'Assunção Barros (2009: 214), são medidas regulatórias que visam oferecer aos grupos marginalizados tratamento diferenciado, de forma a compensar as desigualdades e desvantagens oriundas do racismo, sexismo e outras formas de discriminação.

reestabelecer àquela ordem que há algum tempo atrás mantinha o sossego dos empoderados.

Como nos alerta Stuar Hall:

“Se o pós-moderno global representa uma abertura ambígua para a diferença e para as margens e faz com que um certo tipo de descentramentos da narrativa ocidental se torne provável, ele é acompanhado por uma reação que vem do âmago das políticas culturais: a resistência agressiva à diferença; a tentativa de restaurar o cânone da civilização ocidental; o ataque direto e indireto ao multiculturalismo, o retorno às grandes narrativas da história, da língua e da literatura (os três grandes pilares de sustentação da identidade de da cultura nacionais); a defesa do absolutismo étnico, de um racismo cultural que marcou as eras Thatcher e Reagan, e as nova xenofobias que estão prestes a subjugar a Europa⁶ (HALL, 2013, p. 377-378).

Mas o posicionamento de grupos caracterizados por movimentos negros ou específicos de áreas da cultura negra, como as comunidades de terreiro e quilombolas é válido para que se pense de forma crítica nos usos de elementos da cultura popular negra por grupos não-negros. Calçados pela negritude, esse grupos procuram manter o uso e a perpetuação dessa cultura mantendo seus elementos fundadores, que a caracteriza em sua representação, sua funcionalidade e símbolos “de origem”. Mas também precisam dentro da lógica ocidental, se perceberem dentro desse sistema e usufruindo de suas prerrogativas, ainda que estrategicamente e de forma diferenciada dos demais grupos, partindo dos conceitos de negritude e identidade cultural. Por isso o cuidado às críticas sobre a apropriação devem sofrer maior reflexão e amplitude, dentro da dimensão do capital em que ela está inserida:

“(…)como a cultura popular tem se tornado historicamente a forma dominante da cultura global, ela é, então, simultaneamente, a cena, por excelência, da mercantilização, das indústrias onde a cultura penetra diretamente nos circuitos de uma tecnologia dominante – os circuitos do poder e do capital. Ela é o espaço de homogeneização em que os estereótipos e as fórmulas processam sem compaixão o material e as experiências que ela traz para dentro de sua rede, espaço em que o controle sobre narrativas e representações para para as mãos das burocracias culturais estabelecidas Às vezes até sem resistência. Ela está enraizada na experiência popular e, ao mesmo tempo, disponível para expropriação. Quero defender a idéia de que isso é necessário e inevitável e vale também para a cultura popular negra, que, como toda as culturas populares no mundo moderno, está destinada a

⁶ Esta previsão de Hall pode ser exemplificada pela atual discussão sobre os “limites do Islamismo” suscitadas pelos chamados ataques terroristas assumidos por grupos radicais islâmicos e que acabam por simbolizar de forma homogênea, sem criticidade e sem levar em consideração e individualidade, subjetividade e complexidade do pensamento e comportamento islâmico, acaba por instaurar uma espécie de xenofobia a todos que se identificam e pertencem a este grupo étnico-religioso. Seria uma visão distorcida, cuja questão, levantada por Edward Said em sua notável obra “Orientalismo” (que é o pilar da discussões que pautam os estudos culturais e pós-coloniais), se torna ainda atual pra pensar esse atual momento pelo qual passa a questão islâmica, a partir de análises sobre o Orientalismo enquanto discurso ocidental para dominar, controlar e reestruturar o Oriente a partir de representações criadas a seu respeito.

ser contraditória, o que ocorre não porque não tenhamos travado a batalha cultural suficientemente bem”. (HALL, 2013, p. 379)

Podemos aprofundar as reflexões sobre essa longa, porém necessária citação de Hall, a partir de um exemplo fictício, porém prático: indivíduos integrantes de movimento negro, que criticam grupos e sujeitos não-negros ou não inseridos na cultura religiosa afro-brasileira, que fazem performances artísticas, de canto ou dança, baseadas na representação de orixás e elementos materiais simbólicos das religiões de matriz africanas, batatas, turbantes (novamente) e colares, chamados popularmente de “guias”⁷, em festas não-religiosas ou em espaços de lazer sem conotação religiosa. Esses mesmos indivíduos, no entanto, participam de Afoxés ou Maracatus⁸ que desfilam no período de Carnaval e que, sabemos, há muito tem sido fomentados em vários aspectos, principalmente financeiros, pelo capital, como um produto que alimenta e auxilia no engendramento do sistema.

Saliento, contudo, que a crítica é válida para que se questione e que não se naturalize o fato de não-negros se apropriarem da cultura negra, assim como, contraditoriamente, os grupos negros que inevitavelmente estão dentro do sistema e que permitiram que sua cultura se restituísse e se reajustasse nos países da diáspora a partir de outros elementos culturais que não aqueles encontrados em suas culturas de origem e que também teve que se inserir a uma lógica de consumo e práticas como forma de resistir ou se de legitimarem dentro desses espaços. Dessa forma, questão não se limita somente a quem tem o direito de se utilizar de determinada prática cultural. A discussão também passa pelo fato de que os grupos negros devem também se perceber dentro desse sistema e que, mesmo sustentando suas práticas culturais com toda a carga simbólica e representativa, alimentada pela emoção e pelos sentimentos de pertencimento e legitimação de sua cultura, ainda assim a cultura popular negra se torna um produto cultural e que, dentro da lógica do capital, dificilmente não fugirá de ser categorizado ou demarcado dentro das lógicas de valia, de valor de mercado e de consumo.

⁷ Guias são colares feitos com missangas, elaboradas com cores combinada conforme orixá ou entidade umbandista que se quer representar.

⁸ Afoxés são grupos artísticos-culturais que se apresentam em espaços não-religiosos, conhecidos como candomblés de rua, pois que trazem performances, musicalidade e expressões inspiradas em rituais afro-religiosos, principalmente proveniente das práticas do candomblé. Maracatu também é uma manifestação cultural, inspirado nas práticas culturais indígena e afro-brasileira, traz através da dança e da música (cujo ritmo característico também é denominado Maracatu) elementos culturais inspirados na história de grupos africanos estabelecidos no Brasil como a coroação do Rei Congo. Ambas saem em cortejos pelas ruas em períodos festivos como o carnaval.

Ainda assim, por mais que a lógica capitalista provoque essa deformidade ou inautenticidade da cultura negra, os elementos essenciais que a caracteriza podem ser reconhecidos justamente pela crítica e empoderamento reivindicados pelos grupos negros. E através dessa criticidade e da valorização de comportamentos, expressões, repertórios e elementos artísticos que percebemos as experiências oriundas populações de origem africana, experiências essas que trazem elementos comuns, que se apresentam como valores que favorecem o uso político dessa cultura como arma em prol da legitimação e busca por uma hegemonia cultural. Paul Gilroy exemplifica esta questão quando pensa no quão a música africana da diáspora é importante para trazer essas experiências para o campo político:

“Os debates contemporâneos sobre a modernidade e seu possível eclipse, (...)tem em grande medida ignorado a música. Isto é estranho considerando que a moderna diferenciação entre o verdadeiro, o bom e o belo foi transmitida diretamente na transformação do uso público da cultura em geral e na maior importância pública de todos os gêneros de música.”(GILROY, 2001, p. 158)

E mais adiante, se tratando dos grupos negros da diáspora, que em sua maioria tem nas experiências nefastas (ou indizíveis, nas palavras de Gilroy) da escravidão a cultura como maior expressão daquilo que não se explica, o sociólogo salienta:

“Embora fossem indizíveis, esses terrores (raciais) não eram inexprimíveis, e meu principal objetivo aqui é explorar como os traços residuais de sua expressão necessariamente dolorosa ainda contribuem para memórias históricas inscritas e incorporadas no cerne volátil da criação cultural afro-atlântica” (idem)

Ainda que as experiências da escravidão tragam elementos comuns para identificar as expressões culturais dos negros da diáspora, existe outra questão a ser tratada, que se inicia com o conceito de diáspora e como essas experiências dão outro caráter e sentido à cultura negra em diversos espaços sociais e territoriais. Cultura essa que travou e ainda trava batalhas contra a escravidão e ao espírito de servidão que ainda parece pairar, ainda que sob outros aspectos, abarcados sobretudo pelo capital e pela marginalização do negro nas relações étnico-raciais. A diáspora africana, que não pode ser pensada minimamente como a dispersão forçada de africanos e seus descendentes pelos países ocidentais, unificados pelo trauma da escravidão, traz como característica uma complexa rede de solidariedade e compartilhamento de experiências que não se pautam pela genealogia ou por uma origem territorial comum. Aliás, a busca pela origem se torna até irrelevante se pensarmos que as bruscas rupturas desses povos com o continente Africano, caracterizadas por perdas, debilitações físicas,

separação, violência e pela lógica brutal do sistema escravista e a reorganização, os novos laços familiares, as lutas e estratégias de sobrevivência e resistência, tornaram essas experiências diaspóricas em marcos de uma política que percebem que os efeitos da diáspora e toda sua interferência no deslocamento e nas novas formas e práticas culturais de sua população se notabilizaram de tal modo que as suas origens já não servem mais pra explicar ou até mesmo simbolizar determinados aspectos culturais plurais e complexos, dadas as experiências desses grupos combinadas, sincretizadas ou adaptadas à realidade de acordo com os espaços e territórios em que foram deslocados.

Podemos usar como exemplo as diferenças estratégicas e táticas entre os grupos ativistas Panteras Negras e Organização US, que nos Estados Unidos das décadas de 60 e 70 foram identificados como grupos rivais, pois havia diferenças nas bases conceituais e filosóficas que interferiam em como ambos viam os grupos brancos, o sistema de opressão e o capital. Chamados de nacionalistas culturais, grupos como a Organização US, liderada por Maulana Karenga⁹, procurava trazer para os negros norte-americanos a filosofia, o comportamento, valores e prática culturais do continente africano, acreditando que todo o homem branco é racista e opressor, que brancos e negros não poderiam conviver harmonicamente e que os negros deveriam se unificar em torno de sua cultura, de suas filosofias tradicionais originárias dos povos africanos e toda sua herança cultural deveria ser defendida e praticada pelos afroamericanos. Já os Panteras Negras tinham em seus discursos uma base marxista, com uma visão voltada para as implicações da lógica do capital no estabelecimento das segregações raciais e como forma de combater as desigualdades sociais entre negros e brancos, porém sem discriminar a ideia de integração entre ambos. Os Panteras Negras acreditavam, portanto, que a raiz do racismo e da exclusão social estava no sistema capitalista e por isso o combate não se daria entre “etnias”, ou de forma mais clara, entre negros e brancos, mas sim entre grupos ou classes. Nesse ponto, percebemos como o pensamento político do partido dos Panteras Negras está mais atrelado ao pensamento pós-moderno, e consciente de que os negros da diáspora já estão inseridos dentro de um sistema cuja filosofia e práticas sociais, bem como a sua cultura são diferentes daquelas originárias do continente africano. As influências, deslocamentos e hibridizações culturais que já fazem parte dos povos da diáspora africana permitem que se utilizem outros argumentos, outras armas e estratégias, assim como, principalmente, o objeto que se quer destruir. Parafraseando

⁹ Ativista e Professor de Estudos Africanos na Universidade do Estado da Califórnia/EUA.

o subtítulo de um conhecido filme brasileiro lançado há alguns anos, o “inimigo agora é outro”¹⁰.

Por isso a herança cultural que já não identifica mais a cultura negra ocidental graças à dispersão forçada que caracteriza a diáspora africana, se desloca de sua origem africana para uma cultura que se reconhece como híbrida, que se inicia dentro dos territórios e espaços sociais na qual se encontram, não sem embates e resistências, mas que sofreram inevitavelmente apropriações, rearticulações e cooptações oriundas do pensamento e das culturais europeias. Esse contato e reajustamento conduziram a novas formas e expressões culturais fazendo-se entender que, portanto, no âmbito da cultura negra, não há formas puras, não da forma como poderíamos encontrar em países as África Subsaariana, graças às sincronizações, confluências, negociações e estratégias que acabaram por instituir uma cultura negra carregada de elementos que se agregaram e se legitimaram através da diáspora.

Para discutir apropriação cultural, deve-se ter em mente a amplitude do termo, e sua crítica não pode se dar de forma desconectada de sua historicidade e de sua complexa rede de solidariedade e sociabilidades. Como exemplifica Hall, uma crítica baseada apenas na lógica binária do “nós e eles”, ou de “negros e brancos” não pode ser suficiente para debater apropriações e hibridismos culturais. Essa lógica binária é excludente e insuficiente para entender as estratégias e as formas complexas das redes culturais e do simbolismo de suas práticas, que encontramos nas culturas diaspóricas. Um negro brasileiro que pensa em políticas culturais para sua população deve se perceber como um negro brasileiro, dentro da sua realidade social e política, diferentemente de negros estadunidenses ou britânicos. Sua cultura é carregada de simbolismos e representações que construíram e estão em constante diálogo com outras culturas existentes no país, cujas experiências certamente se diferem não só das experiências de negros que se estabeleceram em outros países da América ou Europa. E ainda bem diferentes dos negros que nascem e vivem no continente africano. Dessa forma, utilizar o termo “negro” ou “negritude” sem inserir nesse contexto as experiências hibridizadas das culturas inerentes a essas expressões é como, nas palavras de Hall, tentar “purificar o impuro”, é não perceber justamente as experiências que tornaram a cultura popular negra brasileira, por exemplo, diferente da cultura negra caribenha, jamaicana ou britânica.

¹⁰ Trata-se do longa metragem “Tropa de Elite 2”, dirigido por José Padilha e lançado nacionalmente em outubro de 2010.

Por isso deve-se levar em conta essa diversidade das experiências culturais negras, calcadas pela história e pelos contatos, jogos de poder e estratégias de sobrevivência e resistência cultural com outros grupos étnicos ou sociais, pra entender que o que deve estar em questão não é apenas o uso ou apropriação de determinadas práticas, mas o entendimento que a cultura negra, ou culturas negras, não se encerram em si como categorias que não dialogam com outras culturas, ou então limitadas a produtos para consumo ou apreciação, apenas. Elas são importantes instrumentos de gestão de políticas culturais para os negros que, ainda que os observadores mais desanimados tendem a pensar que estão longe de concretizar seus propósitos, têm obtido nas significativas e numerosas discussões e contraposições apontadas nos diversos meios e redes de comunicação e mídia, ao menos espaço para levantar com criticidade temas que em outros tempos eram invisíveis aos olhos do poder hegemônico global.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Livros:

BARROS, José D'Assunção. **A construção social da Cor**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

BOURDIEU, Pierre. **A Distinção: crítica social do julgamento**. Porto Alegre: Editora Zouk, 2007.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1990.

GADEA, Carlos A. **Negritude e Pós-Africanidade: Crítica das relações raciais contemporâneas**. Porto Alegre: Sulina, 2013.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. Rio de Janeiro: 34/Universidade Cândido Mendes, 2002

HALL, Stuart. **A identidade Cultural na pós-modernidade**. 11ª Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

_____. **Da Diáspora: Identidades e mediações Culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

MAFFESOLI, Michel. **A transfiguração** do político, a tribalização do mundo. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

VELLOSO, Mônica Pimenta. **Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo**. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, 1987.

Sites:

<http://blogueirasnegras.org/tag/apropriacao-cultural/>

<http://www.cartacapital.com.br/revista/820/a-pilantragem-e-branca-4628.html>

<http://www.festivalmarginal.com.br/inspiracao/sobre-as-festas-neotropicalistas-e-a-apropriacao-cultural-indevida/>

<http://www.geledes.org.br/sobre-apropriacao-cultural-e-10-rappers-negras-que-voce-provavelmente-nao-conhece/>

<http://www.lsr-cit.org/anti-racismo/37-anti-racismo/440-o-partido-dos-panteras-negras-pela-auto-defesa>

http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034-77012005000200010&script=sci_arttext