



UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO DE JANEIRO



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E CULTURA
LINHA DE PESQUISA EM MÍDIA E MEDIAÇÕES SOCIOCULTURAIS

Apropriação cultural:
da experiência de opressão à empatia midiaticizada

Isabela Maria de Oliveira Borsani
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

RIO DE JANEIRO
MAIO DE 2020

Isabela Maria de Oliveira Borsani

Apropriação cultural:
da experiência de opressão à empatia midiaticizada

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Comunicação e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. João Freire Filho

Rio de Janeiro

Maio de 2020

Isabela Maria de Oliveira Borsani

APROPRIAÇÃO CULTURAL: da experiência de opressão à empatia midiaticizada

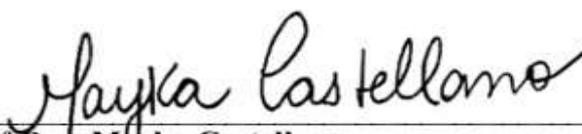
Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Comunicação e Cultura.

Aprovada em: 28 de maio de 2020.

Banca Examinadora:



Prof. Dr. João Batista de Macedo Freire Filho (Orientador)
Doutor em Literatura Brasileira – PUC-RJ



Prof.ª Dra. Mayka Castellano
Doutora em Comunicação e Cultura – UFRJ



Prof. Dr. Henrique Mazetti
Doutor em Comunicação e Cultura – UFRJ

AGRADECIMENTOS

Acredito na pesquisa científica como uma obra aberta, cujos limites impostos entre as páginas “1” e a última página são meramente formais. Essa pesquisa teve início muito antes do resumo a seguir e espero que não termine na sua conclusão. Assim, as pessoas que de alguma forma participaram dela também estão muito além daquelas que posso citar nessa página. Agradeço a todos que se envolveram nesse processo, tornando-se de algum modo coautores dos resultados aqui expostos. Agradeço, especialmente,

ao João Freire Filho, meu orientador, pela generosidade em partilhar conhecimento, ideias, notícias, textos, sem os quais essa pesquisa não seria possível; e pela abertura em criticar e elogiar, conduzindo de modo sincero o tom a ser seguido em prol de uma dissertação de qualidade;

à minha família: mãe (Márcia), irmãos (João e Filipe), cunhadas (Ana e Alexia), pai (Angelo, em memória), avós (Marieta, Pedro, Noêmia e Piero), que me amparam e me estimulam diariamente a ser livre. Sem liberdade não há ciência ou busca por conhecimento que renda frutos à sociedade;

ao meu companheiro Marcelo, com quem passei algumas noites em claro na busca pelas melhores ortografia, gramática, coesão e coerência possíveis;

aos amigos de longa data e aos que construí ao longo dessa jornada, pelas revisões, *insights*, e afetos, em especial Anne Clinio, Arlete Nery e Natália Machado; e às companheiras do Núcleo de Estudos em Mídia, Sociabilidade e Emoções que essa pesquisa me proporcionou, e com quem partilho interesses e vontades de saber comuns, em especial, Tatiane Leal, Amanda Rezende, Amanda Medeiros, Renata Tomaz, Francine Tavares e Julia Anjos;

aos professores Mayka Castellano e Henrique Mazetti, pelo exame de qualificação sincero, propositivo e generoso;

à Universidade Federal do Rio de Janeiro, por ter apostado na relevância dessa investigação e pela educação pública de qualidade que tenho o privilégio de conhecer desde 2004. Espero ter retribuído a aposta e faço votos para que essa educação de qualidade deixe de ser privilégio;

e ao Instituto Brasileiro de Museus, onde trabalho, que me proporcionou oito meses de licença para dedicação à produção científica.

RESUMO

BORSANI, Isabela. **Apropriação cultural:** da experiência de opressão à empatia midiaticizada. Rio de Janeiro, 2019. Dissertação de Mestrado em Comunicação e Cultura. Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

Esta pesquisa analisa se a chamada apropriação cultural e a adesão a causas minoritárias por meio do consumo configurariam uma expressão de empatia indolor, conforme o conceito de moral indolor de Lipovetsky (2005b). Repercutido em fevereiro de 2017 na imprensa tradicional e nos sites de redes sociais, o “caso do turbante” amplificou o debate étnico-racial sobre apropriação cultural frente à opinião pública. Na ocasião, uma menina branca, Thauane Cordeiro, relatou em seu perfil do *Facebook* ter sido repreendida em público por mulheres negras ao usar um turbante. Segundo sua publicação, foi alegado que o uso do turbante por uma pessoa branca não teria legitimidade devido à peça ser um símbolo da identidade negra. Recorrendo a termos como “apropriação cultural” e “lugar de fala”, o caso provocou discursos tanto de emancipação quanto de intolerância a partir do embate sobre essa legitimidade. O fato ganhou vulto e polarizou formadores de opinião e ativistas dos movimentos negros e feministas a partir da *hashtag* #VaiTerTodosDeTurbanteSim, proposta por Thauane Cordeiro. A partir desse caso, a pesquisa tem o objetivo de repensar o tema da apropriação cultural aliando emoções e códigos de afeto aos ditos atos de se apropriar. Investigo de que modo a formação subjetiva moderna e ocidental afeta o desejo pelo consumo de elementos de culturas ditas “exóticas”, tomando como *corpus* o caso do turbante e suas repercussões. Considero, então, a percepção de parte dos grupos oprimidos quanto a um suposto esvaziamento de suas narrativas justamente pela superficialidade com que seus símbolos são tratados na lógica do consumo; e investigo se a atual valorização do sentimento de empatia torna o consumo desses símbolos atraente ao indivíduo que se quer solidário, tornando a expressão de solidariedade uma forma de nutrir um capital afetivo (ILLOUZ, 2011). A análise em tela tem por objeto os discursos mobilizados na mídia acerca da ética da apropriação cultural e o modo como fomentam sentimentos de empatia. Metodologicamente, aplico uma análise de discursos a partir de um *corpus* de textos noticiosos e opinativos publicados na internet entre as datas da postagem de Thauane Cordeiro, em 4 de fevereiro de 2017, até 31 de dezembro de 2017. A seleção de enunciados tem base em quantitativo de audiência e engajamento mobilizados na internet. Quanto ao referencial teórico, fundamento-me no pressuposto da opressão como constituinte da identidade (BUTLER, 2018; HOOKS, 2019); na formação de identidades culturais na pós-modernidade (HALL, 2005); no conceito de socialidade das emoções (AHMED, 2014); na ética da apropriação cultural (YOUNG, 2000); no caráter pedagógico e tecnológico da empatia na atualidade (FREIRE FILHO, 2018); e na moral indolor (LIPOVETSKY, 2005b).

Palavras-chave

Apropriação cultural; Mídia; Consumo; Empatia; Alteridade.

SUMÁRIO

Introdução	7
1. Apropriação cultural e o caso do turbante	21
1.1. Apropriação cultural: o <i>corpus</i> da pesquisa	25
1.2. Apropriação cultural em perspectiva.....	27
1.2.1. As origens: exotismo e fascínio.....	32
1.2.2. A ética: imperialismo e pertencimento.....	47
1.2.3. A opressão: brancos e negros no Brasil e perspectiva <i>decolonial</i>	61
2. Movimentos sociais: dor e pertencimento	69
2.1. Crise epistemológica identitária: uma análise <i>foucaultiana</i>	72
2.2. Identidades étnico-raciais no Brasil	74
2.3. Dor e resistência como formação identitária	85
2.4. A teoria do <i>lugar de fala</i> para compreensão da apropriação cultural.....	94
3. Empatia e consumo	104
3.1. Empatia como sentimento moral.....	107
3.2. Empatia como capital afetivo e distinção.....	114
3.3. Empatias e assimetrias	124
3.4. O conceito de <i>existir violentamente</i> : culpa e redenção brancas	130
3.5. Socialidade das emoções <i>versus</i> consumo (é possível emocionar pelo consumo?)	141
3.5.1 O Outro como moda.....	144
3.5.2. Economia do afeto.....	149
Considerações finais	154
Referências bibliográficas	161
Apêndice A	171

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Foto de tela da publicação de Thauane Cordeiro, em seu perfil da rede social *on-line Facebook* em que relata o caso do turbante e propõe a hashtag #VaiTerTodosDeTurbanteSim.

Figura 2: Foto de tela de gráfico sobre tendências de pesquisa na ferramenta de busca Google. O gráfico mostra o pico da busca pelo termo “apropriação cultural” em fevereiro de 2017 (o recorte temporal é de 2004 a 2017 e o geográfico é Brasil).

Figura 3: Foto de tela de gráfico produzido no Google Books Ngram Viewer, sobre uso do termo *cultural appropriation* nas publicações indexadas no Google Books, de 1800 até 2008.

Introdução

Apesar dos avanços em termos de direitos humanos, relações sociais fundamentadas em opressão ainda são realidade e dão peso às estatísticas. A população negra é a mais afetada por desigualdades e violência na sociedade brasileira¹, o que indica o ainda longo caminho a ser percorrido no país em prol da justiça social. O país, que tem na miscigenação uma condição histórica, guarda em sua essência uma pluralidade de identidades culturais que não se reflete em representatividade política, econômica e social. Estas demandas plurais tampouco estão representadas nos meios de comunicação de massa. Na medida em que novas vozes ganham corpo, controvérsias inundam as redes sociais em todo tipo de discussão que abarque divergências de opinião e de identidade – em questões de gênero, políticas, raciais – tornando claras as oposições inerentes ao povo brasileiro dentro e fora do ciberespaço.

Repercutido em fevereiro de 2017 na imprensa tradicional e nos *sites* de redes sociais, o caso do turbante foi um fato midiático que amplificou o debate acerca de questões étnico-raciais nos meios de comunicação. Recorrendo a conceitos como *apropriação cultural* e *lugar de fala* para discutir o assunto no Brasil, o caso provocou tanto discursos de emancipação quanto de intolerância a partir do embate sobre a legitimidade do uso de turbante por pessoas brancas. A polêmica ganhou vulto quando na ocasião uma menina branca, Thauane Cordeiro, relatou em seu perfil do *Facebook* ter sido repreendida por mulheres negras ao usar o acessório. Segundo sua publicação, foi alegado que o uso do turbante por uma pessoa branca não teria legitimidade devido à peça ser um símbolo da identidade negra.

O fato polarizou formadores de opinião e gerou animosidades entre ativistas dos movimentos negros e feministas no ciberespaço e na mídia tradicional a partir da *hashtag* #VaiTerTodosDeTurbanteSim, proposta pela jovem. Thauane Cordeiro disse discordar de estar se apropriando culturalmente de algo que não lhe pertencia, e atrelou essa represália a uma falta de empatia. O caso foi ainda mais delicado devido a Thauane na época sofrer de leucemia mieloide aguda, um tipo de câncer com alto índice de mortalidade, e ter usado o acessório para cobrir a cabeça após sessões de quimioterapia. Internautas se viram compelidos a tomar partido e a emitir opiniões utilizando as

¹ Ver “Negros são mais afetados por desigualdades e violência no Brasil, alerta agência da ONU”. Publicado em: 22 mar. 2017. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/negros-sao-mais-afetados-por-desigualdades-e-violencia-no-brasil-alerta-agencia-da-onu/+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acesso em: 19 set. 2017.

plataformas de redes sociais como *tribunais virtuais*, conforme conceitua Freire Filho (2017, p. 75-76). Segundo o autor, os *sites* de redes sociais “não fornecem aos usuários a oportunidade de atuar, apenas, como *confessandos* emocionais ou *voyeurs* das emoções alheias – permitem que eles se convertam, ainda, em analistas e juízes” (FREIRE FILHO, 2017, p. 75).

No julgamento das redes, se por um lado a opressão histórica sobre a cor da pele transparecia como fator a ser considerado nos discursos daqueles que se colocavam contra a apropriação de Thauane, por outro, a dor individual da menina acometida por uma doença grave também sensibilizava discursos de solidariedade à jovem. Em pouco tempo, o caso do turbante foi o estopim para um debate que acendia questões identitárias entre negros e brancos dentro e fora das redes. O desafio passou a ser compreender em que medida o ato de se apropriar de elementos da cultura do outro é condenável ou agride essa resistência.

O caso alçou o conceito de apropriação cultural ao seu pico histórico de buscas na ferramenta Google. A dúvida sobre o que seria *apropriação cultural* e suas implicações éticas parece ser a mais plausível explicação para o aumento da procura pelo termo no mecanismo. Os resultados assinalam textos cujos títulos sugerem a existência de uma conduta correta frente ao risco da apropriação cultural. São alguns deles: *10 coisas que ninguém entendeu sobre apropriação cultural* (DE MINGO, 2017); *Branco pode usar turbante?* (CUNHA, 2017); *Afinal o que é apropriação cultural?* (RIBEIRO, 2017b); *Polêmica do turbante – Quem pode usar afinal de contas?* (OLÚKÓ, 2017); *Apropriação cultural realmente existe ou é puro mimimi?* (OTTO, 2017); e *O uso de turbante por pessoas brancas é apropriação cultural?* (CARTA CAPITAL, 2018).

Embora as tentativas de regular o fenômeno tenham se proliferado, os discursos controversos sobre o que configura ou não ser apropriação cultural permaneceram. A ética quanto à apropriação cultural mostrou ser avaliada a partir de questões de alteridade, experiência de opressão e empatia. Compreendida como a apropriação de um bem cultural, tangível ou não, de uma cultura por outra, e, em último caso, de um indivíduo pela expressão de uma cultura a qual ele não pertence, ela levanta não apenas questões morais, mas também “emoções como *produtos históricos*, práticas e performances construídas socialmente” (FREIRE FILHO, 2017, p. 64-65) [grifo do autor].

Young (2000), em *The ethics of cultural appropriation*, analisa a ética que envolve a apropriação cultural, compreendendo-a a partir das normas de um novo *ethos*, que engloba vozes até então silenciadas. Young reconhece a complexidade do dilema sobre

apropriação cultural explicando que há casos em que o fenômeno é objetável no campo moral ou estético, e outros em que pode ser condenável sob uma perspectiva moral ou louvável a partir de um ponto de vista estético (YOUNG, 2000, p. 301). Na época em que escreveu o texto, o autor lamentou o fato de filósofos terem se debruçado pouco sobre esse debate, em que pesasse a disposição para o estudo do termo em alguns lugares como Canadá, Austrália e Estados Unidos (YOUNG, 2000, p. 301).

Mais recentemente, despontam textos e publicações que visam a explicar o fenômeno a partir não somente da razão científica, mas também das emoções que ele mobiliza. Em 2019, Rodney William publicou um livro com o objetivo de apresentar, a partir da visão de um ativista do movimento negro, como se formata a apropriação cultural. No livro, que tem por título *Apropriação Cultural*, William privilegia o conceito de resistência em detrimento daquele de identidade para esclarecer quais culturas estão vulneráveis à apropriação. Para ele, culturas que resistem à opressão são aquelas que correm o risco de serem apropriadas. Em consequência, culturas dominantes não podem ser tidas como apropriadas (WILLIAM, 2019, p. 35). Assim, o autor distingue resistência de identidade e prefere esclarecer a ética da apropriação cultural a partir do primeiro termo, evitando o oportunismo daqueles que justificam a apropriação pela tendência ao hibridismo cultural do mundo globalizado.

Percebe-se que há um longo caminho a ser percorrido para que filosoficamente se encontrem as bases do que vem a fundamentar a ética que se consolida no âmbito das representações identitárias e nos fenômenos que dela provêm, como a apropriação cultural. O fato de as reivindicações identitárias terem ganhado vulto mais recentemente, e ainda não estarem sedimentadas ou conciliadas nas análises das ciências humanas e sociais, adiciona um desafio a essa pesquisa. Trata-se de um assunto que vem sendo constantemente atualizado, tanto academicamente quanto em termos midiáticos e de opinião pública. Assim, assinalo que essa pesquisa se atém a um recorte do *corpus*, mais explicitado à frente, que deixará escapar situações recentes que poderiam facilmente se tornar objetos de análise.

O objetivo deste trabalho é o de repensar o tema da apropriação cultural e do consumo a partir de uma hipótese que alia emoções e códigos de afeto aos ditos atos de se apropriar. Para isso realizo um panorama do que se publica na imprensa sobre apropriação cultural no Brasil em 2017, identifico emoções por parte de *apropriados* e *apropriadores* e analiso como o consumo e a publicidade contribuem para essas emoções. Investigo o que faz com que os indivíduos da sociedade de consumo, identificados como

opressores, desejem se apropriar culturalmente de elementos de culturas minoritárias, tomando como *corpus* o caso do turbante e suas repercussões; e de que modo os meios de comunicação de massa, como ferramenta de difusão dos ideais dessa sociedade, contribuem para a difusão desse desejo.

Dentre as manifestações sobre o caso, que partiram de usuários do *site* de rede social *Facebook* e que impulsionaram o posicionamento de ativistas e formadores de opinião sobre o assunto, destacou-se o texto da jornalista Eliane Brum, intitulado *De uma branca para outra: o turbante e o conceito de existir violentamente* (BRUM, 2017), publicado em sua coluna no Jornal El País. O texto parte, por sua vez, das reflexões conduzidas pela escritora e ativista do movimento negro Ana Maria Gonçalves (GONÇALVES, 2017) em *Na polêmica sobre turbantes, é a branquitude que não quer assumir seu racismo*, veiculado em 15/02/2017, no *site* The Intercept Brasil e republicado no *site* Brasil de Fato. Numa tentativa de elucidar a polêmica, as autoras, em suma, reconhecem a possibilidade de utilização do turbante por qualquer pessoa “especialmente numa época em que se vende a ideia de que podemos tudo. E de que poder tudo é uma espécie de direito” (BRUM, 2017), porém questionam a validade ética do ato. Brum escreve:

[...] tenho aprendido, Thauane, e isso me veio com o envelhecimento, que, muitas vezes, mesmo quando a gente pode a gente não pode. Ou, dizendo de outro modo: o fato de poder não quer dizer que a gente deva. Assim, é verdade. Você pode usar um turbante mesmo que uma parte significativa das mulheres negras digam que você não pode. Mas você deve? Eu devo? (BRUM, 2017).

A reflexão ética de Eliane Brum, que recai sobre um código do *dever* moral, vai ao encontro da inquietação de Young sobre a necessidade de um desenvolvimento filosófico acerca dos casos de apropriação cultural. Conforme o autor, essa transferência cultural pode ser desde objetável a louvável, a depender de outras avaliações éticas que esclareço nesta investigação.

Mais recentemente, em 2019, a festa de aniversário de Donata Meirelles, ex-diretora da revista de moda *Vogue Brasil*, tornou-se novo foco de embate envolvendo internautas e ativistas de movimentos étnico-raciais devido à temática escolhida pela aniversariante. A decoração da festa recriava o cenário de um Brasil escravocrata com mulheres negras vestidas como serviçais e Donata em posição de destaque, a quem era

reservada uma suntuosa cadeira estilo “Pavão”, usada também pelo personagem Painho, um pai de santo da umbanda encarnado por Chico Anysio em programas televisivos de humor. A ex-diretora foi acusada de agir de modo insensível a um passado marcado a ferro e fogo na vida de indivíduos negros, cujas feridas abertas na escravidão não cicatrizaram frente a um presente ainda excludente. Então, novamente, conceitos como apropriação cultural e lugar de fala foram evocados para conduzir uma reflexão sobre a mercantilização de símbolos de identidades historicamente oprimidas.

Esses são apenas dois casos entre as inúmeras polêmicas em que objetos e discursos que representam a luta contra uma opressão histórica são rearticulados para abranger contextos apartados das narrativas contidas em sua gênese, como os contextos da moda, das festas, e de outros cenários próprios de uma hipermodernidade a que Lipovetsky (2005a, 2005b) definiria como hedonista e vazia. Assim, o que estes episódios indicam com relação à ética do uso de símbolos representantes de um grupo identitário por sujeitos não-pertencentes a esse grupo?

O caso do turbante deixa muitas pistas para examinar temas emergentes como os novos levantes identitários, os limites sociais da expressão do sentimento moral de solidariedade e empatia, e a alteridade como um bem consumível. Portanto, tomo-o como o objeto desta pesquisa. É com base na investigação da avaliação ética acerca da mercantilização de objetos e discursos de resistências que elucidado as dinâmicas inerentes às disputas por narrativas de verdade e por poder engendradas no seio de uma sociedade etnicamente discriminatória como a brasileira. Diante disso, é possível avaliar se os meios de comunicação e a publicidade no consumo de massa estariam contribuindo para a manutenção de um sistema excludente em meio a um novo código ético dos afetos.

Investigo, então, discursos em que grupos oprimidos enxergam opressão e esvaziamento na mercantilização de símbolos de resistência justamente pela *liquidez* com que seus símbolos são tratados na lógica do consumo, em que pese o argumento da suposta democratização promovida pela reprodutibilidade técnica. Fazem parte também do *corpus* analisado os enunciados em que, ao contrário, grupos privilegiados questionam a legitimidade das reivindicações das minorias. A partir desse aprofundamento analítico, verifico se a atual valorização do sentimento de empatia torna o consumo desses símbolos atraente ao indivíduo que se quer solidário, configurando o que Lipovetsky chamaria de uma *moral indolor* (2005b) e levantando, assim, suspeitas acerca do caráter de homenagem ou de solidariedade que se pretende no consumo do outro.

O caso do turbante explicita, no âmbito racial, a complexidade da relação entre estar na mídia e na sociedade de consumo *versus* gerar mudanças substanciais na sociedade em prol de justiça e igualdade. Isso evidencia o potencial dos meios de comunicação de massa de transformar as mensagens e as inquietações mais autênticas da sociedade em produtos para o consumo efêmero. Existe, então, um tensionamento constante entre o discurso da identidade negra, simbolizado pelo turbante nesta pesquisa, quando parte da voz hegemônica de um meio de comunicação de massa, e quando parte dos autores desta resistência. Fica evidenciada a *plurivalência* do signo, conforme teoriza Bakhtin (1997), o que significa que o turbante, como um signo, suscita significados diferentes a depender do contexto da enunciação, e, logo, daquele que o enuncia. O que se encontra nos discursos analisados que se colocam contra a apropriação cultural é uma suspeita de que, nos meios hegemônicos e na sociedade de consumo, as vozes de grupos minoritários são reverberadas apenas na medida em que não alimentam o dissenso ou contrapontos ao discurso da mídia tradicional a serviço da manutenção das estruturas de poder dominantes. Desse modo, torna-se já premente a influência do enunciador, ou daquele a quem é conferida voz, na decisão ética sobre poder/dever apropriar-se de um bem ou discurso.

Ao identificar referências à solidariedade e empatia nos textos analisados, tomo por base a análise da expressão do que se entende atualmente serem esses sentimentos, visto ser metodologicamente impraticável, no campo das ciências humanas e sociais, auferi-los em termos biológicos. Assim, friso que não tenho a intenção de investigar a autenticidade da empatia nesse último aspecto, ainda que não negue a possibilidade e a relevância deste tipo de pesquisa. Ou seja, embora não refute a possibilidade de outras ciências investigarem a psicobiologia do sentimento, aqui me fundamento em cenários analisados a partir de manifestações expressas no âmbito da sociabilidade humana em discursos emergidos a partir de dinâmicas de comunicação social.

Respondo, assim, às seguintes perguntas: a adesão a discursos emancipatórios por parte daqueles que não possuem uma identidade representada pelo grupo oprimido pode se configurar como apropriação cultural (seja de um objeto, seja de um discurso)? Até que ponto esse uso/apropriação/consumo poderia resultar de um sentimento positivo como solidariedade, homenagem, dentre outros? E se - e como - o espraiamento de discursos e objetos carregados de narrativa de opressão por meio de uma reprodutibilidade típica da indústria cultural reflete uma falsa noção de harmonia,

tornando essa difusão insuficiente para o engendramento de mudanças estruturais no que diz respeito à conquista de direitos das minorias.

Em uma busca realizada no Catálogo de Teses e Dissertações da Capes, foi possível perceber que a maioria das pesquisas já publicadas acerca de apropriação cultural se encontram no campo da História, da Crítica Cultural, das Letras e da Educação. Foi encontrada uma pesquisa das Artes Visuais em que o termo é associado à lógica da mercantilização, mas não articulado à noção de moralidade do sentimento. Como explicitado, esta investigação parte da hipótese de que o entendimento da apropriação cultural como usurpação está calcado em uma percepção de empatia possivelmente seletiva daqueles que consomem símbolos culturais característicos de outros grupos. A apropriação é, então, articulada aos sentimentos reivindicados nos discursos sobre sua ética.

Ao grifar no debate sobre a ética da apropriação cultural os sentimentos mobilizados entre brancos e negros no Brasil, esta pesquisa compreende a emoção como categoria analítica. A pesquisa do campo da Comunicação a partir de uma *pedagogia das emoções* é a proposta do Núcleo de Estudos em Mídia, Emoções e Sociabilidade (Nemes) da UFRJ, coordenado pelo Prof. Dr. João Freire Filho, orientador desta dissertação. Os estudos conduzidos pelo núcleo partem de um ponto de vista sociocultural e midiaticamente constituído das emoções, distanciando-se de um entendimento psicobiológico dos sentimentos. É esse âmbito que me permite compreender a ética da apropriação cultural a partir de fenômenos emotivos.

Com relação ao *corpus*, parto das mais difundidas manifestações acerca do caso do turbante que emergiram no ciberespaço entre as datas da publicação da postagem de Thauane Cordeiro, em 4 de fevereiro de 2017, até 31 de dezembro de 2017. A coleta privilegiou textos de maior audiência e engajamento que impulsionaram posicionamentos sobre apropriação cultural, publicados na internet. A partir desses enunciados escolhidos, avalio em que medida grupos oprimidos defendem haver um esvaziamento da narrativa de resistência em usos culturais efêmeros de objetos e discursos considerados símbolos da resistência. Adoto uma perspectiva que não privilegia veículos ou suportes pré-definidos, e recorro a diversos veículos que abordaram o tema, a fim de privilegiar a sociabilidade constituída pelas dinâmicas da comunicação ao invés do suporte do ato comunicacional.

Metodologicamente, realizo uma análise interpretativa dos discursos encontrados nos textos selecionados para o *corpus*. O discurso, conforme afirma Gill possui uma

“importância central na vida social” (2002, p. 244). A partir de questionamentos epistemológicos próprios da pós-modernidade, ele ganha status de sintoma das condições históricas e culturais que o definem. Com a compreensão pós-estruturalista da participação do homem na construção de sua prática social, os discursos podem ser analisados de forma viva, para além das estruturas e sistemas dicotômicos entre significantes e significados que alijam os enunciados de seu contexto social. Conforme explicita Gill, o analista de discurso deve envolver-se simultaneamente em analisar o discurso e o contexto interpretativo. Segundo a autora, “uma análise de discurso é uma leitura cuidadosa, próxima, que caminha entre o texto e o contexto, para examinar o conteúdo, organização e funções do discurso” (GILL, 2002, p. 266).

Desse modo, a análise de discurso que realizo considera as assimetrias de poder calcadas no tecido social brasileiro. Do cruzamento entre as tendências observadas nesses enunciados e na realidade social, emergem importantes diagnósticos sobre as emoções suscitadas nas disputas sobre apropriação cultural. A *plurivalência* do signo, ou seja, a possibilidade de um signo conceber diferentes significados, ser vivo e móvel, a depender de seu enunciador e do contexto em que é enunciado (BAKHTIN, 1997) transparece quando o turbante reflete um significado na cabeça de uma pessoa branca e outro na cabeça de uma pessoa negra. Friso ainda que o próprio discurso contra ou a favor da apropriação cultural pode se sustentar em diferentes emoções quando dito por uma pessoa negra e quando dito por uma pessoa branca. A visão *bakhtiniana* do signo como algo que serve a lutas sociais estará presente na análise do discurso que realizo, principalmente para o entendimento das funções que os enunciadores pretendem voluntariamente dar a seus discursos.

Por outro lado, a compreensão de um discurso para além das intenções políticas do enunciador demanda que se tenha ciência dos controles exercidos sobre o ato da enunciação. Segundo Foucault, a visão do discurso que questiona os enunciados a partir dos sujeitos que falam, a que ele considera doutrinária, liga certos tipos de indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe outros (2014, p. 40). Para compreender os discursos em suas condições históricas faz-se necessário, então, romper com a autoridade do enunciador e, segundo o autor, “questionar nossa vontade de verdade; restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante” (FOUCAULT, 2014, p. 48). Assim, considero a visão *foucaultiana* do discurso também consonante com a análise do contexto interpretativo dos textos analisados aqui.

Como explica Gill, não cabe ao analista de discurso apenas compreender o porquê das decisões dos sujeitos investigados, mas também, e principalmente, o modo como organizam suas decisões.

Diante da transcrição de uma discussão entre vegetarianos, por exemplo, o analista de discurso não procuraria descobrir ali por que as pessoas implicadas deixaram de comer carne e peixe, mas ao invés disso, estaria interessado em analisar como a decisão de se tornar vegetariano é legitimada pelos porta-vozes, ou como eles respondem a críticas potenciais, ou como eles formam uma auto-identidade positiva. (GILL, 2002, p. 251)

Organizando os enunciados do *corpus* como ferramentas políticas, posto que voltados para mudanças ou continuidades nas estruturas do poder, mas também como acontecimentos sujeitos à disciplina, reconheço algumas tendências quanto a questões identitárias e de alteridade. Considerando que o modelo de socialidade das emoções de Ahmed propõe que “é por meio das emoções, ou como respondemos a uns e outros objetos, que as superfícies e as fronteiras são constituídas” e que “o ‘Eu e o ‘Nós’ são formados pelo, e tomam a forma do, contato com os outros” (2004, p. 10)², as questões identitárias são fundamentais à compreensão das emoções. Desse modo, a partir de uma análise de discurso que permite o reconhecimento dessas compreensões identitárias, investigo os afetos manifestados acerca da apropriação cultural com base nos sistemas de alteridade/identidade que se forjam na discussão sobre sua ética.

Reconheço, enfim, o desafio imposto pela pesquisa em Ciências Humanas de “tornar o familiar estranho” (GILL, 2002, p. 264). Empreender a tarefa de pesquisar cientificamente assunto afeito a meus interesses e com os quais partilho minhas próprias emoções me coloca o dever de questionar minha “vontade de saber”, como proporia Foucault. Respondo a esse questionamento admitindo as limitações humanas que se impõem sobre a investigação científica, porém adotando os métodos mais imparciais possíveis na busca por resultados. Ao mesmo tempo, reconheço a importância de o pesquisador de comunicação ser impactado pelo objeto que estuda e gostar de “flanar nos bulevares da cultura de massa”, conforme sugere o método observador de Morin (1997, p. 21). Estar inserido em uma cultura plural na qual incidem fenômenos de apropriação cultural e suas disputas, permite ser impactado por ela tanto a partir de uma sedução

² “[...] it is through emoticons, or how we respond to objects and others, that surfaces or boundaries are made: the ‘I’ and the ‘we’ are shaped by, and even take the shape of, contact with others”.

instrumental da indústria do consumo como a partir da vontade de produzir conhecimento acerca desses processos sociais.

A ideia desta pesquisa não é discutir negritude, ou a identidade negra e suas emoções, haja vista a importância do protagonismo de pesquisadores identificados com o tema nessas análises. No entanto, o racismo deve ser tratado como um problema que pressupõe assimetrias sociais entre etnias diferentes. Conforme afirmado por William, “no Brasil, a questão [do racismo] é interpretada exclusivamente como um problema do negro, quando, na verdade, é um problema de negros e brancos” (2019, p. 81). Assim, o *corpus* composto por enunciados multirraciais é analisado com vistas à compreensão da formação subjetiva branca diante de um fenômeno que levanta o debate sobre racismo; a apropriação cultural. Friso, assim, a importância da abordagem das questões raciais pelos diversos perfis de indivíduos envolvidos no tema: ou seja, por brancos e por negros.

Ao longo dos capítulos, investigo, além dos discursos emergidos sobre o caso do turbante, os seguintes tópicos: uma genealogia do conceito de apropriação cultural tal como ele se delineia de 1980 até hoje; a formação de novos grupos identitários a partir da experiência partilhada de opressão, e essa experiência como legitimadora de discursos e usos emancipatórios; o conceito de emoção como sentimento moral e como forma de subjetivação; para, enfim, compreender em que medida a empatia, como emoção, pode ser suscitada pelo consumo. Quanto ao referencial teórico, parto também do pressuposto da opressão como constituinte da identidade (BUTLER, 2018; HOOKS, 2019); da crise identitária pós-moderna (HALL, 2005); da análise da construção do *self* e da interiorização das fontes morais a partir do conceito de bem superior (TAYLOR, 2013); do conceito de socialidade na formação da emoção (AHMED, 2004); do caráter pedagógico e tecnológico da empatia na atualidade (FREIRE FILHO, 2018); e da moral indolor (LIPOVETSKY, 2005b).

No primeiro capítulo, apresento o caso do turbante e suas repercussões, isto é, o *corpus* analisado, e a emergência do discurso da apropriação cultural no objeto empírico. Investigo, ainda, a genealogia do conceito de apropriação cultural, que passa a ser pesquisado no campo das ciências humanas e sociais a partir da década de 1980 e se mantém em voga até o momento atual, no qual a ética sobre seus casos permanece movediça. De um conceito de apropriação cultural axiologicamente neutro, como *capacidade* de apropriar-se de algo (BOURDIEU, 2011), em que a apropriação da cultura

se dá descontextualizada de questões identitárias, chegamos ao fenômeno definido como *estratégia racista*³ por parte dos ativistas dos movimentos negros do Brasil.

Dessa concepção de apropriação cultural atualizada e prenhe de controvérsias, cabe analisar os discursos dos ditos *oprimidos* e simpatizantes, e dos ditos *opressores*, bem como o arcabouço teórico já produzido sobre o assunto a fim de compreender a nova ética que se instaura. Neste capítulo inicial, a análise também recorre à contribuição dos estudos sobre opressão como forma de subjetivação e considera as emoções envolvidas, como ressentimento e empatia, que são analisadas mais profundamente nos capítulos seguintes.

No Capítulo 2, investigo, à luz dos estudos culturais, o fortalecimento de identidades culturais no Brasil do século XXI, que se mostrou terreno fértil para o surgimento dessa ordem do discurso erigida por dinâmicas como “lugar de fala” e “apropriação cultural”. Faço uma genealogia dos movimentos sociais, sob a influência das reorganizações epistemológicas que desembocam no surgimento de novas redes e formas de pertencimento simbólicas.

Apresento, ainda, como essa espécie de dinâmica autorrepresentativa, a que se refere Foucault evidenciando a vontade do homem moderno em ser o *Outro de si mesmo*, encontra fundamento na construção do *self* moderno. Essa formação subjetiva parte do fim da representação, questiona a epistemologia clássica e recusa as macronarrativas. Parto de Butler (2018) para analisar como as atuais lutas identitárias constituem a formação subjetiva do indivíduo contemporâneo. Os indivíduos reconhecem-se em grupos identitários, para além das classes sociais e, no bojo dessas lutas identitárias fortalecidas na contemporaneidade, emerge o espaço público de disputas pelas verdades estremecidas, perpassados pela construção discursiva midiaticizada.

Esse capítulo também investiga a experiência da opressão como legitimadora do discurso e formadora de novas redes de pertencimento e de manifestações do movimento feminista negro na voz de ativistas como Djamila Ribeiro e Ana Maria Gonçalves e em manifestações com relação ao caso do turbante. Explicito como a denúncia contra a apropriação cultural – e contra a apropriação do lugar de fala, em termos de discurso – defende o protagonismo narrativo da experiência do sofrimento individual devido a uma opressão partilhada. Investigo como se forma o sujeito legitimado a falar, com

³ Ver “Apropriação cultural: como apagar cores e esvaziar conteúdos”. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/apropriacao-cultural-como-apagar-cores-e-esvaziar-conteudos/>>. Acesso em: 22 nov. 2019.

conhecimento de causa, sobre a experiência da opressão, e como a experiência biográfica ou social da dor e da opressão configuram novas identidades, e, então, novas redes de pertencimento.

No terceiro capítulo, parto do modelo de socialidade das emoções (AHMED, 2014), no qual elas são responsáveis pela criação dos limites entre eu e o outro, bem como são compreendidas como sentimento *em movimento*, para contrapor ao modelo de interioridade das emoções proposto pela psicologia e ao de exterioridade das emoções proposto pela sociologia de Durkheim. A partir desse confronto de ideias, pesquiso as manifestações contrárias à apropriação cultural por parte do ativismo negro fundamentando-me no pressuposto de que a comoção seletiva a qual se referem deriva de um entendimento da solidariedade expressa nesses casos como uma moral indolor. Sendo assim, esse entendimento partiria do pressuposto de empatia explicitada como um protocolo moral, ao invés de uma real guinada a uma sensibilidade à dor do outro.

Tomo por base que a palavra empatia é originariamente encontrada no Brasil filiada à disciplina das artes (FREIRE FILHO, 2018) como tradução do termo alemão *Einführung*, explicando uma “forma de engajamento que diz respeito não só às atividades dos seres humanos representados em imagens, como também, pelas qualidades estéticas de imagens em um sentido mais abstrato, e às formas encontradas nesse contexto” (CURTIS, 2016). Ela refletiria a qualidade estética da arte em mobilizar o espectador, ainda que fixo em uma cadeira de cinema (PANOFSKY *apud* KRAKAUER, 1974). Seria o consumo de cultura e de discursos capaz de mobilizar sentimentos? A empatia, no sentido atual, filiada à sociologia, à comunicação, dentre outras disciplinas das ciências humanas e sociais, surge com a proposta de *moção* frente às injustiças, como um antídoto aos discursos de ódio e de intolerância, podendo ser o estímulo a uma emoção (*pathos*) perante um fenômeno de injustiça até então banalizado.

Analiso, portanto, a percepção por parte dos movimentos minoritários - do feminismo negro e de simpatizantes - frente a expressões ditas seletivas de empatia. A autenticidade dessa empatia é por vezes questionada nos discursos analisados. Mas como podemos definir que empatia é de fato sentida e qual é *puro* reflexo de uma convenção social? Há essa dicotomia? Ou mesmo: em que medida as emoções estão entranhadas de convenção social e vice-versa? Parto de uma bibliografia a partir da qual se compreende que existem meras expressões protocolares da emoção, mas que há também a emoção como fenômeno e expressão, ou as que são fenômeno, mas não se expressam. Esse caráter fetichista da emoção, que esconde seu processo de formação, segundo Ahmed (2004),

merece ser desconstruído a fim de abrir a possibilidade de compressão das formações relacionais entre sujeito e objeto da emoção de modo político. Ainda nesse sentido, Freire Filho contribui para a defesa de que a empatia, dentre uma dessas emoções, seria então um sentimento político, e não simplesmente orgânico e natural (FREIRE FILHO, 2018).

Investigo, ainda no terceiro capítulo, em que medida a empatia por meio do consumo de objetos ditos de resistência negra, entendida como apropriação cultural, é vista como seletiva por alguns dos movimentos feministas negros podendo ser compreendida como um capital adquirido de modo indolor e suave (LIPOVETSKY, 2005a, 2005b) pelos sujeitos ditos *privilegiados*.

Assim, analiso o caso do turbante tomando por base o fato de a empatia poder ser considerada hoje um bem superior, ou um capital social de distinção, ao qual o sujeito contemporâneo almeja na construção de seu *self*. Investigo se as reivindicações sociais das minorias, antes de se tornarem conquistas sociais e de adquirirem contornos políticos que repercutam diretamente em seu bem-estar, tornam-se produtos da sociedade de consumo, o que adiciona um elemento problematizador à transferência de bens culturais e discursos entre diferentes culturas a que chamamos apropriação cultural. Stuart Hall em seu livro *Identidades culturais na pós-modernidade*, que avalia as crises identitárias em termos pós-modernos, já sugeria uma tendência à mercantilização da alteridade.

Ao lado da tendência em direção à homogeneização global, há também uma fascinação com a diferença e com a mercantilização da etnia e da “alteridade”. [...] A globalização, na verdade, explora a diferenciação local. Assim, ao invés de pensar no global como ‘substituindo’ o local seria mais acurado pensar numa nova articulação entre “o global” e “o local”. Este local não deve, naturalmente, ser confundido com velhas identidades, firmemente enraizadas em localidades bem delimitadas. Em vez disso, ele atua no interior da lógica da globalização. [...] A globalização vai produzir, simultaneamente, novas identificações globais e novas identificações locais. (HALL, 2005, p. 77)

A ativista do feminismo negro Ana Maria Gonçalves, em seu texto sobre a problemática do uso indeterminado do turbante, afirma entender a boa intenção de homenagem e reconhecimento da identidade negra por parte de indivíduos brancos que o utilizam. Porém, indaga se a empatia evocada neste uso não seria seletiva, tendo em vista que se expressaria apenas no uso de um adereço do vestuário, mas não nas práticas políticas do cotidiano. Conforme um dos textos do *corpus*: “a moda black dá uma ideia

falsa de maior aceitação dos negros. Fora das redes sociais, o genocídio e o racismo continuam” (OTTO, 2017).

Considero, portanto, que, em um momento no qual tudo vira mercadoria e estas mercadorias “são as mais humanas de todas, pois vendem a varejo os ectoplasmas de humanidade, os amores e os medos romanceados, os fatos variados do coração e da alma” (MORIN, 1997, p. 14) até mesmo os discursos de resistência são apropriados pela indústria cultural, levantando suspeitas sobre a expressão da empatia quando mediada pelo consumo, quer seja o de objetos – configurando a apropriação cultural -, quer seja o de discursos – configurando a apropriação do lugar de fala. Sugiro que é nesta incongruência entre as reais conquistas das minorias e sua presença na indústria de consumo e em seu aparato midiático que se forjam os sentimentos - como ressentimento, culpa, dor e empatia -, que orientam a ética da apropriação cultural.

1 – Apropriação cultural e o caso do turbante

No dia 4 de fevereiro de 2017, a jovem Thauane Cordeiro, de 19 anos, vítima de um câncer do tipo leucemia mieloide aguda, publicou um texto em seu perfil no *site* de redes sociais *Facebook* em que descrevia o que ficou conhecido como *caso do turbante*. Na postagem, Thauane contou que estava no ponto de ônibus em São Paulo, usando um turbante para cobrir sua cabeça calva devido à quimioterapia, quando foi abordada por mulheres negras que a solicitaram que retirasse a peça. Elas teriam argumentado que o uso era condenável pelo fato de a menina ser branca, e o turbante, um símbolo da identidade negra. Contrariada, a jovem contou em uma postagem no *Facebook* que sua reação ao pedido foi a de expor a *careca* a fim de justificar o uso do acessório. Em seu testemunho, Thauane posicionou-se contra a recriminação e propôs a hashtag *#VaiTerTodosDeTurbanteSim*, mostrando-se a favor da livre apropriação cultural (Figura 1). Cerca de seis meses após a publicação, o texto de Thauane Cordeiro alcançou mais de 130 mil curtidas e 30 mil compartilhamentos no *Facebook* e deflagrou questionamentos sobre a apropriação cultural na mídia. Na postagem, Thauane escreveu:

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 da 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 sociedade em, meu Deus!

#VaiTerTodosDeTurbanteSim

Foto da negra branca mais chave que vocês conhecem, Juro que tentei tirar uma foto decente, mas não deu. Foi mal!⁴ [redação original]

A publicação de Thauane, que foi apagada de seu perfil no *Facebook* por ela mesma após grande repercussão. Além de ter alcançado expressivo engajamento no *Facebook* e no *Twitter*, a postagem alçou o termo *apropriação cultural* ao pico histórico da procura pela expressão na ferramenta de buscas Google. Uma pesquisa no mecanismo Google Trends, com um recorte temporal que parte de 2004, ano em que a ferramenta é

⁴ A publicação de Thauane Cordeiro a que me refiro foi apagada do *Facebook*. Sua cópia encontra-se nesta dissertação (Figura 1).

lançada ao mercado, e termina em 31 de dezembro de 2017, mostra que a busca pelo termo *apropriação cultural*, em português, cresce a partir de 2014 e chega a seu ápice em fevereiro de 2017 (Figura 2), mês em que a hashtag #VaiTerTodosDeTurbanteSim viraliza e em que se populariza o debate sobre apropriação cultural no ciberespaço. Deduzo que os resultados para a tendência da pesquisa pelo termo em português refletem principalmente as buscas de usuários brasileiros, tendo em vista que a procura pelo termo com o recorte Brasil se assemelha aos resultados daquela com o recorte mundo.

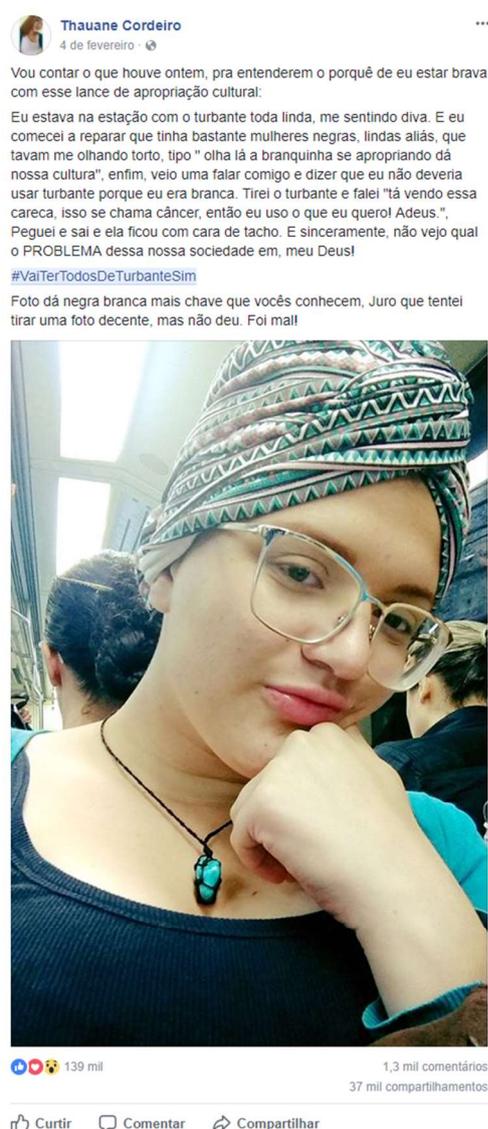
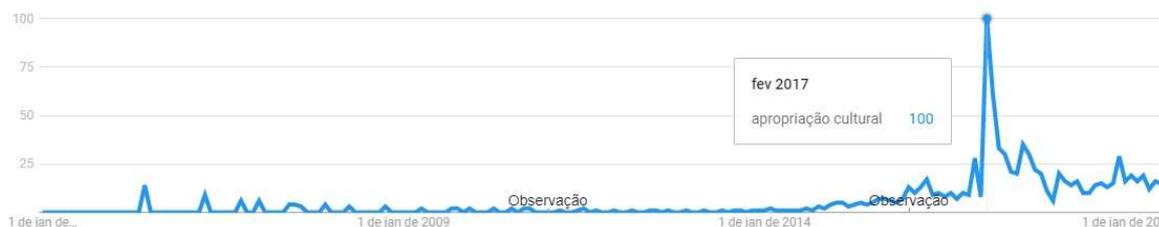


Figura 1: Foto de tela da publicação de Thauane Cordeiro em seu perfil da rede social *on-line* Facebook, em que relata o caso do turbante e propõe a hashtag #VaiTerTodosDeTurbanteSim.

Fonte: Acervo pessoal. Acesso em: 26 set. 2017.

Figura 2: Foto de tela de gráfico sobre tendências de pesquisa na ferramenta de busca Google. O gráfico mostra o pico da busca pelo termo “apropriação cultural” em fevereiro de 2017 (o recorte temporal é de 2004 a 2017 e o geográfico é Brasil).



Fonte: Google Trends. Disponível em: < <https://trends.google.com.br/trends/>> mediante pesquisa com os mesmos recortes utilizados pela autora. Acesso em: 19 jun. 2019.

A publicação de Thauane ganhou vulto nas redes sociais *on-line* repercutindo, em seguida, na mídia tradicional. O caso se configurou como uma pauta que parte da sociabilidade de indivíduos no ciberespaço, por meio das mídias sociais da *world wide web*, e conquista espaço em veículos hegemônicos e, assim, na opinião pública. Tendo em vista que o caso jamais foi registrado formalmente, e que as pessoas negras que teriam abordado Thauane não foram escutadas pela grande imprensa, há quem tenha defendido que se tratava de uma *fanfic*⁵, ou seja, uma “ficção de fã”, que, de modo mais ampliado, designa também um caso ficcional criado para repercutir um assunto que se deseja viralizar no ciberespaço. Se quiséssemos aderir a essa hipótese e desconsiderássemos a veracidade do caso, teríamos que imaginar que Thauane e grande parte da imprensa que conversou com a menina endossaram um discurso de mentira. Assumo que o caso não foi uma ficção e, ainda que tivesse sido, não impediria a continuidade desta pesquisa, haja vista que a análise em tela tem por objeto os discursos mobilizados na mídia acerca da ética da apropriação cultural e o modo como eles mobilizam sentimentos como a empatia e não o fato em si.

Um dos discursos que levantou a hipótese de que a situação narrada por Thauane poderia ser uma mentira foi o de Djamila Ribeiro na *Revista Fórum*. Ribeiro escreveu: “A moça tem câncer e é complicado se isso realmente aconteceu. Sim, coloco em dúvida porque parece ter interesses aí” (POLÊMICA, 2017). Os interesses a que Djamila se referem seriam o de deslegitimar a luta do movimento negro a partir da crítica a seus

⁵ Ver “Me recuso a acreditar que apropriação cultural seja uma polêmica”. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/leandro-narloch/2017/02/1858929-me-recuso-a-acreditar-que-apropriacao-cultural-seja-uma-polemica.shtml>> Acesso em: 28 abr. 2020.

argumentos, tachados como excessivamente emotivo, ou “mimimi” (*Apropriação cultural realmente existe ou é puro mimimi?*, OTTO, 2017) por aqueles que se posicionaram contrários a esse movimento. Conforme mais detalhado no Capítulo 3, historicamente, as emoções, em contraposição à razão, são atribuídas àquelas culturas ou sujeitos considerados em senso comum como mais femininos ou primitivos, ou seja, mulheres, negros, indígenas. Isso explica a atribuição da emotividade e da agressividade à mulher negra de que fala Audre Lorde no capítulo de seu livro *Sister Outsider* intitulado *The uses of anger* (1984). Na publicação, Lorde, além de desmistificar a hierarquia razão *versus* emoção, prevê usos políticos para a raiva gerada pela injustiça social. Entretanto, se percebe nos discursos que criticam a emotividade daqueles que se colocam contra a livre apropriação cultural uma forma de desmerecer sua razão.

Além de retomar a histórica dicotomia e hierarquia entre razão e emoção, a grande mobilização em torno do caso atesta que a apropriação cultural e os temas aos quais ela alude - como a ética da representação de grupos historicamente desfavorecidos - são questões latentes da sociedade brasileira. A discussão entre uma menina branca e um grupo de ativistas do movimento negro que se iniciou em uma estação de metrô de São Paulo⁶, foi tornada pública por meio do perfil pessoal de Thauane Cordeiro no *Facebook*, e reverberou em pautas jornalísticas, colunas de opinião, interações via *Facebook* e *Twitter* e palestras⁷, despertando debates sobre o conceito e a ética da apropriação cultural e deixando evidentes tanto o desconhecimento de brasileiros acerca do tema quanto a pluralidade de visões sobre o assunto. Por mais que muitos veículos jornalísticos e *blogs* tenham se dedicado a abordar o caso, a conduta quanto à apropriação cultural e à apropriação de lugar de fala permanece embrionária no cenário social brasileiro.

⁶ Ver matéria jornalística “‘Vai ter branca de turbante sim’: Jovem com câncer retruca advertência de ativista negra”. Disponível em: https://www.huffpostbrasil.com/2017/02/10/vai-ter-branca-de-turbante-sim-jovem-com-cancer-responde-a-c_a_21711750/?guccounter=1&guce_referrer=aHR0cHM6Ly93d3cuZ29vZ2xlLmNvbS8&guce_referrer_sig=AQAAAB-VGf8h9ALBHRi49Ly98xo55Q_hV3a4XBfShy6DH-pe9FPmY0XsbdPdfyYDvVCwMqydHkGwSTg1mJxXnjA5B_0SRvzxe9oTS1-mDGCf5UWYxZMxr5CNWLa0zkNonc5ulrQVC9oB6pKIgVstrVN3BIQPKMP1GRHDoOgFPHTDhXH1. Acesso em: 2 jul. 2019.

⁷ Ver “‘A moda mantém os negros na invisibilidade’, diz Djamila Ribeiro”. Disponível em: <https://mdemulher.abril.com.br/moda/a-moda-mantem-os-negros-na-invisibilidadediz-djamila-ribeiro/>. Acesso em 12 jul. 2019.

1.1 - Apropriação cultural: o *corpus* da pesquisa

Para abranger a diversidade de visões acerca da apropriação cultural e da sua relação com a empatia, reuni 52 textos publicados na internet entre os dias 4 de fevereiro e 31 de dezembro de 2017, a serem investigados pelo método da análise de discurso.

A seleção do *corpus* foi feita, primeiramente, a partir de ranqueamentos na ferramenta de buscas Google. Considerando que o mecanismo inclui entre seus critérios de indexação a experiência do usuário com o conteúdo e a confiabilidade do domínio, assumi seu algoritmo como suficientemente confiável para a varredura dos textos mais relevantes - por um critério de popularidade, e não necessariamente de qualidade técnica - acerca do caso do turbante e de suas repercussões sobre apropriação cultural. Segundo o Google:

Para encontrar as melhores informações de toda a Web, esses algoritmos analisam centenas de fatores diferentes, como a data de criação dos conteúdos, o número de vezes que seus termos de pesquisa aparecem e a experiência do usuário nas páginas. Para avaliar se o conteúdo é confiável e informativo sobre o assunto, procuramos sites que se destacam entre os usuários com consultas semelhantes. (GOOGLE, 2019)⁸

Realizei, então, três buscas no mecanismo de pesquisa: uma pela expressão “vai ter todos de turbante sim”, *hashtag* utilizada por Thauane Cordeiro em sua postagem que viralizou no *Facebook* e no *Twitter*; uma pela expressão “vai ter todos de turbante”, que apontou poucas porém consideráveis divergências com relação à primeira; e outra pela expressão “apropriação cultural”. As três buscas continham um recorte temporal para conteúdos publicados entre 4 de fevereiro e 31 de dezembro de 2017. Para cada uma das pesquisas, listei o total de *links* de *webpages* apresentados até a terceira página de resultados. Foi elencado um total de 60 *links*, contabilizando-se uma vez aqueles que se repetiram.

Esse rol de *links* incluía acesso a textos provenientes de portais de grandes veículos midiáticos, blogs de grande e pequena audiência, *sites* de jornalismo alternativo, *sites* voltados para pessoas que fazem quimioterapia, e *sites* de empresas. A essa lista somei 30 novos textos não encontrados nas três buscas na ferramenta Google, porém

⁸ Disponível em: <https://www.google.com/search/howsearchworks/algorithms/>. Acesso em 2 jul. 2019.

publicados no *site* Burgos Media Watch⁹. Esse *site* publicou no dia 23 de fevereiro de 2017 a relação dos 41 textos mais compartilhados pelo *Facebook* acerca da apropriação cultural¹⁰. O *site* não expõe o recorte temporal do textos publicados nessa listagem específica, mas, tendo em vista que a publicação dessa relação foi feita em 23 de fevereiro de 2017, é possível inferir que os textos ali arrolados foram publicados até a data, restando a mim excluir, a fim de manter o lastro temporal do *corpus* desta investigação (4 de fevereiro a 31 de dezembro de 2017), aqueles que tivessem sido publicados antes de 4 de fevereiro de 2017.

Todos os textos apresentados pelo *site* encontravam-se dentro do recorte de tempo definido, de modo que o total de textos da amostra inicial foi de 90, excetuando-se as repetições de resultados que apareceram em mais de uma busca Google e na listagem do Burgos Media Watch. O autor do *site* e dessa listagem informa que realiza o ranqueamento de *links* mais compartilhados no *Facebook* a partir de robôs em linguagem de programação *Python*¹¹. Esses *softwares* auditam dados públicos do *site* de rede social *Facebook* por meio da ferramenta *Graph API (Graph Application Programming Interface)*¹², disponibilizados para desenvolvedores de aplicativos mediante aprovação para seu acesso.

A partir da amostra total de 90 textos, realizei uma seleção qualitativa para garantir que os discursos encontrados para análise seriam, em primeiro lugar, acessíveis, e, posteriormente, úteis à investigação em tela. Foram excluídos *links* que direcionavam a páginas de acesso não encontradas e *links* para páginas em que a informação principal estava publicada em formato audiovisual. A escolha por excluir as manifestações em formato audiovisual se deve ao aumento significativo de tempo de pesquisa que a transcrição dos textos apresentados nos vídeos demandaria. A análise da dimensão não-verbal dos vídeos também acrescentaria a necessidade de uma metodologia própria para a análise de discurso audiovisual.

Assim, do total de 90 textos, 12 foram excluídos por impossibilidade de acesso, sete por serem referentes a audiovisuais e 19 por uma questão interpretativa tendo em

⁹ Ver “Burgos Media Watch”. Disponível em: <http://media.pburgos.com/>. Acesso em: 2 jul. 2019.

¹⁰ Ver “Apropriação da polêmica: o ‘caso do turbante e o estado da mídia’”. Disponível em: <https://pburgos.com/apropriacao-da-polemica-o-caso-do-turbante-e-o-estado-da-midia-no-facebook/>. Acesso em: 2 jul. 2019.

¹¹ Ver “Python”. Disponível em: <https://python.org.br/>. Acesso em: 30 jul. 2019.

¹² Disponível em: <https://developers.facebook.com/docs/graph-api>. Acesso em: 6 ago. 2019.

vista que pouco acrescentavam à discussão, apenas tangenciando o tema em debate. A lista final dos 52 textos analisados, contendo título, veículo, e data de publicação encontra-se no Apêndice A. Também analiso artigos, publicações literárias de ficção e não-ficção que ora são citados pelos autores dos textos selecionados, ora contribuem substancialmente para a análise do discurso acerca da apropriação cultural e da empatia midiaticizada.

Os textos analisados foram categorizados segundo seu posicionamento diante da apropriação cultural – se contra, a favor, ou isentos e ponderados – e quanto à argumentação que justificou sua posição. Entretanto, ainda que não seja negada a relevância da identificação dos sujeitos produtores dos textos quanto a sua raça, não foi possível categorizá-los dessa forma devido à indeterminação dos autores em alguns dos casos. Muitos textos não estão assinados, sendo atribuídos às redações jornalísticas. Desse modo, os enunciados aqui analisados são lidos como produtos de um autor não identificado racialmente.

1.2 - Apropriação cultural em perspectiva

- O que os romanos fizeram por nós?
 - Os esgotos sanitários.
 - A medicina.
 - A educação.
 - O vinho.
 - A ordem pública.
 - A irrigação.
 - As estradas e a saúde pública.
- Afinal, além dos esgotos sanitários, da medicina, da educação, do vinho, da ordem pública, da irrigação, das estradas e da saúde pública, o que os romanos fizeram por nós?

Terry Jones: *A vida de Brian* (1979)

No filme *A vida de Brian*, o grupo de comédia britânico Monty Python satiriza a história de Jesus Cristo. Em uma cena, um grupo de judeus, intitulado “Frente Popular da Judéia”, contrários à ocupação da área pelos romanos, se reúne para debater um plano de expulsão dos invasores. O líder do grupo, com o intuito de incitar a hostilidade contra os estrangeiros, pergunta retoricamente o que os romanos fizeram por eles para que sua permanência fosse aceita. O humor da cena reside, diferentemente do esperado, no fato de que o líder se surpreende com uma lista de benefícios que seus compatriotas apontam como vantagens trazidas pela cultura de Roma. A cena de *A vida de Brian* sugere que a

apropriação cultural pode ser compreendida como mero intercâmbio de elementos entre culturas diversas. No entanto, atualmente, a apropriação de outras culturas envolve disputas de cunho identitário étnico-racial e está longe de ser motivo de humor, demandando uma análise filosófica e sociológica aprofundada para que seja compreendida.

É possível considerar que a apropriação cultural, compreendida sem juízo de valor como a apropriação de elementos de uma cultura por outra, ocorre a partir do momento em que indivíduos de uma cultura entram em contato com a cultura do Outro. Assim, a tentativa de localizar no passado o momento em que culturas passam a ser apropriadas por indivíduos de outros grupos não é profícua. A apropriação cultural, como um fenômeno neutro, parte da defesa de que se apropriar de outras culturas é algo inerente à sociabilidade humana. Essa visão pressupõe uma natural hibridação de culturas proveniente de encontros multiculturais e materializa-se em discursos a favor de sua livre expressão. Analisando esse ponto de vista a partir do *corpus*, apresento o excerto abaixo como exemplo de defesa de uma livre apropriação cultural com base na suposta *naturalidade* das misturas culturais.

Em um país como o Brasil, seria impossível não ocorrer a apropriação cultural. O mundo é feito destas misturas. Com o passar do tempo, povos se encontram, se adaptam, se moldam, e até formam novas culturas a partir de sua junção. Isto é apropriação, casar e harmonizar coisas diferentes. (SILVA, 2017)

Em outro trecho da amostra dos discursos analisados, encontra-se uma argumentação semelhante, oriunda do *site O Reacionário*, fundamentada em um suposto multiculturalismo neutro:

Tratando do termo literal, trata-se tão somente do uso ou adoção de elementos culturais e religiosos de determinado povo por um grupo diferente. É bom contextualizar: não há nada de racista, imperialista ou supremacista aqui. Esse tipo de fenômeno existe desde as primeiras civilizações, e é fruto justamente das interações entre diversos grupos étnicos, tribais ou nacionais. Mesmo antes das grandes navegações, já havia troca cultural entre os povos. (SOBRE TURBANTES, 2017)

As trocas culturais de fato fazem parte da história humana, tendo sido intensificadas a partir do fim das sociedades tradicionais. Entretanto, desconsiderar o contexto no qual ocorrem esses intercâmbios - ou imposições - significa ignorar

fenômenos sociais que regulam o fluxo cultural. Pesquisadores do tema, como Young (2000), Gordimer (1980), e hooks (2019) atestam a possibilidade de haver apropriação cultural sem um caráter necessariamente negativo, o que quer dizer que apropriações culturais podem ser eticamente reprováveis ou não, a depender de uma análise construída socialmente para ser posta na prática diária do indivíduo. A apropriação cultural, como vem sendo compreendida hoje, embute questões como empatia, purismo cultural, autoridade de fala, ressentimento e luta por protagonismo identitários, de classe e de representatividade. Ou seja, o uso do turbante que se demonstra no caso analisado e a apropriação cultural que investigo possuem nuances e vieses demarcados por disputas sociais que devem ser considerados para que se alcance uma real compreensão do fenômeno.

A polêmica acerca de casos de apropriação cultural reflete questões alçadas pela crise identitária contemporânea, e não se restringe ao Brasil. Young (2000) trata o assunto em meio a disputas entre aborígenes e colonizadores da Austrália, hooks (2019) o retoma para falar da questão negra nos Estados Unidos, Gordimer (1980) o aborda nas disputas pela identidade sul-africana, e inúmeras matérias jornalísticas exemplificam casos de apropriação cultural que acontecem em países como México, Estados Unidos, Índia, Japão, entre outros.

As divergências suscitadas pela apropriação cultural frente a novas epistemologias de identidade residem no fato de que a avaliação sobre o uso de símbolos tributários de culturas marginalizadas se configura como um dilema essencialmente moral. Nas manifestações acerca do caso, opiniões variam de modo diametralmente oposto quanto à ética no uso do turbante. Na amostra de discursos analisada, a controvérsia sobre a ética da apropriação cultural é evidente. Do total de 52 textos estudados, 19 se posicionaram a favor da livre apropriação cultural, 11 se posicionaram contra, e 22 tiveram um posicionamento isento ou ponderado sem que fosse possível concluir seu julgamento.

É possível analisar a ética da apropriação cultural a partir de muitos eixos conceituais. Essa apropriação à luz da institucionalidade legalista seria o uso de uma expressão criativa que, por sua vez, reside numa área cinza entre as obras protegidas pelos *copyrights* e as expressões cotidianas de culturas tão desamparadas quanto espontâneas. Assim, seu julgamento não recai sobre a legalidade, mas sobre uma moral que está em construção cotidianamente, a que Young chama de *moral copyright*. Permanecendo em uma análise legal dos casos, há um fator que problematiza essa escala de cinzas: as leis de direitos autorais protegem os direitos de autor, no caso brasileiro de pessoas físicas ou

jurídicas, mas não direitos difusos de comunidades tradicionais. Além disso, esses direitos incidem sobre a criação manifestada em alguns tipos de suportes, mas não em histórias orais, por exemplo. Ou seja, a avaliação acerca da validade da apropriação cultural não encontra eco no regime legal, restando à ética prover o referencial que fundamenta as decisões sobre o tema.

Para além da questão legal, considero que a apropriação cultural em sua riqueza de vieses não passa simplesmente por uma questão de indenização econômica pela exploração comercial de um determinado produto da criatividade e da pesquisa humanas, como ocorrem com os *copyrights* e as patentes. Ao contrário, não é possível prescindir de analisá-la a partir da projeção identitária que elementos culturais suscitam em grupos que os reivindicam e a partir de sentimentos que se forjam frente à emergência dos movimentos sociais. Tendo em vista que o objetivo dessa pesquisa é compreender os sentimentos mobilizados no consumo do Outro e suas repercussões para a sociabilidade em um país de culturas plurais, esta análise aproxima-se mais de um enfoque ético que de um legal. O enfoque a partir da ética é mais amplo e permite transparecer situações e discursos ambíguos, moveidões, e ainda não institucionalizados.

Uma das controvérsias aparentes no discurso ético acerca da apropriação cultural consiste nos pontos de vista diferentes sobre o ato quando parte de uma empresa e quando parte de um indivíduo. Aqui defino duas visões que se pode ter da apropriação cultural a fim de avaliá-la eticamente. Ela pode ser *indenizável*, caso resulte da ação de uma empresa, e pode ser *não-indenizável* e *individualizada*, na medida em que resulte da ação de um indivíduo. A primeira situação pode ser parcialmente resolvida a partir de uma indenização econômica pela apropriação. Assim, o governo do México, por exemplo, estuda um marco regulatório para os casos¹³ a fim de normatizar a exploração comercial por empresas de produtos desenvolvidos por grupos autóctones que se encontram hoje à margem das trocas capitalistas. Essa proposta não estaria livre de críticas, visto que, para uma parcela dos grupos ativistas e simpatizantes, a apropriação cultural não deve ser permitida nem mesmo mediante compensação econômica.

Porém, são os usos individuais destes símbolos de culturas alheias àquela do indivíduo consumidor que seguem demandando uma avaliação essencialmente ética. Ou melhor, são os usos individuais atrelados a um cenário de florescimento de uma sociedade

¹³ Ver “Governo do México se diz ‘surpreso’ por uso de estampa indígena em produto da Louis Vuitton”. Disponível em: <https://emails.estadao.com.br/noticias/moda-e-beleza,governo-do-mexico-se-diz-surpreso-por-uso-de-estampa-indigena-em-produto-da-louis-vuitton,70002915347>. Acesso em: 29 jul. 2019.

do consumo orquestrada por meios de comunicação e grandes corporações de bens que demandam essa avaliação. Diferentemente da pessoa jurídica, os ganhos do indivíduo com a apropriação cultural não se refletem em lucros e dividendos, mas em algum ganho de subjetividade.

Segundo a blogueira Nina Galdina, autora de um dos textos analisados nesta pesquisa, “uma coisa é a Vogue colocar modelos brancas de turbante, outra coisa é a vivência de cada um” (GALDINA, 2017). Nesse enunciado, torna-se claro que a diferença entre a vivência individual de cada um no uso do turbante e a exploração comercial por grandes corporações dos símbolos e discursos de resistência também é pontuada nos argumentos acerca dessa ética. Em um texto que se coloca contra a livre apropriação cultural, publicado na *Carta Capital on-line*, a diferença entre a exploração comercial do objeto apropriado e o uso individual também se faz presente.

Doutora em Antropologia pela USP, Marina Pereira de Almeida Mello reafirma que a apropriação cultural é um conceito que existe nas Ciências Sociais e Humanas. Ele, no entanto, refere-se muito mais às apropriações feitas pelas indústrias e pelo capitalismo em si do que a ações individuais. (O USO DE TURBANTE, 2017)

Os trechos acima demonstram que há argumentação em prol de uma ética que questione a exploração empresarial de culturas de grupos marginalizados, porém que exonere a apropriação individual da cultura. No entanto, como demonstra o caso do turbante, gerado a partir de controvérsias sobre uma ação individual e suas repercussões díspares, essa ética recém-apontada não está consensualmente aceita na sociedade brasileira. A apropriação cultural de Thauane Cordeiro foi um ato individual, que, ainda assim, suscitou repreensão. Nesse caso, a investigação passa a vincular-se à construção de identidade, representação e protagonismo, e, para sua melhor compreensão, as ações individuais passam a ser estudadas como sintomas individuais de estruturas sociais de poder.

Conforme explica Said, a esfera cultural não pode ser analisada de modo separado da conjuntura política. O consumo e o uso de bens, desse modo, ainda que desemboquem em um ato individual, devem ser vistos de modo relacional com a esfera política que se conforma nos cotidianos. Segundo o autor, há uma tendência atual a, apesar de pôr-se em evidência a representação, colocá-la de modo apolítico, apartando as esferas da política e da cultura como se a segunda pudesse ser analisada desprendida da primeira. Para ele, a radicalidade dessa separação é falsa.

Em muito da teoria recente, o problema da representação está fadado a ocupar um lugar central, mas raramente é situado em seu pleno contexto político, basicamente imperial. Em vez disso, temos de um lado uma esfera cultural isolada, tida como livre e incondicionalmente disponível para etéreas investigações e especulações teóricas, e de outro lado uma esfera política degradada, onde se supõe ocorrer a verdadeira luta entre interesses. Para o estudioso profissional da cultura — o humanista, o crítico, o acadêmico —, apenas uma esfera lhe diz respeito, e, ainda mais, aceita-se que as duas esferas são separadas, ao passo que as duas não apenas estão relacionadas, como, em última análise, são a mesma. (SAID, 2011, p. 82)

A separação entre a análise das esferas cultural e político-econômica resulta no descuido com relação a questões fundamentais à compreensão da cultura, como a questão imperial. Considero, então, que a avaliação da apropriação cultural descontextualizada do materialismo político e econômico que ampara suas repercussões seria enviesada.

Assim, excluindo-se a questão da apropriação como mera justaposição ou aglutinação de culturas - ou seja, axiologicamente neutra - a apropriação cultural que levanta discussão hoje é aquela que abarca controvérsias sobre o aproveitamento comercial por empresas do exotismo de culturas marginalizadas, que, por sua vez, se reflete no consumo dos indivíduos mobilizando dinâmicas e sentimentos com relação à alteridade. Adiante, discuto sobre a origem da apropriação cultural para então analisar discursos sobre sua ética.

1.2.1 - As origens: exotismo e fascínio

Conforme visto, a adesão a elementos culturais de um grupo identitário por outro pode ser interpretada a partir de um viés axiologicamente neutro ou como um ato condenável. Como fenômeno neutro, a apropriação seria algo inerente ao curso da história humana. Como ato reprovável, ela se localiza em meio a disputas de poder de diferentes comunidades simbólicas, sejam amparadas por classes sociais, nacionalismos, etnias, ou outras possibilidades de identificação. Desse modo, para que se possa compreender a assimilação contemporânea da apropriação cultural, prenehe de disputas, apresento contribuições para uma genealogia do conceito.

O início do debate sobre apropriação cultural como fenômeno relacionado a disputas identitárias tem intrínseca relação com os próprios movimentos das *minorias* por

representatividade e protagonismo social. Estes movimentos, como detalho no Capítulo 2, ganham vulto na década de 1960 e maior repercussão no cenário social a partir da nova ordem mundial de 1980: frente ao desafio da globalização emergem suas resistências. Na medida em que grupos minoritários alçam suas vozes historicamente silenciadas e buscam protagonismo, novas demandas sociais são estabelecidas, e outros atores passam a regular a sociabilidade incutida em diversos fenômenos, como o próprio consumo. A apropriação da cultura do Outro, que até então era legitimada pela ética hegemônica branca e ocidental, passa a ser questionada e revista.

Realizei uma busca pelo termo *cultural appropriation*¹⁴ no *Google Books Ngram Viewer*, “ferramenta cujo objetivo é visualizar a história, ascensão, desenvolvimento e desuso de termos, palavras, ideias ou expressões ao longo do tempo”¹⁵ a partir das publicações indexadas ao Google Books. Em um recorte temporal de 1800 a 2008, a pesquisa apontou para um crescimento elevado do uso do termo entre a década de 1980 e o ano 2000, quando atinge certa estabilidade (Figura 3). A ferramenta escaneia textos provenientes de diversas bibliotecas universitárias do mundo, como Oxford, Michigan, Stanford, Harvard, dentre outras, o que lhe garante refletir de modo fidedigno a preocupação acadêmica com relação ao tema da apropriação cultural. A pesquisa do termo justamente no momento que eclodem novas questões identitárias da contemporaneidade contribui para analisar os casos de denúncia contra a apropriação cultural como fenômenos vinculados à crise epistemológica da identidade cultural e às reivindicações dos movimentos identitários.

Embora um maior uso acadêmico do termo tenha sido percebido a partir dos anos 1980, a Carta de Princípios do Movimento Negro Unificado da década de 1970 já denunciava os riscos da exploração indiscriminada da cultura negra. Apesar de a expressão *apropriação cultural* não ser citada, a comercialização da cultura étnica já se mostrava uma ameaça e uma tendência a sua folclorização e descaracterização.

NÓS, membros da população negra brasileira – entendendo como negro todo aquele que possui na cor da pele, no rosto ou nos cabelos, sinais característicos dessa raça -, reunidos em Assembléia Nacional, CONVENCIDOS da existência de:
[...]

¹⁴ A busca em português não foi possível tendo visto que a ferramenta ainda não realiza buscas no idioma.

¹⁵ Disponível em: http://www.larhud.ibict.br/index.php?title=Google_Ngram_Viewer. Acesso em: 5 ago. 2019.

- colonização, descaracterização, esmagamento e comercialização de nossa cultura

[...]

RESOLVEMOS juntar nossas forças e lutar por:

[...]

- valorização da cultura negra e combate sistemático à sua comercialização, folclorização e distorção. (GONZALEZ; HASENBALG, 1982, p. 65-66)

Figura 3: Foto de tela de gráfico produzido no Google Books Ngram Viewer, sobre uso do termo *cultural appropriation* nas publicações indexadas no Google Books, desde 1800 até 2008.



Fonte: Google Books Ngram Viewer, mediante pesquisa com os mesmos recortes utilizados pela autora. Acesso em: 19 jun. 2019.

Para pensar as denúncias feitas sobre os usos de elementos de uma determinada cultura por indivíduos de outra cultura, proponho remontar ao fato de que a própria cultura marginalizada nem sempre foi considerada como *cultura*. Até a adoção do atual significado da palavra *cultura*, por volta do final do século XIX, assumindo-a como “um modo de vida característico” (EAGLETON, 2005, p. 23) que se contrapõe ao universalismo da Filosofia das Luzes, foi necessário romper com o paradigma da cultura como uma expressão erudita de alguns grupos sociais. Ela passa a abarcar as expressões populares provenientes de diferentes tempos e nações, grupos étnicos e classes sociais, dentre outras *comunidades imaginadas* (ANDERSON, 2008).

Raymond Williams distingue três conceitos modernos de cultura, sendo o primeiro equiparado à “civilidade”, com raízes etimológicas no trabalho rural; o segundo, do século XVIII, iluminista, como sinônimo de “civilização”; e o terceiro, mais próximo do atual, que tem sua concepção no fim do século XIX e consolidação no século XX, designando de modo neutro uma forma qualquer de vida (WILLIAMS, 1983, p. 87-93).

É este sentido da palavra [culturas de diferentes nações e períodos, classes sociais e econômicas] que tentativamente criará raízes em meados do século XIX, mas que não se estabelecerá decididamente até o início do século XX. Embora as palavras “civilização” e “cultura” continuem sendo usadas de modo intercambiável, em especial por antropólogos, cultura é agora também quase o oposto de civilidade. (EAGLETON, 2005, p. 25)

É na passagem de um conceito de cultura normativo, como civilização e erudição, para um conceito neutro, como expressão de um modo de vida, que emergem questões acerca da preservação, pesquisa e difusão de culturas até então não consideradas como tais, logo silenciadas e muitas vezes esquecidas. Mais recentemente, a questão cultural torna-se ainda mais plural frente à emergência de identidades culturais – às vezes tradicionais, porém historicamente sem projeção social. Também contribui a essa pluralidade o rompimento de barreiras econômicas e políticas e a difusão das novas tecnologias de informação, comunicação e transporte. Neste cenário, culturas locais e expressões globais rivalizam-se e hibridizam-se. Cabe perguntar, conforme avalia Canclini, se o movimento globalizador democratiza as possibilidades de combinação entre tradições locais e globalismos a ponto de proporcionar uma *multiculturalidade criativa* (CANCLINI, 2008) ou se oferece riscos a tradições excluídas do mercado global.

No atual estágio do capitalismo, o consumo é parte fundamental na constituição das relações sociais. Conforme explicitado pelo sociólogo brasileiro Renato Ortiz, “no processo de globalização, a cultura de consumo desfruta de uma posição de destaque. [...] ela se transformou numa das principais instâncias mundiais de definição da legitimidade dos comportamentos e dos valores” (ORTIZ, 2003, p. 10). Assim, a mesma lógica de serialização de bens culturais que é defendida por uns como uma possibilidade da sua difusão por meio do consumo de massa, é apontada por outros como risco a culturas tradicionais que não se enquadram na dinâmica de produção e promoção cultural orientada para o mercado. Destaco que Ortiz defende a possibilidade da coexistência entre uma economia industrial serializada para consumo de massa e a resistência de tradições culturais.

Quando falamos de uma economia global, nos referimos a uma estrutura única, subjacente a toda e qualquer economia. [...] A esfera cultural não pode ser considerada da mesma maneira. Uma cultura mundializada não implica o aniquilamento das outras manifestações culturais, ela co-habita e se alimenta delas. (ORTIZ, 2003, P. 26-27)

Assim, o sociólogo acredita no potencial de coexistência cultural entre tradição e serialização, bem como avança em seu raciocínio sugerindo uma ideia de retroalimentação entre as duas, chegando ao conceito de mundialismo, que se refere à adaptação da cultura hegemônica àquela local: “hibridismo” típico da modernidade, não-purista, não-tradicionista. Para ele, há a possibilidade de coexistência entre a produção serializada de artefatos culturais e outras expressões da cultura que se contrapõem a essa serialização (ORTIZ, 2003, p. 32-33).

Outra importante contribuição das ciências sociais para pensar o consumo de elementos culturais e, neste caso, para a possibilidade de adaptação de formas tradicionais para dinâmicas modernas de mercado, são os estudos culturais britânicos. Essa corrente, que a partir da década de 1970 situa e analisa a emergência de novas identidades culturais, ampliando a visão identitária para além das questões de classe social, oferece um arcabouço teórico para pensar a inserção da cultura marginal na sociedade globalizada. Stuart Hall (2005) afirma que a valorização da diferença se torna tanto maior quanto mais espraiam-se as técnicas seriais.

Os estudos culturais, então, verificam a emergência de novas identidades culturais na pós-modernidade, que se hibridizam com fórmulas cartesianas de formação subjetiva e constituem novas alteridades, e, logo, novos *exotismos*. O conceito de cultura que se consolida e se forma epistemologicamente a partir da segunda metade do século XX, ainda que forjado no fim do século XIX, passa a abarcar quase a totalidade de expressões criativas, quer sejam eruditas, quer sejam populares. E, além de a cultura marginal vir a ser considerada *cultura*, passa a haver, paralelamente à emergência das novas identidades culturais, uma valorização do exótico.

A mercantilização da etnia, ou a fetichização do exótico, é tributária de uma globalização anterior ao fenômeno que datamos a partir da Queda do Muro de Berlim. Ela, na verdade, remonta à chamada era dos “descobrimientos”, com as expansões marítimas. Como exemplo, as peças de marfim indo-portuguesas, que compõem a maior coleção do tipo no mundo no Museu Histórico Nacional, eram sinal de luxo para os portugueses que as detinham por serem esculpidas sobre uma matéria-prima exótica, proveniente de regiões distantes. O exótico ganhava status de distinção social. Segundo Silva (2001),

Para o navegador e mercador português o marfim e seus derivados tornaram-se produtos dos mais cobiçados na Europa, entre os vários

trazidos do Oriente. O expansionismo europeu advindo das grandes navegações proporcionou a difusão de mercadorias e costumes nas principais cidades de Portugal e Espanha, além de outros importantes centros que recebiam das redes de comércio ultramarino um grande fluxo de produtos africanos e orientais que despertavam o consumo por objetos de cunho original e excêntrico, de natureza incomum. Pelo fato de terem sido raridades invocavam o interesse pelo exótico e a necessidade de se desvendar novos padrões culturais até então pouco conhecidos. (SILVA, 2001, p. 29-30)

A própria história dos museus, equipamentos culturais que frequentemente lidam com acusações de apropriação cultural quer seja devido a exposições atuais que não atentam para questões de diversidade e inclusão¹⁶, quer seja devido à pilhagem colonial que perfizeram nas regiões historicamente dominadas¹⁷, se atrela àquela dos gabinetes de curiosidades. A cultura da curiosidade e do exótico nasce com a era dos “descobrimientos” e passa a fazer parte dos gostos mundanos de uma época moderna que expande os limites da tradição medieval.

A partir de 1550 se espalha pela Europa uma outra forma de coleção: os gabinetes de curiosidades, chamadas também nos países germânicos *Kunst und Wunderkammern*, câmara de arte e de maravilhas. [...] Ao lado das antiguidades e das peças históricas, elas reúnem novos tipos de objetos: curiosidades naturais, petrificações, flores e frutas vindas de mundo longínquos, animais monstruosos ou fabulosos, objetos virtuosos de ourivesaria ou de joalheria, peças etnográficas recolhidas nas viagens, todas as bizarrices da criação são reunidas, para que o colecionador tenha sob seu olhar aquilo que vem dos confins do mundo conhecido, e a que ele atribui frequentemente poderes mágicos. (SCHAER, 1993, p. 21-22)¹⁸

Quando se fala em “novos tipos de objetos”, no trecho acima, cabe destacar que a própria dicotomia *sujeito-objeto* no *ethos* colonial diferenciava-se da que conhecemos hoje. Seres humanos, na época, foram tratados como objetos, comercializados, apropriados, anunciados em classificados de jornal, expostos em *freak-shows* e em

¹⁶ Ver “Seu sofrimento não é como o meu”. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/seu-sofrimento-nao-e-como-o-meu/>. Acesso em: 19 out. 2018.

¹⁷ Ver “Museus, pilhagem colonial e reparações”. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/museus-pilhagem-colonial-e-reparacoes/>. Acesso em: 5 jul. 2015.

¹⁸ À partir de 1550 se répand à travers l’Europe une autre forme de collection: le cabinet de curiosités, appelé aussi dans des pays germaniques *Kunst und Wunderkammern*, chambre d’art et de merveilles. [...] A côté des antiquités et des pièces historiques, ils rassemblent de nouveaux types d’objets: curiosités naturelles, ‘pétrifications’, fleurs ou fruits venus des mondes lointains, animaux monstrueux ou fabuleux, objets virtuosos d’orfèvrerie ou de joaillerie, pièces ethnographiques ramenées par les voyageurs, toutes les bizarreries de la création sont réunies, por que le collectionneur ait à portée du regard ce qui vient des confins du monde connu, et à qui il attribue souvent des pouvoirs magiques.

cerimônias promovidas pelos navegadores para apresentar aos conterrâneos o exotismo do “novo mundo”. Exemplo disso foi um evento ocorrido em 1550, em Rouen, na França, contado por Schwarcz e Starling em que pessoas da tribo Tupinambá foram expostas como atrações exóticas.

[...] uma “festa brasileira” foi realizada diante do monarca francês Henrique II e da regente Catarina de Médicis. [...] Meio século depois da chegada dos portugueses ao continente, a voga parecia ser encenar os “homens do Brasil”: os “bravos Tupinambá”, aliados dos franceses. E assim se fez: cinquenta Tupinambá foram simular um combate perto do rio Sena e na presença da nobreza local. Para dar maior amplitude à festa, os indígenas foram misturados com mais de 250 figurantes vestidos à moda e representaram cenas de caça, de guerra e de amor, além de aparecerem carregados de bananas e papagaios. (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 36)

Casos como este e o do congolês Ota Benga, exposto no Zoológico do Bronx e em outras exposições racistas, não são exceções na lógica sensacionalista colonial. A cultura exótica se tornava então um fetiche a ser exposto para ser apreciado, fruído e difundido entre os pares como sinal da conquista e dominação de um *mundo novo* e desconhecido, que viria a ser caracterizado pela cultura do outro e o próprio outro. Aquilo que não se conhecia no mundo europeu, a que eram atribuídos poderes *mágicos*, em um misto de fascínio e receio, segundo Lipovetsky e Roux (2005, p. 25) e que não era considerado bem de troca econômica pelas culturas que o possuíam, sendo reconhecido como sagrado, tornava-se bem a ser possuído e trocado na cultura colonial. Elementos que apareciam como totêmicos dentro de um tipo de pensamento religioso, metafísico e mágico em sua cultura autóctone, passavam a se consagrar na cultura ocidental como fetiches e símbolos da soberania de uma cultura conquistadora sobre uma conquistada.

Conforme afirma também Rodney William a partir de uma visão pan-americana, a colonização foi responsável por usurpar elementos simbólicos de determinadas culturas do mundo colonizado que muitas vezes não estavam disponíveis para consumo. Ou seja, no *ethos* desse território invadido, alguns itens eram litúrgicos não fazendo parte de um mercado no qual tudo poderia ser precificado e sujeito a trocas. Segundo o autor, o contato com a cultura europeia trouxe mudanças inclusive em âmbito econômico, transformando pessoas e bens simbólicos em bens precificáveis. No trecho abaixo, William explica como as relações simbólicas da cultura negra foram rompidas pela lógica capitalista. A simbologia de determinados bens culturais e seu uso litúrgico explica a negação à precificação de alguns deles. Como elaborado mais acima, para alguns que se contrapõem

à apropriação cultural, o “licenciamento” do uso de seus totens não deve ser feito nem diante de indenizações, pois esses objetos seriam imprecificáveis.

Havia itens que não podiam entrar no mercado, outros que só podiam ser vendidos por iniciados de um grupo específico, itens exclusivos do uso do rei ou de chefes, tudo isso muito regulado pelo poder político local. A ideologia do livre mercado capitalista dissolve essas relações morais, políticas e religiosas ligadas ao comércio, num processo de longa duração que se iniciou com o tráfico de escravizados e se concretizou, de fato, bem mais tarde, durante o colonialismo. (WILLIAM, 2019, p. 107)

Ponto aqui uma discussão que abordarei no terceiro capítulo em profundidade: ainda que seja impossível pensar psicanaliticamente os primeiros indivíduos da Idade Moderna, tendo em vista a extemporaneidade da psicanálise à época, o desejo pelo exótico desse homem que se forja no século XV parece residir mais sobre um investimento em sua cultura que em uma vontade de aniquilação do Outro. Ou melhor, o Outro é aniquilado como sujeito, mas mantém-se como objeto. Ainda assim, não é possível negar que a aniquilação do Outro tenha aparecido historicamente como externalidade¹⁹ a que se cede em prol da satisfação de seus anseios mundanos. O discurso da apropriação cultural atual muitas vezes remonta a um passado colonial marcado por apropriações. A memória da usurpação se faz presente no *corpus* analisado, o que evidencia a importância da opressão na mobilização de sentimentos com relação aos atos de apropriação. A analogia a um passado colonial aparece no trecho abaixo.

É como se você pegasse uma coisa, utilizasse aquilo e jogasse no chão quando ficasse cansada. Não é assim que a nossa cultura e a nossa sabedoria, as coisas consideradas dentro da cultura negra como sagradas, belas e importantes devem ser utilizadas. [...] É como a questão do colonizador, de achar que aquilo lhe pertence, usar sem pedir licença e ainda invisibilizar o contexto histórico, social e cultural. (CARTA CAPITAL, 2017)

No entanto, Gilles Lipovetsky em *O império do efêmero* (2009) explica que, embora o contato do homem hegemônico – branco e ocidental – com o Outro sustente um fascínio por o que é exótico desde as grandes navegações, o ritmo da moda só é imposto na modernidade. Os elementos da alteridade só passam a ser incorporados de modo mais

¹⁹ Conceito das Ciências Econômicas. “Elemento, ação ou processo externo a uma empresa ou indústria que provoca alterações de custo de produção independentemente de fatores econômicos ou financeiros (externalidade conjuntural)”. Disponível em: <http://www.aulete.com.br/externalidade>. Acesso em: 5 ago. 2019.

frequente ao cotidiano dos indivíduos quando a adesão às novidades passa a ser uma exigência cultural autônoma, ou seja, um dispositivo de distinção social.

O prestígio das realidades estrangeiras não basta para abalar a fixidez tradicional; não há sistema de moda senão quando o gosto pelas novidades se torna um princípio *constante* e regular, quando já não se identifica, precisamente, só com a curiosidade em relação às coisas exógenas, quando funciona como exigência cultural autônoma, relativamente independente das relações fortuitas com o exterior. Nessas condições poderá organizar-se um sistema de frivolidades em movimento perpétuo, uma lógica do excesso, jogos de inovações e de reações sem fim. (LIPOVETSKY, 2009, p. 30-31) [grifo do autor]

O exótico, com o avanço do homem moderno, passa a estar presente no investimento de si, configurando-se como *estratégia mundana de distinção honorífica* (LIPOVETSKY, 2009, p. 10). Ou seja, assimilar o exotismo no vestuário e no cotidiano seria uma forma de distinção social por meio do *status* de honra que seus símbolos confeririam. A modernidade é, então, marcada pelo fim da estabilidade da tradição e pela criação de um cenário propício às trocas e experimentações de outras culturas por meio da moda. A cultura do Outro, seja um outro em termos de nação, classe social, gênero, ou qualquer alteridade que se faça presente, passa a ser não apenas instigadora de curiosidade, mas a matéria-prima de outras experiências possíveis para além de uma forma de estar no mundo castrada pela autoridade da tradição. Inaugura-se a possibilidade de se fantasiar em Outras subjetividades, tensionando as fronteiras do tradicionalismo. Segundo Lipovetsky, mimetizar-se no Outro de modo efêmero, sem o compromisso da estabilidade identitária, é um desejo típico do homem moderno.

Antes que a apropriação cultural ganhe caráter de aproveitamento ofensivo, o fenômeno é compreendido a partir de um olhar ocidental como ferramenta de satisfação de desejo de alteridade e como estratégia de distinção. Esse investimento de si é o que Bourdieu (2011) conceitua como capital, que pode ser cultural, econômico ou social. O autor propõe outra forma de compreensão do termo *apropriação* na cultura, que explica mais uma capacidade sociocognitiva que uma disputa em meio a assimetrias sociais. Reitero que o enfoque dessa investigação reside no fenômeno da apropriação como sintoma de disputas sociais e mobilização de emoções frente à alteridade, o que não se verifica em Bourdieu. No entanto, insisto na análise do uso do termo pelo sociólogo a fim de esclarecer seu modo de compreender o conceito, o que é útil à compreensão da ética da apropriação de culturas.

Em *Distinção – crítica social do julgamento*, Bourdieu utiliza a apropriação da cultura em sentido neutro, como uma capacidade do indivíduo em decifrar um código cultural apropriando-se de modo contundente de sua mensagem. O autor fala em “apropriação da obra de arte” (BOURDIEU, 2011, p. 260) e “apropriação material e simbólica” (BOURDIEU, 2011, p. 261) para referir-se a um capital de que o sujeito distinto dispõe para uma melhor compreensão do mundo a sua volta. Essas apropriações, segundo Bourdieu, pressupõem a existência de capital cultural naquele que se apropria.

O que está em jogo é precisamente a “personalidade”, ou seja, a *qualidade* da pessoa, que se afirma na capacidade apropriar-se de um objeto de qualidade. Os objetos dotados do mais elevado poder distintivo são aqueles que dão melhor testemunho da *qualidade da apropriação*, portanto, da qualidade do proprietário, porque sua apropriação exige tempo ou capacidade que, supondo um longo investimento de tempo, como a cultura pictórica ou musical, não podem ser adquiridas à pressa ou por procuração; portanto, aparecem como os testemunhos mais seguros da qualidade intrínseca da pessoa. (BOURDIEU, 2011, P. 263) [grifos do autor]

Curiosamente, a ideia de apropriação de Bourdieu vai de encontro à apropriação cultural efêmera que hoje é criticada. Na visão do sociólogo, apropriar-se de um elemento cultural requer um determinado capital cultural por parte do indivíduo. De modo contrário, na crítica atual à apropriação cultural, o indivíduo apropria-se de algo por meio do consumo – *à pressa ou por procuração*, como afirmaria Bourdieu – para então demonstrar certo capital. A lógica se inverte. Em outros termos, enquanto para Bourdieu a apropriação da cultura demanda uma capacidade própria do indivíduo que se apropria, a apropriação cultural como fenômeno reprovável é justamente o oposto, ou seja, um apossamento de algo sem que se possuam os códigos necessários para sua compreensão, nesse caso, códigos de afeto. O enunciado abaixo, escrito pela ativista do movimento negro Ana Maria Gonçalves, exemplifica a crítica à efemeridade da apropriação cultural atual.

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. [...] Para carregar esse 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. Onde estavam vocês quando tudo isso acontecia? Vocês

que, agora, quando quase conseguimos restaurar a dignidade dos nossos turbantes, querem meter o pé na porta e ocupar o sofá da sala. (GONÇALVES, 2017)

Ana Maria Gonçalves redige o texto acima em resposta à Thauane e àqueles que julgaram excessiva a crítica da militância negra contra a apropriação cultural da jovem. Sua argumentação, como outras semelhantes do *corpus* analisado, parte de uma objeção à apropriação cultural devido ao modo “à pressa” e “com o pé na porta” com que a *branquitude* estaria aderindo a elementos da cultura negra por meio da moda. Esse tipo de uso do elemento exótico, que ignora o conhecimento sobre a cultura de sua matriz, tornaria impossível uma apropriação sob a definição de Bourdieu, mas consiste em uma apropriação cultural como dispositivo racista segundo ativistas que condenam o fenômeno. Outro excerto evoca a importância da consciência acerca da história de determinados elementos culturais para que se justifique seu uso.

Não é o ato de usar um turbante que ofendem [*sic*] esses grupos, mas o fato de usar o turbante sem ter consciência de seu valor simbólico para as comunidades tradicionais. É mais ofensivo ainda utilizar um símbolo para fins econômicos e que não tragam retorno para a comunidade “de origem”. (CUNHA, 2017)

A questão da moda sobre a qual me debruço a partir da análise de Lipovetsky e do uso de elementos exóticos como reflexo de uma necessidade de distinção social seria mais simples, e não um palco de disputas de poder, se a expressão cultural de alguns grupos não tivesse sido historicamente silenciada, no limite da criminalização. Assim, é a essa adesão seletiva ao exotismo da cultura de matriz africana que a maioria dos discursos contra a apropriação cultural recorre ao fundamentar seus argumentos.

A emergência de identidades culturais que se forjam atualmente, buscando na ancestralidade elementos que constituam uma subjetividade finalmente autorrepresentada, adiciona novas demandas e atores às disputas de poder. A visão neutra, ou até lúdica, da apropriação cultural como satisfação do fascínio pelo exótico, “emancipação estética do indivíduo” ou “expressão da unicidade das pessoas” (LIPOVETSKY, 2009) e capacidade de decifração de elementos culturais com base em uma determinada distinção individual (BOURDIEU, 2011) cai por terra quando outros atores em seus processos emancipatórios reivindicam interferir na regulação do fluxo cultural. A visão eurocentrada de Lipovetsky torna-se útil para pontuar os ganhos de distinção a que almeja o sujeito europeu e pretensamente universal ao consumir a cultura

do outro. O rompimento com a repetição da tradição que a modernidade proporciona emancipa esse sujeito, que passa a poder individualizar sua estética expressando seu caráter único no mundo, dono de seus próprios gostos que não precisam mais ser tributários aos de seus antepassados.

Friso, ainda, que não qualquer exotismo constituía uma distinção honorífica. A própria cultura negra, trazida à baila no *corpus* dessa pesquisa, nem sempre foi objeto de admiração, ainda que parcial. Se por um lado há um discurso midiático que incorpora uma estética de matriz africana, ainda que descontextualizada, por outro a perseguição à cultura negra é reincidente na atualidade²⁰. Retomando, as expressões populares de origem africana foram por vários séculos marginalizadas, silenciadas e criminalizadas no Brasil. O que se verifica, hoje, na adesão à cultura negra por brancos, é uma ressignificação de seus elementos pelo olhar hegemônico, que já considerou outras culturas como símbolos de encantamento, e agora cede vez àquela de matriz africana, incorporando-a ao seu sistema de funcionamento calcado no consumo.

O processo moderno de incorporação de outras identidades consideradas primitivas é também abordado por Stuart Hall ao citar Hal Foster. Segundo os autores, a crise identitária da modernidade contribui para a vontade e necessidade de assimilação do exótico, que, ao mesmo tempo em que o abarca, reconfigura suas diferenças de modo que possam coabitar com os símbolos da modernidade sem ameaçá-los, como será mais aprofundado no Capítulo 3. “Hal Foster escreve: ‘O primitivo é um problema moderno, uma crise na identidade cultural’, daí a construção modernista do primitivismo, o reconhecimento fetichista e a rejeição da diferença do primitivo” (HALL, 2003, p. 338).

Entretanto, também não é profícuo conceber a popularização da cultura negra na sociedade de consumo como um simples resultado da vontade de exotismo por parte dos sujeitos brancos. É certo que a busca por protagonismo em que os grupos negros vêm se engajando nas últimas décadas é fator fundamental para a emergência de sua cultura no cenário da mídia e do mercado. E, assim, num movimento de interiorização da alteridade, as instituições hegemônicas os abarcam, ressignificando-os e tornando-os consumíveis segundo seus próprios cânones estéticos. O embate reside justamente não apenas na apropriação, mas em uma apropriação carregada de histórico de pilhagem, quer seja de bens culturais, quer seja de direitos individuais.

²⁰ Ver “País registra cada vez mais agressões e quebras de terreiros”. Disponível em: <<https://super.abril.com.br/sociedade/pais-registra-cada-vez-mais-agressoes-e-quebras-de-terreiro/>>. Acesso em: 18 abr. 2019.

A análise sociológica atual acerca da cultura, em geral, inclui uma perspectiva *decolonial* que permite o aprofundamento de tópicos como a apropriação cultural sob um viés de disputa de poder entre *privilegiados* e *subalternizados*. Edward Said, ao analisar os efeitos do imperialismo na cultura de povos colonizados, afirma que é premente o intenso retorno de sentimentos tribais e religiosos no mundo, o que corrobora com a volta ao localismo sugerida por Hall (2005). O maior ganho dessa busca por ancestralidade, resultado de perspectivas decoloniais, como os *subaltern studies*, segundo Said, foi a coincidência entre experiência e cultura, que, conforme analiso, reflete uma democratização da representação, que passa das vozes hegemônicas para o protagonismo de grupos minoritários.

[...] as várias lutas pelo domínio entre Estados, nacionalismos, grupos étnicos, regiões e entidades culturais conduziram e amplificaram uma manipulação da opinião e do discurso, uma produção e consumo de representações ideológicas da mídia, uma simplificação e redução de vastas complexidades a uma versão fácil, tanto mais fácil por apresentá-las e explorá-las no interesse de políticas do Estado. Em tudo isso, os intelectuais desempenharam um papel importante, e em nenhum lugar, a meu ver, esse papel foi mais crucial e mais comprometido do que na área de sobreposição entre experiência e cultura, o legado do colonialismo em que a política da interpretação secular é conduzida com altos interesses em jogo. (SAID, 2011, p. 59)

No uso frívolo da cultura do Outro, ou, em outros termos, no uso da cultura alheia como dispositivo de distinção social, ou de experiências efêmeras de formas de estar no mundo, parece repousar o dilema ético da apropriação cultural no Brasil. Isso ocorre pois, além de gerar segregação econômica e política, em termos culturais, o racismo estrutural se evidencia quando dispositivos de identificação cultural de matriz africana que chegaram ao limite da clandestinidade passam a ser livremente utilizados pelos sujeitos hegemônicos para experiências efêmeras de subjetividade. Stuart Hall também contribui para que pensemos as indústrias culturais como articuladas por processos de edição e exclusão de determinados símbolos em prol da valorização de outros. Essa assimilação da etnia pela cultura de massa também promove sua adequação estética para que possa ser consumida pelos mais diversos mercados. Hall, assim, reconhece que o campo da cultura é um campo de batalhas permanentes, um processo contínuo no qual algumas coisas são preferidas em detrimento de outras.

As indústrias culturais têm de fato o poder de retrabalhar e remodelar constantemente aquilo que representam; e, pela repetição e seleção, impor e implantar tais definições de nós mesmos de forma a ajustá-las mais facilmente às descrições da cultura dominante ou preferencial. (HALL, 2003, p. 255)

No enunciado escrito por Ana Maria Gonçalves, a autora enfatiza a diferença entre o uso do turbante por um indivíduo que pertence a uma comunidade identitária de matriz africana e um que o utiliza como moda. Ela afirma, referindo-se ao indivíduo branco, que “o turbante que habitamos não é o mesmo. O que para você pode ser simples vontade de ser descolado, de se projetar como um ser livre e sem preconceitos, para nós é um lugar de conexão” (GONÇALVES, 2017). Em outro texto analisado, encontra-se o seguinte excerto que também reverbera a voz da representatividade negra orientando a ética do fluxo cultural.

Com esse processo concluído [o abandono de práticas culturais marginalizadas a fim de evitar o preconceito], o mesmo grupo responsável pela marginalização passa, então, a ressignificar essas práticas e símbolos antes condenados, tentando torná-los atrativos para a maioria da população e visando o lucro, [...]. Nesse processo, toda a essência simbólica dos elementos é perdida. Elas passam a ser apenas objetos de desejo, cada vez mais caros e inacessíveis para os que foram primeiramente hostilizados. (O USO DE TURBANTE, 2017)

Em *Comendo o outro: desejo e resistência*, ensaio publicado por bell hooks (2019, p. 64-95) no livro *Olhares negros: raça e representação*, a autora supõe uma espécie do que chamo de *alterofagia* - fazendo uma analogia ao movimento antropofágico do modernismo brasileiro - a partir de uma metáfora entre o consumo da alteridade e as relações sexuais inter-raciais. Ela explica que o desejo de consumir o Outro, quer seja na relação sexual com ele, *exótico*, quer seja no consumo da sua cultura, parte de um tédio com relação à própria constituição subjetiva. Segundo hooks, “A apropriação cultural do Outro alivia os sentimentos de privação e de vazio que assaltam a psique da juventude branca radical que opta por trair a civilização ocidental” (2019, p. 73). Esse tipo de apropriação cultural, criticada por ativistas e simpatizantes do movimento negro que condenam o fenômeno, provém do que a autora denomina *comodificação da outridade*. De modo similar ao fetichismo moderno pelo exótico a que alude Lipovetsky em sua arqueologia da moda, hooks acredita que o desejo da *branquitude* em consumir a alteridade negra reside em uma necessidade hedonista de vivenciar outras subjetividades, fantasiando fugas ao *self* branco-ocidental-castrado.

Hooks, assim como Said e outros representantes de uma sociologia de viés *decolonial*, assinala para o perigo da apropriação cultural como criadora de uma falsa harmonia e um falso consenso entre grupos que permanecem em disputas de poder pelo fim de privilégios e pelo resgate de direitos. A filósofa afirma que, em parte, uma maior difusão da cultura negra põe em xeque a supremacia da cultura hegemônica. Porém, ela alerta para os riscos de *comodificação* da cultura negra que descontextualiza seus elementos fetichizando-os sob uma estética pasteurizada a serviço da saciedade do consumo.

Havia uma concordância geral de que a mensagem de que o reconhecimento e a exploração racial da diferença podem ser aprazíveis representa uma ruptura, um desafio à supremacia branca, a vários sistemas de dominação. O medo maior é que as diferenças raciais, culturais e étnicas sejam continuamente transformadas em *commodities* e oferecidas como novas refeições para aprimorar o paladar dos brancos – que os Outros sejam comidos, consumidos e esquecidos. (HOOKS, 2019, p. 95)

Assim como sugere hooks, Gordimer e Young também não enxergam uma automática objeção ao que consiste em ser apropriação cultural. Para Gordimer (1980) e Young (2000), o termo poderia significar simplesmente o fenômeno de apropriar-se de uma cultura que não a sua. Ambos colocam situações em que isso pode ser eticamente viável, e Young, como visto, chega a falar em “louvável”. hooks também visualiza a possibilidade de uma *apropriação* que aconteceria mais em termos *bourdianos*, ou seja, que acarretaria a real compreensão do símbolo cultural que se consome, a que ela chama de *apreciação cultural*.

[...] o reconhecimento destes prazeres e dores específicos da experiência das pessoas negras não leva à apropriação cultural, mas a uma apreciação que se manifesta no aspecto político [...]. (HOOKS, 2019, p. 90)

Porém, persiste algo de delicado sobre a apropriação cultural como vem sendo tratada no senso comum, que imprime ao ato um caráter imoral, o que podemos observar pela análise dos discursos referentes ao caso do turbante. Tal avaliação pode ser inferida do texto de Eliane Brum se retomamos a pergunta retórica que ela faz à Thauane em sua carta-aberta na qual discute a validade ética do uso do turbante. Ela afirma que brancas

podem usar o turbante ainda que mulheres negras digam que não, mas pergunta: “Mas você deve? Eu devo?” (BRUM, 2017).

A ruptura da pós-modernidade com a sociedade disciplinar acarretou o que Lipovestky chamou de crepúsculo do dever e ascensão do pós-dever. Erradicada a religião metafísica, bem como o que ele conceituou como a religião do dever moral e cívico, o imperativo categórico cede lugar a “uma ética minimalista e intermitente, a uma forma de solidariedade compatível com o primado do ego” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 110). O dever, nessa sociedade pós-moralista, seria movediço na medida em que se mantém como símbolo de distinção, porém apenas até o limite do autossacrifício. A moral passa a ser constituída de modo mais fluido em cada indivíduo a partir de suas experiências e convicções.

A civilização do bem-estar consumista foi a grande responsável pelo fim da gloriosa ideologia do dever. Ao longo da segunda metade do século XX, a lógica do consumo de massa alterou o universo das prescrições moralizadoras e erradicou os imperativos coativos, engendrando uma cultura em que a felicidade se sobrepõe à ordem moral, os prazeres à proibição, a fascinação ao dever. (LIPOVETSKY, 2005, p. 29)

Em face de uma moral efêmera e de uma flexibilização do dever, incide a questão da apropriação cultural e da ética que a regula. A seguir, me debruço sobre o *corpus* e a bibliografia acerca do assunto a fim de traçar os impasses éticos emergidos com o caso do turbante e suas previsões teóricas.

1.2.2 - A ética: imperialismo e pertencimento

O conceito de apropriação cultural, atualmente utilizado pelos movimentos negros e simpatizantes para denunciar o modo como a indústria do consumo difunde de forma descontextualizada elementos de culturas historicamente marginalizadas possui sua gênese na inflexão ética sobre apropriações que datam da era dos “descobrimientos”. Como visto, na época, elementos das culturas conquistadas pelo mundo ocidental eram espoliados para saciar o fascínio pelas maravilhas dos outros mundos. Museus, por exemplo, estariam praticando “apropriações” ao colecionarem e exporem acervos frutos de expedições e saques.

Adiciono que, com a ascensão da modernidade, e com uma individualização da estética, a distinção passa a se configurar em escolhas individuais do próprio sujeito no empreendimento de si. Assim, na época em que a classe social prevalece como sentido de diferenciação entre os indivíduos, o luxo aparece como ferramenta de distinção de classe superior. A moda, por sua vez, atende a uma emancipação estética do indivíduo, que encontra no modo de se vestir e de consumir bens um novo suporte para expressão de seu *self*. Simultaneamente, organiza-se um mercado para atender os desejos latentes desses indivíduos ávidos pela expressão de sua singularidade, mercado este sobre o qual é imposta uma frequente necessidade por novidades.

[...] enquanto nas eras de costume reinam o prestígio da antiguidade e da imitação dos ancestrais, as eras da moda dominam o culto pelas novidades assim como a imitação dos modelos presentes e estrangeiros – prefere-se ter semelhanças com os inovadores contemporâneos que com os antepassados. (LIPOVETSKY, 2009, p. 35)

O autor, ao situar a moda como as “bodas da sedução e da razão produtiva, instrumental, operacional” (2019, p. 19), mesclando sua possibilidade de ser tanto dispositivo estético quanto ético, afirma que seu uso não deve ser visto como pura estética alienante ou como mera racionalidade construída, mas sim sendo o retrato de uma nova forma de sociabilidade mais fluida:

A independência maior nas ideias vai de par com mais frivolidade; a tolerância é acompanhada de mais indiferença e relaxamento na coisa pensante; a Moda não encontra seu modelo adequado nem nas teorias da alienação, nem nas de qualquer ‘mão invisível’ otimizada; não institui nem o reino da espoliação subjetiva final nem o da razão clara e firme. (LIPOVETSKY, 2009, p. 19)

Enquanto em termos estéticos, a moda confabula possibilidades efêmeras de expressar a subjetividade e saciar o anseio por experiências novas e exóticas; em termos éticos, o crepúsculo do dever e a sociedade pós-moralista de que fala Lipovetsky, configuram uma moral cambiante, individualizada e *indolor*. Essa nova moral rompe com as mitologias do produtivismo e do sacrifício pelo trabalho, pela nação e pela família. Ela prima pelo hedonismo e pelo cuidado de si, em lugar de impor um excesso moralizante legitimado por instituições tradicionais, baluartes da moral, que se fragmentam com o decorrer da modernidade. Esse cuidado de si e o investimento na própria distinção passam a operar a *psiqué* do homem pós-moderno. E, nessa construção de seu *self*, ao mesmo

tempo em que a expressão estética alinhada à cultura da moda é fator distintivo, a demonstração de altruísmo também é.

Individualismo e egoísmo não são termos equivalentes. Ainda que denote uma forte tendência para a introversão, o individualismo não elimina a preocupação ética – origina sim, no mais profundo das mentalidades, um altruísmo *indolor* de massa. (LIPOVETSKY, 2005b, p. 109)

Nesse cenário, caracterizado por indivíduos hedonistas, porém ainda vinculados a uma ética para com o Outro - mesmo que uma ética movediça – os sentimentos e desejos mobilizados no consumo da alteridade devem ser discutidos. É esse caráter híbrido da sociabilidade pós-moderna, entre prazer narcísico e altruísmo, que torna o consumo da alteridade controverso com base nos mais diversos argumentos. A moda e o consumo, compreendidos como a avidez pela novidade do sujeito moderno, tornaram-se um modo de sociabilidade do qual é impossível prescindir para o estudo das ciências humanas.

Na nova era democrática, o progresso coletivo na liberdade do espírito não se dará fora do jogo da sedução; ele se apoiará na forma da Moda, mas secundado por outras instâncias, reforçado por outros critérios, pelo trabalho específico da Escola, pela ética, pela transparência e a exigência própria à informação, pelas obras teóricas e científicas, pelo sistema corretor das leis e regulamentações. (LIPOVETSKY, 2009, p. 20)

Neste ponto, ressalto que enquanto a apropriação do exótico sob um ponto de vista moderno e hegemônico é matéria-prima para a distinção, constituindo-se, por sua vez, como capital para a construção do *self*; a mesma apropriação sob um ponto de vista *decolonial*, que inclui a voz e a interferência de atores antes silenciados, engendra uma nova revisão ética. Embora nossa sociedade *exotize* a cultura do Outro, há que se considerar um novo ponto de vista que redefine os limites e os referenciais de *si mesmo* e *outro*. Sob uma perspectiva *decolonial*, o outro não é o outro, mas o mesmo que si; e o exótico, como algo que vem de fora, deixa de ser externo e passa a ser identidade para parte do grupo que configura a nova ética da apropriação cultural.

Essa problematização tem por objetivo, mais que realizar uma digressão filosófica, tornar consciente ao leitor que quando utilizo o termo *exótico*, parto de um ponto de vista que se propõe universal, mas que é ocidental, moderno e eurocentrado. Ainda que os resultados aqui apresentados se pretendam universais e partam de métodos

legitimados, reconheço a parcialidade própria das ciências humanas e sociais e o eurocentrismo de alguns autores com os quais dialogo. Considero oportuno assinalar essa questão em uma pesquisa que se fundamenta em fenômenos justamente erigidos por revisões epistemológicas, que alteram as relações entre o eu e o outro, e, logo, as subjetividades.

O dilema ético sobre a apropriação cultural reside justamente na inserção de novos atores sociais com legitimidade para regular a ordem do discurso atual. Young, em *The ethics of cultural appropriation* avalia que a apropriação cultural, para que não seja objetável, requer uma “livre sanção de uma autoridade competente” (YOUNG, 2000, p. 301-316)²¹ do grupo cultural em questão. Nessa afirmação, ele reconhece a necessidade da interferência de uma autoridade da cultura do outro na ética sobre o uso de seus elementos. Essa interferência representa uma visão *decolonial* do fenômeno, na medida em que coloca em pé de igualdade o desejo do homem moderno supostamente universal e aquele do indivíduo considerado outro. Tem-se, então, a emergência da voz desse outro, e, principalmente, a consideração de suas vontades. Essa visão pluricentrada transforma o entendimento sobre apropriação cultural, bem como questiona a livre expressão do fenômeno em si.

Para elucidar as interferências da autoridade cultural nas trocas comerciais interculturais, Young levanta o exemplo de um caso em que um homem ocidental vai a um templo tibetano, foga com uma imagem de Buda e a vende a um colecionador europeu. Neste caso, há uma apropriação cultural imoral e um roubo, segundo o autor (YOUNG, 2000, p. 303). Paralelamente, em outro exemplo, ele conta a história de um indivíduo que compra uma máscara de um escultor autóctone diretamente com o produtor, e a pendura na sua sala de estar, concluindo que não haveria imoralidade na conduta. A sanção de uma autoridade legitimada no grupo a que pertence seria, então, requisito fundamental para uma negociação justa.

Um produto cultural pode ser transferido de uma cultura para outra, contanto que a transferência seja livremente sancionada pela autoridade competente da cultura que o produziu. Essa autoridade competente pode ser o artista que produziu o artefato. Em algumas culturas, porém, artefatos culturais são propriedades comuns. Esse pode ser o caso, por exemplo, quando artefatos produzidos são produtos de uma tradição de

²¹ free sanction of a competent authority.

um grupo de artistas, ou quando artefatos têm significado religioso ou ritualístico. (YOUNG. 2000, p. 303-304)²²

Ao abordar o tema, William, sociólogo negro e babalorixá, reivindica também a necessidade de reciprocidade nas relações de trocas culturais. Assim, ele afirma que “a banca do mercado tem dois lados” (2019, p. 170), evocando Exu como a entidade do candomblé responsável pela reciprocidade e, então, mantenedor do equilíbrio entre as trocas no mercado de tradição nagô, no qual, segundo ele, “a lógica da circulação contrapõe-se à acumulação” (2019, p. 21). Desse modo, mais uma vez a abordagem sobre a ética da apropriação cultural recai sobre a equiparação de poder entre os sujeitos que estariam nos dois lados da banca do mercado. Enquanto Young fala em uma autoridade competente que precisa ter voz nos atos de transmissão cultural, William reflete o mesmo pensamento evocando uma filosofia nagô.

Então, a teoria sobre apropriação cultural sugere a identificação daquele sujeito, instância, instituição ou grupo que possui autoridade para transferir um bem tangível ou intangível ou um discurso de uma cultura para outra. Essa autoridade competente seria um mediador autorizado a realizar essa transferência pelo grupo cultural a que pertence. O debate que se levanta em casos polêmicos como o do turbante é se houve sanção para que outra cultura se apropriasse de uma primeira. Em diversos textos analisados, a argumentação que condena o uso do turbante por aqueles que não se identificam com a cultura que ele representa se fundamenta na falta de autorização daquele que representa essa cultura. Nesse caso, pessoas negras seriam a autoridade a sancionar ou não o uso do acessório. Eliane Brum, por exemplo, traz como argumento a legitimidade da mulher negra para normatizar o uso ético do turbante.

Sim, Thauane, acho que você e eu e todas as brancas deste país em que a abolição da escravidão jamais foi completada podemos e devemos baixar a nossa cabeça em sinal de respeito e não usar um turbante apenas porque as negras dizem que não podemos. Apenas porque as fere que usemos turbantes. Há muitos outros argumentos, mas só este já me parece suficiente. (BRUM, 2017)

²² A cultural product may be transferred from one culture to another, so long as the transfer is freely sanctioned by a competent authority within the culture that produced it. This competent authority could be the artist who produced the artifact. In some cultures, however, cultural artifacts are communal property. This may be the case, for example, when artifacts are products of a tradition or a group of artists, or when artifacts have religious or ceremonial significance.

A análise do conceito de membros e não-membros de uma determinada cultura é fundamental, então, ao avanço na investigação do fenômeno da apropriação cultural. Young defende que há cinco tipos de apropriação cultural, sendo eles: apropriação material, referente a bens tangíveis, como a remoção de frisos do Parthenon por Lord Elgin; apropriação imaterial, referente a bens não-tangíveis como contos, composições musicais; apropriação estilística, referente ao estilos de obras, e não a sua inteireza, como o caso da bossa nova a partir do samba; apropriação de padrão, relacionada à apropriação estilística, refere-se a influências externas no trabalho de artistas como Picasso, inspirado por esculturas africanas; e apropriação subjetiva, que se refere ao sujeito de uma cultura representando membros de outra (YOUNG, 2000, p. 302-303). A partir dessa classificação, o que é alterado entre um e outro tipo de apropriação são os suportes sobre os quais perpassa o ato de apropriar-se. Entretanto, há um ponto em comum que o autor destaca para todos os tipos de apropriação: em todos reside a questão da alteridade.

Há algo em comum a todas as formas de apropriação cultural: todas envolvem estrangeiros apossando-se de algo de uma cultura alheia a sua. (Eu frequentemente chamarei os membros de cultura como *insiders* e não-membros como *outsiders*). (YOUNG, 2000, p. 302)²³ [Grifo meu.]

Processos de apropriação só podem existir porque persistem definições de alteridade. Muitas vezes, como aponta Young (2000, p.304) não é simples esclarecer se há de fato uma sanção de autoridade legítima para a absorção de uma cultura por outra. Isso ocorre, por exemplo, no caso dos museus. Hoje, grandes instituições como o *British Museum*, dentre outras, são acusadas de apropriação cultural por colecionarem e exporem acervos angariados de forma não-legal, tendo em vista que essas coleções são frutos de expedições ocorridas em tempos remotos nos quais não havia um marco legal para a apropriação de bens culturais. Para problematizar ainda mais a questão, há casos em que indivíduos de culturas nativas forneceram a seus colonizadores seus bens em troca de benesses individuais sem, entretanto, a representarem.

Alguém pode razoavelmente sustentar que a relação entre povos nativos e a cultura dominante tornou qualquer transferência de artefatos

²³ Something is common to all forms of cultural appropriation: all evolve outsiders taking something from a culture other than their own. (I will frequently speak of members of a culture as *insiders* and non-members of a culture as *outsiders*).

suspeita. O contato com culturas europeias corroeu instituições de culturas nativas. Indiscutivelmente, ninguém em uma cultura sob tal pressão externa poderia livremente sancionar uma transferência. No mínimo, a apropriação material é suspeita quando artefatos são transferidos de uma cultura para outra que a domina em algum modo. (YOUNG, 2000, p. 304)²⁴

Young, no trecho acima, explicita a importância da compreensão das assimetrias sociais para a avaliação ética da apropriação cultural. O elemento da opressão e da dominação histórica é, então, fundamental à compreensão do fenômeno. A escritora e militante anti-*Apartheid* Nadine Gordimer, vencedora do prêmio Nobel de Literatura em 1991, em seu artigo *From Apartheid to Afrocentrism*, investiga a possibilidade de existência de uma literatura sul-africana que inclua entre seus autores pessoas negras e brancas, cujo mote sejam assuntos *verdadeiramente africanos*, superando o eurocentrismo.

Seu entendimento sobre o que seria uma literatura sul-africana encara a *sul-africanidade* atual como uma identidade forjada tanto por negros quanto por brancos, inclusive em meio às disputas do *Apartheid*. Ela argumenta que, enquanto em nações nas quais não se estabelece distinção de cores de pele, a cultura do colonizador e do colonizado se fundem formando a base de uma identidade literária, na África do Sul emerge uma literatura negra sul-africana, distinta de uma literatura branca sul-africana. Entretanto, para Gordimer, o que identificaria a *sul-africanidade* seria justamente uma espécie de mútua apropriação cultural entre negros e brancos, que, embora apartados por décadas em um regime opressor aos primeiros, rende experiências específicas a ambos. Ela afirma, ainda, que a escrita negra pode ser nativa em termos de conteúdo, mas não em termos dos meios pelos quais se expressa: a escrita e a língua europeias, apreendidas dos colonizadores brancos.

A cultura não precisa ser branca para ser eurocêntrica. Escritores negros estão bastante cientes disso. Sua maioria escreve em línguas europeias, e, além disso, muitos não se sentem capazes de escrever em outras línguas. Eu especificamente não digo “na sua própria” [língua, no caso da África do Sul, o inglês] porque o compromisso de escrever em uma

²⁴ One might reasonably hold that the relationship between native peoples and the dominant culture made any transfer of artifacts suspect. Contact with European cultures corroded institutions of native cultures. Arguably, no one in a culture under such external pressure could freely sanction a transfer. At very least, material appropriation is suspect when artifacts are transferred from one culture to another that dominates it in certain ways.

língua europeia é um ato de apropriação cultural. Brancos não tiveram sucesso em nenhum ato real de apropriação de uma ferramenta da cultura negra ou da própria cultura negra. Mas se a escrita sobre brancos lidando com a experiência africana, a partir de suas posições específicas [aqui pode-se entender como 'a partir de seus lugares de fala'] não é literatura africana porque eles não são população autóctone e não vivem a vida das massas, então pode-se dizer que a literatura negra não é cultura africana porque a forma da arte [a escrita em inglês] não é africana. (GORDIMER, 1980, p. 47)²⁵

Assim, a autora pondera que, apesar dos diferentes *lugares de fala* que a experiência histórica proporciona aos indivíduos, é possível enxergar uma identidade *sul-africana* que une experiências negras e brancas. Logo, se por um lado é possível enxergar a apropriação cultural a partir de uma alteridade que se forja entre as duas etnias, também é possível pensar uma identidade nacional que os une em distinção a outras identidades.

A separação entre o eu e o Outro, e a escuta desse outro, é fator fundamental para compreender atualmente a ética que arregimenta a apropriação cultural e suas disputas. Se em alguns casos a figura dos *insiders* e dos *outsiders* apresenta-se claramente definida, em outros a própria separação entre a identidade e a alteridade é inconstante, sendo por si só fonte de questionamentos em torno da ética da apropriação de culturas. No caso em xeque - o do turbante - os discursos erigidos para contrapor, reafirmar ou ponderar a atitude de Thauane Cordeiro flutuam entre diferentes visões sobre a identidade brasileira e suas intraculturalidades. Enfatizo que os limites entre eu o Outro influenciam diretamente na definição da *autoridade sancionadora* da apropriação em questão.

Acerca do caso do turbante, há quem defenda a livre apropriação com base no argumento de que *somos todos brasileiros*. Para esses, a identidade reivindicada pelo movimento negro seria secundária se comparada à brasileira. Nós seríamos todos brasileiros, *insiders* e não *outsiders*, podendo fazer uso livre de uma cultura que nos pertence indistintamente. Contra esse entendimento, há também discursos de crítica. A defesa do argumento com base na *brasilidade* e seu contraponto podem ser observados

²⁵ Culture does not have to be white to be Eurocentric in Africa. Black writers are well aware of that. Most of them write in European languages, and what is more, many don't feel able to write in any other languages. I specifically do not say 'in their own' because the incomparably decisive commitment of writing in a European language is an act of cultural appropriation. [...] Whites have not succeeded in any comparable act of appropriation of a black cultural tool or in fact in any real appropriation of black culture. But if writing by whites dealing with African experience at their level is not African literature because they are not an indigenous people and do not live the life of the masses, then one could say that black literature is not African culture because the art-form itself is not African.

em dois excertos abaixo. O primeiro parte do entendimento de uma unidade da identidade brasileira, e coloca-se a favor da livre apropriação cultural – em sendo todos membros, e não *outsiders*, todos estariam livres para autorizar a apropriação cultural - e o segundo contrapõe-se a essa visão identitária e aparta negros e brancos, membros e *outsiders*, colocando-se contra a apropriação cultural.

Esse proposto fatiamento social étnico, verdadeira abstração fantasiosa, talvez seja possível de ser imaginada [*sic*], em forma forçada e manipulada, para algumas regiões dos USA ou da África do Sul. Ele é totalmente artificial entre nós. Sobretudo, no Brasil, fora imigrantes europeus e africanos muito recentes, a imensa maioria dos ditos ‘brancos’ tem um pé na África e na ‘maloca’, assim como os mais insuspeitos ‘negros’ possuem raízes étnicas europeias e indígenas. (MAESTRI, 2017)

[...] sim, algumas coisas são de vocês [brancos], 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!). (GONÇALVES, 2017)

Nos trechos acima, é possível observar a discrepância entre a forma como brasileiros reconhecem a própria identidade. Enquanto o primeiro autor enxerga na miscigenação razão suficiente para nos cremos semelhantes, ou suficientemente miscigenados; a segunda autora recorre à ironia para desqualificar o argumento de que *somos todos brasileiros a priori*. Embora Gonçalves se refira à cultura do branco interlocutor e seus descendentes a partir de identidades nacionais – *italiana, israelita, japonês, chinesa, francês* – ela defende que, no caso brasileiro, a identidade étnica deve ser demarcada *a priori*, deixando-se a nacional, *brasileira*, como secundária.

Ainda quanto a demarcações identitárias, existem também os casos dos discursos que reconhecem uma separação definida entre brancos e negros no Brasil, mas que acreditam que ou 1) a liberdade de expressão deve se sobrepor à reivindicação identitária; ou 2) a apropriação cultural é, na realidade, um elogio; ou 3) se deve respeitar o desejo daquele que reivindica a cultura apropriada para si, a exemplo do que Young chama de *livre sanção da autoridade competente*. No primeiro caso, frente a uma priorização da

liberdade, o enunciador reconhece a alteridade e também se utiliza de um objeto identificado *a priori* com a cultura do Outro, mas defende a liberdade de escolha à liberdade de que alguém reivindique sua cultura somente para si. No segundo caso, o indivíduo reconhece a alteridade da cultura de que se apropria, mas enxerga seu apossamento como uma demonstração de admiração da cultura alheia. E, no terceiro caso, o indivíduo reconhece a necessidade de ter o aval daquele que reivindica o elemento cultural com vistas a se sentir livre para seu uso, conforme defende Brum (2017) quando diz que brancos não devem usar um turbante “apenas porque as negras dizem que não podemos”. Os dois trechos a seguir exemplificam, respectivamente, o enunciado que reconhece a alteridade, mas prioriza a liberdade de expressão, e o que defende o ato de apropriar-se como uma homenagem.

#VaiTerNegraDeCabeloAlisado. E branca de cabelo encaracolado permanente. E negra de peruca loura ou cabelo descolorido. E hétero de camisa arco-íris. E homem de saia. E mulher de calça (até 80 anos atrás, não podia). E homem fazendo sobancelha. E mulher sem se depilar. E gente branca, negra, amarela, cinza, se apropriando de todos os símbolos que ajudem o mundo a destruir muros e construir pontes. (AQUINO, 2017)

O interessante é que, quando as paixões e cegueiras ideológicas são deixadas de lado e a realidade é abraçada, a apropriação cultural passa a ser vista como uma forma de elogio e, por que não?, até mesmo de amor.

[...] quando mulheres brancas utilizam dreads ou turbantes, isso nada mais é que uma demonstração de admiração e respeito por estes itens. Quem iria utilizá-los caso os considerasse feios ou mesmo ridículos? É por isso que a apropriação cultural, longe de ser uma violência, é um gesto de amor da própria humanidade. É o exato oposto da discriminação, do racismo e do isolacionismo. (O MAIS NOVO, 2017)

Os discursos acima – de Brum (2017); Aquino (2017), publicado na Revista Época; e Mises Brasil (2017) - refletem três modos de encarar a apropriação cultural reconhecendo a identidade étnico-racial brasileira como diferente daquele nacionalista. Ainda que o desejo do sujeito moderno universal em consumir a cultura do Outro venha a ser abordado de modo mais aprofundado no Capítulo 3, ressalto a argumentação contida no excerto do texto publicado no portal *on-line* Mises Brasil. O autor defende que o ato de se apropriar de elementos da cultura do Outro é um *gesto de amor* a esse outro. Como observamos no item 1.2.1, a origem da apropriação cultural remonta à era dos “descobrimientos” a partir de um ponto de vista eurocêntrico. O apreço à cultura do Outro,

na época, mais que expressar uma ode e um respeito aos rituais mágicos e excêntricos dessas outras sociedades, alimentava um desejo de distinção narcísico e de experimentação fugaz de outras subjetividades. Avaliarei no terceiro capítulo os discursos de sentimentos de amor e admiração à cultura do outro no *corpus* analisado. Mesmo assim, ressalto que o que se verifica em discursos contrários à apropriação cultural é que a presença da cultura negra no sistema da moda é entendida mais como uma alimentação dos anseios por incessantes mudanças inerentes à sociedade de consumo do que uma demonstração de afeto por uma etnia específica.

Se a moda, evidentemente, não cria de alto a baixo o narcisismo, o reproduz de maneira notável, faz dele uma estrutura constitutiva e permanente dos mundanos, encorajando-o a ocupar-se mais de sua representação-apresentação, a procurar elegância, a graça, a originalidade. [...] A moda não permitiu unicamente exibir um vínculo de posição, de classe, de nação, mas foi um vetor de individualização narcísica, um instrumento de alargamento de culto estético do Eu [...]. (LIPOVETSKY, 2019, p. 43)

Acrescento ao pensamento de Lipovetsky, que reflete sobre a constituição narcísica do sujeito moderno a partir de um ponto de vista eurocentrado, a contribuição de bell hooks. A autora defende que a apropriação cultural reflete o desejo pela alteridade por parte dos indivíduos brancos. Desse modo, enfatizo a continuidade do desejo moderno pela alteridade ao longo da história das formações subjetivas. Ela recorre a Torgovnick para remontar à fascinação do sujeito moderno frente ao que lhe é excêntrico a fim de engendrar novas experienciais sensoriais.

Está claro agora que a fascinação do Ocidente com o primitivo tem a ver com sua própria crise de identidade, com uma necessidade de demarcar claramente sujeito e objeto, ainda que flertando com outras formas de experimentar o universo. (Torgovnick *apud* HOOKS, 2019, p. 66)

A suspeita que se ergue acerca do desejo do indivíduo branco no consumo da cultura do Outro fundamenta-se no fato de que esse sentimento de *atração* nem sempre se configurou como tal, já tendo sido expresso como ódio, escárnio, ou desejo de aniquilação ao longo da história. Então, uma inédita adoração a culturas antes marginalizadas levanta dúvidas sobre as mudanças de conjuntura que tornaram esse novo cenário possível. Acrescento que, paralelamente à marginalização histórica de algumas

culturas, houve/há casos também em que a cultura exótica é marginalizada quando expressada por um *insider*, e aceita quando expressada por um *outsider*. Isso quer dizer que é possível suspeitar que, no mundo ocidental, o exotismo requeira a mediação do indivíduo hegemônico para que galgue posição de aceitação.

O texto de Stephanie Ribeiro, feminista negra, publicado na Revista Marie Claire e reproduzido no blog feminista negro Geledés, trouxe uma comparação semelhante a de hooks para falar de elementos culturais que, apesar de produzidos por culturas marginalizadas, como a negra, são difundidos por meio de brancos e tornam-se elementos de uma cultura de todos: a brasileira. Ela trouxe como exemplo um samba de Geraldo Filme que destaca o papel de legitimação que o sujeito branco possui sobre elementos de culturas marginalizadas, que passam a ser absorvidos pelos *status quo* quando deixam de ser protagonizados pelos seus criadores. O samba diz: “Crioulo cantando samba era coisa feia. Esse negro é vagabundo. Joga ele na cadeia. Hoje branca tá no samba. Quero ver como é que fica. Todo mundo bate palmas quando ele toca cúica.” (Filme *apud* RIBEIRO, 2017b). A autora diz que o texto de Geraldo Filme denuncia não apenas uma questão de apreciação cultural, mas de apropriação propriamente dita.

Outros textos analisados contribuem para o pensamento de que há uma diferença entre a expressão de um determinado elemento da cultura negra quando feito por brancos e quando feito por negros. Nos excertos abaixo, podem-se perceber dois exemplos de produtos culturais recebidos de forma diferente quando protagonizadas pelos sujeitos que a produziram e pelos sujeitos que a consomem, segundo um articulista da Folha de São Paulo e uma entrevistadora de Djamilia Ribeiro, respectivamente.

A capoeira, que no século 19 era considerada crime de vadiagem, e o samba seriam outros exemplos de apropriação cultural, pois teriam conquistado as massas em especial quando protagonizados por brancos. O mesmo poderia ser dito, defendem estudiosos, do rock e do jazz: ambos de origem negra, ganhariam o mundo na pele e no rebolado branco. Nos EUA, o fenômeno ganhou até termo próprio: ‘whitewashing’, algo como ‘lavagem branca’. (MENA, 2017)

A filósofa Djamilia Ribeiro, colunista de Carta Capital, dá o exemplo do axé music, nascido no Carnaval de Salvador, a cidade com a população mais negra fora da África ‘O axé foi criado por pessoas negras, que hoje pulam o Carnaval segregadas, do outro lado da corda. as cantoras de axé que mais fazem sucesso hoje são brancas e loiras’, diz. (O USO DO TURBANTE, 2017)

Semelhante ao samba de Geraldo Filme, é a declaração do Langston Hughes, ativista e poeta americano negro, citado por hooks, que faz uma crítica à apropriação do blues por artistas brancos. Hughes, entretanto, acrescenta que o uso de elementos negros pela cultura branca não apenas reproduz a cultura do Outro mas a altera, transformando-a em algo que não a representa de modo satisfatório.

Você tomou meu blues e se foi/ Você canta eles na Broadway/ E você canta eles no Hollywood Bowl/ E você os misturou com suas sinfonias/ E modificou eles/ E você os misturou com suas sinfonias/E modificou eles/ Então eles não soam mais como eu. Sim, você levou o meu blues embora. (Hughes *apud* HOOKS, 2019, p. 80)

Hooks afirma que essa declaração de Hughes sofreu críticas fundamentadas em um suposto purismo cultural reivindicado pelo poeta. No entanto, ela alega que, mais que compreendê-la como uma tentativa de retorno a uma pureza étnica simplista, sua declaração deve ser entendida como um alerta sobre a necessidade de reconhecimento do protagonismo de sujeitos marginalizados frente à sociedade de consumo.

A suspeição e a indignação levantadas por mulheres negras no que diz respeito ao uso de símbolos da sua identidade por mulheres brancas, então, calca-se numa diferença de tratamento da sociedade perante negros e brancos. Uma notícia publicada em 2017 informa que uma mulher negra, Dandara Tonantzin Castro, sofreu assédio em uma festa por estar usando um turbante²⁶. Em sua defesa, Dandara alegou ter sido achincalhada por indivíduos brancos devido ao uso do acessório. Ela levantou questionamento sobre a aceitação do turbante em cabeças brancas e em cabeças negras.

Assim, a diferença de aceitação que se verifica nos usos de elementos culturais historicamente marginalizados por pessoas brancas e pessoas negras faz transparecer uma lógica na qual objetos da cultura negra precisam ser respaldados por uma autoridade branca, metaforicamente, a mídia hegemônica e a indústria cultural, para então poder figurar como um objeto admitido. É possível pensar nesse movimento como um duplo racismo visto que, primeiramente, a identidade negra e seus símbolos são reprimidos aos indivíduos negros, e, em seguida, são autorizados por meio de um suposto protagonismo branco. A menina negra que foi ridicularizada na festa devido ao uso de seu turbante

²⁶ Ver “A desigualdade expressa em dois turbantes”. Disponível em: <http://www.independente.jor.br/desigualdade-expressa-em-dois-turbantes/>. Acesso em: 2 jul. 2019.

também relatou o ocorrido em postagem no seu perfil no *Facebook*. A íntegra de seu texto foi publicada no site do veículo Independente. Um trecho do texto diz:

Enfim: a empatia por aqui seleciona as pessoas por aparência e os objetos da cultura negra só são totalmente aceitos e defendidos quando usados por brancos. [...] Então vem uma empresa qualquer, se apropria desse objeto que você se identifica [*sic*], esquece a origem do mesmo e vende justamente às pessoas que até ontem te ridicularizavam por usar turbante. É justo? Claro que não!! (BRUZA, 2017) [grifo meu]

Assim, as questões identitárias e de resistência orientam a ética sobre a apropriação cultural. Como explicita o texto de Hughes, um problema que reforça o argumento da objeção à apropriação cultural é o da má-representação de uma cultura por um indivíduo da qual ele não faz parte. A busca pelo protagonismo na representação de si mesmo é um dos tópicos centrais do ativismo étnico-racial e é reivindicado nos enunciados que condenam a apropriação cultural. Entretanto, como expus, a escolha de um indivíduo ou instância como autoridade competente para a autorização de um determinado consumo cultural demanda uma clara separação entre Mesmo e Outro, ou *insider* e *outsider*. Expus, também, que a própria definição entre Mesmo e Outro é inevitavelmente problemática principalmente em países cuja população é formada a partir da mistura de indivíduos provenientes de culturas distintas, conforme veremos de modo mais detalhado no Capítulo 2. Nesse contexto interseccional de identidades, a opressão histórica é o que se reivindica para constituir a autoridade competente dos casos de apropriação cultural.

Então, passo à compreensão da experiência histórica de dominação incutida na ética da apropriação cultural. Diante de casos em que a identidade étnica não apenas é claramente demarcada, como prevalece sobre a identidade nacional, investigo as causas dessa priorização na construção de uma ordem do discurso. Analiso a *opressão* histórica como fator distintivo e definitivo para a predominância da identificação étnica sobre a identificação nacional no Brasil, tendo em vista que é a ela que os movimentos que recorrem para condenação da apropriação cultural buscam ao justificarem seus discursos.

1.2.3 - A opressão: brancos e negros no Brasil e a perspectiva *decolonial*

A sociedade brasileira, cenário de disputas por representatividade de minorias socialmente alijadas dos centros de poder, arca com a herança de uma história marcada pela opressão de um grupo étnico-racial por outro. Dessa assimetria entre os diversos grupos sociais presentes no cenário do país emergem disputas que se verificam nos campos político, econômico e cultural. Ao mesmo tempo em que resgates de direitos são buscados econômica e politicamente, em âmbito cultural, ascende uma procura por raízes culturais oprimidas pela dominação colonial e pelos sistemas de governo que a sucederam. A identidade étnico-racial se forja principalmente para reivindicar costumes e modos de ser e estar no mundo silenciados ou criminalizados ao longo da história. Nesse contexto, a opressão aparece não apenas como elemento de formação identitária, mas como argumento que regulará a ética sobre os fluxos culturais, e, logo, sobre a apropriação cultural. Assim, em um cenário social em que instituições trabalham para a manutenção de uma certa harmonia em prol da estabilidade das vigentes relações de poder, a questão identitária aparece como vetor de mudanças e reformulações do *status quo*.

Deste modo, a ética da apropriação cultural se desdobra sobre um terreno de alteridades bastante identificáveis ainda que frequentemente questionadas (“somos todos brasileiros?”). Nos casos analisados no item 1.2.2 emergiu o binarismo brancos-negros. No entanto, a partir de outros textos já analisados, foi possível perceber que outros sistemas de alteridade - interseccionais - se entrelaçam de modo a tornar mais complexa a definição da autoridade competente para autorizar e desautorizar o uso e consumo cultural.

O privilégio das questões identitárias culturais frente àquelas de classe social decerto geram debates acirrados levantando o questionamento sobre a possibilidade das primeiras se configurarem como disputas que não engendrariam a reformulação do sistema historicamente racista: o capitalismo. Sob um viés marxista, a questão identitária se aproximaria da lógica neoliberal, tendo em vista que se renderia a um *soft power* em troca de ganhos a conta-gotas, ou de concessões ao sistema. Um excerto de um texto analisado acerca da apropriação cultural, de cunho marxista, que se posiciona a favor da livre apropriação cultural, exemplifica essa crítica.

As promoções isoladas e a conta-gota, enquanto a massa negra vegetava submergida na miséria material e espiritual, foram defendidas como imprescindíveis à promoção da ‘auto-estima’ da população brasileira com afro-descendência. Era como dezenas de milhares de operários negros, apinhados nos transportes coletivos, em direção do trabalho e enfadonho, gritassem de orgulho, ao verem o burguês afro-descendência [sic] sentado no banco de trás de um mercedes! (MAESTRI, 2017)

Nesse trecho, a prioridade dada à questão identitária em lugar daquela de classe é questionada. Expus no item 1.2.2 que a crítica à apropriação cultural pode partir desde um não-reconhecimento da alteridade, até de um não reconhecimento de sua prioridade. Exemplifiquei um caso de enunciado que não-reconhece a prioridade da identidade étnico-racial sobre a nacional. No caso acima, prioriza-se uma identidade de classe a uma identidade étnico-racial para justificar uma defesa da possibilidade de apropriação cultural. Portanto, o dissenso acerca da apropriação de culturas passa também por um questionamento da priorização de identidades em meio a formações subjetivas interseccionais. Said contribui para esse pensamento:

[...] num mundo unificado como nunca antes pelas exigências da comunicação eletrônica, do comércio internacional, das viagens, de conflitos ambientais e regionais que podem se expandir com uma tremenda rapidez, a afirmação da identidade não é absolutamente mera questão cerimonial. (SAID, 2011, p. 60)

Recapitulando, a análise dos textos explicitou cinco tendências argumentativas com relação à ética da apropriação cultural que ilustram a pluralidade de modos de construção subjetiva e de sociabilidade do brasileiro. De modo geral, os textos que se colocam contra o uso do turbante por brancos embasam sua argumentação num paradigma que privilegia a alteridade entre brancos e negros em detrimento de uma unidade nacional. Já os textos que se colocam a favor do uso de turbantes por pessoas brancas, ou a favor da chamada apropriação cultural, defendem que ou 1) somos todos brasileiros miscigenados, de modo que a alteridade étnico-racial é secundária ; ou 2) a liberdade de expressão deve se sobrepor às reivindicações de parte do movimento negro e seus simpatizantes; ou 3) a apropriação cultural é uma demonstração de admiração; ou 4) deve haver uma primazia das lutas de classe partindo de um viés marxista frente às questões identitárias.

A controvérsia suscitada pelo caso do turbante reflete, então, a forma plural como brasileiros compõem imaginariamente seus outros. A comunidade imaginada “Brasil”

parece não ser suficientemente internalizada de modo a nos acreditarmos semelhantes a ponto de nos distinguirmos do mesmo outro. Ou melhor, como argumentam alguns militantes do movimento negro e simpatizantes, em alguns momentos parece conveniente nos crermos *todos brasileiros*, e em outros, essa unidade é fragmentada.

A maior parte dos discursos que condenam a apropriação cultural justifica-se pela necessidade de sanção de uma autoridade competente que se identifique étnico-racialmente com a cultura usufruída. Por outro lado, a maior parte dos discursos que se posicionam contra a livre apropriação cultural fundamenta-se na depreciação da identidade étnico-racial frente a outras possíveis – *brasileira, proletária*. Sendo assim, considero que é no questionamento ou na defesa da priorização da identidade étnico-racial que residem as disputas em torno da apropriação cultural. Por isso, é sobre a análise dessa formação identitária que me debruço. Não se pode negar que a interseccionalidade proponha uma visão das identidades a partir de interseções, ao invés de exclusões. Entretanto, nos discursos analisados muitas vezes o dissenso parte de diferentes visões acerca de qual chave identitária deve ser privilegiada ao forjar-se a ética sobre esse fenômeno.

Em *O que é lugar de fala?*, Djamila Ribeiro (2017) esclarece as bases dessa nova ordem do discurso que autoriza e desautoriza as falas acerca da opressão. Djamila afirma que, segundo Jota Mombaça, “[...] quando os ativismos do lugar de fala desautorizam, eles estão, em última instância desautorizando a matriz de autoridade que construiu o mundo como evento epistemicida” (Mombaça *apud* RIBEIRO, 2017, p. 85). O evento *epistemicida* de que trata Mombaça, por sua vez, reflete o rompimento com uma lógica pré-existente ao próprio conceito de lugar de fala no qual o silenciamento de algumas vozes é naturalizado. O olhar *decolonial* faz colapsar modos de epistemologização até então não-questionados, e inauguram-se novos referenciais para a construção de *self* potente de fala, e, logo, por sua vez, novas formas de *assujeitamento*. Para Butler (2018, p. 92), analisando Foucault, o ideal normativo é um encarceramento psíquico, de modo que, ao nos libertarmos de um determinado assujeitamento, em teoria, aderimos a outro. A identidade daquele que reivindica sua cultura para si com base em uma experiência de opressão, de certo modo, reflete uma troca de processo de sujeição que resulta de um sujeito oprimido para um devir de sujeito que se rebela contra essa opressão.

O termo ‘subjetivação’ traz em si o paradoxo: o *assujettissement* denota tanto o devir do sujeito quanto o processo de sujeição – só se habita a

figura da autonomia sujeitando-se a um poder, uma sujeição que implica uma dependência radical. (BUTLER, 2018, p. 89)

Para Butler, a *psiqué* é diferente do sujeito. Ela é “justamente o que excede os efeitos encarceradores da exigência discursiva de habitar uma identidade coerente, de se tornar um sujeito coerente” (2018, p. 92). A autora afirma que há uma questão não resolvida por Foucault que consiste em saber onde a resistência se localiza na formação subjetiva disciplinar. Essa resistência, que por sua vez escapa à disciplina, seria também parte de uma formação subjetiva. Sendo assim, tanto a opressão quanto a reação à opressão que escapa à disciplina são fatores constituintes do sujeito e de sua identidade. E, então, a experiência de opressão, assimétrica à experiência de dominação, caracteriza a formação identitária de grupos étnico-raciais historicamente marginalizados. Nessa experiência de vulnerabilidade, residem sentimentos e emoções que influenciam os entendimentos dos sujeitos acerca da apropriação cultural.

A vulnerabilidade de grupos marginalizados aparece como fator a ser considerado na avaliação ética quanto à apropriação cultural para Young. O autor questiona até que ponto a liberdade de apropriação de determinadas culturas deve ser restrita em nome da proteção da comunidade que a produz.

[...] não podemos saber, antecipadamente, se a apropriação de estilo por um artista causará dano à cultura original. Talvez, assim sendo, alguém pode dizer que ninguém deveria se apropriar da cultura de uma minoria vulnerável.

Como eu acabo de apresentar o problema, nós estamos lidando com a escolha entre sacrificar a liberdade de artistas ou a segurança de culturas vulneráveis. Informações empíricas são necessárias antes que se decida qual decisão adotar. (YOUNG, 2000, p. 310)²⁷

Um caso que se assemelha ao do turbante, sendo resultado de assimetrias sociais historicamente constituídas, é o da exploração comercial da cultura aborígene na Austrália. Young, ao retratá-lo, levanta a possibilidade da destruição dessa cultura em função da sua exploração.

²⁷ [...] we cannot know, in advance, whether an artist's appropriation of a style will cause harm to the originating culture. Perhaps, therefore, one ought to say that no one ought to appropriate culture. At least, no one ought to appropriate from vulnerable minority cultures.

As I have just represented the problem, we are faced with a choice between sacrificing the liberty of artists or the security of vulnerable culture. Empirical data is required before we could decide which option to adopt.

De acordo com Galarruway Yunupingu, por exemplo, a apropriação estilística é uma forma de assimilação que irá destruir a cultura aborígene. ‘Toda semana nós descobrimos que outros não-aborígenes estão roubando desenhos e pinturas para decorar camisetas, tecidos de vestidos, menus de restaurantes e assim por diante. Eles estão usando a mesma antiga tática de assimilação, exceto pelo fato de que desta vez eles estão tentando assimilar a nossa cultura ao mundo deles porque é moda aos seus olhos e gerará lucro. (YOUNG, 2000, p. 311)²⁸

No artigo, Young afirma que de fato a cultura aborígene tem sofrido perdas em suas tradições. Com relação a alguns pactos de ética, o autor frisa a importância de artistas inspirados por obras de outras culturas conferirem o devido crédito àquela cultura, especialmente quando a essa cultura foi negada a possibilidade de expressar-se em seu estilo agora apropriado (YOUNG, 2000, p. 311), no sentido de *ser apropriado por alguém* e de *ser apropriado a alguém*.

Alguém pode imaginar que aos *insiders* é negado um público para sua arte se *outsiders* representarem suas culturas. A ideia é que a arte produzida por membros de uma minoria pode ser esmagada pela arte dos *outsiders*. Assim sendo, aos *insiders* é negada a oportunidade de se representarem diante do mundo. (YOUNG, 2000, p. 314)²⁹

No caso do turbante, a popularidade da cultura marginalizada quando representada por *outsiders* aparece na forma de desfiles de moda, capas de revista e comerciais protagonizados por pessoas brancas. A lacuna entre a valorização comercial da cultura negra e a pouca representatividade dos sujeitos negros na mídia e na sociedade de consumo chama atenção para a midiaticização por que passa essa cultura atualmente. Young (2000, p. 315) afirma que a apropriação cultural incorre em pouco prejuízo a culturas robustas. Mas, e no caso de culturas vulneráveis? O que observo, em alguns enunciados analisados, é uma percepção de que a chamada má-representação da cultura apropriada quando mediada por *outsiders* refletiria no apagamento da identidade

²⁸ According to Galarruway Yunupingu, for example, stylistic appropriation is a form of assimilation which will destroy aboriginal culture. ‘Every week we find that other non-Aboriginal people are stealing out designs and painting for decoration T-shirts, dress fabrics, restaurant menus and so on. They are using the same old tactics of assimilation, except this time they are trying to assimilate our culture into their world because it is fashionable in their eyes and will make money’.

²⁹ One might think that insiders are denied an audience of their art if outsiders represent their cultures. The idea is that the art produced by members of a minority culture could be overwhelmed by the art of outsiders. If so, insiders are denied the opportunity to represent themselves to the world.

reivindicada. À medida que é alterado, o elemento cultural deixa de ser aquele encontrado em sua cultura original. Para não incorrer em defesas puristas da cultura, enfatizo que o problema não parece residir na hibridização de elementos culturais, mas exclusão midiática da narrativa autóctone reivindicada como relevante para a formação subjetiva da cultura que o produz.

Gordimer, como expus no item anterior, parte da literatura sul-africana para explicar a importância da pluralidade de vozes na formação identitária do país. Segundo a autora, não se trata de impedir a fala de brancos sul-africanos, mas de escutar, em pé de igualdade, a voz daqueles que, no caso do *Apartheid*, viveram a experiência por um outro ponto de vista. Ela destaca a importância da experiência da opressão para a outorga de legitimidade ao discurso da identidade cultural oprimida. A autora explica que, superados a valorização do exotismo africano legado hoje à subliteratura e aos roteiros de filmes, a literatura sul-africana tem se debruçado sobre os aspectos raciais na formação da identidade do país.

Propaganda bem-intencionada e porcaria literária de lado, até recentemente escritores brancos exploraram esse tema africano [o apartheid] mais amplamente e investigativamente que escritores negros; paradoxalmente, parece que, considerando que escritores brancos são limitados a uma existência condicionada por sua cor, não importa o quanto eles tensionem os limites. Empatia não é experiência. (GORDIMER, 1980, p. 48)³⁰

Ao afirmar que “empatia não é experiência”, Gordimer traz uma importante contribuição para a investigação da influência do sentimento de empatia no consumo cultural. De acordo com a autora, o movimento de pôr-se em lugar do outro é bem-vindo, ainda que limitado; e a experiência da opressão, no caso do *Apartheid*, condiciona, de modo determinante, o autor da expressão cultural influenciando, por conseguinte, sua obra.

A empatia, por sua vez, surge como a ferramenta de mobilidade dentro desse cenário calcado na diferenciação entre Uns e Outros. Do total dos 52 textos analisados nesta pesquisa, 13 expressaram claramente a necessidade da empatia como facilitador do

³⁰ Heart-in-the-right-place propaganda and literary cheapjackery set aside, until recently white prose writers have explored this African subject more widely and searchingly than black writers; paradoxically, it would seem, since White writers are bound to the narrow existential limitations of their colour-group, no matter how much they kick over the traces. Empathy is not experience.

contato com a alteridade. Foram usadas expressões como *colocar-se no lugar do outro* (AQUINO, 2017), *vestir a pele do outro* (BRUM, 2017), *escolher ter ou não empatia* (SOUZA, 2017), *pensar na empatia* (DE MINGO, 2017), *falar em uma dor sem senti-la e aprender a sentir a dor alheia* (CASTRO, 2017), dentre outras.

O sentimento surge como um meio que proporciona o diálogo, sendo um passaporte que permite a transposição para o lugar do outro e o retorno a si. Em não se podendo ser o outro, e em não podendo todos sermos um, a empatia surge como mecanismo fundamental à possibilidade de convivência e diálogo com as diferenças. No terceiro e último capítulo, esse tema será aprofundado, discutindo tanto o desejo de diferenciar-se/identificar-se, por um lado, como o desejo de pôr-se em lugar do outro, por outro lado, que emergem nos casos de apropriação cultural. Avalio, então, esse desejo de colocar-se em lugar do outro - a empatia - e seu reflexo no consumo daquilo que se considera pertencente ao outro.

Reconheço no *corpus* duas tendências para menção à empatia. Ela pode ser reivindicada pelos movimentos cuja cultura é apropriada, para conferir autoridade ao testemunho da experiência biográfica de opressão, como menciona Gordimer; ou para solicitar a grupos privilegiados que compreendam o porquê da condenação da apropriação cultural. E ela também pode ser reivindicada por grupos hegemônicos, ou para justificar a chamada apropriação como um elogio e uma homenagem, ou para solicitar o entendimento do grupo que repreende quanto a uma apropriação específica, como a do caso do turbante. Abaixo exemplifico um caso da empatia reivindicada por aqueles que discordam da apropriação cultural sem limites, e um caso em que o sentimento é demandado pelos *apropriadores* para explicar o fenômeno como um movimento de pôr-se em lugar do outro:

Querida, se você se sente bem usando algo MESMO TENDO CONSCIÊNCIA que existem mulheres negras que se incomodam porque nelas tal objeto/acessório é marginalizado, é motivo de piada racista, exclusão social, preterimento em vaga de emprego etc apenas repense seu ‘gosto’ e veja que não se trata de PODER, mas de ESCOLHER (ter ou não empatia). (SOUZA, 2017) [grifo da autora]

Vi gente aplaudida por dizer que quem pode discutir feminismo é mulher, discriminação de gênero é homo ou trans, racismo é negro ou mestiço. O resto pode ouvir. Parecemos discípulos do Trump and this is a huuuuge mistake. Cada um no seu quadrado, recolha-se a seu lado do muro, porque você não sabe de nada e o mundo é preto e branco. Não se coloque no lugar do outro. (AQUINO, 2017)

Ana Maria Gonçalves, em seu texto sobre a ética do uso indeterminado do turbante, afirma que entende a boa intenção de “homenagem e reconhecimento” (BRUM, 2017) da identidade negra por parte de indivíduos brancos que o utilizam. Porém, ela indaga se a empatia refletida neste uso é seletiva, expressando-se apenas no uso de um adereço do vestuário, mas não nas práticas políticas do cotidiano.

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? 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 vocês. Vão ouvir, entender e falar junto quando tentamos explicar que nossas reivindicações, distorcidas, não têm nada a ver com pizza, calça jeans e feng shui, certo?! (GONÇALVES, 2017)

O caso do turbante como apropriação cultural, e outros que reverberam na mídia até hoje, aparece como sintoma das disputas por poder na sociedade brasileira que se constituiu de modo fragmentado, com base em explorações identitárias muito específicas, para além das de classe. Em não se tendo superado as distinções racistas, a alteridade negros-brancos se assenta nos nossos modos de estar e agir na esfera pública brasileira, principalmente num momento em que a sociedade está aberta para pesquisas científicas de cunho identitário. Deste modo, em que pese a importância do pensamento marxista para desconstruções dos mitos sustentadores de uma divisão internacional do trabalho que oprime mulheres, negros, indígenas e outros grupos marginalizados historicamente, recorro, nesta pesquisa, a uma base teórica focada na formação identitária tendo em vista ser a questão da alteridade étnico-racial quem forja o principal embate em torno da apropriação cultural. No Capítulo 2, analiso de modo mais aprofundado a formação subjetiva no Brasil com base na dicotomia negros e brancos que propõe dinâmicas autorizativas de lugar de fala e protagonismo cultural.

Capítulo 2 - Movimentos sociais: dor e pertencimento

A questão identitária no Brasil se revela em meio a disputas por igualdade que refletem a formação histórica do país calcada em opressões de algumas categorias por outras. No capítulo anterior, expõem-se diversas formas com as quais identidades são aceitas e negadas pela população brasileira nos discursos sobre apropriação cultural. Essa questão está longe de ser consensual. As disputas identitárias se intercalam e interseccionam, de modo a não excluírem umas às outras, mas de justaporem-se, somarem-se, hibridizarem-se. Categorias identitárias são formuladas na medida em que uma determinada diferenciação frente a outros é necessária como ferramenta social e cultural. Ainda que o século XVII tenha sido marcado pelo universalismo e o humanismo da Filosofia das Luzes, no qual todos os homens seriam iguais perante a lei, tem-se que as diferenças persistem tanto em caráter legal – vide o histórico amparo legal à segregação quanto à cor de pele e gênero – quanto em caráter moral. Ao mesmo tempo, são as configurações identitárias que permitem, no campo da política, estabelecer diagnósticos e travar disputas que alimentam as atualizações e melhorias do caráter legal.

O conceito de direitos humanos universais inaugura-se pela Declaração da Independência dos Estados Unidos em meio a uma proliferação de ideais iluministas (HUNT, 2009). Lynn Hunt, ao pesquisar o cenário cultural em que essas ideias se proliferam, identifica a ascensão do romance epistolar no consumo cultural e defende sua forma como propícia ao sentimento de empatia, ao permitir que o leitor se identifique com os personagens para “além das fronteiras de classe, sexo e nação” (HUNT, 2009, p. 38). Segundo a autora, esse sentimento de empatia, mencionado nos textos de Condorcet, Diderot, Montesquieu, e de outros iluministas que desenvolvem as bases dos documentos sobre direitos humanos, permitiria a esses direitos serem entendidos como autoevidentes. O sentimento de colocar-se em lugar do outro para então não desejar a ele aquilo que não se deseja para si, assumindo, ineditamente na história ocidental, o outro como igual a si, seria algo tão evidente quando inexplicável. Essa empatia seria então o ponto de referência emocional para possibilitar a emergência dos direitos humanos.

Apesar da autoevidência da igualdade entre os humanos no quesito direitos, há que se considerar as desigualdades entre povos, raças, gênero, dentre outras que ainda são motivo de disputas no âmbito político até a atualidade. Os direitos inalienáveis à “vida, à liberdade e à busca da felicidade”³¹ (ESTADOS UNIDOS, 1776) que se queriam

³¹ Life, Liberty and the pursuit of Happiness.

evidentes no século XVIII são, ainda, no século XXI, objeto de disputas por parte de grupos hoje considerados *minorias*, conceituadas dessa forma não em termos de quantidade de indivíduos, mas de representatividades nos polos difusores de poder.

A Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, aprovada pela França no mesmo século e erguida sobre os mesmos fundamentos de direitos inalienáveis de cada homem, foi a base da Declaração Universal dos Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas de 1948. Hoje, mais de dois séculos depois da publicação do primeiro documento que elucubrava sobre a igualdade entre os homens, e 30 anos após uma Constituição Brasileira que defende que “todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza” (BRASIL, 1988), os ideais de igualdade continuariam os mesmos, alguns avanços se consagrariam, mas a realidade que invade os cotidianos pelos meios de comunicação seguiria constatando desigualdades fundamentadas em distinções humanas.

O marco histórico oficial da abolição da escravidão no Brasil, a Lei Áurea, acontece em 1888. Entretanto, observa-se um constante questionamento sobre a comemoração da data tendo em vista a permanência das desigualdades e a não-inserção de pessoas negras de forma definitiva na sociedade após a lei. A própria mudança da data comemorativa do Dia da Consciência Negra, de 13 de maio para 20 de novembro, proposta pelo Movimento Negro Unificado em 1975, comprova o questionamento com que se enxerga a chamada abolição da escravatura no Brasil. Mesmo nos países precursores dos ideais iluministas foi possível questionar a universalidade desses direitos, que excluía dos direitos universais determinadas categorias de humanos – crianças, mulheres, loucos, escravizados etc –, em nome de sua suposta não-autonomia. Estes grupos vistos como não-autônomos, ainda que humanos, não estariam respaldados pelas novas prescrições legais justamente devido às suas condições de outros, ou de humanos com ressalvas.

A autoevidência dos direitos humanos, conceito dificilmente explicável ao mesmo tempo em que consensualmente aceito, demonstra, então, que a crença em sermos todos iguais é uma abstração em que se escolhe acreditar em prol de uma forma de vida que prioriza tais direitos. Em sendo uma escolha, pode-se inferir que é uma forma cultural de sociabilidade. Estudos, como o apresentado pelo historiador Pedro Puntoni no documentário *Guerras do Brasil* (2019, 9:36), mostram que na cosmovisão do indígena americano, o outro era visto como outro, no entanto respeitado como sujeito. Ou seja, ainda que feito “objeto”, era respeitado como sujeito. Essa teria sido a principal razão pela qual a colonização europeia pôde acontecer nas américas. Enquanto para o europeu

católico aquele considerado igual deveria ter alma, o outro para essa cosmovisão indígena não precisava partilhar a mesma crença religiosa de suas comunidades para então ter os mesmos “direitos” que os indígenas. Índios americanos do território onde hoje se encontra o Brasil teriam mantido conexões pacíficas com quéchuas, aimarás e outros povos andinos. Ao descrever os primeiros contatos entre portugueses e índios americanos, o historiador Pedro Puntoni observa as diferentes visões de mundo entre as duas categorias que permearam a dominação de Portugal no atual Brasil.

São trocas. Mas já são trocas também, eu acho, desde o início marcadas por uma tensão de uma sociedade, que é a sociedade portuguesa de comerciantes que estão nesses navios da monarquia portuguesa, interessada já na conquista, na dominação, de impor seu ponto de vista. Lévi-Strauss mostrou isso muito bem nos estudos dele, essa grande diferença de mentalidade entre os europeus e os povos americanos, os indígenas americanos. Ao contrário dos europeus, os indígenas eram muito abertos à alteridade, a incorporar o outro, à diversidade, né? Como parte integrante da sua visão de mundo enquanto os europeus não. Eles não veem o outro, eles sempre, quando veem algo, projetam sobre o outro o que eles querem ou o que eles não querem. No caso, por exemplo, o demônio, o pagão, o infiel. (GUERRAS DO BRASIL, 2019, 9:36)

A visão eurocentrada do outro, demonstrada neste trecho, pressupõe a inferioridade daquele não-branco, o que justificaria a imposição do desejo do branco sobre ele. A autonomia do indivíduo, que seria o pré-requisito para qualificá-lo a detentor direitos no século XVIII, era retirada de alguns tipos de pessoas na época da expansão comercial europeia em razão de suas etnias. A mesma mentalidade europeia que fundamentou ao português a possibilidade de dominar e impor-se aos povos indígenas, justificou a escravização de povos africanos.

O racismo, cuja essência reside na negação total ou parcial da humanidade do negro e outros não-brancos, constitui a justificativa para exercitar o domínio sobre os povos de cor. O conteúdo desta justificativa variou ao longo do tempo, tendo começado com noções imbuídas de uma visão religiosa do mundo que permitiram estabelecer a distinção entre cristãos e pagãos. Mais tarde e de uma maneira paradoxal, o ideário de igualdade e liberdade surgido no final do século XVII acentuou a exclusão dos não-brancos do universalismo burguês e levou à necessidade de reforçar a distinção entre homens (brancos) e sub-homens (de cor). (GONZALEZ; HASENBLAG, 1982, p. 69)

Assim, na sociedade ocidental, ainda que a partir do iluminismo se tenha creditado a todos os humanos os direitos à vida, liberdade e felicidade, segue-se julgando o que

esses humanos podem e não podem, criando e recriando categorias de outros que, diferentemente daquela da cosmovisão indígena americana, determina o que alguns humanos podem e não podem, devem e não devem. Em outras palavras, ainda que sejamos todos um, alguns são mais uns que outros. Cabe compreender como essas identidades se forjam no Brasil.

2.1 – Crise epistemológica identitária: uma análise foucaultiana

Do Renascimento à contemporaneidade, são diferentes os arcabouços filosóficos a partir dos quais a humanidade cria suas representações, identidades e alteridades. Michel Foucault, em *As palavras e as coisas*, dedica um capítulo para pensar o surgimento do homem como objeto da ciência, para além de sujeito, no limiar entre um saber clássico e a modernidade. Este homem, que passa a ser simultaneamente sujeito e objeto do conhecimento, inaugurando as ciências humanas, dispersa a identidade e a representação para múltiplos e novos sentidos. Configura-se, então, um dismantelamento dos critérios pré-modernos de verdade, que passaram pelo dogmatismo da religião, e também por aquele de uma ciência pretensamente universal. O homem, na modernidade, torna-se uma “criatura recente que a demiurgia do saber fabricou com suas mãos” (FOUCAULT, 1990, p. 324) e que, ao pensar a si próprio, e ao ver-se inserido nos processos de concepção da verdade, vê-se compelido a reavaliar a legitimidade do que antes lhe parecia inquestionável.

No pensamento clássico, a linguagem “como discurso *comum* da representação e das coisas, como lugar em cujo interior natureza e natureza humana se entrecruzam, exclui absolutamente qualquer coisa que fosse ‘ciência do homem’” (FOUCAULT, 1990, p. 327) [grifo do autor]. Foi necessário o decorrer da modernidade para que o *cogito* fosse apartado do *sum*, de modo que o homem pudesse pensar sobre si mesmo, e se pudesse questionar o ser e o pensar do homem. Foucault explica que a metafísica do infinito classicista, na qual os conteúdos empíricos estavam contidos nas representações, termina quando, na modernidade, os conteúdos empíricos são desvinculados de representações. A esta nova dinâmica ele chama analítica da finitude, na qual o homem é um *duplo empírico-transcendental*. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que na modernidade há uma estética transcendental, “em que se percebe uma natureza do conhecimento humano [...] manifestada nos seus próprios conhecimentos empíricos” (FOUCAULT, 1990, p. 335), há uma dialética transcendental, que observa ilusões da humanidade e que

mostra que “o conhecimento tinha condições históricas, sociais ou econômicas” (*ibidem*, p. 335). Surge uma verdade que é da ordem do objeto, mas também uma que é da ordem do discurso – logo, do sujeito que discorre - e o estatuto desse discurso verdadeiro permanece ambíguo (*ibidem*, p. 336).

[...] um discurso que permitisse analisar o homem como sujeito, isto é, como lugar de conhecimentos empíricos mas reconduzidos o mais próximo possível do que os torna possíveis, e como forma pura imediatamente presente nesses conteúdos; um discurso, em suma, que desempenhasse em relação à quase-estética e à quase-dialética o papel de uma analítica que, ao mesmo tempo, as fundasse numa teoria do sujeito e lhes permitisse talvez articular-se com esse termo terceiro e intermediário onde se enraizariam, ao mesmo tempo, a experiência do corpo e a da cultura. (FOUCAULT, 1990, p. 337)

A tentativa histórica de se fazer do conhecimento existente toda a forma de conhecimento possível cai por terra, abrindo caminho para questionamentos acerca das verdades estabelecidas. Enquanto em Kant trabalha-se a oposição empírico *versus* transcendental, o século XIX, segundo Foucault, é marcado por esse duplo simultâneo empírico-transcendental, visto que, além da análise do conhecimento, passa-se a analisar a história deste conhecimento. A episteme moderna é marcada por esta dualidade pois ela internaliza o fato de ser historicamente determinada, enquanto a clássica baseava-se na representação, mas prescindia de questionar esta representação visto que não vislumbrava o homem, dialeticamente, na sua produção.

A ruptura de um modelo de verdade que prescinde da participação humana em sua construção seria necessária para fundamentar os questionamentos de uma religião e de uma ciência até então inquestionadas. O universalismo também passa a ser questionado. Na segunda metade do século XX, ganham maior vulto movimentos sociais que buscam o protagonismo de suas identidades: *gays*, mulheres, negros saem às ruas a fim de fazerem ser ouvidos seus discursos. Podemos considerar esse momento como uma situação de crise epistemológica, para a qual Michel Foucault tem vasta contribuição filosófica. O autor afirma que, para além de pensar as epistemes, há que se ter em conta o modo de ser da linguagem. Foucault recorre a um trecho da Enciclopédia Chinesa, de Jorge Luis Borges, para trazer o fato de que a ordem das verdades depende da linguagem.

A monstruosidade que Borges faz circular na sua enumeração consiste [...] em que o próprio espaço comum dos encontros se acha arruinado. O

impossível não é a vizinhança das coisas, é o lugar mesmo onde elas poderiam avizinhar-se. Os animais ‘i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pêlo de camelo’[...]. (FOUCAULT, 1990, p. 6)

No trecho, Foucault traz um caso de tentativa classificatória que perturba a familiaridade. Nesta enumeração a partir da qual se confunde a tendência ordenatória dos discursos, põe-se em evidência a linguagem para além das epistemes, como uma espécie de fuga das estruturas. O excerto contribui para pôr em evidência os sistemas de elementos, “uma definição dos segmentos sobre os quais poderão aparecer as semelhanças e diferenças” (FOUCAULT, 1990, p. 9), como também temas a serem questionados, para além das epistemes, e num limiar certamente anterior a definição das próprias *verdades epistêmicas*. E tem-se então a questão primordial da crise da representação na modernidade: a perda do referencial compartilhado quando se adota a verdade do homem individualizado.

Esta relação enviesada da realidade tenta ser corrigida na modernidade por meio da colocação em questão da própria cultura, ou seja, da possibilidade de desagregação de uma mesma cultura instituída em partes menores que constituem diferenças dentro de si mesma, emergindo à luz do questionamento do conhecimento enraizado socialmente. A modernidade é palco, então, de uma possibilidade de disputa pela verdade. Caberá, então, à radicalização desta era, nos fins do século XX, passar a uma espécie de relativização da verdade, concedendo à menor parte da sociedade – o indivíduo – a possibilidade de deter a razão suprema, e, então, moldando a possibilidade da existência de múltiplas verdades simultâneas. Perde-se o ímpeto de busca por um *metarreferencial* comum e abre-se espaço para a legitimação de verdades formuladas a partir de referenciais pertencentes a sujeitos não identificados com o ideal pretensamente universal de humanidade.

2.2 – Identidades étnico-raciais no Brasil

Em que pesem os ideais universalizantes iluministas, e sua promessa de igualdade frente aos homens, questionamentos surgem na contemporaneidade sobre suas reais conquistas. Conforme Foucault e Barbosa (1990; 2009), a incredulidade na metanarrativa é alimentada por uma crise epistemológica que localiza e data os sujeitos produtores dos discursos, inclusive dos discursos que se pretendem universais. Na medida em que vozes antes silenciadas encontram formas sociais e culturais de trazerem suas versões dos fatos

históricos, a possibilidade de um discurso universal cai por terra. Desse modo, Edward Said, ao contemporizar a perspectiva *decolonial*, ou o modernismo redescoberto no mundo periférico, cita Foucault e Jean-François Lyotard para conceituar o que se chama de uma descrença frente a grandes narrativas legitimadores da emancipação e do esclarecimento.

É bastante irônico que nossa busca e reivindicação de uma tradição revigorada na metrópole se suceda ao esgotamento do modernismo e se expresse sob várias formas do pós-modernismo ou, como eu disse antes, citando Lyotard, como a perda do poder legitimador das narrativas de emancipação e esclarecimento ocidentais; ao mesmo tempo, o modernismo é redescoberto no mundo periférico ex-colonial, onde o tom é dado conjuntamente pela resistência, pela lógica da ousadia e por várias investigações da antiga tradição (al-Turath no mundo islâmico). (SAID, 2011, p. 83)

Pode-se imaginar essa redescoberta do modernismo no mundo periférico como uma nova tentativa de localizar o homem como criador do discurso. Enquanto no Iluminismo um homem pretensamente universal era o responsável pela criação do conhecimento; contemporaneamente, a partir da ação reconhecida dos movimentos identitários, tem-se posições intraculturais na formação dos discursos. Reconhece-se a importância da identidade do sujeito enunciador na decodificação dos enunciados. O que os movimentos sociais contemporâneos trazem à tona é a possibilidade de novas narrativas embasadas na localização de sujeitos que não se pretendem universais, mas, ao contrário, desejam contrapor a pretensa narrativa do Esclarecimento.

Os movimentos referentes à luta racial no Brasil do século XX ganham maior vulto por volta de 1930, tendo passado por momentos de maior ou menor silenciamento, com destaque para o período da ditadura militar brasileira no qual “era proibido falar dessas coisas” (GONZALEZ; HASENBALG, 1982, p. 17). O fato é que o momento atual talvez seja o de maior repercussão do movimento negro ou de sua maior difusão nos meios de comunicação. Apesar das especificidades e divergências dos diversos movimentos negros, como acontece com os diversos feminismos, segundo Lélia Gonzalez, é possível falar em movimento negro, no singular, na medida em que se entende essa expressão como a luta que se diferencia pelo significante “negro” das lutas de outros movimentos (1982, p. 19).

Além dos próprios movimentos iniciados durante a escravidão, organizados em quilombos, o período pós-abolição reflete uma proliferação de organizações, como

afoxés, cordões, maracatus, ranchos, blocos e escolas de samba (GONZALEZ; HASENBALG, 1982) promovidas por pessoas negras como forma de atividade associativa cultural e política. Houve a Frente Negra Brasileira (1931-1938), o Clube Negro de Cultura Social, o Teatro Experimental do Negro, de Abdias do Nascimento, o Grupo Evolução, o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial, o Instituto de Pesquisa das Culturas Negras, o Centro de Estudos Brasil-África, o Grêmio Recreativo de Arte Negra e Escola de Samba Quilombo, o Renascença Clube, o Núcleo Negro Socialista, dentre outros frequentemente tratados como casos de polícia e perseguidos politicamente.

Segundo Gonzalez e Hasenbalg, é nas terceiras e quartas décadas do século XX que a ciência passa a criticar a *biologização* na definição de raças, passando a considerar prioritariamente o caráter social dessas construções (1982, p. 70). As teorias de Robert E. Park constituem as primeiras interpretações sociológicas sobre o tema, e compreendem as relações raciais como “produto de migrações e conquistas, as raças sendo entidades socialmente definidas no contexto de interações competitivas marcadas pelo etnocentrismo” (GONZALEZ; HASENBALG, 1982, p. 71). Para Park, o fluxo da história tenderia, a longo prazo, para a assimilação das minorias na sociedade mais ampla, contribuindo para o fim das diferenças étnicas e raciais. Permaneceria apenas a estratificação em classe social como fonte de conflito. Essa visão, ainda que possivelmente bem-intencionada, aponta para a antiga disputa interseccional entre as categorias de classe social e as categorias étnicas.

Na década de 1960, nos Estados Unidos, a estratégia integracionista se enfraquece e novos movimentos e partidos de negros e latinos ganham força no país. Os movimentos demonstravam que a assimilação e a integração tal qual sugeridas não tendiam ao desaparecimento do racismo. Outra vertente sociológica combatida pelas mobilizações que se insurgiam era a primazia das questões materiais de classe para compreensão do preconceito racial.

Nas suas linhas essenciais, a interpretação marxista corrente postula que racismo, preconceito e discriminação raciais são subprodutos necessários do desenvolvimento capitalista, implementados e manipulados pela classe dominante com os objetivos de manter uma força de trabalho explorável, constituída pelos racialmente dominados, e criar divisões dentro da classe trabalhadora, de forma a atenuar ou diminuir o conflito de classes. (GONZALEZ; HASENBALG, 1982, p. 76)

Para Gonzalez e Hasenbalg, essa visão defende que a origem do conflito racial está no processo de divisão do trabalho, e que alianças inter-raciais devem persistir no sentido de subverter a lógica da exploração de classe. No entanto, para eles, essa visão é simplificadora na medida em que coloca a questão étnico-racial como secundária à de classe, ofuscando o que há de específico na opressão racial. Enquanto alguns autores sugerem que a disputa racial possa funcionar como um obstáculo à solidariedade entre a classe explorada, Gonzalez e Hasenbalg chamam a atenção para a opressão racial que ultrapassa questões de classe, justificando as disputas que se engendram nesse âmbito.

A visão segundo a qual o racismo só gera ganhos materiais para a classe capitalista e perdas para todos os trabalhadores subestima os benefícios econômicos e não econômicos acumulados ao longo do tempo por uma parcela significativa da população branca pelo simples confinamento do negro às posições inferiores da hierarquia social. [...] Este raciocínio sugere a possibilidade de que a perpetuação das práticas racistas esteja relacionada à estrutura de interesses materiais, situação competitiva e benefícios simbólicos de grupos da população branca, além dos detentores do capital. (GONZALEZ; HASENBALG, 1982, p. 80-81)

Este trecho sugere que não apenas os capitalistas, os seja, a classe tradicionalmente detentora dos meios de produção, seriam beneficiários do processo de exploração racial, mas também o outro polo das vítimas dessa opressão, ou seja, os brancos, ainda que trabalhadores. Contribuindo a essa discussão, Hall defende que existe um caráter não homogêneo do sujeito de classe (2003, p. 329). Em outras palavras, a identidade étnico-racial seria tão ou mais importante que aquela de classe para os movimentos negros, tendo em vista que a negritude por si só é razão de preconceito e de marginalização social.

[...] gostaria de sublinhar a abordagem não reducionista das questões que concernem aos inter-relacionamentos de classe e raça. Este provou ser um dos problemas teóricos mais difíceis e complexos de se abordar e que frequentemente tem conduzido à adoção de posições extremas. Ou se ‘privilegia’ os relacionamentos de classe subjacentes, enfatizando que todas as forças de trabalho étnica ou racialmente diferenciadas estão submetidas à mesma relação de exploração no capital; ou se enfatiza a centralidade das categorias e divisões étnicas e raciais, em detrimento da estruturação de classe fundamental à sociedade. (HALL, 2003, p. 328)

Há diferenças estratégicas no modo como grupo de ativismo negros enxergam a figura do branco. Lizandra Pinheiro (2015, p. 12) observa que enquanto os Panteras

Negras eram um grupo de caráter marxista que via no enfrentamento de classes a chave para a superação da injustiça social, tendo em vista que o preconceito étnico-racial estaria inserido nas questões de classe, a Organização US acreditava que todo homem branco é racista e opressor sendo impossível conviverem harmonicamente. Esse embate conceitual tornou os dois grupos rivais nas décadas de 1960 e 1970 nos Estados Unidos. Essas disputas são vistas ainda hoje inclusive nos discursos acerca da apropriação cultural haja vista que, como analisado no Capítulo 1, a ética desse fenômeno está atrelada intrinsecamente a construções identitárias.

Hall sublinha o embate entre as lutas de classe e aquelas étnico-raciais, que, ainda que se interseccionem, podem ser excludentes na medida em que movimentos priorizam umas ou outras em favor das identificações que mais valorizam como ferramentas políticas. No caso da apropriação cultural não é diferente, e parte das disputas éticas com relação à permissão ou ao veto do uso de símbolos da cultura negra por parte de indivíduos brancos passa por uma maior identificação com categorias de classe ou com categorias étnico-raciais. Abaixo, seguem três trechos do *corpus* da pesquisa em que a questão de classe é reivindicada como prioritária para a argumentação a favor de uma menor preocupação com assuntos como apropriação cultural.

Não se tratava, jamais, de pôr fim à sociedade de classes *branca*, mas apenas de integrar alguns negros privilegiados a ela. Não se queria virar a mesa dos privilegiados, mas apenas alguns lugares no ajantarado dos bens servidos. (MAESTRI, 2017)

A apropriação cultural, tirada do pano de fundo de defesa dos interesses da classe dominante, não pode ser vista senão como uma ação perversa de responsabilidade de alguns indivíduos brancos que, por usarem símbolos culturais negros, estariam enfraquecendo seu conteúdo cultural. Essa análise fragmentária, ao atribuir ao indivíduo o conceito de apropriação cultural, na verdade esvazia esse conceito de seu conteúdo social real: tira da essência do racismo a luta de classes e, por isso, essencializa no indivíduo branco a origem do enfraquecimento da cultura negra. (BELCHIOR, 2017)

Debater a questão racial, sexual ou de gênero em marcos de responsabilização moral individual, excluindo os conflitos distributivos e o quadro de não efetivação de direitos fundamentais esteriliza e suaviza a discussão de tal forma que contraditoriamente deixa de ser incompatível com a política de organizações e setores que estão na raiz dessas opressões. (BELCHIOR, 2017)

Ao se reivindicar que a crítica à apropriação cultural por parte do movimento negro não desejaria “virar a mesa dos privilegiados, mas apenas alguns lugares no

ajantarado dos bem-servidos”, e que ela seria uma “ação perversa de responsabilidade de alguns indivíduos brancos”, questiona-se a legitimidade do argumento étnico-racial. Ao mesmo tempo, excertos que afirmam que essa crítica “tira da essência do racismo a luta de classes” e “exclui conflitos distributivos” assumem que a essência do racismo seria a luta de classes excluindo questões que possam vir a ser essencialmente raciais. Mais uma vez, embates que interseccionam identidades são expressos em discursos que desejam orientar a ética dos fluxos culturais.

Entretanto, questões essencialmente raciais são trazidas à tona para justificar uma diferenciação do movimento negro frente aos movimentos proletários. Na perspectiva de Gonzalez e Hasenbalg, o presente discriminatório é responsável pela ainda persistente desigualdade racial. Os autores nomeiam os meios de comunicação de massa como exemplo de estrutura branca que fomenta o preconceito. Uma visão negativa do negro é transmitida pelos aparelhos ideológicos, entre os quais se incluem os meios de comunicação, que segundo os autores regulam as aspirações do negro de acordo com imposições do grupo dominante e define os “lugares apropriados” para pessoas de cor. Ahmed chama de *construir a diferença* (*making the unlikeness*) o processo de atribuir a pessoas de outra cor essa visão negativa. Segundo a autora, essa é uma política de vincular valores negativos aos outros com o objetivo de afastá-los da integração social.

A política do ódio racial envolve atribuir significados a sujeitos de outras raças um processo que Podemos descrever como “a construção da diferença”. O ódio é um apego negativo a um outro que alguém deseja expulsar, um apego que é sustentado pela expulsão do outro da proximidade corporal e social.³² (AHMED, 2014, p. 55)

Exemplos dessa estética que reflete um “ideal obsessivo de embranquecimento” (GONZALESZ; HASENBALG, 1982, p. 105) foram explorados nas críticas tecidas ao polêmico Baile de Carnaval de 2016 da revista de moda Vogue e ao catálogo da grife Valentino fotografado no Quênia em 2016. Em 2016 um Baile de Carnaval promovido pela revista de moda Vogue foi alvo das críticas de apropriação cultural. Embora o conceito ainda não estivesse popularizado como atualmente, questionou-se a temática escolhida pela revista: África Pop. Ao escolher o tema, a Vogue teria desconsiderado que a África é um continente permeado por diversas culturas, sendo difícil, a não ser por uma

³² The politics of racial hatred involves attributing racial others with meaning, a process we can describe as ‘the making of unlikeness’. Hatred is a negative attachment to an other that one wishes to expel, an attachment that is sustained through the expulsion of the other from bodily and social proximity.

escolha simplista, homogeneizar sua cultura indumentária. Mais uma vez, a superficialidade com que é tratada a cultura de matriz africana estaria em xeque. Além disso, o baile contou com uma série de convidadas brancas que teriam usado características fenotípicas da negritude, como o cabelo crespo, como acessório. Muitas modelos adotaram um visual excessivamente bronzeado e permanentes capilares para metamorfosearem-se com o fenótipo negro para o evento.

Este e outro caso, referente à publicidade da grife Valentino fotografada no Quênia em 2016, levantaram questionamentos por parte dos movimentos negros e de seus simpatizantes acerca da assimetria com que se trata a cultura negra quando representada por seus criadores e quando representada pela indústria cultural e seus manequins. O uso esvaziado da narrativa negra e de seus símbolos é criticado principalmente pelo silenciamento com o qual se trata a voz da negritude.

A publicidade não é alheia à dinâmica simbólica que rege as relações raciais no Brasil. Por ação e omissão, ela é instrumento eficaz de perpetuação de uma estética branca carregada de implicações racistas. Nela o negro aparece subrepresentado e diminuído como consumidor e como segmento da população do país, reforçando-se assim a tendência a fazer dele um ser invisível, 'retirado de cena'. (GONZALEZ; HASENBALG, 1982, p. 112)

Em dois trechos abaixo retirados dos discursos analisados da revista Carta Capital e Capricho percebe-se a mesma preocupação explicitada por Gonzalez e Hasenbalg na exploração mercantilizada da cultura negra. Não se trataria de uma proibição sem fundamento, mas de uma busca por protagonismo na representação de sua própria cultura.

A produção em massa do objeto e o uso motivado apenas por interesses estéticos, inspira, porém, críticas e ressalvas feitas pela população negra, que aponta problemas com essa prática, se feita sem reflexão, como a invisibilização de quem produziu aquela cultura. (O USO DO TURBANTE, 2017)

Não é por uma roupa, um penteado ou um acessório. É pelo silenciamento. É sobre a mídia colocar turbantes em atrizes brancas e estampá-las em capas de revista para falar sobre moda afro. (OTTO, 2017)

Outro exemplo do ideal obsessivo de embranquecimento, levantado por Gonzalez e Hasenbalg, é a o Decreto-lei nº 7967, de 1945, assinado por Getúlio Vargas que versava sobre imigração. O racismo apresenta-se, além de nos discursos dos meios de

comunicação, em formas legais de tentativa de apagamento da cultura e mesmo do fenótipo negro.

Atender-se-á, na admissão dos imigrantes, à necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência européia, assim como a defesa do trabalhador nacional. (BRASIL, 1945)

Desse modo, para Gonzalez e Hasenbalg não se trata de excluir a importância do combate às opressões de classe dos movimentos sociais. Entretanto, existem questões essencialmente raciais que os movimentos negros visam a combater. Em defesa contra a argumentação de que o movimento negro estaria buscando um “lugar no ajantarado dos bem-servidos”, os autores defendem que a atual ascensão se busca dentro do sistema existente devido a serem estas as possibilidades presentes. Invisibilização e silenciamento são termos frequentemente adotados na defesa do protagonismo negro na difusão de sua cultura.

O racismo [...] se desenvolveu e persiste porque até agora a classe trabalhadora não tem sido capaz de criar um sistema econômico alternativo e ainda deve, no melhor dos casos, perceber suas estratégias dentro dos parâmetros do capitalismo. Porque a menos que uma visão de uma ordem social melhor possa ser concretizada e relacionada às possibilidades presentes, as pessoas lutarão por aquilo que podem conseguir dentro do sistema existente. (Wilhem *apud* GONZALEZ; HASENBALG, 1982, p. 83)

O assimilacionismo, ou seja, a suposta tendência à assimilação das minorias étnico-raciais nas sociedades industriais, que permanece como cerne do pensamento sociológico estado-unidense na primeira metade do século XX, ganha fôlego com o universalismo e o liberalismo econômico. Essa vertente, ainda que reconheça as diferenças étnico-raciais como essenciais, possui uma outra proposta para solução de conflitos: a assimilação por parte das minorias da cultura pretensamente universal. Imigrantes aprenderiam a cultura dominante de modo a inserir-se socialmente de igual para igual, com, conseqüentemente, igualdade de oportunidades.

Dada a lógica do industrialismo e o caráter impessoal dos mecanismos de mercado, características individuais que não podem ser modificadas, como raça, etnicidade e sexo tendem a ser cada vez menos importantes como fontes de estruturação das relações sociais. (GONZALEZ; HASENBALG, 1982, p. 72)

A questão da assimilação, e da inserção na cultura dominante, até hoje é tema de discórdia entre aqueles que questionam concessões feitas pelo negro e a mulher, por exemplo, ao sistema, ao invés de subverter-se. A manutenção do caráter marginal das minorias, segundo essa teoria, seria responsabilidade delas próprias, justificada pela sua incapacidade de operar as adaptações culturais necessárias ao convívio na sociedade hegemônica. Permanece a visão etnocêntrica e patriarcal: a minoria racial e de gênero só pode existir enquanto tal se adequar-se aos preceitos ocidentais. Para Gonzalez e Hasenbalg, segundo essa lógica, “as vítimas são responsáveis pelos próprios defeitos que explicam sua contínua subordinação social” (1982, p. 74).

Ahmed também critica o argumento assimilacionista que imputa à categoria marginalizada a responsabilidade por sua exclusão. Segundo essa visão, a vida em comunidades identitárias, mais do que uma estratégia de sobrevivência seria uma forma de negar um processo de integração que, cabe frisar, possui em sua gênese um caráter repressor tendo em vista que envolve a negação de parcela da própria identidade ao sujeito excluído. A falta de adequação, conforme será mais detalhada no Capítulo 3, torna-se razão suficiente para a manutenção da exclusão por parte dos sujeitos hegemônicos, visto que aqueles que não se adaptam são vistos como forasteiros que mancham a identidade nacional.

Em vez de mostrar como a segregação pode ser uma tática de sobrevivência para comunidades que experimentam o racismo, a privação ou a pobreza, e em vez de diferenciar entre as razões pelas quais as pessoas podem não se misturar com outras que já são construídas como diferentes por *scripts* de racismo, essa narrativa define a segregação como uma violação da imagem da própria nação, e como a origem da violência. (AHMED, 2014, p. 139)³³

Já no Brasil, a noção de *democracia racial* a que se vinculava Gilberto Freyre no início da década de 1930, pressupõe uma harmonia na miscigenação racial brasileira que em breve seria questionada. Mesmo aquelas teorias que percebiam como evidentes o preconceito e a discriminação racial, como a de Florestan Fernandes, possuem um diagnóstico otimista, segundo Gonzalez e Hasenbalg, sobre o então futuro da questão

³³ Rather than showing how segregation might be a survival tactic for communities who experience racism, deprivation or poverty, and rather than differentiating between the reasons why people might not mix with others who are already constructed as ‘unlike’ by scripts of racism, this narrative defines segregation as a breach in the image the nation has of itself, and as the origin of violence.

racial no Brasil, prevendo o desaparecimento da opressão à medida que o capitalismo amadurece e nos distanciamos do período escravagista (1982, p. 87). Contrariamente ao assimilacionismo, essa harmonia preconizada por Freyre estaria calcada em uma miscigenação dócil na qual tanto a cultura negra seria influenciada por aquela hegemônica como o inverso. Diferentemente do previsto pelo assimilacionismo estado-unidense, no Brasil, se por um lado a cultura subalterna cederia às exigências da cultura dominante, por outro, a cultura hegemônica absorveria algo da cultura subalterna.

Segundo Candeia e Isnard (*apud* GONZALEZ; HASENBALG, 1982, p. 27), foi a partir dos anos 1955 que a população branca começa a frequentar as escolas de samba. As escolas de samba passam a exaltar regimes políticos por meio de seus sambas-enredo, como o de Vargas ou do da ditadura militar brasileira, estimulados pelo próprio governo a fazê-lo. A cultura negra passa a ser inserida na identidade nacional de modo controlado e disciplinado. Com a ditadura militar:

Os desfiles transformaram-se em espetáculos tipo teatro de revista, sob a direção de uma nova figura: o carnavalesco. Levantaram-se arquibancadas para ricos pobres e remediados, autoridades e povo, nacionais e estrangeiros, com a venda de ingressos nos respectivos preços. Tudo isso com a presença de jornalistas, fotógrafos, cinegrafistas e câmeras de tevê durante os desfiles. (GONZALEZ; HANSELBALG, 1982, p.28)

Stuart Hall fala na mercantilização da cultura negra como fenômeno de estágios mais avançados do capitalismo. A fetichização da alteridade que se reconhece desde o período colonial retorna sob outra forma, desta vez inserida em lógicas massificadas de produção e articuladas a um certo domínio da nova ordem social.

O capital tinha interesse na cultura das classes populares porque a constituição de uma nova ordem social em torno do capital exigia um processo mais ou menos contínuo, mesmo que intermitente, de reeducação no sentido mais amplo. E a tradição popular constituía um dos principais locais de resistência às maneiras pelas quais a ‘reforma’ do povo era buscada. (HALL, 2003, p. 248)

O autor, entretanto, reflete a paulatina inserção dessa cultura no *mainstream* e sua maior produção reflete não apenas uma vontade de domínio das indústrias culturais, mas também possuem um protagonismo negro na medida em que suas lutas tensionam a retirada de sua condição de marginalidade.

Dentro da cultura a marginalidade, embora permaneça periférica em relação ao *mainstream*, nunca foi um espaço tão produtivo quanto é agora, e isso não é simplesmente uma abertura, dentro dos espaços dominantes, à ocupação dos de fora. É também o resultado de políticas culturais da diferença, de lutas em torno da diferença, da produção de novas identidades e do aparecimento de novos sujeitos no cenário político e cultural. (HALL, 2003, p. 338)

A não-marginalização e simultânea massificação da cultura étnico-racial são fundamentais, por sua vez, à compreensão da ética sobre apropriação cultural. Na medida em que grupos oprimidos conquistam o direito de expressar sua própria cultura, seus símbolos se tornam vulneráveis ao que Hall chama de uma estética diaspórica (2003, p. 343). Conforme o autor explica, a própria forma de vida subalterna, popular e resistente invade o *mainstream* na medida em que a cultura popular, contemporaneamente, passa a se identificar com a cultura global. E assim, uma cultura recém-saída do papel de subalterna e marginal – e pode-se dizer, não totalmente saída -, ganha os meios de comunicação como uma cultura de todos sem que o protagonismo dessa conquista seja reconhecido como fruto da luta racial, mas sim da indústria do consumo.

O papel do “popular” na cultura popular é o de fixar a autenticidade das formas populares, enraizando-as nas experiências das comunidades populares das quais elas retiram o seu vigor e nos permitindo vê-las como expressão de uma vida social subalterna específica, que resiste a ser constantemente reformulada enquanto baixa e periférica. Entretanto, 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 está enraizada na experiência popular e, ao mesmo tempo, disponível para exportação. (HALL, 2003, p. 341)

A etnicidade passa a figurar como o salto estratégico que proporciona novidades incessantes à indústria de bens de consumo. Esse tipo de negócio, conforme Morin (1997), equilibra suas contas entre a produção de bens em larga escala e sua consequente *comodificação* e a avidez por novidade típica do mercado da moda. Morin explicita o paradoxo da indústria do consumo, que reside no engessamento proporcionado por sua tecno-burocracia contra a necessidade de inovação constante que aumente o tempo de obsolescência dos produtos, alimentando uma lógica de transações comerciais constantes.

A concentração técnico-burocrática pesa universalmente sobre a produção cultural de massa. Donde a tendência à despersonalização da criação, à predominância da organização racional da produção (técnica, comercial, política) sobre a invenção, à desintegração do poder cultural. No entanto, essa tendência exigida pelo sistema industrial se choca com uma exigência radicalmente contrária, nascida da natureza própria do consumo cultural, que sempre reclama um produto *individualizado*, e sempre *novo*. (MORIN, 1997, p. 25)

A inovação dos produtos calca-se na incorporação daquilo que é considerado exótico e em sua massificação. Entretanto, aquilo que é considerado exótico, sob uma perspectiva industrial, é a própria experiência e modo de vida popular de categorias que historicamente foram inclusive marginalizadas por estes mesmos modos de vida alçados ao *status* de moda. Na contemporaneidade, a cultura popular, que a vertente assimilacionista acreditava poder substituir por formas mais eruditas de vida, tornava-se ela própria o produto da indústria de bens de consumo sob a égide da chamada mercantilização da etnia.

2.3 – Dor e resistência como formação identitária

Há que se considerar a pluralidade étnico-racial do Brasil em termos de sua existência, mas não de sua representatividade. Os meios de comunicação de massa fornecem grande contribuição para a manutenção de estruturas de opressão social em prol do sucesso do capitalismo financeiro. Conforme Sodré, “capitalismo financeiro e comunicação constituem, hoje, no mundo globalizado, um par indissociável” (2014, p. 55). Deste modo, a revisão identitária e a representatividade das minorias na mídia são uma questão, além de cultural, política e econômica. Para o mesmo autor, a questão identitária é, em última análise, “também político-econômico, porque não se dissocia da adequação de todo sistema produtivo aos recursos humanos e materiais de região específica” (SODRÉ, 1999, p. 28).

A discussão sobre esta pluralidade – ou mesmo polaridade - étnico-racial trazida à baila pelos novos meios de comunicação reflete, assim, as desigualdades presentes na sociedade brasileira, bem como a pouca representatividade de grupos historicamente marginalizados do sistema midiático e, por conseguinte, político e econômico. As redes sociais tornaram-se, então, a caixa ressonante para os discursos tanto de emancipação quanto de opressão contidos no bojo da sociedade. Questões de representatividade

reacendem as clivagens inerentes à estrutura social do país quando o ciberespaço permite que vozes periféricas ganhem audiência e, logo, reivindicuem suas demandas.

Os movimentos sociais partem de recentes quebras e redefinições de limites epistemológicos e identitários. Esse tipo de movimento, conforme Jameson (1991), passa a ser definido como tal a partir de maio de 1968, e se origina de quebras de paradigmas epistemológicos com relação a outros papéis estáveis da modernidade: reconfigura ou torna explícitos novos “nós” e “eles”. Vimos que, na verdade, a luta racial começa mesmo antes da abolição da escravidão nas guerras de Palmares. Entretanto, a organização e o reconhecimento dos movimentos minoritários têm maior vulto a partir da década de 1960. Fredric Jameson demonstra que novas reivindicações identitárias emergem de uma crise da chamada “concepção clássica da classe social” (JAMESON, 1991, p. 86). Os próprios estudos culturais nascidos no *Center for Contemporary Cultural Studies* da Universidade de Birmingham seriam reflexo da guinada a um novo pensamento identitário para além das questões de classe social sem prescindir da base marxista como fundamento.

É importante, todavia, assinalar a emergência dessas novas "identidades" coletivas ou novos "sujeitos da história" na situação histórica que possibilitou seu aparecimento e, em especial, relacionar o surgimento dessas novas categorias sociais e políticas (o colonizado, a raça, a marginalidade, o gênero e similares) a algo como uma crise daquela categoria mais uniforme que até então parecia subsumir todas as variedades de resistência social, qual seja, a concepção clássica de classe social. (JAMESON, 1991, p. 86)

A emergência de outros sujeitos da história gera novas batalhas, baseadas em novas referências identitárias. Raquel Paiva dedica-se em *O Espírito Comum* a resgatar a ideia de comunidade como possível solução para a atomização do indivíduo moderno. Em sua análise, ela reconhece as alterações trazidas em âmbito comunitário pelas redes online, que desarticularam uma ideia de comum espaço-temporal e possibilitou a comunhão entre indivíduos a partir de outros *comuns* não limitados territorialmente.

A vertente da sociologia [...] considera que a comunidade pode ser definida como um grupo humano situado em determinado território, um grupo no qual o indivíduo pode atender às suas necessidades e desenvolver todas as suas funções. Mas a questão da territorialidade só é pertinente se redimensionada sua influência, uma vez que para se vislumbrar comunidades na sociedade atual faz-se necessário compreender a espacialidade dentro do horizonte das inovações

tecnológicas. Até porque a estrutura espacial importante não é mais a da superfície territorial, mas a superfície topológica determinada pelos meios de comunicação. (PAIVA, 2003, p. 76)

Os meios de comunicação e suas inovações tecnológicas foram então em parte responsáveis por novas articulações globais e rearticulações locais. Na medida em que as relações físicas com o espaço são parcialmente substituídas por relações mediadas, as relações e identificações podem ser constituídas a partir de elementos simbólicos que “pertencem a sistemas não espaciais” (PAIVA, 2003, p. 76). A partir da análise de Paiva, percebe-se, então, que as lutas identitárias cravam-se na formação subjetiva do indivíduo contemporâneo a partir da noção de comunidades simbólicas. Torna-se possível identificar-se a partir de grupos identitários que mais remetem a um comum histórico que a um físico ou geográfico.

Os indivíduos reconhecem-se em grupos, para além das classes sociais e, no bojo dessas lutas identitárias trazidas a cabo pela modernidade tardia - com os movimentos negros, feministas, hippie, LGBT, etc - emerge o espaço público de disputas pelas verdades epistêmicas estremecidas por outros sujeitos históricos, perpassado pela construção discursiva midiaticizada. Por esse lado, dialogando com o caso do turbante, não se pode negar que o paradigma comunicacional trazido pela internet, no qual *a priori* todos podem ser emissores, gera entusiastas, ainda que nem todos verifiquem positivamente a exploração comercial de símbolos de resistência a narrativas históricas traumáticas. Isto pode ser evidenciado na fala de Thaís Muniz, criadora do projeto Turbante.se, cujo mote é a realização de *workshops* para ensinar mulheres de todas as cores a montarem suas próprias amarrações de turbantes:

Acho que a internet é a ferramenta de inclusão e revolução. A exclusão, a apropriação e o racismo agora são mais facilmente denunciados. Mais opiniões são formadas a partir das vivências e pontos de vista dos nossos semelhantes. Temos mais facilidade de difundir nossos trabalhos, de fotografar editoriais com negrxs, gordxs, o que quisermos. Geramos resultados tão bons que o mainstream absorve e se sente na obrigação ou é cobrado a nos incluir. (MUNIZ, 2015)

Ainda que a *comodificação* da etnia possa ser aproveitada economicamente por sujeitos que a produzem, reside, entretanto, a questão da opressão histórica a que estiveram submetidos os indivíduos negros ao longo da história brasileira na argumentação ética com relação à apropriação cultural. Como analisado nesta pesquisa,

avalia-se se o consumo de elementos simbólicos destas comunidades seriam antiéticos a partir de um viés afetivo, considerando-se a dor ainda reivindicada pela qual passaram. Ao contar sobre sua metodologia de entrevistas com mulheres que testemunharam na própria pele a Segunda Guerra Mundial por parte da antiga União Soviética, a autora, ganhadora do Prêmio Nobel de Literatura em 2015, Svetlana Aleksievitch escreve:

O que me ajuda? O que me ajuda é estarmos acostumadas a viver juntas. Em comunidade. Somos gente da comunhão. Tudo entre nós acontece na presença dos outros – tanto as alegrias quanto as lágrimas. Somos capazes de sofrer e contar o sofrimento. O sofrimento justifica nossa vida dura e sem graça. Para nós, a dor é uma arte. (ALEKSIÉVITCH, 2016, p. 14)

A dor, bem como as alegrias, segundo o trecho de Aleksievitch, surge como uma referência afetiva em comum que une indivíduos em uma espécie de comunidade daqueles que partilham/ram as mesmas experiências. Não é novidade que a dor une e cria comunidades entre grupos de pessoas que, em razão de uma opressão, ou de uma experiência traumática como a guerra, as experienciaram. Ela cria comunidades simbólicas, nos termos de Paiva (2003). Quando classes sociais não são suficientes para dar conta da luta contra opressões interseccionais, são os grupos identitários aos quais aderimos que saciam a necessidade gregária. E é neste último aspecto que as comunidades simbólicas de que fala Paiva são perpassadas pela Quarta Revolução Industrial e suas tecnologias de comunicação proporcionando novas formas de comunidades, também virtuais, em torno de questões históricas partilhadas.

Para Eva Illouz, em *O amor nos tempos do capitalismo*, a experiência de sofrimento é uma das formas de construção identitária. Ela diz que essa narrativa da dor “reformula as biografias de sucesso como biografias em que o próprio eu nunca está propriamente ‘pronto’, e nas quais o sofrimento da pessoa passa a constituir sua identidade” (ILLOUZ, 2011, p. 34). A experiência da dor constituiria não apenas a formação subjetiva do indivíduo, mas a identidade de grupos que partilham o mesmo trauma. Segundo Illouz, há uma cultura do discurso terapêutico, originada a partir dos anos 1930, que de forma hereditária é passada através de gerações até a atualidade. Ela cita o exemplo dos grupos de apoios a vítimas diretas e indiretas do Holocausto. A partir do discurso terapêutico, sujeitos de alguma forma excluídos ou marginalizados

reivindicam seus direitos e uma retratação do passado por parte das instituições que os oprimiram.

O discurso terapêutico é uma estrutura cultural contagiosa, porque pode ser duplicado e espalhado por parentes colaterais, netos e cônjuges. Por exemplo, as vítimas do Holocausto de segunda e terceira gerações têm hoje seu grupo de apoio, em virtude do fato de seus avós terem sido vítimas reais do Holocausto. Isso é possível por elas recorrerem a uma estrutura simbólica que lhes permite constituir sua identidade de sujeitos doentes, a serem curados. Dessa maneira, a narrativa terapêutica é capaz de acionar a linhagem e a continuidade da família. (ILLOUZ, 2011, p. 35)

A opressão histórica de determinadas categorias sociais tem, assim, virado objeto de estudos nos campos da psicologia e das ciências sociais. Ana Maria Gonçalves cita a criação de uma área de investigação em uma universidade americana nomeada de síndrome do estresse traumático pós-escravidão. No Brasil, já é possível encontrar sessões terapêuticas de psicologia voltadas para sujeitos negros³⁴, que dão ênfase à subjetividade de pessoas negras, apontando efeitos da colonização e resgatando valores africanos. A proposta, desenvolvida por um psicólogo da Universidade Federal Fluminense, indica uma preocupação científica com os efeitos emocionais do racismo.

A experiência compartilhada de opressão, bem como a resistência que dela decorre, é tema de análise de Judith Butler para compreensão da formação identitária. A filósofa recorre às ideias de Foucault e de Freud para estabelecer sua teoria da sujeição, que visa a explicar o lugar da resistência na vida psíquica. A prisão a que Foucault chama de alma (FOUCAULT, 2014), Butler considera como a identidade psíquica, que é submetida a um poder encarcerador (2018, p. 91). A subjetivação do prisioneiro de *Vigiar e Punir*, para Butler, é uma metáfora da subjetivação de corpos quaisquer. E assim ela questiona de que maneira a alma pode ser bem mais profunda que o próprio prisioneiro, ou, em outras palavras, de que maneira a identidade psíquica pode escapar a essa biopolítica disciplinadora de que fala Foucault. Butler propõe, assim, diferenciar psique de sujeito. Ela defende que a psique inclui aquilo que resiste à exigência normativa e permanece no inconsciente.

³⁴ Ver “Professor do Rio promove cursos de psicologia preta pelo país”. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/05/professor-do-rio-promove-cursos-de-psicologia-preta-pelo-pais.shtml>. Acesso em: 30 out. 2019.

A psique, desse modo, que inclui o inconsciente, é muito diferente do sujeito: a psique é justamente o que excede os efeitos encarceradores da exigência discursiva de habitar uma identidade coerente de se tornar um sujeito coerente. A psique é o que resiste à regularização que Foucault atribui aos discursos normalizadores. (BUTLER, 2018, p. 92-93)

A sujeição, em Butler, que inclui tanto a passividade diante de normalização como a atividade contra essa disciplina, explica a vulnerabilidade do sujeito a situações que ele jamais criou. Ela abarca identidades, nomes, categorias e termos impostos ao sujeito e que dão sentido a sua sociabilidade (BUTLER, 2018, p. 37). A sujeição seria, assim, a “feitura do sujeito, o princípio de regulação segundo o qual um sujeito é formulado ou produzido” (BUTLER, 2018, p. 90). Butler contrapõe-se a Foucault, que defende a recusa às identidades que nos são propostas, pois ela afirma que, apenas num movimento paradoxal de apego a esse lugar discursivo e a sua injúria, temos a condição para ressignificá-lo.

A trajetória autocolonizadora de certas formas de política identitária é sintomática dessa aceitação paradoxal do termo injurioso. Como paradoxo adicional, então, é somente por ocupar esse termo injurioso, e ser ocupada por ele, que posso resistir e me opor a ele, reformulando o poder que me constitui como o poder ao qual me oponho. (BUTLER, 2018, p. 112)

Ahmed também se contrapõe à recusa da identidade imputada como forma de emancipação, conforme proposto de Foucault. Primeiramente, para a autora, palavras e signos violentos ou insultos atribuídos pelos sujeitos brancos aos outros não são passíveis de simplesmente serem liberados da história, ainda que também não possam ser reduzidos a ela (AHMED, 2014, p. 59-60). Além disso, Ahmed afirma que a ênfase no passado não necessariamente significa sua manutenção ou entrincheiramento. Ao contrário, esquecê-lo seria uma forma de repetição da violência e não um modo de superá-la (AHMED, 2014, p. 33).

Segundo Butler, o mesmo poder que *assujeita* é reiterado quando o sujeito se opõe a sua subordinação de modo que “como poder exercido sobre o sujeito, a sujeição, não obstante, é um poder assumido pelo sujeito, uma suposição que constitui o instrumento do vir a ser desse sujeito” (BUTLER, 2018, p. 20). Desse modo, a assunção da identidade impostas às minorias por elas mesmas é condição para que se possa opor-se a esse encarceramento. A sujeição imposta em forma de opressão torna-se ela mesma condição

para a resistência, e logo, para a formação de identidades com base na experiência de vulnerabilidade e resistência.

O apego à injúria é então fundamental aos movimentos de resistência. Isso não quer dizer que a identidade que decorre da injúria deva permanecer inabalada, mas que sua assunção fornece os fundamentos para a reação. Por isso a experiência de opressão e resistência faz-se presente na sujeição de indivíduos pertencentes a grupos minoritários. O que Butler adiciona é o fato de que a internalização dessa identidade não escolhida é fundamental à resistência que se engendra contra ela. Ao encontro desse pensamento está a explicação de Gonzalez e Hasenbalg quanto à construção da identidade negra. Os autores acreditam que o escamoteamento do registro histórico e a invisibilidade do negro relacionam-se com o processo de construção de sua identidade, basicamente definida pelo branco (GONZALEZ; HASENBALG, 1982, p. 106). Uma defesa semelhante é encontrada no texto do *corpus* de Ana Maria Gonçalves (2017). Ao citar a filósofa negra Dionne Brand, ela explora o caráter híbrido da formação do negro como sujeito de si mesmo e do império.

Viver na Diáspora Negra, segundo ela, é “viver como um ser fictício – uma criação dos impérios, mas também uma autocriação. É ser alguém vivendo dentro e fora de si mesmo. É entender-se como signo estabelecido por alguém e ainda assim ser incapaz de escapar dele”. (GONÇALVES, 2017)

Gonzalez e Hasenbalg falam em uma ideologia do branqueamento, na qual família, escola, igreja, meios de comunicação e outros aparelhos ideológicos normalizadores contribuem para um mito da democracia racial ao mesmo tempo em que apontam para uma suposta superioridade racial e cultural branca (1982, p. 54). Pessoas negras, por sua vez, internacionalizariam esses valores de modo a negarem-se enquanto negras.

Em suma, elas sentem vergonha de sua condição racial e passam a desenvolver mecanismos de ocultamento de sua ‘inferioridade’. Esses mecanismos recobrem um amplo quadro de racionalização que vão desde um efetivo racismo às avessas (negros ou brancóides que, por palavras e atos, não gostam de preto) até à atitude ‘democrática’ que nega a questão racial, diluindo-a mecanicamente na luta de classes (por aí se vê como certas posições de esquerda nada mais fazem do que reproduzir o mito da democracia racial, criado pelo liberalismo paternalista que elas dizem combater). (GONZALEZ; HASENBALG, 1982, p. 54)

A pesquisa de Rodney William sobre apropriação cultural, também identifica o temporário abandono de símbolos da identidade negra, retomados ou mantidos com caráter de resistência, em prol da assimilação de uma identidade pretensamente universal imposta. Ele cita Neusa Santos Sousa ao afirmar que “afastado de seus valores originais, representados fundamentalmente por sua herança religiosa, o negro tomou o branco como exemplo de identificação, como única possibilidade de ‘tornar-se gente’.” (*apud* WILLIAM, 2019, p. 75)

Segundo Gonzalez e Hasenbalg, há duas identidades forjadas para o negro no Brasil: uma de caráter público e oficial, como a proposta por Gilberto Freyre, na qual o negro está balizado por uma harmonia racial, e é “um brasileiro como qualquer outro” (GONZALEZ, HASENBALG, p. 1982, p. 106) e outra de caráter privado, estereotipada, na qual o negro corresponde a papéis ora não-qualificados, como trabalhador braçal, etc, ora como atleta – vigor físico -, músico – ritmo -, objeto sexual. Ao analisar o discurso sobre apropriação cultural, percebe-se a persistência do mito da harmonia racial preconizado do Freyre em sua investigação sobre o Brasil.

[...] é possível haver harmonia entre duas culturas? Volto, então, a toda mistura que existe em mim e concluo que sim. Em um país como o Brasil, seria impossível não ocorrer apropriação cultural. (SILVA, 2017)

Sou branca, tenho amigas negras e assim como elas se vestem como eu, posso me vestir como elas. Não há desrespeito. Há um intercâmbio cultural, há apenas uma continuidade de um processo que já é constante desde que o mundo é mundo. (SILVA, 2017)

Entretanto, a opressão é também reconhecida por pessoas brancas que recorrem à empatia para sua compreensão.

Essas vozes críticas, antes contidas em seus campos invisíveis, vão brincar o carnaval e precisam ser ouvidas. Mesmo que lhes pareça arrogante e chato alguma mulher negra reclamar de um turbante na cabeça, é preciso se colocar no lugar de quem sempre foi massacrado dentro e fora da folia. (METRÓPOLIS, 2017)

Reitera-se, pois, o reconhecimento da experiência traumática e dolorosa na formação identitária de minorias étnico-raciais. No que concerne ao tema da apropriação cultural, a experiência de opressão se assume como critério e condição para o

reconhecimento da identidade negra, e, portanto, para a formação ética quanto ao uso de símbolos dessa identidade. Ao analisar os textos coletados para o *corpus* da pesquisa, termos que denotam trauma, dor e opressão são frequentemente utilizados para descrever a experiência do negro na sociedade brasileira, que, por sua vez, autoriza a fala e os usos simbólicos daqueles que se sentem representados pelo histórico de marginalização.

No total de textos analisados que se colocam contra a apropriação cultural, ou aqueles que ponderam seu uso, são citadas palavras e expressões como “silenciamento”, “dor”, “violência”, “ferimento”, “marginalização”, “preterimento”, “piada”, “exclusão social”, “invisibilização”, “racismo”, “segregação”, “exclusão”, “discriminação”, “humilhação”, “agressão”, “ridicularização”, “tortura”, “surra”, “desrespeito”, “criminalização”, “apagamento”, entre outras, para descrever o histórico de opressão sofrido que se deseja demover a partir, também, do protagonismo em sua cultura. Seguem trechos que recorrem ao histórico de opressão para a argumentação quanto ao consumo cultural de símbolos negros massificados.

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 esse turbante sobre nossas cabeças, tivemos que escondê-lo, escamoteá-lo, disfarçá-lo, renegá-lo. (GONÇALVES, 2017)

Imagine você, cidadão negro, que foi menosprezado durante anos por usar turbante, como ocorreu com Dandara, por exemplo. Caçoaram de você por causa desse turbante e jogaram cerveja em você sem nenhuma razão. Um crime, em toda regra. Então vem uma empresa qualquer, se apropria desse objeto que você se identifica, esquece a origem do mesmo e vende justamente às pessoas que até ontem te ridicularizavam por usar turbante. É justo? Claro que não! (BRUZA, 2017)

No Brasil, não podiam falar suas próprias línguas, manifestar suas crenças, serem donos dos próprios corpos e destinos. Para que algo fosse preservado, foram séculos de lutas, de vidas perdidas, de surras, torturas, ‘jeitinhos’, humilhações e enfrentamentos em nome dos milhares dos que aqui chegaram e dos que ficaram pelo caminho (GONÇALVES, 2017)

Habitar nossos turbantes tem para nós o mesmo significado de ‘ir conhecer a vila onde meus avós italianos nasceram’, ou ‘pude sentir o que meus bisavós viveram naquele campo de concentração’. Sim, porque, entre muitos outros, eles têm estes dois significados: abrigo e dor. (GONÇALVES, 2017)

No fundo, falta às pessoas entenderem que, muitas vezes, estão mais preocupadas em escutar alguém dizendo que elas podem usar algo (que geralmente elas nem usariam), ao invés de se questionar: ‘Por que a cada 23 minutos um jovem negro morre no Brasil?’. (RIBEIRO, 2017b)

Ao mesmo tempo, embora haja um reconhecimento por parte daqueles que são a favor da apropriação cultural desse código da dor, vide o fato de ser possível encontrar esses termos em textos que se colocam a favor da apropriação cultural, há discursos que, ao contrário, evocam conceitos positivos relacionando-os com a apropriação. São eles: “amor”, “homenagem”, “admiração”, “harmonia”, “intercâmbio”, “elogio”, “respeito”, “cooperação”, “fashion”, “estilo”, entre outros.

2.4 – A teoria do *lugar de fala* para compreensão da apropriação cultural

A apropriação, quer seja de discursos ou de culturas, só pode existir na medida em que persiste a noção de alteridade, que, por sua vez, define, como o discurso citado anteriormente de Ana Maria Gonçalves, que algumas coisas são de uns e outras coisas são de outros. No caso étnico-racial no Brasil, a diferenciação entre *uns* e *outros* se embasa fundamentalmente na exploração capitalista e afetiva de uma categoria, no caso, negros e indígenas, por outra, no caso brancos de ascendência europeia. O mito da harmonia social de Freyre do início do século XX, que ainda persiste nos discursos sobre alteridade do povo brasileiro, nega a necessidade do protagonismo das minorias no relato de suas experiências e avaliza o sujeito branco a encarnar a opressão histórica por meio da empatia. No trecho abaixo de 1947 do prefácio à primeira edição do livro *Poemas negros* de Jorge de Lima, citado por Freire Filho (2018) para exemplificar os usos da empatia, o escritor Gilberto Freyre faz uma ode ao poeta, que embora não tenha experienciado a pobreza extrema sobre a qual falava, supostamente a teria sentido com “o poder da empatia”. A dinâmica de expressar-se em lugar de outro a que se refere o prefácio de Freyre encara questionamento na atualidade.

Esse poeta alagoano, em quem hoje a América inteira sente um poeta largamente seu pela cordialidade crioula e pelo lirismo cristão, franciscano, fraternal, dispõe de recursos, de técnica, dos quais poderia viver vida fácil de glória literária, admirado e festejado por seus feitos e talentos de artífice; alheio às raízes regionais de sua experiência de

homem por muito tempo menino e às necessidades e aspirações de gente cuja pobreza conheceu pequeno e mesmo depois de grande; médico de província, cuja miséria observou, cujo sofrimento sentiu com o poder da empatia que o anima com relação à sua gente, do mesmo modo que sentiu suas alegrias, suas esperanças, seus deleites doentios de comedores de barro, seus medos das almas do outro mundo. (FREYRE, 2014, p. 4-6)

Diante das emergentes questões identitárias que reverberam anseios latentes de minorias sociais na busca por representatividade, surge e se populariza o termo *lugar de fala* para designar o referencial a partir do qual um sujeito, oprimido em sua expressão devido a sua identidade minoritária, expressa seu ponto de vista a respeito de sua vivência, em detrimento de uma representação feita por outrem que não compartilha suas experiências de sofrimento. Não sem enfrentar questionamentos, sejam de viés tempestivo, como os das redes sociais de modo geral, sejam de robusta fundamentação teórica e empírica, as minorias possuem hoje, como ferramenta de protagonismo discursivo, a dinâmica do lugar de fala. O direito de narrar o próprio sofrimento, longe de ser uma reivindicação brasileira, fundamenta-se na crise de representatividade *epistemicida* em que atores sociais marginalizados promovem ao reivindicarem o protagonismo de suas biografias. Illouz reconhece essa crise e cita alguns autores como Žižek, Rorty e Bhabha que tratam o assunto contemporaneamente frente a outras disputas no mundo.

Žižek resume isso ao assinalar que Richard Rorty define o ser humano como “alguém que é capaz de sofrer dor e, já que somos animais simbólicos, alguém capaz de narrar essa dor”. E Žižek acrescenta: dado que somos vítimas em potencial, “o direito fundamental, como diz Homi Bhabha, passa a ser o de narrar – o direito de contar a própria história, de formular a narrativa específica do próprio sofrimento. (ILLOUZ, 2011, p. 36)

O termo *lugar de fala* surge como reflexo de uma crise epistemológica que opera novas dinâmicas de formação subjetiva. Esse conceito surge para atestar a relevância da posição a partir da qual um enunciado é comunicado. Em outras palavras, ele surge para explicitar a importância da identificação do autor de um discurso na compreensão e na legitimidade desse discurso. Assim como ocorre na ética da apropriação cultural, a identificação do sujeito que discursa, ou que veste um determinado adorno, é fundamental à compreensão da mensagem que seu discurso comunica.

Parte-se da concepção de lugar de fala definida por Djamila Ribeiro, no livro *O que é lugar de fala?* (RIBEIRO, 2017a), visto que a autora é, atualmente, a referência mais presente nos meios de comunicação quando se trata da discussão sobre o tema, podendo ser considerada uma formadora de opinião acerca do referido conceito. Visto que se verifica a importância atual do testemunho pessoal do sofrimento para a narrativa de verdade a partir do conceito de lugar de fala, propõe-se, então, avaliar em que medida ele é compreendido como índice outorgador de caráter de verdade ao discurso.

O termo *lugar de fala*, segundo Ribeiro (2017a, p. 58), provém, provavelmente, da tradução conceitual do termo *feminist stand point*, concebido pela teoria feminista para legitimar o discurso da mulher acerca do machismo como aquele de real relevância, posto que carregado pelo testemunho pessoal das opressões sofridas em função das desigualdades de gênero. Tem-se que o lugar de fala, ou a fala determinada a partir de um ponto de vista, hoje, carrega, *grosso modo*, um caráter de verdade maior do que a fala de indivíduos que seriam, dentro de uma relação dicotômica oprimido-opressor, o segundo caso. Diz-se “*grosso modo*” pois, ainda que seja possível verificar nas redes sociais online e nos movimentos sociais o argumento do lugar de fala utilizado para deslegitimar discursos daqueles que não testemunham em sua própria pele a opressão sobre a qual discorrem, há teóricos do assunto que discordam da possibilidade silenciadora desta dinâmica na interposição de silenciamento, vide a fala de Djamila Ribeiro:

Uma travesti negra pode não se sentir representada por um homem branco cis, mas esse homem branco cis pode teorizar sobre a realidade das pessoas trans e travestis a partir do lugar que ele ocupa. Acreditamos que não pode haver essa responsabilização do sujeito do poder. (RIBEIRO, 2017^a, p. 83-84)

Ribeiro pretende esclarecer, pois, a compreensão equivocada que se faz ao comparar os conceitos como lugar de fala e representatividade. Segundo a filósofa, há que se diferenciar, conceitualmente, o lugar de fala – contexto de enunciação que determina a subjetividade daquele que emana um discurso e, logo, o viés dado a sua experiência sobre o assunto –, e a representatividade - que parte do pressuposto metafórico e semiológico de que um grupo de indivíduos de um determinado tipo deve ser representado, caso necessário, por um sujeito do mesmo tipo, não se permitindo que alguém da categoria *outro* fale por ele. Deste modo, tem-se que o lugar de fala, diferentemente do lugar de representação, pode ser ocupado por qualquer um, enquanto o da representatividade não.

Said reitera as perspectivas analíticas possíveis para aqueles que não necessariamente se identificam com a experiência histórica que se analisa.

Vamos começar admitindo a noção de que, mesmo existindo um núcleo subjetivo irreduzível na experiência humana, essa experiência também é histórica e secular, acessível à análise e à interpretação, e — o que é de importância fundamental — não se esgota em teorias totalizantes, não é marcada nem limitada por linhas doutrinárias ou nacionais, não cabe inteiramente em construções analíticas. Se concordamos com Gramsci que uma vocação intelectual é socialmente possível e desejável, então há uma contradição inaceitável em construir ao mesmo tempo análises da experiência histórica a partir de exclusões, as quais estipulam, por exemplo, que apenas as mulheres são capazes de entender a experiência feminina, apenas os judeus podem entender o sofrimento dos judeus, apenas ex-súditos coloniais podem entender a experiência colonial.

Não estou afirmando o que querem afirmar as pessoas quando dizem, na linguagem corrente, que toda questão tem dois lados. O problema com as teorias essencialistas e exclusivistas, ou com as barreiras e os lados, é que elas dão origem a polarizações que mais absolvem e perdoam a ignorância e a demagogia do que facilitam o conhecimento. (SAID, 2011, p. 54)

O livro *O que é lugar de fala?* reitera que o lugar de fala é algo que demanda a legitimação pelos *outros* e que o reconhecimento do estatuto de oprimido ou opressor pelos *outros* interfere diretamente nesta outorga. Deste modo, a filósofa reconhece que “reduzir a teoria do ponto de vista feminista e lugar de fala somente às vivências seria um grande erro” (RIBEIRO, 2017a, p. 67), e que, para ela, “o fato de uma pessoa ser negra não significa que ela saberá refletir crítica e filosoficamente sobre as consequências do racismo” (RIBEIRO, 2017a, p. 67), podendo ela inclusive afirmar que nunca sentiu racismo. Porém, ela afirma que, ainda que o lugar de fala parta de uma perspectiva individual, sendo conferido a um sujeito específico, caso a caso, ele recorre a identidades e jogos de poder historicamente determinados para formalizar-se. Em outros termos, a teoria do lugar de fala reconhece que indivíduos de grupos historicamente oprimidos podem não se reconhecer como tal, mas defende que apenas indivíduos oprimidos que se reconhecem como tal são capazes de ocupar o lugar da narrativa autobiográfica que representa o grupo oprimido.

Torna-se premente que o critério de legitimidade concebido pelo lugar de fala se articula, em vista desta dupla operação, em duas instâncias: uma relativa a macroestruturas, e outra referente à microfísica dos poderes (FOUCAULT, 2014). Esmiuçando, ao mesmo tempo em que a teoria do lugar de fala assente que uma mulher

ou um negro podem não se reconhecer como oprimidos frente à categoria que histórica e socialmente o oprime, ela determina que mulheres (na dicotomia homem-mulher) e negros (na dicotomia negros-brancos) são oprimidos. Ela aquiesce, então, a possibilidade de alguém ser oprimido sem o saber. É célebre a frase de Simone de Beauvoir que afirma que o opressor não seria tão forte se não tivesse cúmplices entre os próprios oprimidos (2009). Ou seja, sob um aspecto estrutural, compartilha-se na sociedade um referencial comum acerca da identificação de grupos oprimidos e grupos opressores. Por este lado, inclusive, tem-se que as teorias dos movimentos decoloniais partem das desigualdades fundamentadas em um *locus* social.

[...] para descolonizarmos o conhecimento, precisamos nos ater à identidade social não somente para evidenciar como o projeto de colonização tem criado essas identidades, mas para mostrar como certas identidades têm sido historicamente silenciadas e desautorizadas no sentido epistêmico, ao passo que outras são fortalecidas. Seguindo esse pensamento, um projeto de descolonização epistemológica necessariamente precisaria pensar a importância epistêmica da identidade. (RIBEIRO, 2017a, p. 29)

Said também contribui para a compreensão de que as identidades daqueles que foram historicamente oprimidos são parcialmente construídas e ditadas por seus opressores, conforme também explicitou Butler.

Os discursos universalizantes da Europa e dos Estados Unidos modernos, sem nenhuma exceção significativa, pressupõem o silêncio, voluntário ou não, do mundo não europeu. Há incorporação; há inclusão; há domínio direto; há coerção. Mas muito raramente admite-se que o povo colonizado deve ser ouvido e suas ideias, conhecidas. (SAID, 2011, p. 75)

A dinâmica do lugar de fala, assim, ainda que reconheça, segundo Ribeiro, a possibilidade de todos falarem, não o faz em detrimento do estabelecimento de critérios de verdade, e, então, opera, também, autorizando e desautorizando discursos. O argumento utilizado para embasar o juízo referente à autorização das falas se fundamenta no desequilíbrio já instituído no corpo social que privilegia as falas de alguns grupos em detrimento de outros. Segundo Jota Mombaça, “[...] quando os ativismos do lugar de fala desautorizam, eles estão, em última instância desautorizando a matriz de autoridade que construiu o mundo como evento epistemicida” (Mombaça *apud* RIBEIRO, p. 85). Esclarece-se, aqui, a relevância da epistemologia, para a teoria do lugar de fala, que afirma

ter por objetivo dismantelar a teoria do conhecimento que segrega negros e brancos, mulheres e homens, dentre outros grupos que atuam por dinâmicas de subjugação e dominação. Este epistemicídio seria o responsável por colocar fim ao protagonismo do sujeito ocidental que fala em nome de todos estabelecendo a alteridade a partir de um ponto de vista autocentralizado. É essa dinâmica que Said denuncia ao citar um intelectual americano que teria dito “Mostrem-me o Tolstói zulu”, constatando que o mundo colonial teria sempre sido “irrefutavelmente inferior” (SAID, 2011, p. 74) e feito o papel de *outro*. A exemplo do segundo sexo, de Beauvoir, para Grada Kilomba, a cor negra seria vista como uma segunda cor, sendo o negro o outro do branco, a mulher o outro do homem, e a mulher negra, então, um outro do outro (KILOMBA, 2008, p. 124).

Deste modo, se por um lado as lutas reivindicatórias que se valem do lugar de fala se fundamentam em dados sociais de identidade, em *epistémê*, a legitimação do ato de fala é individualizada e se fundamenta em uma narrativa ontológica de opressão. Quem teria, então, autoridade para discursar de um determinado modo sobre um certo assunto quando a legitimação desta fala depende tanto de sua identidade reconhecida pelo *outro* em um determinado contexto material e histórico, como de sua *ipseidade*, ou seja, de seu caráter individual que o distingue de todos os outros seres por meio de uma narrativa autobiográfica? Como pode um sujeito de uma categoria considerada oprimida ter seu lugar de fala reconhecido enquanto outro não? O que fundamenta, então, esse reconhecimento?

Essa dinâmica encontra fundamento na construção do *self* moderno, que tem como característica a tendência ao fim da representação, que se inicia com o questionamento epistemológico e a recusa às macronarrativas como visto no item 2.1. Segundo Foucault,

Superficialmente, pode-se dizer que o conhecimento do homem, diferentemente das ciências da natureza, está sempre ligado, mesmo sob sua forma mais indecisa, a éticas ou a políticas; mais profundamente, o pensamento moderno avança naquela direção em que o Outro do homem deve tornar-se o Mesmo que ele. (FOUCAULT, 1990, p. 344)

A partir do fragmento acima, pode-se perceber uma vontade de autorrepresentar-se do sujeito moderno – o Outro do homem ser o Mesmo de si. Esta tendência, que parece ganhar corpo na expressão do lugar de fala e do protagonismo frente à apropriação cultural é explicada por Djamila Ribeiro (2017a), que demonstra que a vivência individual não basta para a legitimação do discurso acerca da opressão institucionalizada. Essa

legitimidade depende, também, de uma compreensão do indivíduo como parte de um grupo que compartilha opressões e emoções comuns.

No debate virtual, aqui no Brasil, nos acostumamos a ouvir os mesmos equívocos de Hekman. ‘Fulana está falando a partir das vivências dela’, como se essas vivências, por mais que contenham experiências advindas da localização social de fulana, se mostrassem insuficientes de explicar uma série de questões. Como explica Collins, a experiência de fulana importa, sem dúvida, mas o foco é justamente entender as condições sociais que constituem o grupo do qual fulana faz parte e quais são as experiências que essa pessoa compartilha ainda como grupo. Reduzir a teoria do ponto de vista feminista e lugar de fala somente às vivências seria um grande erro, pois aqui existe um estudo sobre como as opressões estruturais impedem que indivíduos de certos grupos tenham direito à fala, à humanidade. (RIBEIRO, 2017, p. 67)

Vê-se também nas análises de Gayatri Spivak o desejo pelo fim da representação. No fim de seu livro *Pode o subalterno falar?* (SPIVAK, 2010), a autora responde à pergunta do título afirmando: “o subalterno não pode falar” (*ibidem*, p. 126), dado que “não há valor algum atribuído à ‘mulher’ como um item respeitoso na lista de prioridades globais. A representação não definiu.” (*ibidem*, p. 126). Ao mesmo tempo em que o método conclusivo para definir um grupo como oprimido ou opressor a partir de uma lógica social de dominação só pode ter por fundamento a representação, esta lógica representacional não basta como critério de outorga ao lugar de fala, mas se recorre, também, ao testemunho de sofrimento marcado a ferro e fogo na vida particular do sujeito em virtude de sua condição de periférico ao centro do poder.

Segundo a interpretação de Ribeiro, no caso do feminismo, Beauvoir afirma que a mulher é colocada em um lugar subalterno, impedida de ser “um ser para si”, sujeito em ontológico, “[...] e isso também se dá porque o mundo não é apresentado para as mulheres com todas as possibilidades, sua situação lhe impõe esse lugar de *Outro*” (Beauvoir *apud* RIBEIRO, 2017, p. 37-38). Este sujeito ontológico, assim, ainda que vislumbrado pelas teorias de militância identitária, não é o suficiente para dar conta da argumentação acerca dos juízos autorizativos ou desautorizativos da fala do oprimido. Então, de modo mais sofisticado, a teoria do lugar de fala não confere veracidade ao discurso apenas pelo fato de um determinado sujeito se identificar com a categoria oprimida em questão. Mas este sujeito deve, para além, reconhecer-se como oprimido dentro de uma categoria de opressão partilhada com outros indivíduos.

Hoje, a teoria do lugar de fala defende, então, o protagonismo narrativo da experiência do sofrimento individual devido a uma opressão partilhada. Não à toa tem-se, como uma derivação da sororidade – aliança de solidariedade entre mulheres em prol de um apoio mútuo frente à devastação do machismo – a *dororidade* (PIEDADE, 2017), tida como a cumplicidade entre mulheres negras que, por experienciarem a mesma dor da opressão de gênero e raça, são capazes de se acolher. Nesse indivíduo duplo empírico-transcendental (FOUCAULT, 1990, p. 334-338) entre expressão epistemológica do sofrimento e sofrimento ontológico, a interseção é a do sofrimento individual a partir de uma dor partilhada. Ele passa a ser o indivíduo legitimado a falar, com conhecimento de causa, sobre a experiência da opressão.

Deste modo, vê-se, mais uma vez, que, para além de atuar sob uma orientação individualizante, a teoria do lugar de fala age sob uma ótica de estruturas de opressão e de matrizes de dominação que são apreendidas a partir de uma verdade socialmente determinada. E, então, se por um lado a ação reivindicatória e militante do lugar de fala visa a combater o *fascismo da língua*, como sugeriria Barthes (1978), democratizando a diversidade de vozes no *locus* social contra os grilhões da cultura, e desvelando o uso que as instituições fazem das identidades para oprimir ou privilegiar, por outro, ela se vale de semelhantes estruturas para conferir caráter de autenticidade ao discurso. Ao mesmo tempo em que a teoria do lugar de fala utiliza conceitos como matriz de dominação e *locus social*, que resgatam um viés materialista histórico, adotam a microfísica do poder ao afirmar, por exemplo, que não apenas pelo fato de um negro ser negro ele terá consciência militante a respeito de causas raciais.

A obra de Michel Proust *Em Busca do Tempo Perdido* tornou-se objeto de análise de Gilles Deleuze e Félix Guattari para a problematização das definições de sujeito moderno e o entendimento do caráter ontológico a que este indivíduo parece tender na negação da episteme. Deleuze e Guattari, observam, a partir do personagem Swann e do narrador da obra, modos diferentes de lidar com a identidade. Para eles, o personagem Swann demonstra em sua história encarcerar a amada Odette em uma espécie de projeção subjetiva, na qual ela, por ser quem era – mulher, solteira, etc -, logo estaria determinada a ter um caráter específico atribuído por ele a sujeitos com as mesmas características. Já para o narrador haveria uma entropia de sujeitos possíveis em Odette. Os autores escrevem:

O que é uma moça, o que é um grupo de moças? Ao menos Proust o mostrou de uma vez por todas: como sua individuação, coletiva ou singular, não procede por subjetividade, mas por hecceidade, pura hecceidade. ‘Seres de fuga’. [...] Swann não é um esboço ou percursos do narrador, a não ser secundariamente, e em raros momentos. Swann não para de pensar em termos de sujeito, de forma, de semelhança entre sujeitos, de correspondência entre formas. [...] Enquanto que o narrador, por mais que tenha seguido os traços de Swann, não deixa de estar num outro elemento, num outro plano. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 62)

O excerto, então, aborda a possibilidade do sujeito não-determinado, desprendido da cultura, ser livre para constituir-se em múltiplos sujeitos. O trecho relembra a proposta de Foucault pela negação das identidades como forma de liberação dela, conforme citada por Butler, no item 2.4. Também essa visão é abordada pela teoria do lugar de fala bem como pelas discussões acerca das identidades culturais a partir da modernidade. Para Foucault, por sua vez, a alma é a prisão do corpo (FOUCAULT, 2014). Ao mesmo tempo em que o pensamento é determinado pela cultura, ele pode escapar a ela extemporaneamente. Isto quer dizer que a cultura constrange o homem e determina limites. É este constrangimento que a modernidade visa a questionar quando põe em debate a verdade do homem.

A transparência do pensamento a si mesmo, ou seja, a ciência daquilo que se deseja e se é, que no início da idade moderna é colocada em questão pela psicanálise, retorna como a certeza do sofrimento. Passa-se do desejo reprimido em prol do *bem-estar da civilização*, que configura o mal-estar de si mesmo, conforme Freud, para o sofrimento como vertente outorgante de veracidade do discurso para si e para o outro. Se da Idade Clássica para a Moderna, passou-se da sociedade da vergonha para a da culpa, Paulo Vaz (2014, p. 14) acredita que estamos num retorno a da vergonha, desta vez reflexiva: a vergonha de ter sentido vergonha.

Então, o sujeito oprimido volta-se ao orgulho como forma de reparação desta culpa por uma vergonha localizada no passado. E, assim, mais uma vez, em sendo o orgulho e a vergonha sentimentos que colocam o sujeito como também objeto a ser julgado, tem-se uma autorrepresentação que impossibilita ao outro, diferente de si, compartilhar do mesmo sentimento. Nessa impossibilidade, por sua vez, reside uma ética na qual sujeitos que não pertencem a determinadas categorias oprimidas não devem protagonizar discursos ou símbolos culturais que não dizem respeito a sua identidade,

cabendo aos membros das comunidades apropriadas julgar esses fluxos comunicacionais a partir de questões socio-afetivas.

Em *The cultural politics of emotions*, Ahmed estuda a empatia frente a sentimentos como dor e sofrimento causados por traumas histórias e constituídos politicamente. A autora acredita que a empatia se apresenta como uma intenção positiva em sentir o que o outro sente, ainda que não seja plenamente possível, em suas palavras. Porém, ela acredita que essa impossibilidade não significa que o sujeito empático não possui nenhuma relação com a dor do outro, e que essa dor é “simplesmente dele”³⁵ (AHMED, 2014, p. 30). Ela sugere “que uma ética da resposta à dor envolve estar aberto a ser afetado por aquilo que não se pode conhecer ou sentir”³⁶ (AHMED, 2014, p. 30). No próximo capítulo, avalio de que modo o consumo do outro e a representação de seus símbolos e discursos engendra a empatia e as emoções que transitam entre oprimidos e opressores.

³⁵ The impossibility of feeling the pain of others does not mean that the pain is simply theirs, or that their pain has nothing to do with me.

³⁶ I want to suggest here, cautiously, and tentatively, that an ethics of responding to pain involves being open to being affected by that which one cannot know or feel.

3 – Empatia e consumo

Não se pode amar o outro, a quem se privou de sua alteridade; só se poderá consumi-lo. Nesse sentido, enquanto for fragmentada num objeto parcial sexual, não será ainda uma *pessoa*. [grifo do autor] (HAN, 2017, p. 7)

Vivemos em tempos pouco empáticos, poderíamos supor, visto que discursos de ódio às diferenças se proliferam nos espaços midiáticos causando uma impressão de que nunca se testemunhou momento de tamanha intolerância. Nessa mesma onda, discursos de empatia surgem como uma espécie de antídoto em publicações, palestras, e todo um arsenal de tratados sobre o sentimento ganham relevância no universo do consumo. A empatia foi considerada uma das dez palavras do ano em 2017 pelo dicionário Merriam-Webster³⁷ e virou best-seller do autor Roman Krznaric que o abordou em palestras esgotadas no Brasil³⁸. Ela passa a oferecer uma promessa de solução dos conflitos de alteridade, ou mesmo de revisões de dívidas históricas, na medida em que propõe ao indivíduo colocar-se no lugar do outro, podendo, assim, compreender de um ponto de vista subjetivo a dor ou a alegria do outro, deixando de objetificá-lo. A empatia permitiria enxergar o outro como alguém que possui uma base humana em comum, interferindo, assim, na modulação de emoções visto que esta mesma mudança dos limites entre si mesmo e o outro é a dinâmica dos limites entre sujeito e objeto segundo a socialidade das emoções proposta por Ahmed (2014).

Conforme o entendimento de Ahmed, os sentimentos não residem em objetos, mas são produzidos como efeitos de sua circulação. A autora faz uma analogia ao conceito de circulação dos postulados econômicos de Marx, no qual a movimentação de um bem no mercado é o que imprime valor a ele, que não o possui *a priori*. Do mesmo modo, para a socialidade das emoções - *sociality of emotions*, no original -, sentimentos são resultados de uma economia do afeto na qual superfícies e fronteiras entre sujeito e objeto são forjadas socialmente. Deste modo, as emoções seriam cruciais para as definições fronteiriças entre sujeito e objeto e, logo, à delimitação dos limites entre o eu e o outro.

³⁷ Ver “Merriam-Webster’s 2017 words of the year”. Disponível em: < <https://www.merriam-webster.com/words-at-play/word-of-the-year-2017-feminism>>. Acesso em: 21 nov. 2019.

³⁸ Ver “Roman Krznaric sobre empatia: ‘Faz bem e cria vínculos’”. Disponível em: <<http://gnt.globo.com/bem-estar/materias/roman-krznaric-sobre-empatia-faz-bem-e-cria-vinculos.htm>>. Acesso em: 21 nov. 2019.

Nesse modelo, é por meio das emoções que as identidades se constituem. A partir da socialidade das emoções analisam-se os sentimentos expostos nos discursos do *corpus* e a definição de fronteiras identitárias que perpassam a ética da apropriação cultural no Brasil.

No meu modelo de socialidade das emoções, sugiro que as emoções criam o próprio efeito das superfícies e limites que nos permitem distinguir um interior e um exterior em primeiro lugar. Portanto, emoções não são simplesmente algo que ‘eu’ ou ‘nós’ temos. Pelo contrário, é através das emoções, ou de como reagimos a objetos e a outras pessoas, que superfícies e limites são criados: o ‘eu’ e o ‘nós’ são moldados e até tomam a forma de contato com outras pessoas.³⁹ (AHMED, 2014, p. 10)

Segundo Said, a empatia pode ser postulada, também, como uma ferramenta de transição pelo outro sem o uso da força. Em *Cultura e imperialismo*, ele escreve sobre o método ocidental de entendimento do outro. Se por um lado, lidar com a alteridade pode envolver força e violência, por outro, pelo método científico, a empatia é ferramenta chave para essa aproximação.

A antropologia ocidental moderna retomou com frequência essa relação problemática [a força desigual entre o etnógrafo observador externo europeu e o não europeu], e em trabalhos recentes de vários teóricos ela trata da contradição quase insuperável entre uma realidade política baseada na força, e um desejo científico e humano de entender o Outro pela hermenêutica e pela empatia, sem o recurso à força. (SAID, 2011, p.81) [grifo meu]

Na história das emoções, podemos identificar o engendramento do sentimento de empatia como o compreendemos hoje - ato de pôr-se em lugar do outro – no final do século XVIII, atrelado à ascensão do Iluminismo (HUNT, 2009). Na época, entretanto, o nome dado a essa emoção não era o mesmo. O que Lynn Hunt chamou de “empatia imaginada” (HUNT, 2009, p. 30), foi sugerida em textos incipientes sobre os direitos humanos e sobre crítica literária como *sentimento interior amplamente partilhado* (HUNT, 2009, p. 25); *a voz da natureza gritando* (HUNT, 2009, p. 29); *torrentes de emoções* (HUNT, 2009, p. 36); *sentir passar pelo próprio coração a pureza das emoções*

³⁹ In my model of sociality of emotions, I suggest that emotions create the very effect of the surfaces and boundaries that allow us to distinguish an inside and an outside in the first place. So emotions are not simply something ‘I’ or ‘we’ have. Rather, it is through emotions, or how we respond to objects and others, that surfaces or boundaries are made: the ‘I’ and the ‘we’ are shaped by, and even take the shape of, contact with others.

de outrem (HUNT, 2009, p. 48); *estímulos que servem a inspirar em nós sentimentos demasiado vivos e acentuados*, entre outros.

No contexto europeu do século das Luzes, e no norte-americano da Declaração de Independência dos Estados Unidos, surgem os primeiros contratos sociais que identificam os homens como iguais perante as leis, independentemente de classe, gênero e raça. A prática da escravidão e a dependência legal das mulheres aos homens, por exemplo, evidenciava os direitos humanos como um ideal abstrato que não se verificava na realidade dos indivíduos. A ideia de identificação perante um outro que não semelhante a si, ainda que se forjasse em âmbito teórico, ia ao encontro das práticas políticas, sociais e econômicas enraizadas, cujo fim ainda desconhecemos.

Segundo Hunt, em *A invenção dos direitos humanos*, a possibilidade psíquica de sentir-se no lugar de alguém se origina no espraiamento e na popularização do romance epistolar do século XVIII, como os de Rousseau e Richardson. Como esboçado antes, essa tecnologia cultural – a literatura epistolar – seria uma forma de comunicação que incentiva o mecanismo psíquico de pôr-se em lugar do personagem. Acrescento a isso o fato de que os leitores da época eram em sua maioria homens de classes privilegiadas, e as personagens, narradoras em primeira pessoa, mulheres apaixonadas lutando contra um desejo proibido. Tem-se, assim, que Lynn Hunt, em sua teoria, enxerga no movimento de colocar-se em lugar de um outro ser diferente de si mesmo em gênero e classe a gênese para o desenvolvimento de uma consciência de empatia.

Como Hunt explicita, há muitos exemplos de experiências práticas de tratamentos desiguais na história, mesmo diante de um aparato legal promotor de igualdade. Assim, a empatia e a potencialidade de pôr-se em lugar do outro e atuar de modo político em prol de um real cenário de direitos humanos não se constitui uma tautologia. Hoje, percebe-se um *boom* da palavra empatia nos meios de comunicação agendando o conceito como uma ferramenta importante de sociabilidade. A proposta de uma cura empática para os problemas do mundo vem como antídoto que neutraliza os discursos de intolerância que se proliferam.

Uma nova forma axiológica da emoção surge, para além daquela que compreende a emoção como inferior e a razão como superior - o que por séculos foi, e ainda é, justificativa para a subjugação de mulheres, compreendidas como mais emocionais, ou seja, menos autônomas sobre suas ações. Hoje entende-se que há emoções benéficas e outras maléficas.

A história da evolução é narrada não apenas como a história do triunfo da razão, mas também na habilidade de controlar as emoções e de experimentar emoções “apropriadas” a diferentes tempos e espaços. Em meio à cultura contemporânea, as emoções podem inclusive serem representadas como boas melhores do que o pensamento, mas apenas na medida em que são representadas como uma forma de inteligência, como “ferramentas” que podem ser usadas por sujeitos no projeto de vida e aprimoramento profissional. ⁴⁰ (AHMED, 2014, p. 3)

A palavra empatia, como a conhecemos hoje, é originariamente encontrada no Brasil filiada à disciplina das artes (FREIRE FILHO, 2018) como tradução do termo alemão *Einfühlung*. Segundo Curtis (2016), esse sentimento, quando afeito às artes, traduz uma “forma de engajamento que diz respeito não só às atividades dos seres humanos representados em imagens, como também, pelas qualidades estéticas de imagens em um sentido mais abstrato, e às formas encontradas nesse contexto”. A empatia refletiria a qualidade estética da arte em mobilizar o espectador, ainda que fixo em uma cadeira de cinema (PANOFSKY *apud* KRAKAUER, 1974). E o consumo? Seria o consumo de objetos e discursos capaz de mobilizar sentimentos? A empatia, no sentido atual, filiada à sociologia, comunicação, psicologia, entre outras disciplinas das ciências humanas e sociais, surge como possibilidade de *moção* frente às injustiças. Pode ser a emergência de um *pathos* perante uma desventura até então banalizada.

3.1 - Empatia como sentimento moral

Ao chorar, o rosto será coberto com decoro usando as duas mãos com a palma voltada para dentro. As crianças choram com a manga do casaco contra o rosto e de preferência, em um canto do quarto. Duração média do choro, três minutos.⁴¹

Julio Cortazar: *Instrucciones para llorar* (1962)

Como no miniconto *Instrucciones para llorar*, do argentino Julio Cortazar, de 1962, são inúmeros os exemplos da literatura que evidenciam a possibilidade de um

⁴⁰ The story of evolution is narrated not only as the story of the triumph of reason, but of the ability to control emotions, and to experience the ‘appropriate’ emotions at different times and places (Elias 1978). Within contemporary culture, emotions may even be represented as good or better than thought, but only insofar as they are re-presented as a form of intelligence, as ‘tools’ that can be used by subjects in the project of life and career enhancement.

⁴¹ Llegado el llanto, se tapará con decoro el rostro usando ambas manos con la palma hacia adentro. Los niños llorarán con la manga del saco contra la cara, y de preferencia en un rincón del cuarto. Duración media del llanto, tres minutos.

caráter protocolar e ritualístico da exposição do sofrimento. Também os estudos científicos e filosóficos abordam o tema, como presente no livro *Teoria dos Sentimentos Morais*, de Adam Smith, no qual o escritor aborda uma espécie de etiqueta para a empatia, à época chamada de simpatia. Compreende-se que há um caráter cultural e social na empatia, em que pesem seus sintomas psíquicos abordados por psicólogos e neurologistas. A fim de assegurar o comportamento correto, indivíduos de uma sociedade moderna que se configurava no século XVIII aprendiam novas regras de conduta social.

O homem, dizem, consciente de sua própria fraqueza e da necessidade que tem da ajuda dos outros, regozija-se ao observar que adotam suas próprias paixões, porque isso o assegura dessa ajuda; mas sente-se triste sempre que observa o contrário, porque isso o certifica de sua oposição. (SMITH, 1999, p. 12).

Neste trecho do livro, o autor deixa clara a preocupação humana em relação a expressão do outro sobre nós mesmos. Sentimos a empatia ou não dos outros, e nos felicitamos, em princípio, quando percebemos a identificação de alguém conosco, e nos sentimos tristes caso a identificação não ocorra. O homem, então, tanto necessita da identificação alheia quanto, tomando os outros por si mesmo, reconhece a importância de colocar-se no lugar do outro, gerando a ele essa satisfação. A necessidade protocolar do sentimento moral, conforme explicado por Adam Smith fundamenta-se, então, no fato de haver situações nas quais o sentimento, ontologicamente, não existe, porém se faz de bom tom expressá-lo em termos de conduta social, ou então quando nos sentimos emotivos, mas não podemos expressar.

Na visão tradicional, as pessoas necessitavam da religião para regularem suas próprias paixões visto que não saberiam fazê-lo sem referenciais externos (HUNT, 2009, p. 92). Foi a partir da era moderna que as paixões passaram a ser vistas como “força motivadora da vida” (HUNT, 2009, p. 109). Ainda que parte dos iluministas não estivesse convencida sobre os benefícios das emoções, outra parte adotava a postura de que, contanto que por meio da educação e da experiência, “as emoções são cruciais para o raciocínio e a consciência, e não hostis a eles” (HUNT, 2009, p. 110). Emoção e razão passam então a ser complementares e a emoção, “o único motor do ser sensível e dos seres inteligentes” (HUNT, 2009, p. 111). Nesse contexto, Adam Smith elabora sua teoria dos sentimentos morais em que articula formas de educar essas paixões, dentre as quais, o sentimento de pôr-se em lugar do outro, chamado por ele de “simpatia”.

Para Smith, a simpatia reaviva a alegria e alivia a dor, o que lhe confere um caráter terapêutico. Quando percebemos, então, que alguém tem simpatia por nós, seria como se transpusessemos parte do nosso sentimento a esse alguém (SMITH, 1999, p. 13). E, se acreditamos que alguém deveria ter sentido simpatia por nós quando não sentiu, é como se desdenhassem do nosso sofrimento (SMITH, 1999, p. 13). Existe, ainda, para a simpatia em Smith, o que chamarei de primazia da dor. Segundo o autor, não suportamos a negligência dos outros com nossa dor, mas somos capazes de lidar com o fato de não simpatizarem com nossa boa sorte. Do mesmo modo, nos sentimos mal quando não conseguimos partilhar de uma mesma dor que julgamos que deveríamos conseguir (SMITH, 1999, p. 14), bem como ficamos impacientes se vemos uma pessoa se exaltar positivamente por algo que pensamos não ser da mesma proporção do alarde. Desse modo, pode-se perceber em Adam Smith que há condutas e situações com as quais os homens devem ou não se simpatizar. João Freire Filho chamou-as tecnologias e pedagogias da empatia (FREIRE FILHO, 2018). Percebe-se, então, um protocolo da empatia, o que abre espaço para um possível ritualismo na expressão sentimento.

Não à toa, o 3º Capítulo da Seção 1 do livro de Smith chama-se *Da maneira pela qual julgamos a conveniência ou inconveniência dos afetos alheios, por sua consonância ou dissonância em relação aos nossos* (SMITH, 1999, p. 15). No início deste capítulo, o autor explica que existe uma questão de conveniência na simpatia que um sente pelo outro ou que um sente que outro deveria sentir por ele, fazendo com que os sentimentos (ou melhor dizendo, sua expressão, visto que o caráter biológico do sentimento não está sob análise aqui) sejam julgados. Ou seja, de certa forma, ainda que o sentimento não esteja presente ontologicamente, em termos epistemológicos, tanto o simpático quanto o recebedor da simpatia se ajustam ao que acreditam ser mais conveniente sentir ou demonstrar sentir.

Seria essa empatia *autêntica*? É possível definir que empatia é de fato sentida e que empatia é *puro* reflexo de uma convenção social? Ou mesmo: em que medida as emoções estão entranhadas de convenção social e vice-versa? Entendo, até aqui, que existem meras expressões protocolares da emoção, mas que há também a emoção como fenômeno e expressão, ou as que são fenômeno, mas não se expressam. Entretanto, cabe ir mais adiante no tema a partir da pesquisadora Sara Ahmed (2014). Ela explica que as emoções se constituem a partir de relações construídas socialmente, neste caso, acrescento, também pela mídia.

A pesquisadora Sara Ahmed, em *The Cultural Politics of Emotions* (AHMED, 2014) responde às questões acima com base em uma revisão bibliográfica de autores como Platão, Norbert Elias, Judith Butler, dentre outros que se dedicaram e se dedicam a pensar a relação entre o aparato humano sensível, a conjuntura social, a moral e a formação do sujeito. Para elucidar a imprecisão entre sensação física, emoção e julgamento moral, a autora recorre a Descartes.

Mas Descartes oferece uma crítica à ideia de que objetos tem propriedades casuais, sugerindo que nós não temos sentimentos por objetos por causa da natureza dos objetos. Sentimentos, na verdade, tomam a ‘forma’ do contato que estabelecemos com objetos. Conforme ele argumenta, nós não amamos ou detestamos porque objetos são bons ou maus, mas o fazemos porque eles aparentam ser ‘benéficos’ ou ‘maléficos’. [...] Se as emoções são moldadas pelo contato com o objeto, ao invés de causadas por objetos, então as emoções não estão simplesmente “dentro” do sujeito ou do objeto.⁴² (AHMED, 2004, p. 5 e 6)

Desse modo, ela explica que emoções são relacionais, ou seja, elas dependem de uma relação entre sujeito e objeto e não existem *a priori* em qualquer um dos dois elementos. A circulação de sujeitos e objetos, para ela, torna a emoção uma forma de sociabilidade. Ahmed contrapõe seu modelo de socialidade das emoções (*sociality of emotions*), no qual as emoções são as responsáveis pela criação dos limites entre eu e o outro, ao modelo de interioridade das emoções proposto pela psicologia e o de exterioridade das emoções proposto pela sociologia de Durkheim. A autora defende que a emoção é, então, mais um efeito que uma causa da prática de reagir a objetos, e, mais ainda, de definir o que é objeto (AHMED, 2014, p. 10). Assim, é nesta dinâmica de circulação de sujeitos e objetos que relações se fazem e refazem cultivando e recultivando emoções.

Se percebo algo como benéfico ou prejudicial, depende claramente de como sou afetado por algo. Essa dependência abre uma lacuna na determinação do sentimento: se algo é benefício ou prejudicial envolve

⁴² But Descartes offers a critique of the idea that objects have causal properties, suggesting that we don't have feelings for objects because of the nature of objects. Feelings instead take the 'shape' of the contact we have with objects. As he argues, we do not love and hate because objects are good or bad, but rather because they seem 'beneficial' or 'harmful'. [...] If emotions are shaped by contact with objects, rather than being caused by objects, then emotions are not simply 'in' the subject or the object.

pensamento e avaliação, ao mesmo tempo em que é ‘sentido’ pelo corpo.⁴³ (AHMED, 2014, p. 6)

Articulada com Ahmed, há uma fala de Edward Said acerca do mapa de interações que ele chama de cultura, que remete à mobilização da emoção compondo diversas alteridades. O autor concorda com a ideia de que o contexto toca os sujeitos de diferentes formas, causando, em suma, diferentes emoções dependendo do modo como cada um se posiciona politicamente no mundo. Ele remonta à experiência imperialista para enfatizar a continuidade das assimetrias dos discursos que envolvem os atores sociais, e, conseqüentemente, a forma como esses discursos tocam cada um.

Um importante debate contemporâneo sobre os resíduos do imperialismo — a questão de como os “nativos” são apresentados nos meios de comunicação ocidentais — ilustra a continuidade dessa interdependência e sobreposição, não só no conteúdo, mas também na forma do debate, não só no que é dito, mas também como, por quem, onde e para quem é dito. (SAID, 2011, p. 42)

Ahmed também defende em sua teoria das emoções que a formação emotiva reflete estímulos por meio dos quais o contexto atinge os sujeitos. Ela diz que a pele se camufla no cotidiano e somente é sentida como uma superfície que nos envolve quando impressa pelos encontros com os outros. Mas, principalmente, ela enfatiza que a forma de sentir essas impressões varia de acordo com uma espécie de memória dos sentidos. Assim, não apenas decodificamos os estímulos, mas o modo de senti-los, antes de qualquer coisa, está vinculado a um passado sobre como decodificá-los, sobre como reconhecê-los. Ela afirma que “a sensação de dor é profundamente afetada pelas lembranças: pode-se sentir dor quando lembrado de traumas passados por um encontro com outro”⁴⁴(AHMED, 2014, p. 25).

Diferentemente de Leder, que acredita no estímulo da emoção a partir de um estímulo à presença corpórea (o corpo estaria *hibernado*, ou *ausente*, em suas palavras, quando não estimulado), Ahmed explora o conceito de *intensificação* do estímulo, sempre presente. A sensação corpórea estaria perenemente presente, porém seria percebida em maior grau quando os estímulos que *mobilizam* o corpo fossem intensificados.

⁴³ Whether I perceive something as beneficial or harmful clearly depends upon how I am affected by something. This dependence opens up a gap in the determination of feeling: whether something is beneficial or harmful involves thought and evaluation, at the same time that it is ‘felt’ by the body.

⁴⁴ [...] the sensation of pain is deeply affected by memories: one can feel pain when reminded of past trauma by an encounter with another.

Experiências disfuncionais, como a dor, seriam sentidas como um retorno ao corpo, tornando-o consciente, tendo em vista que o corpo tende a desaparecer, nos termos de Leder (*apud* AHMED, 2014, p. 25) quando funcionando normalmente e a chamar nossa atenção quando passa por disfunções. Ahmed, então, retoma a primazia da dor de que fala Smith ao concluir que as sensações disfuncionais acordam o corpo mais do que as comuns. Deste modo, pode-se pensar as relações emotivas como políticas na medida em que afetam assimetricamente os sujeitos sociais, acometidos de diferentes formas por experiências de dor, por exemplo. Said contribui para a ênfase na assimetria de experiências decorridas do processo colonial. Ela, em suma, repercute nas diversas formas com que os diferentes sujeitos são estimulados pelos outros e destaca as interseções entre os diversos mundos que habitam territórios colonizados.

A tragédia dessa experiência [do colonialismo] é, na verdade, de inúmeras experiências pós-coloniais decorre das limitações de se tentar lidar com relações que são polarizadas, radicalmente desiguais e rememoradas de diferentes formas. As esferas, os pontos de intensidade, as prioridades e os componentes no mundo metropolitano e no mundo ex-colonizado coincidem apenas em parte. (SAID, 2011, p. 42-43)

Segundo Sartre, a dor é uma forma contingente de vínculo com o mundo. Numa espécie de gestão das sensações da dor, nos deixamos moldar pelos estímulos do mundo ao nos identificarmos mais com alguns corpos que com outros, e ao nos movermos em direção a ou contrariamente àqueles que nos causam prazer ou dor. Como visto, as paixões precisaram passar por uma compreensão de que poderiam ser controladas para que pudessem ser valorizadas com um bem individual. Ahmed explica que, antes da modernidade, emoções eram vistas como femininas, algo inferior ao pensamento e à razão. O medo da passividade, palavra que a autora enfatiza ter o mesmo radical latino de paixão (*passio*) (AHMED, 2014, p. 2), se transforma no medo da emoção, cuja fraqueza é definida na vulnerabilidade em ser moldado por outros (AHMED, 2014, p. 2). A resistência ao sentimento explica-se, em parte até hoje, pela resistência à passividade e à feminilidade.

A associação entre paixão e passividade é instrutiva. Funciona como um lembrete de como a ‘emoção’ foi vista como ‘abaixo’ das faculdades de pensamento e razão. Ser emocional é ter um julgamento afetado: é ser mais reativo do que ativo, dependente e não autônomo. Filósofas feministas nos mostraram como a subordinação às emoções também funciona para subordinar o feminino e o corpo.

As emoções estão associadas às mulheres, que são representadas ‘mais próximas’ da natureza, regidas pelo apetite e menos capazes de transcender o corpo através do pensamento, vontade e julgamento. (AHMED, 2014, p. 3)

A aversão a subjugar-se à natureza pode ser observada no pensamento ocidental desde Platão. Em *O Banquete*, o diálogo entre Sócrates e Diotima é o último de todo o jantar a tentar elucidar o que/quem seria Eros. Enquanto os convidados anteriores apostam seus discursos em aspectos poéticos ou físicos de Eros, Diotima defende que o deus, além de ser uma paixão que uniria dois corpos em prol da imortalidade, por meio da procriação, poderia ser uma paixão, quando melhor, em prol da imortalidade por meio das ideias. Segundo ela, enquanto alguns buscam a imortalidade por meio da natureza de seus corpos, outros a pretenderiam por meio das ideias, ou seja, da razão. Sócrates narra o trecho em que Diotima defende a ascese por meio do pensamento.

“Os que são férteis”, ela disse, “no corpo, preferem se voltar para mulheres, expressando seu amor sexual dessa maneira e gerando filhos obtêm imortalidade, memória e felicidade que, como supõem, é *para todo o tempo vindouro* outros [, diferentemente,] experimentam uma gravidez na alma, pois há os que são ainda mais férteis em suas almas do que em seus corpos, e essa gravidez é com o que cabe a uma alma gerar e dar à luz. E o que lhe cabe gerar e dar à luz? Sabedoria e virtude em geral, do que são geradores todos os poetas e aqueles artífices classificados como inventivos”. (PLATÃO, 2012, p. 71)

Eva Illouz defende que a modernidade trouxe a *androgenização* das emoções na medida em que impôs sentimentos considerados femininos aos homens e masculinos às mulheres em prol de uma teoria da administração que tornaria a força de trabalho mais eficaz. Ela conta que enquanto a cultura afetiva vitoriana separava os afetos masculinos e femininos, colocando os femininos como inferiores, a cultura terapêutica do século XX alçava os sentimentos femininos a um status de desejáveis. Já a partir dos anos 1920, as definições tradicionais de masculinidade foram atualizadas para abarcar “qualidades femininas” como tato, trabalho em equipe e capacidade de aceitar orientação. Foi preciso construir novas definições da masculinidade que não derivavam diretamente do processo de trabalho (ILLOUZ, 2011, p. 14).

A moral, então, ao ser encarada como um regulador da forma como expressamos o sentimento, como já sugeria Platão ao arrogar o governo de si mesmo e a prevalência

da razão sobre o desejo, sugere “uma distinção entre partes superiores e partes inferiores da alma” (TAYLOR, 2013, p. 156) ou seja, partes distintas de si mesmo. Já para Ahmed, a moral se mistura ao sensível, conferindo-lhe formas e nuances em seu modo ontológico. Entretanto, esse processo de mistura, segundo a autora, é eclipsado, o que revela uma tendência à fetichização dos sentimentos (AHMED, 2014, p. 11) visto que se tende a apreender que características estimuladoras da emoção residem no objeto-estímulo da emoção, quando, na verdade, como já dito, a emoção mora na relação.

Se as emoções são moldadas pelo contato com objetos, em vez de serem causadas por objetos, as emoções não estão simplesmente “no” sujeito ou no objeto. Isso não significa que as emoções não sejam lidas como “residentes” em sujeitos ou objetos: mostrarei como objetos são lidos como causa das emoções no próprio processo de tomada de orientação em direção a eles. ⁴⁵(AHMED, 2014, p. 6)

Esse caráter fetichista da emoção, que esconde seu processo de formação, merece ser desconstruído a fim de abrir a possibilidade de compressão das formações relacionais entre sujeito e objeto da emoção de modo político. Ainda nesse sentido, João Freire Filho contribui para a defesa de que a empatia, dentre uma dessas emoções, seria então um sentimento político, e não simplesmente orgânico e natural (FREIRE FILHO, 2018). Essa discussão ganha mais fôlego quando recordamos a internalização das fontes morais pelo sujeito moderno a que se refere Taylor (2013) tendo em vista que este processo de acoplamento da moral a um ego (como sugere Freud em *O mal-estar na civilização* como uma das grandes fontes de angústia do homem), decerto contribui para a interiorização de sentimentos morais.

3.2 - Empatia como capital afetivo e distinção

São inúmeros os exemplos em que a empatia é difundida como um tipo de inteligência pelos meios de comunicação. Uma breve pesquisa na internet lança algumas evidências. Ela distingue-se, hoje, como um *bem*, no conceito de bem trabalhado por Charles Taylor como algo superior a que o sujeito moderno almeja em suas escolhas cotidianas com o intuito de construir, da melhor forma possível, sua identidade. Estes

⁴⁵ If emotions are shaped by contact with objects, rather than being caused by objects, then emotions are not simply ‘in’ the subject or the object. This does not mean that emotions are not read as being ‘resident’ in subjects or objects: I will show how objects are often read as the cause of emotions in the very process of taking an orientation towards them.

bens, como define o próprio Taylor (2013), são construções sociais limitadas historicamente, assim como o é também a própria ideia de *self* do sujeito moderno. Entretanto, atenho-me para a ideia de construção social do bem – ou seja, da ideia validada como superior entre sujeitos de uma determinada cultura que orienta suas escolhas com o intuito de uma construção identitária superior.

Pensar, sentir, julgar no âmbito de tal configuração é funcionar com a sensação de que alguma ação ou modo de vida ou modo de sentir é incomparavelmente superior aos outros que estão mais imediatamente a nosso alcance. Estou usando ‘superior’ aqui em sentido genérico. O sentido daquilo em que consiste a diferença pode assumir diferentes formas. Uma forma de vida pode ser vista como mais plena, outra maneira de sentir e de agir pode ser julgada mais pura, um modo de sentir ou viver como mais profundo, um estilo de vida como mais digno de admiração, uma dada exigência como sendo uma afirmação absoluta em oposição a outras meramente relativas etc. (TAYLOR, 2013, p. 35)

Taylor, então, explica que a relação entre individualidade e bem é intrínseca na medida em que, buscando sermos os melhores indivíduos que pudermos, ou ao menos, sermos indivíduos satisfatórios, adotamos os comportamentos, estilos de vida, e valores, que julgamos superiores. É nesse aspecto que ele concorda com Freud na compreensão de que o indivíduo moderno segue uma lógica de sociabilidade na qual abre mão de seu desejo *individual* pelo bem maior de ser *civilizado*, e completa este processo interiorizando este bem maior, em um movimento eclipsado de incorporação da fonte moral a que Ahmed chamou de fetichista, com base na ideia de alienação proposta por Marx.

Tentei exprimir o que todas essas distinções [qualitativas dos bens] têm em comum mediante o termo ‘incomparável’. Em cada um dos casos, o sentido disso é que há fins ou bens que são dignos ou desejáveis de uma maneira que não pode ser medida de acordo com nossos fins, bens, *desirabilia*. Eles não são só *mais* desejáveis – no mesmo sentido, porém num grau mais elevado – do que alguns desses bens comuns. Devido a seu caráter especial, merecem nossa reverência, respeito ou admiração. E é esse o ponto em que a incomparabilidade vincula-se ao que denominei ‘avaliação forte’: o fato de que esses fins ou bens têm existência independentemente de nossos desejos, inclinações ou escolhas, de que representam padrões com base nos quais são julgados esses desejos e escolhas. Há obviamente duas facetas interligadas do mesmo sentido de valor superior. Os bens que merecem nossa reverência também têm de funcionar em algum sentido como padrões para nós. (TAYLOR, 2013, p. 35-36) [grifo do autor]

Parto da hipótese de que o indivíduo contemporâneo é valorizado por ser visto como um sujeito empático. E, então, podemos inferir que a empatia seria um sentimento que tende a ser interiorizado por aqueles que seguem as “avaliações fortes”, e que, reconhecem o sentimento como um bem superior. Somo à avaliação de Taylor acerca da constituição voluntária do *self* a ideia de que o sujeito contemporâneo passa a se gerir como um sujeito-empresa. Nessa autogestão, sugiro que é possível uma equiparação entre a atual gestão empresarial que explora um novo mercado ávido pela construção de *selfs* solidários e ávido pela criação de identidades corporativas simpáticas a causas emergidas midiaticamente – o *marketing de causa* - e as avaliações feitas pelos sujeitos em suas formações conscientes de caráter.

No momento em que ser empático passa a constituir um capital social, marcas, campanhas e os meios de comunicação exploram essa tendência em prol da atração de audiência e de consumidores. Identificar-se com a dor alheia é um novo estilo afetivo eu configura-se como uma moeda social, segundo ILLOUZ (2011, p. 40). Os afetos, transformados pelos psicólogos em um novo jeito de sociabilidade, segundo a autora, contribuem para transformar o estilo afetivo em um capital, conforme os termos de Bourdieu, tornando a inteligência afetiva uma forma de *habitus* (2011, p. 41). A construção do capital social, em meio ao que a autora chama de capitalismo afetivo, demanda atitudes e estilo afetivo do sujeito. A esse capital social afetivo Luc Boltanski, segundo Illouz, chamou de “conexionista” (2011, p. 41). Sob a égide do conexionismo, não basta à classe dominante seguir suas próprias intuições, ou seja, isolar-se de um processo de escuta, mas ela deve estabelecer relações com outros distante tanto geograficamente quanto socialmente de si.

Se o capital cultural é crucial como sinal de status, o estilo afetivo é crucial para a maneira como as pessoas adquirem redes fortes e fracas e constroem o que os sociólogos chamam de capital social, isto é, as maneiras pelas quais as relações pessoais se convertem em formas de capital, como uma promoção na carreira ou uma riqueza maior. (p. 41)

Exemplos do sucesso de campanhas como #jesuischarlie e #somostodosmacacos, dentre outros que em teoria promovem a aproximação da dor do outro, comprovam a tendência ao estilo afetivo a que adere o sujeito contemporâneo da classe dominante. No primeiro caso, indivíduos do mundo inteiro replicaram a *hashtag* #jesuischarlie a fim de demonstrar empatia à dor causada à França pelo assassinato de 12 pessoas, entre elas

alguns jornalistas, por fundamentalistas muçulmanos, no semanário Charlie Hebdo em 2015. Já #somostodosmacacos foi a *hashtag* proposta pelo jogador de futebol Neymar em resposta às bananas atiradas contra o também atleta Daniel Alves em uma partida entre dois times espanhóis. A adesão no ciberespaço a ambas as campanhas foi grande, tendo sido endossadas por personalidades do esporte, da mídia e das artes.

É interessante observar nas campanhas recém citadas a forma sintática das mensagens em primeira pessoa. Tanto em “*je suis Charlie*” – “eu sou Charlie” -, como em “somos todos macacos” – “eu também sou macaco”, o indivíduo que replica a campanha se inclui na identidade do outro, ainda que, na prática, ele não faça parte dela. Esse tipo de campanha de aproximação com o outro reflete um desejo em sentir a dor do outro, a que Ahmed configura como sendo empatia. Não se trata, nessas campanhas, de se tornar de fato o outro, mas de se mostrar desejoso de partilhar sua dor, demonstrando empatia por sua identidade. Entretanto, conforme ocorreu com a campanha #jesuischarlie, a expressão de afeto pela dor alheia é alvo também de críticas quando se percebe que algumas dores são mais testemunhadas que outras. Por um lado, o processo de edição dos estímulos impressos na superfície corpórea tem grande contribuição dos meios de comunicação, por outro, ele se fundamenta em memórias identitárias sobre como gerir afetos.

Se eu posso imaginar que a pessoa perdida ‘poderia ter sido eu’, a dor do outro também pode se tornar a minha dor. Essa condição de ‘poder ter sido eu’ é um julgamento sobre se outras pessoas se aproximam dos ideais que eu já tomei para serem ‘meus’ ou ‘nossos’. Portanto, há uma relação íntima entre vidas que são imaginadas como ‘dolorosas’, nos termos de Judith Butler, e aquelas que são imaginadas como amáveis e vivíveis em primeiro lugar.⁴⁶ (AHMED, 2014, p. 130)

Assim, a publicidade tem explorado a valorização das emoções no indivíduo, dentre elas, a empatia, e a desconstrução de discursos opressores, muitas vezes proferidos pelas próprias marcas hoje “empáticas”. É o caso por exemplo da campanha da Skol intitulada “Redondo é sair do seu passado”, lançada em 8 de março de 2017. A empresa se redimia, por meio da publicidade, pelos anos de comerciais machistas a partir da troca de cartazes publicitários que exibiam mulheres seminuas e objetificadas por outros

⁴⁶ If I can imagine that the person who was lost ‘could-have-been me’, then the other’s grief can also become my grief. This ‘could-have-been-ness’ is a judgement on whether others approximate the ideals that I have already taken to be ‘mine’ or ‘ours’. So there is an intimate relation between lives that are imagined, as ‘grievable’, in Judith Butler’s terms, and those that are imagined as loveable and liveable in the first place.

criados por mulheres refletindo a própria mulher como sujeito. É o caso, também, de uma campanha da Gillette, lançada em janeiro de 2019, que tem por objetivo desmistificar o ideal de homem viril e opressor construído pela própria Gillette em campanhas anteriores. Apelando para o movimento de pôr-se em lugar do indivíduo contemporâneo do sexo masculino em situações de fragilidade, a campanha constrói um ideal de empatia à fragilidade masculina, assumindo essa fragilidade como um traço permitido de ser expressado sem danos sociais. E cabe avaliar que o próprio indivíduo do sexo masculino retratado, ao mostrar-se vulnerável e respeitador, passa a ser um sujeito empático.

Não é objetivo desta pesquisa averiguar se os criadores publicitários, os executivos das grandes corporações de bens de consumo, e os indivíduos do mercado repentinamente passam a compreender formas de opressão antes naturalizadas por eles mesmos. Como afirmado anteriormente, o objetivo desta investigação não é medir os sentimentos em sua sensação corpórea, mas em sua expressão, seja ela de um fenômeno, seja ela de uma mimese do fenômeno. Ocorre, porém, que cabe investigar o questionamento sobre a autenticidade desses discursos – ou seja, a denúncia de uma possível disparidade entre a empatia como fenômeno e a empatia como pura expressão – que são colocados sob julgamento pelos movimentos que promovem causas minoritárias, como o étnico-racial. Se por um lado, empresas são muitas vezes tachadas de oportunistas quando aderem ao *marketing de causa* sem corresponder na prática ao discurso pregado midiaticamente, por outro, nas relações individuais, ou entre comunidades simbólicas, há entraves na expressão de solidariedade e empatia como as observadas no caso analisado nessa pesquisa.

Termos como *greenwashing*, *pinkmoney* e *diverse washing* são utilizados para questionar a autenticidade dos discursos de empresas que parecem criar por conveniência mercadológica discursos de adesão a causas ambientais, feministas, e de diversidade, respectivamente. Quanto à questão racial, já se utilizam termos como *afro-oportunismo* e *afroconveniência* (WILLIAM, 2019, p. 142) para denominar o uso estético de símbolos da cultura afro em dissonância com a prática política. E, veremos adiante, o próprio questionamento quanto ao uso do turbante por uma menina branca tem como base essa possível disparidade entre discurso e prática, ou superestrutura e infraestrutura, em termos marxistas.

Tem-se então que causas minoritárias e discursos autobiográficos do sofrimento tem ganhado voz nas mídias e que, àqueles que não compartilham a experiência na própria pele de determinadas causas, a expressão da empatia aparece como possibilidade afetiva.

Conforme Taylor, “chegamos aqui a uma das mais básicas aspirações dos seres humanos, a necessidade de estar vinculados ou em contato com aquilo que julgamos bom, de crucial importância ou de valor fundamental” (TAYLOR, 2013, p. 64). Somando-se o fato de que ser empático tem sido uma característica valorizada no sujeito contemporâneo que, por sua vez, busca cultivar sua identidade conforme os valores superiores que compartilha em sociedade, podemos imaginar que o mercado de consumo tem explorado essa tendência, assim como exploraria qualquer inclinação psicográfica que se apresentasse entre os consumidores tendo em vista seu funcionamento orientado para a conquista de novos consumidores em prol do lucro.

O filósofo sul-coreano Byung Chul Han afirma que o narcisismo da sociedade atual reflete uma crise erótica na qual o indivíduo somente versa amor sobre si mesmo, ou sobre projeções de si mesmo sobre os outros, conforme o mito de Narciso. Esse pensamento encontra eco na construção do *self*, conforme escreve Charles Taylor.

Hoje, vivemos numa sociedade que está se tornando cada vez mais narcisista. A libido é investida primordialmente na própria subjetividade. [...] O sujeito narcísico [...] não consegue estabelecer claramente seus limites. Assim, desaparecem os limites entre ele e o outro. O mundo se lhe afigura como sombreamentos projetados de si mesmo. Ele não consegue perceber o outro em sua alteridade e reconhecer essa alteridade. Ele só encontra significação ali onde consegue reconhecer de algum modo a si mesmo. (HAN, 2017, p. 2)

Para retomar o caso do turbante e a apropriação cultural, o consumo do outro configura-se, para seus críticos, assim como o discurso empático a exemplo dos citados acima, um lugar de experiências que não alteram as estruturas racistas. bell hooks afirma que ainda não foi possível encontrar uma saída política para a manifestação do desejo do branco com relação ao consumo do outro-negro. Ou seja, para ela, há uma complexidade na expressão de apreço ao outro por meio de formas que escamoteiam o protagonismo de seus valores. A exemplo do que defende Lipovetsky ao exaltar a efemeridade de expressões de afeto na contemporaneidade, hooks acredita que o encontro com o outro mediado pelo consumo não demanda uma abdicação da classe dominante de seus privilégios.

Tornar-se vulnerável à sedução da diferença, buscar um encontro com o Outro, não exige que o sujeito abdique de sua posição dominante de forma definitiva. Quando a raça e a etnicidade são comodificadas como recursos para o prazer, a cultura de grupos específicos, assim como os corpos dos indivíduos, pode ser vista como constituinte de um

playground a alternativo onde os integrantes das raças, gêneros e práticas sexuais dominantes afirmam seu poder em relações íntimas com o Outro. (HOOKS, 2019, p. 68).

O Iluminismo inaugurou um referencial ético que orientava ao sacrifício pelo trabalho, pela família, pela sociedade, rompendo com o sacrifício teológico. Hoje, a renovação moralizante passa por um “individualismo responsável”, segundo Juremir Machado da Silva, para superar o produtivismo, tanto o capitalista quanto o socialista das experiências do leste europeu. Lipovetsky chama esse novo momento da sociedade de pós-moralista, marcado por um modelo neo-individualista no qual há uma liberação da castração coletiva tradicional, porém, a partir de uma nova ética da qual fazem parte a retidão, a solidariedade e a responsabilidade. Ao mesmo tempo em que essa nova ética mantém os referenciais humanistas desenvolvidos no século XVIII com a invenção dos direitos humanos, ela se desloca da religião ou do dever iluminista para uma era do pós-dever, a que Juremir Machado da Silva chamou “moral à la carte” (2005, p. XXII).

Essa era do pós-dever é marcada pela negociação do indivíduo consigo mesmo. Esse sujeito passa a avaliar suas escolhas a partir, por um lado, de uma lógica de flexibilidade e relativismo, e, por outro, de respeito às repressões e doutrinas tributárias do iluminismo. Lipovetsky explica que a experiência moderna do sacrifício não-recompensado fez cair por terra antigas narrativas legitimadoras que sugeririam a tolerância ao sofrimento pessoal em prol do coletivo, porém, avalia que, ainda assim, não se trata do ocaso da moral, mas de sua mudança.

O ideal do sacrifício é débil; a crença num porvir radioso da história está exaurida. O que subsiste além da aventura do conhecimento e as perspectivas de uma sábia política pragmática dotada de instrumentos apropriados? Não significa que o tributo aos Sentimentos morais seja coisa vã. Indiscutivelmente capazes de suscitar gestos de generosidade, estes não podem, contudo, servir de princípio organizativo para o funcionamento duradouro de instituições aptas e adequadas”. (LIPOVETSKY, 2005b, p. xxxv-xxxvi)

Enquanto a moral religiosa partia de um livre arbítrio, a moderna partiria de uma obrigação, um dever. Conforme Lipovetsky, o pós-dever não pressupõe o abandono da obrigação com os outros, mas um ajuste entre o amor a si a ao bem público. Ele afirma que “desde a metade do século XX, fixou-se um novo mecanismo social de avaliação dos critérios morais que já não se apóia naquilo que era a mola mestra do ciclo anterior: o

culto do dever” (LIPOVETSKY, 2005b, p. 25). A sociedade atual, pós-moralista, seria então aquela em que a abnegação dos anseios individuais em prol da felicidade coletiva já não é um dogma. Hoje, estaríamos contemplando uma “moral que se converte em espetáculo” (*ibidem*, p. 26) para a qual os sistemas de comunicação e o consumo contribuem intimamente.

A exemplo do que Lynn Hunt sugere sobre a relação entre o cenário cultural do século XVIII e a formação da empatia, Lipovetsky sugere a influência do cenário de consumismo e mídia de massa no século XX como um fomentador do que ele chama de crepúsculo do dever e *moral indolor*.

A civilização do bem-estar consumista foi a grande responsável pelo fim da gloriosa ideologia do dever. Ao longo da segunda metade do século XX, a lógica do consumo de massa alterou o universo das prescrições moralizadoras e erradicou os imperativos coativos, engendrando uma cultura em que a felicidade se sobrepõe à ordem moral, os prazeres à proibição, a fascinação ao dever. (LIPOVETSKY, 2005b, p. 29)

O autor descreve a emergência de uma sociedade que ele chama de pós-moralista, na qual “as mudanças não mais exigem justificativa diante da comunidade, do grupo, de um superego coletivo castrador e repressivo” (LIPOVETSKY, 2005b, p. xvi). Ele concorda que nessa era da solidariedade espetacularizada, cada um faz da sua doação uma forma de ganho, de vibração, de visibilidade, de marketing (LIPOVETSKY, 2005b, p. xvii). Assim, tomando por base o fato de a empatia poder ser considerada hoje um bem superior, ao qual o sujeito moderno almeja, e o fato de a indústria publicitária estar atenta às demandas psicográficas dos indivíduos modernos, sugiro que as reivindicações sociais das minorias, antes de se tornarem conquistas sociais e de adquirirem contornos políticos que repercutam diretamente em seu bem-estar, parecem se tornar produtos da sociedade capitalista.

A desconfiança com relação à empatia expressada por aqueles que não pactuam das mesmas causas minoritárias reside no fato de que: 1) assume-se a possibilidade da expressão de uma empatia que não reflete um sentimento real, e 2) assume-se haver uma certa conveniência – ou seja, uma espécie de protocolo – na expressão de empatia frente a determinadas causas. Lipovetsky compreende que, contemporaneamente, tem-se uma moralidade indolor, na qual sujeitos se solidarizam ao sofrimento alheio até certo ponto que não comprometa sua própria felicidade.

O individualismo contemporâneo não está em oposição antagônica com as obras de beneficência, mas só com o ideal de se doar a si mesmo. Há um desejo de ajudar os outros, mas sem se comprometer em excesso, doando a si mesmo em demasia. Generosidade, vá lá, contanto que seja algo fácil e distante, sem ligação com esta ou aquela forma superior de renúncia. (LIPOVESTKY, 2005b, p. 109)

O mesmo tipo de crítica a um discurso empático que se faz mais presente em formas midiáticas ou de consumo que na política do dia-a-dia é descrito por Djamila Ribeiro acerca de uma situação pessoal:

Em julho de 2015, a ‘garota do tempo’ do *Jornal Nacional*, Maria Júlia Coutinho, carinhosamente chamada de Maju, foi alvo de comentários racistas nas redes sociais. Pessoas rapidamente se manifestaram contra o episódio, foram criadas campanhas de apoio, e a hashtag #somostodasmaju passou a liderar os trending topics do Twitter.

Obviamente me solidarizo com Maju. Como mulher negra que se coloca, sei o que é receber ofensas de pessoas sem noção nas redes sociais. Porém, o que me intriga é a falta de crítica de muitas pessoas que também se solidarizam com ela.

Quando vi algumas pessoas da minha rede de amigos surpresas com as ofensas, minha vontade foi de dizer: queridinhos, é a mesma coisa que vocês faziam comigo na escola, lembram? Quase escrevi para um colega perguntando se ele lembrava que, quando descobriu que eu fazia mestrado em filosofia política e que falava outros idiomas, disse: ‘Nossa, você é inteligente mesmo, se fosse loira seria um fenômeno’. (RIBEIRO, 2018, p. 69)

Em um momento no qual tudo vira mercadoria mesmo os discursos de resistência são apropriados pela mídia, levantando suspeitas pela expressão da empatia quando mediada pelo consumo, quer seja de objetos – configurando a apropriação cultural -, quer seja de discursos – configurando a apropriação do lugar de fala. Sugiro que é nesta incongruência entre as reais conquistas das minorias e sua presença na mídia que residem as críticas por parte dessas minorias às expressões de empatia daqueles que não pactuam da mesma experiência de opressão.

Essa possibilidade de tornar-se empático de uma forma *indolor*, sem requerer uma responsabilidade maior sobre os atos cotidianos, parece ser, então, o foco do questionamento por parte das minorias que veem o protagonismo de suas lutas expropriado em modos de consumo inférteis às batalhas que travam por conquistas políticas e coletivas. A exemplo do trecho citado de Gilberto Freyre, a experiência da

opressão é formatada no *mainstream* como algo a que se pode aderir por meio da mídia: no uso de uma hashtag, de uma camiseta com frases de efeito, de um turbante.

Como apontou a filósofa e feminista negra Djamila Ribeiro, não se trata de calar a expressão daqueles que possuem privilégios, mas parece ser a expressão *seletiva* e *indolor* dessa empatia que as minorias visam calar. Esses questionamentos levantam dúvidas sobre se essa empatia consumível estaria perfazendo o ato de *mobilizar* a apatia diante de certas injustiças sociais. Ahmed, ao trazer a categoria de “movimento” para a emoção, explica que “o movimento não corta o corpo do ‘lugar’ de sua habitação, mas conecta os corpos a outros corpos: o apego ocorre através do movimento, sendo movido pela proximidade de outros”⁴⁷ (AHMED, 2004, p. 11).

Os ativistas de causas sociais atribuem às expressões de empatia como descritas acima uma reiteração da lógica neoliberal e individualista, em detrimento de um direcionamento a conquistas políticas e estruturantes. Thomas Jefferson, por exemplo, apesar de ser um dos primeiros homens a escrever sobre direitos humanos na Declaração de Independência dos Estados Unidos, em 1776, era proprietário de pessoas escravizadas, o que comprova que a expressão bem-intencionada não necessariamente repercute a ação política cotidiana em prol da justiça social.

Trago uma reflexão de Taylor sobre a qual se pode fundamentar a hipótese das críticas por parte das minorias às chamadas apropriações culturais e de lugar de fala. O filósofo afirma que existem duas formas pelas quais podemos aderir a orientações morais. Ele utiliza a metáfora de uma pessoa perdida que precisa chegar a um local desconhecido. Em um dos casos, um viajante decide chegar até o monte Tremblant e alguém o leva de olhos vendados de modo que chega ao local, porém não se conhece o caminho percorrido. “Sei agora (se confio em você) que me encontro no Monte Tremblant. Mas ainda não sei, num sentido significativo, onde estou, visto não poder situar o local em relação a outros lugares do mundo conhecido”. (TAYLOR, 2013, p.63-64). Assim, o autor afirma que “nossa orientação quanto ao bem requer não só alguma configuração (ou configurações) que defina a forma do qualitativamente superior como também um sentido do ponto onde nos situamos em relação a isso.” (TAYLOR, 2013, p. 64). Num esforço imaginativo, não seria possível, então, enxergar o sujeito empático às causas de outrem, quando imbuído da empatia *seletiva*, como alguém que encontrou o local que buscava, porém, percorrendo o caminho vendado? A empatia, quando parte de um ato de consumo, levanta suspeitas

⁴⁷ [...] movement does not cut the body off from the ‘where’ of its inhabitation, but connects bodies to other bodies: attachment takes place through movement, through being moved by the proximity of others.

quanto à autêntica consciência do sujeito empático sobre o ponto em que se situa em relação a configuração de uma nova realidade.

3.3 – Empatias e assimetrias

No caso de apropriação cultural em tela, a empatia é um sentimento requisitado tanto por aqueles que reclamam o protagonismo de seus símbolos culturais para si quanto por aqueles cometem a apropriação cultural. Thauane Cordeiro, em um texto posteriormente publicado para se explicar sobre a primeira postagem, atribui o desentendimento entre ela e as mulheres negras que a teriam criticado a uma falta de empatia.

Eu sinceramente fiquei chateada com certas coisas que li, não pelo fato de ser algo relacionado a mim, mas sim o jeito que o ser humano vem encarando as coisas, o jeito que foi comentado, palavras, ódio, preconceito destilado ali. Eu sei que existem muitas pessoas maravilhosas no mundo, mas assim como existe pessoas babacas. Tudo que é extremo, tudo que é demasiado, faz mal, até água se eu tomar demais faz mal! A gente precisa aprender a ser amar mais, precisa aprender a sentir a dor alheia! A ter empatia pelas pessoas. Porque se o mundo continuar assim, sinceramente, não sei onde vamos parar! ‘Não pode falar de uma dor sem não a sentir’, sinceramente? Isso é muito sem nexos [...]. [redação original] (Cordeiro *apud* A POLÊMICA, 2017)

Na situação particular que descreve, a menina se coloca como vítima de um cerceamento de sua expressão e atribui tal tipo de comportamento ao ódio e à falta de capacidade do ser humano em se colocar no lugar do outro. “Não se pode falar de uma dor sem a sentir” é pergunta retórica que ela faz imaginando um “sim, se pode” como resposta. Assim, seu discurso sugere que ao mesmo tempo em que a menina acredita ser capaz de se colocar em lugar do outro para compreender sua dor, é a inaptidão do outro em fazer o mesmo que causou revolta acerca do uso do turbante. A empatia, ou essa capacidade, seria, então, algo capaz de transformar o dissenso, evitando as emoções ruins como o ódio e o preconceito.

Ahmed, ao analisar discursos oficiais de retratação histórica de casos como o das Gerações Roubadas da Austrália, em que a nação se desculpa pela dor causada aos aborígenes que tiveram seus filhos roubados em uma projeto político de embranquecimento, avalia em que medida haveria uma assimetria entre a dor daqueles que provocaram dor no passado, e daqueles que por ela foram acometidos. A mesma

análise da autora recai sobre os discursos de grupos supremacistas brancos que reclamam as injúrias de *perderem empregos para imigrantes; assistirem a côrtes corruptas serem impunes com pedófilos; perderem suas fazendas enquanto o governo apóia estrangeiros* (The Arvan Nations' Website *apud* AHMED, 2014, p. 42).

Na disputa sobre que categoria teria mais direito de sentir dor, vem à tona cenários como os do exemplo acima, em que brancos reagem às supostas injúrias que os acometem. Segundo Ahmed, as feridas do passado, conforme exposto no Capítulo 2, se tornam formas de subjetivação e, de certo modo, são alimentadas discursivamente estabelecendo o que pode ser conceituado como *wound culture*, ou cultura da ferida. Nesse aspecto, são inúmeras as críticas feitas ao discurso da dor, tanto em termos filosóficos propositivos (como o fez Foucault. Ver item 2.3), quanto em termos políticos em que a dor das minorias é subestimada em favor da manutenção do *status quo*. O fato é que, segundo a autora, a questão política não pode ser apartada daquela das emoções tendo em vista que o modo como sentimos se reflete nas relações de poder.

Nem todas as narrativas de dor e injúria funcionam como formas de direito; assim, por exemplo, ler a história da injúria a homens brancos como as histórias de injúria a sujeitos subalternos seria uma leitura injusta. Embora não possamos presumir que tais diferenças sejam essenciais ou determinadas 'apenas' pela relação do sujeito com o poder, também não podemos tratar as diferenças como incidentais e separadas das relações de poder.⁴⁸ (AHMED, 2014, p. 33)

A definição de dor da *International Association for the Study of Pain* tem como premissa primeira que a “dor é subjetiva” (Chapman *apud* AHMED, 2014, p. 23). Considerando que formações subjetivas possuem uma base social, é correto afirmar a cultura determina parcialmente a dor sentida por diferentes categorias sociais. A própria explicação psicanalítica sobre o porquê de sintomas de histeria, um tipo de neurose, aparecerem mais em mulheres que em homens hoje se fundamenta no cerceamento social que mulheres sofrem como categoria. Desse modo, há que se considerar que “narrativas de dor envolvem complexas relações de poder”⁴⁹ (AHMED, 2014, p. 22).

Quando os discursos analisados no *corpus* encaram a crítica negra como algo exagerado, ou reflexo de uma falta de empatia dos negros com os brancos, eles supõem

⁴⁸ Not all narratives of pain and injury work as forms of entitlement; so for example, to read the story of white male injury as the same as stories of subaltern injury would be an unjust reading. Whilst we cannot assume that such differences are essential, or determined “only” by the subject’s relation to power, we also cannot treat differences as incidental, and as separated from relations of power.

⁴⁹ [...] stories of pain involve complex relations of power.

que ambos sentem a mesma intensidade de dor. Ahmed contribui para essa discussão com a compreensão de que há uma assimetria nas formas de sentir determinados sentimentos em função das relações de poder. O discurso de Thauane, ao solicitar empatia das mulheres negras para que compreendessem sua motivação no uso do turbante, se fundamenta então em uma suposta harmonia multicultural (a exemplo da democracia racial de que falava Gilberto Freyre) na qual negros e brancos compõem a sociedade de modo simétrico e sentem dores de modo simétrico.

Fundamentam-se também em um aparente consenso racial as críticas que julgam os discursos contra a apropriação cultural como desimportantes e calcados em um culto às feridas (*Apropriação cultural realmente existe ou é puro mimimi?*, OTTO, 2017). Essa mesma visão imputa sentimentos como raiva, ódio, e outras formas emotivas condenáveis àqueles que criticam a apropriação, vide que o ato de se apropriar seria, para essa visão, algo natural em que não incidem questões de poder. Desse modo, voltando ao discurso de Thauane, a crítica feita pelas mulheres negras a que ela se refere é colocada como uma reação desmesurada, o que fica evidente primeiramente na forma como ela diz que foi julgada – “negras [...] que *tavam* me olhando torto” – e, depois, na forma como ela demonstra discordar desse julgamento – “qual é o PROBLEMA dessa sociedade em, meu Deus!”⁵⁰.

O julgamento das reações anti-apropriação cultural que as creem desmedidas encontra familiaridade com a compreensão da emoção como forma passiva, própria da feminilidade. A análise feita por Ahmed sobre discursos acerca da imigração trazidos por supremacistas brancos no Reino Unido também encontra respaldo num modo fetichizado de enxergar a emotividade como algo feminino. A nação, segundo essa visão conservadora e preconceituosa, deveria se liberar de um modo sentimental de lidar com a questão migratória, devendo ser mais *dura* e *impenetrável*. O discurso dos supremacistas, segundo a autora, critica um suposto *soft touch* britânico que tornaria a nação passiva e penetrável, características que demonstram a feminização da emoção. À medida que a nação se permitisse ser mais emotiva, seria então mais *feminina*.

A demanda implícita é por uma nação que seja menos emocional, menos aberta, com menos facilidade para mobilizar-se, que seja ‘dura’ ou ‘difícil’. O uso de metáforas de ‘suavidade’ e ‘dureza’ mostra como as emoções se tornam atributos de coletivos, que são construídos como ‘ser’ a partir de ‘sentir’. É claro que esses atributos são de atrelados a

⁵⁰ Ver Figura 1, p. 21.

gênero: o corpo nacional suave é um corpo feminizado, que é ‘penetrado’ ou ‘invadido’ por outros.⁵¹ (AHMED, 2014, p. 2)

Conforme visto, a emoção é construída imaginariamente como arraigada à natureza feminina na visão tradicional. Sociedades ou indivíduos mais emotivos seriam mais passivos, vulneráveis, descontrolados; enquanto aqueles que controlam suas emoções seriam superiores e autônomos. Segundo Ahmed, “o risco de ser um *soft touch* para a nação, e para o sujeito nacional, não é apenas o risco de tornar-se feminino, mas também de tornar-se ‘menos branco’”⁵² (2014, p. 3) [grifo da autora]. Cumpre-se lembrar também que a emotividade foi característica suficiente para excluir as mulheres dos direitos humanos tendo em vista sua suposta falta de autonomia, ou sua vulnerabilidade aos próprios sentimentos. Ainda que na modernidade as emoções tenham passado a ser parceiras da razão na medida em que manuais e tratados sobre como controlá-las trazem modos pedagógicos de administrá-las, frisa-se que permanece uma categorização axiológica dos sentimentos que os definem como superiores ou inferiores a depender do contexto social. A hierarquia entre emoção e razão é abandonada para dar lugar a uma hierarquia entre emoções.

[...] algumas emoções são “elevadas” como sinais de cultura, enquanto outras permanecem ‘mais baixas’ como sinais de fraqueza. A história da evolução é narrada não apenas como a história do triunfo da razão, mas da capacidade de controlar emoções e experimentar as emoções “apropriadas” em diferentes momentos e lugares. Na cultura contemporânea, as emoções podem até ser representadas como boas ou melhores que o pensamento, mas apenas na medida em que são apresentadas como uma forma de inteligência, como ‘ferramentas’ que podem ser usadas pelos sujeitos no projeto de aprimoramento da vida e da carreira.⁵³ (AHMED, 2014, p. 3)

⁵¹ The implicit demand is for a nation that is less emotional, less open, less easily moved, one that is ‘hard’, or ‘tough’. The use of metaphors of ‘softness’ and ‘hardness’ shows us how emotions become attributes of collectives, which get constructed as ‘being’ through ‘feeling’. Such attributes are of course gendered: the soft national body is a feminized body, which is ‘penetrated’ or ‘invaded’ by others.

⁵² [...] the risk of being a ‘soft touch’ for the nation, and for the national subject, is not only the risk of becoming feminine, but also of becoming ‘less white’.

⁵³ [...] some emotions are ‘elevated’ as signs of cultivation, whilst others remain ‘lower’ as signs of weakness. The story of evolution is narrated not only as the story of the triumph of reason, but of the ability to control emotions, and to experience the ‘appropriate’ emotions at different times and places. Within contemporary culture, emotions may even be represented as good or better than thought, but only insofar as they are re-presented as a form of intelligence, as ‘tools’ that can be used by subjects in the project of life and career enhancement.

A autora propõe em sua teoria sobre a política cultural das emoções refletir sobre os processos pelos quais a emotividade é mais atribuída a alguns corpos que a outros (AHMED, 2014, p. 4). Segundo ela, “dureza não é ausência de emoção, mas uma orientação emocional diferente em direção aos outros”⁵⁴ (AHMED, 2014, p. 4). Nos discursos sobre apropriação cultural analisados, cabe refletir se e por que os discursos de determinadas categorias de indivíduos são considerados como emotivos, e lidos como menos confiáveis, enquanto os de outros são interpretados como racionais. Enxerga-se a possibilidade de uma hierarquização de tipos de indivíduos com base na hierarquização de sua emotividade. Nesse caso específico, os discursos em favor da apropriação cultural estariam se fundamentando em uma suposta maior emotividade negra (ou progressista branca, como em *O mais novo delírio totalitário dos progressistas: a “apropriação cultural”*, O MAIS NOVO, 2017) - para desqualificar certos tipos de indivíduos?

Para responder essa e outras perguntas acerca das emoções trazidas à tona nos discursos sobre apropriação cultural analisados, deve-se recorrer metodologicamente a uma desmistificação do fetichismo da emoção. Segundo Ahmed, os processos de produção das emoções são apagados historicamente de modo a tornar emoções fetiches, e transparecê-las como inerentes a determinados objetos ou seres (AHMED, 2014, p. 11). Ao contrário, ela explica que, compreendendo seu processo de produção e circulação, é possível desmembrar sentimentos de determinadas categorias de pessoas, de modo a compreendê-los nas relações de poder ao invés de imputados a certos grupos de indivíduos.

O uso de sentimentos considerados negativos é explorado pela escritora feminista negra Audre Lorde no capítulo *The uses of anger: women responding to racism*, de seu livro *Sister Outsider* (1984, p. 124-133). A autora reconhece as diferenças de emoções suscitadas em categorias que partilham a experiência histórica de opressão e em grupos que participaram do passado como opressores. A raiva sentida pela mulher negra, emoção que ela afirma ser frequentemente alvo de críticas por pessoas brancas, tem no reconhecimento de seus usos fator fundamental a qualquer discussão sobre racismo (LORDE, 1984, p. 128). Ela difere essa raiva do ódio sentido por brancos ao explicar que enquanto o ódio é uma fúria por aqueles que não partilham as mesmas metas, tendo como objetivo a aniquilação do outro, a raiva é um sofrimento pela distorção entre pares, tendo como objetivo a mudança (LORDE, 1984, p. 129). Um dos usos dessa raiva seria, então,

⁵⁴ [...] hardness is not the absence of emotion, but a different emotional orientation towards others.

a mudança. Ao mesmo tempo, Lorde afirma não esperar culpa daqueles que oprimiram pessoas negras.

[...] culpa é apenas outro nome para impotência, para defensividade destrutiva da comunicação; ela se torna um dispositivo para proteger a ignorância e a continuidade das coisas do jeito que estão, a proteção definitiva da imutabilidade.⁵⁵ (LORDE, 1984, p. 130)

Assim, a autora acredita que a raiva deve ser apreendida de modo criativo, pois, quando articulada com precisão entre mulheres brancas e negras, tem o poder de transformar. O desconforto que ela causa não seria fatal, mas um sinal de crescimento (LORDE, 1984, p. 131). Pode-se perceber, em Lorde, a exaltação de um uso positivo para as emoções consideradas negativas, em geral. Essa é uma importante quebra no paradigma do caráter de vulnerabilidade e incivilidade dado à atitude emotiva. Na proposta de Lorde, ao contrário, há usos civilizatórios para a emoção— a transformação social em prol do fim do preconceito - ainda que a partir de um controle articulado. Ao mesmo tempo, a culpa, sentimento frequentemente presente nos discursos de desculpas pelo passado emitido por sujeitos ocidentais não-supremacistas, em geral vistos como expressão de sentimentos positivos e civilizados, são julgados pela autora como improdutivos à transformação.

Emoções, em sendo reflexos de práticas sociais, são aprendidas. Em exemplo demonstrado em *The Cultural Politics of Emotions*, Sara Ahmed fala sobre o medo da criança de ursos (2014, p. 7). Ela explica que o imediatismo de a criança correr de um urso ao vê-lo não significa falta de mediação. O medo do urso precisa ser aprendido para que a criança o sinta. Desse modo, a emoção reflete algo que a criança contém na memória como apavorante. O medo não está na criança e a ameaça não está no urso, mas ambos residem em uma relação construída na qual o urso é uma ameaça aos humanos que, logo, devem ter medo e receio diante dele. Essa ideia se aproxima da forma como Agnes Heller analisa o preconceito.

Heller distingue preconceito e juízo provisório. O segundo seria uma espécie de *ultrageneralização* fixada na experiência, no empirismo, e uma avaliação probabilística inevitável na vida cotidiana, dado que “em breves lapsos de tempo, somos obrigados a realizar atividades tão heterogêneas que não poderíamos viver se nos empenhássemos em

⁵⁵ [...] guilt is just another name for impotence, for defensiveness destructive of communication; it becomes a device to protect ignorance and the continuation of things the way they are, the ultimate protection for changelessness.

fazer com que nossa atividade dependesse de conceitos fundados cientificamente” (HELLER, 1985, p. 44). Desse modo, Heller acredita na funcionalidade do juízo provisório probabilístico, mas defende que ele se torna preconceito quando o homem deixa de permitir que as movimentações cotidianas moldem seus juízos e se arraiga em pensamentos que não se comprovam na prática. No preconceito, segundo a autora, há uma “fixação *afetiva*”, logo, que não passa pelo eixo da razão (HELLER, 1985, p. 47) [grifo da autora]. Em uma tentativa de responder à pergunta acima, pode-se imaginar que o preconceito, como o racismo, calca-se também em fixações *afetivas* acerca do modo constitutivo das emoções alheias. Em outras palavras, ao ser preconceituoso, o indivíduo não reconhece a própria emotividade como constitutiva dessa *ultrageneralização*.

3.4 – O conceito de *existir violentamente*: culpa e redenção brancas

O quarto texto mais compartilhado no *Facebook* sobre apropriação cultural, entre os dias 4 e 24 de fevereiro de 2017 foi uma carta aberta para Thaune Cordeiro escrita pela jornalista Eliane Brum em sua coluna semanal no jornal *El País Brasil*. O texto, intitulado *O turbante e o conceito de existir violentamente*, inaugura o citado conceito para explicar uma característica imputada à identidade branca pelas opressões históricas por meio da violência. Segundo Brum, “[...] não há como ser branco e limpinho num país em que os negros vivem pior e morrem primeiro. É isso que eu chamo de existir violentamente” (2017). Proponho analisar essa característica da identidade branca e o conceito de *existir violentamente* a partir dos estudos de Ahmed acerca da culpa e da vergonha.

Sara Ahmed, primeiramente, propõe diferenciar culpa e vergonha. A autora explica que o conflito da vergonha se caracteriza por um disfunção entre o ego e o ego ideal, ou o *self* que se almeja idealmente. Já a culpa seria uma distorção entre o ego e o superego, ou o controle disciplinar promovido pelas instruções castradoras que se apreende ao longo da vida.

Como Donald L. Nathanson argumenta: ‘Embora a culpa se refira à punição por transgressão, por violação de algum tipo de regra ou lei interna, a vergonha é sobre alguma qualidade do eu. A culpa implica ação, enquanto a vergonha implica que alguma qualidade do eu tenha sido posta em questão’ Vergonha foi entendida, então, como envolvendo ‘o todo’ ou mesmo ‘o global’.⁵⁶ (AHMED, 2017, p. 105)

⁵⁶ As Donald L. Nathanson argues: ‘Whereas guilt refers to punishment for wrongdoing, for violation of some sort of rule or internal law, shame is about some quality of the self. Guilt implies action, while shame

A culpa, então, enquanto uma desobediência parcial da moral constituída, permite ao sujeito se redimir por meio de outras partes de seu ego, ainda em consonância com a norma. Já na vergonha, conforme Ahmed, todo o ego se torna em débito com o pacto moral socialmente construído. É necessário “expulsar-se de si mesmo” (AHMED, 2014, p. 104), o que contribui para o fato de que prolongadas experiências de vergonha levem constantemente o indivíduo ao suicídio, segundo a autora. “A vergonha envolve a intensificação não apenas da superfície corporal, mas também da relação do sujeito consigo mesmo, ou com seu senso de si mesmo como sujeito” (AHMED, 2014, p. 104)⁵⁷. Desse modo, a vergonha se articula a partir de como o sujeito se apresenta globalmente diante dos outros, e como este sujeito desatende uma moral prévia. Isso explica a reação do envergonhado em cobrir-se, ou esconder-se, de modo a evitar a exposição de seu desajuste. Em trecho do texto de Eliane Brum, a jornalista expressa o sentimento corrosivo de estar em débito por haver falhado diante de uma moral concebida.

[...] ainda somos sinhazinhas e sinhozinhos, mesmo quando tentamos ser igualitários. Porque a desigualdade racial é a nossa condição cotidiana. E essa experiência de existir violentamente – ou de ser violenta mesmo sem ser violenta – é algo que me corrói. (BRUM, 2017)

Entretanto, a culpa e a vergonha – essa última podendo ser encarada como uma espécie de hipérbole da culpa, alastrada por todo o *self*, quase irremediável – possuem remédio, ou ao menos redenção. Darwin sugere que sob um forte sentimento de vergonha, há um forte desejo de ocultação (*apud* AHMED, 2014 p. 103). Mesmo assim, pode-se perceber uma tendência, possivelmente alimentada por um momento histórico de revisões e olhares reparatórios sobre o passado, à oficialização do reconhecimento de opressões cometidas ao longo dos séculos e seus respectivos pedidos de desculpas. Ahmed cita Elazar Barkan para trazer o conceito de políticas das desculpas – *politics of apologies* – como uma nova ordem moral, que define novos patamares para a civilidade das políticas internacionais. Como ele defende, “uma nova medida dessa moral pública é a crescente

implies that some quality of the self has been brought into question’ (Nathanson 1987: 4). Shame has been understood, then, as involving ‘the whole self’ or even ‘the global self’.

⁵⁷ Shame involves the intensification not only of the bodily surface, but also of the subject’s relation to itself, or its sense of itself as self.

vontade política e, às vezes, a ânsia de admitir a culpa histórica”⁵⁸ (Barkan *apud* AHMED, 2014, p. 113).

A mudança do arcabouço moral, que contemporaneamente traz de modo cada vez mais inclusivo minorias historicamente oprimidas, não admite mais antigas formas de exclusão no campo da ética, em que pesem os fatos que comprovam a ainda existente marginalização racial. Com a mudança ética, a vergonha e a culpa não sentidas à época, são sentidas *a posteriori*. Sara Ahmed traz duas situações em que avalia as emoções mobilizadas em discursos de desculpas oficiais: a carta *Bringing them home*, de 1996, publicada oficialmente pelo governo australiano para se desculpar à nação pelo caso das Gerações Roubadas; e uma carta de 2001 escrita por um grupo de ONGs de países da África e América Latina para países colonizadores pedindo que admitissem a responsabilidade no tráfico de escravos e que se desculpassem.

No caso de *Bringing them home*, Ahmed conta que a iniciativa oficial de publicar uma carta em que a nação australiana se dizia imbuída de uma *vergonha nacional* pela opressão e a dor que havia provocado ao povo aborígene partiu da mobilização do povo australiano, em sua maioria branco, que iniciou uma campanha em prol das desculpas. Na mobilização, os australianos teriam defendido que um pedido de desculpas oficial lhes permitiria recuperar o orgulho no país, visto que sua história já estaria sendo comparada ao *Apartheid* sul-africano (AHMED, 2014, p. 111). Segundo a carta *Bringing them home*,

[...] a reconciliação entre a nação australiana e seus povos indígenas não é possível na ausência de reconhecimento por parte da nação das injustiças da desapropriação, opressão e degradação dos povos aborígenes do passado.⁵⁹ (Governo da Austrália *apud* AHMED, 2014, p. 101)

A narrativa da carta, segundo Ahmed, torna a vergonha oficial, e, desse modo, constitui, ou reconstitui, a identidade australiana maculada por esse passado. Ao se perguntar o que um pedido de desculpas pode fazer por uma nação, a autora enfatiza que há duas formas de uma nação se beneficiar identitariamente da vergonha coletiva. Ela pode usar a vergonha como identidade atribuindo-a àqueles que falham em reproduzir sua moral, como pessoas *queer* ou refugiados. O outro modo, utilizado pelo governo

⁵⁸ One new measure of this public morality is the growing political willingness, and at times eagerness, to admit one’s historical guilt.

⁵⁹ [...] reconciliation between the Australian nation and its indigenous peoples is not achievable in the absence of acknowledgement by the nation of the wrongfulness of the past dispossession, oppression and degradation of the Aboriginal peoples.

australiano, é evocar a vergonha por oprimir para si e expor a perpetuação do racismo como uma falha a ser remediada no processo de busca de um ideal multicultural (AHMED, 2014, p. 108).

O segundo modo de expressar a vergonha em um discurso oficial, ao invés de escamoteá-la, possui o objetivo de proporcionar à nação fazer as pazes consigo mesma tornando a vergonha expressa. Assim, “o reconhecimento de uma história brutal é implicitamente construído como condição para o orgulho nacional”⁶⁰ (AHMED, 2014, p. 111). Ao reconhecer a brutalidade da história por meio da vergonha, indivíduos podem se sentir novamente orgulhosos de si mesmos. Essa política das desculpas inauguraria uma nova forma de sentir: a possibilidade de orgulhar-se de envergonhar-se. Para a autora, a vergonha seria crucial para o processo de reconciliação com as feridas do passado (AHMED, 2014, p. 101). O mesmo tipo de retórica pode ser percebido do texto de Eliane Brum, em que ela lamenta, apesar de não se desculpar propriamente, o fato de ser branca e representar aquele que foi violento na escravidão:

Quando ao meu redor os negros têm os piores empregos e os piores salários, a pior saúde, o pior estudo, a pior casa, a pior vida e a pior morte, eu, na condição de branca, existo violentamente mesmo sem ser uma pessoa violenta. (BRUM, 2017)

Nesse trecho, a retórica de Brum acerca de uma condição branca identitária fica evidente. Ao ser branco, o indivíduo estaria identitariamente vinculado a ser causador de violência. Analogamente, no caso australiano, ao ser australiano, o indivíduo estaria vinculado às Gerações Roubadas. Ahmed destaca que, em geral, os discursos de desculpas e de expressão da vergonha pelo passado, em sinal de boas intenções futuras, possui um sujeito indeterminado. Isso significa dizer que os pedidos de desculpas, ou as demonstrações de vergonha do passado não comprometem sujeitos específicos, mas os incluem em uma forma coletiva *envergonhada* ou *culpada*: a nação australiana, os brancos progressistas (há que se considerar que o discursos de Eliane Brum representa parte de um pensamento progressista do Brasil mas se opõe àquele de uma parcela branca que resiste em reconhecer os efeitos da escravidão). Em trecho de sua carta aberta à Thauane Cordeiro, Brum, ela afirma que, na condição de branca, existe violentamente mesmo sem ser uma pessoa violenta (BRUM, 2017).

⁶⁰ [...] the recognition of a brutal history is implicitly constructed as the condition for national pride.

William, por sua vez, expõe sua forma de enxergar o discurso branco progressista. Enquanto o autor identifica nos atos de apropriação cultural cometidos por brancos uma tentativa de se redimir da culpa por um papel histórico de opressor, o pensamento de cunho progressista branco de Brum, bem como os discursos brancos de empatia analisados por Ahmed, recorrem a uma expressão de solidariedade às vítimas da opressão e da escuta a seus anseios como forma de redenção, o que, segundo a autora, como explícito mais adiante, também pode transparecer uma forma de apropriação do afeto do outro.

Não por acaso, pessoas brancas “de esquerda” querem se “descolar” de seu papel histórico de opressor por meio da apropriação estética de elementos tradicionais dos oprimidos, inventando para uma nova “identidade” (provavelmente para lidarem com a “culpa” que vem com os privilégios). (WILLIAM, 2019, p. 115)

O comprometimento com a culpa do passado, que William enxerga como limitado, na medida em que “descola” a atual identidade branca de uma historicamente opressora também é analisado por Ahmed. A autora destaca nos textos que investiga a não-determinação do sujeito que sente vergonha. Na carta *Bringing them home*, o texto chega a enfatizar que não há culpa individual, mas sim uma culpa coletiva. Fala-se em nação branca paradoxalmente não feita por indivíduos, mas por uma ideia. Segundo Ahmed, “os australianos indígenas contam suas histórias pessoais, mas os leitores brancos são autorizados a desaparecer desta história não tendo participação no que foi feito”⁶¹ (2014, p. 35). A vergonha por esse passado torna-se uma comunidade afetiva na qual aqueles que se sentem envergonhados pelo passado estarão inseridos, em conformidade com o que a nação espera de seus cidadãos. Este é um modo de a nação difundir para aqueles que ali habitam o modo como se espera que eles se sintam com relação ao seu passado. Orgulhar-se de sua identidade só será possível se envergonharem-se de seu passado.

[...] suas feridas (narradas em testemunhos de perda, violência e dor) tornam-se motivo de vergonha e o motivo pelo qual a identidade nacional deve ser redefinida como vergonhosa. Em certo sentido, os leitores do documento, que são explicitamente endereçados a australianos brancos ou não-indígenas (“nossa vergonha” é a “dor

⁶¹ [...] indigenous Australians tell their personal stories, but White readers are allowed to disappear from this history, having no part in what was done.

deles”), são chamadas a testemunhar os testemunhos de australianos indígenas.⁶² (AHMED, 2014, p. 108)

Ao mesmo tempo, a autora, ao analisar o uso da vergonha na formação identitária nacional, afirma que esse uso só pode ser feito a partir do desejo do orgulho. Assim como na carta de desculpas da Austrália, a carta aberta de Eliane Brum forja uma nova maneira de ser branco que permite uma redenção do passado de escravidão. É uma espécie de manual sobre como devemos nos sentir com relação ao passado, podendo nos orgulharmos de sermos quem somos, ou de estarmos, em teoria fazendo o que é possível para nos redirmos. Ao mesmo tempo, cabe lembrar a premissa de Lorde: a culpa não se compromete à mudança.

Ahmed afirma que dar projeção àquilo que foi injusto no passado permite que a vergonha seja representada como um sentimento coletivo. Desse modo, ela enfatiza que a vergonha se torna não apenas um modo de reconhecer as injustiças do passado, mas uma forma de construção nacional, ao exemplo do que Benedict Anderson chamaria de uma comunidade imaginada. A comunidade imaginada sugerida por Brum seria aquela das pessoas brancas progressistas, que reconhecem as injustiças e se mostram sujeitos empáticos e cuidadosos. A vergonha nacional se torna um mecanismo de autorreconciliação: sentir vergonha significa fazer parte daquela comunidade, ou daquela identidade (AHMED, 2014, p. 109)

Como parte de uma categoria branca, Eliane Brum oferece um modo de se sentir perante as injustiças cometidas por brancos no passado: envergonhadamente. Assim como no caso australiano analisado por Ahmed, reconhecer e expor a culpa e a vergonha permitem uma redefinição da identidade branca para que ela possa fazer as pazes com sua história, ou ao menos passar de cruel e injusta para envergonhada e reconhecedora de seus erros. Ahmed, sobre os casos de exposição da vergonha pergunta: “Qual é a relação entre o desejo de se sentir melhor e o reconhecimento da injustiça?”⁶³ (2014, p. 102). A pergunta sugere a existência entre um benefício individual no reconhecimento da injustiça. Desse modo, retomando o pensamento de Illouz, haveria um ganho em termos de capital em reconhecer que se *existe violentamente*?

⁶² [...] their wounds (narrated in testimonies of loss, violence and pain) become the reason for shame, and the reason why national identity must be redefined as shameful. In some sense, readers of the document, which is explicitly addressed to white or non-indigenous Australians (‘our shame’ is about ‘their pain’) are called upon to bear witness to the testimonies of indigenous Australians.

⁶³ What is the relation between the desire to feel better and the recognition of injustice?

bell hooks sugere que há uma amenização da culpa do passado na aproximação com o outro. No ensaio em que analisa a apropriação cultural e a *comodificação* da cultura negra por meio do consumo de massa de seus símbolos, a autora explora os sentimentos que emergem do contato com o outro. O contato por meio do consumo dessa cultura, ou por meio de uma tentativa de aproximação empática, pode, segundo ela, refletir um certo descomprometimento com a responsabilidade pelo passado. A reflexão sobre o passado se daria de modo *suave*, ou, *indolor*, como chamaria Lipovetsky.

O desejo de fazer contato com esses corpos considerados Outros, sem nenhum intuito aparente de dominar, ameniza a culpa do passado, ou ainda toma a forma de um gesto de desobediência em que o sujeito nega sua responsabilidade e conexão histórica. (HOOKS, 2019, p. 71-72)

A crítica ou a suspeita quanto aos atos de aproximação, que podemos chamar de empáticos, dos sujeitos em culpa frente aos sujeitos oprimidos é levantada também por outros autores. Ahmed cita Elizabeth V. Spelman para trazer um novo ponto acerca da expressão de solidariedade e de desculpas daqueles que se identificam com a categoria opressora. Segundo Spelman, “a compaixão, como outras formas de cuidar, também pode reforçar os próprios padrões de subordinação econômica e política responsáveis por esse sofrimento”⁶⁴ (Spelman *apud* AHMED, 2014, p. 22). A compaixão, na realidade, estaria mais próxima de uma forma de recuperar o bem-estar de sujeito em conflito com seu passado opressor que de um gesto de comprometimento com o outro. Ahmed explora esse viés a partir da análise do discurso de uma carta sobre o desarmamento de minas terrestres na África, redigida pela Christian Aid, uma associação cristã de ajuda aos desfavorecidos.

A carta da organização Christian Aid, publicada em 2003, apela à suposta raiva e tristeza que seus receptores sentiriam frente à dor causada pelas minas terrestres ainda armadas em território africano. O texto é explicitamente endereçado a um leitor não afetado diretamente por minas, ou seja, ao branco ocidental. Segundo Ahmed, na carta, “o que é prometido não é tanto a superação da dor dos outros, mas o empoderamento do leitor”⁶⁵ (AHMED, 2014, p. 21). O convite à ação feito ao leitor envolve a promessa de um benefício: o empoderamento. A exemplo dos textos publicitários que recorrem a promessas de benefícios individuais, em geral, ganhos de *self*, ao consumidor, a carta da

⁶⁴ Compassion, like other forms of caring, may also reinforce the very patterns of economic and political subordination responsible for such suffering.

⁶⁵ What is promised is not so much the overcoming of the pain of others, but the empowerment of the reader.

Christian Aid sugere: “espero que você sinta uma sensação de empoderamento”⁶⁶ (Christian Aid *apud* AHMED, 2014, p. 20). Pode-se concluir que o benefício oferecido pela Christian Aid, caso o leitor aceite se engajar na campanha para a qual é convidado, é o empoderamento, ou a sensação de confiança por atuar efetivamente e de modo politicamente correto diante de um problema globalmente reconhecido.

O uso da compaixão para efeitos de reconciliação no presente também é problematizado por Fiona Nicoll, que acredita numa ambivalência das políticas das desculpas. Se por um lado essas iniciativas podem vir a buscar um acordo, por outro, elas tornam o outro passivo na medida em que a reconciliação consigo mesmo se torna a prioridade. A dor do outro é escutada apenas na medida em que não obstaculize a reconstituição do orgulho identitário a partir do reconhecimento da vergonha. Em outros termos, a voz e a identidade do outro permanecem secundárias, ou aquela que deve ser adaptada e assimilada à identidade dominante.

Isso pode sugerir um acordo, mas também pode se referir à passividade, na qual um procura tornar o outro passivo (para reconciliá-lo com seu destino). Na política australiana, a narrativa de reconciliação – e, com ela, de ouvir a dor do outro – é muitas vezes ligada a fazer com que outros indígenas se encaixem na nação ou comunidade branca⁶⁷. (Nicoll *apud* AHMED, 2014, p. 35)

Desse modo, Nicoll e Ahmed sugerem que quando pessoas não-indígenas escutam testemunhos indígenas do passado há apropriação. O reconhecimento das feridas das Gerações Roubadas providenciaria em termos documentais subsídios para a construção da identidade australiana como uma nação (AHMED, 2014, p. 35). A apropriação, nesse caso, seria a de uma história trágica provocada pelos sujeitos que hoje a utilizam para recriar o orgulho nacional por meio do seu reconhecimento e de desculpas oficiais.

Dessa forma, a cura de feridas é representada como a cura da nação: a cobertura da ferida causada pelo roubo de indígenas australianos permite que a nação se torne um corpo, selado por sua pele. Em tais formas de resposta à dor, o órgão nacional toma o lugar dos órgãos indígenas; reivindica a dor deles como sua. Como já argumentei, ouvir a dor do outro como minha dor e simpatizar com o outro para curar o

⁶⁶ I hope you feel a sense of empowerment.

⁶⁷ It can suggest coming to terms with, but it can also refer to passivity, in which one seeks to make the other passive (to reconcile her to her fate). In Australian politics, the narrative of reconciliation – and with it, of hearing the other’s pain – is too often bound up with making indigenous others fit into the white nation or community.

corpo (neste caso, o corpo da nação) envolve violência.⁶⁸ (AHMED, 2014, p. 35)

Conforme Ahmed no trecho acima, o movimento de ter empatia à dor do outro, necessário ao reconhecimento da culpa para uma posterior reconciliação com a identidade nacional, envolve violência. Trata-se da violência de, mais uma vez, manter a própria identidade como prioritária àquela do outro, num processo de criação de passividade conforme defendeu Nicoll. A necessidade de sentir a dor do outro, nestes casos, envolve a necessidade de equiparar-se ao outro como indivíduo sensível. Em não se tendo testemunhado em primeira pessoa a dor de que se fala, o sujeito não-oprimido possui o recurso da compaixão, ou da empatia para se mostrar afetado por essa mesma dor.

A sensibilidade ao passado é imperativa para que possa haver reconciliação. De sujeitos insensíveis e indiferentes à dor num passado marcado por injustiças, faz-se necessário que a sensibilidade à história apareça para que se possa falar dos traumas a partir de códigos de afeto comuns àqueles que a protagonizaram. Desse modo, pode-se verificar no conceito de *existir violentamente* uma tentativa de dialogar por meio do código da dor sobre a perpetuação do racismo. Brum, em sua carta aberta à Thauane Cordeiro, escreve: “É duro, Thauane reconhecer e sentir nos ossos, a cada dia, que existo violentamente” (2017). Nessa frase, ela atesta que sujeitos brancos também sentem dor pela violência do passado, demonstrando também dominarem o código de afetos que se instaura nos discursos testemunhais da dor. Diferentemente do caso australiano narrado por Ahmed, no Brasil, a vergonha e a compaixão não servem a uma retomada do orgulho nacional. Entretanto, a tentativa de Brum parece servir à retomada de orgulho em ser branco e progressista.

Retomando, a expressão de vergonha pela dor causada no passado, reflete uma tentativa de inserção em um repertório de afetos até então não-dominados pelo sujeito opressor. De uma categoria identitária articulada com a insensibilidade, o branco busca demonstrar sua mudança a partir da compaixão que o permite também sentir dor, ainda que como uma testemunha em terceira pessoa e não como aquele sobre quem incorreu a injúria. Friso que o branco ao qual aqui me refiro é aquele comprometido com os ideais

⁶⁸ In this way, the healing of wounds is represented as the healing of the nation: the covering over of the wound caused by the theft of indigenous Australians allows the nation to become one body, sealed by its skin. In such forms of responding to pain, the national body takes the place of the indigenous bodies; it claims their pain as its own. As I have already argued, to hear the other’s pain as my pain, and to empathize with the other in order to heal the body (in this case, the body of the nation), involves violence.

de direitos humanos e não aquele inserido em grupos de ódio que, ao contrário, compromete-se com a manutenção de um *apartheid* social e racial.

Podemos articular essa mudança do sujeito insensível para um sujeito dominador do código de afetos com as transformações sociais que a partir da metade do século XX passam a requerer um comprometimento altruísta com causas sociais. A difusão dos discursos dos movimentos feministas, LGBTQIA+ e raciais a partir dessa época passou a envolver e a sensibilizar não apenas os sujeitos inseridos nesses movimentos, mas também aqueles que desejam se comprometer com a justiça social. Essa mudança de paradigma, na qual *outsiders* passaram a se mobilizar também pelas causas protagonizadas por outros, engendra uma mudança afetiva na forma de lidar com as experiências alheias de opressão. Da indiferença, passa-se a se rever como indivíduo opressor que deseja se reconciliar com seu passado.

Conforme Ahmed e outros autores, o ódio e o amor não são opostos. Ambos são *pathos*, ou emoções, que pressupõem um sentimento em direção ao outro. A emoção seria contrária, sim, à indiferença e à insensibilidade. Desse modo, o discurso de vergonha do passado se articula diretamente com o discurso de amor ao outro. Ahmed explica que o amor preexiste à vergonha e representa o desejo de aprovação desse outro. Ela diz que “a intimidade do amor e da vergonha é realmente poderosa. Ao mostrar minha vergonha por não ter cumprido um ideal social, chego mais perto daquilo que me expôs como falho”⁶⁹ (2014, p. 107). A vergonha, assim, não poderia existir caso não houvesse o amor pelo outro, ou o desejo de que ele existisse.

Nos casos de apropriação cultural, ou da apropriação do discurso, pode-se imaginar o que Barthes chamaria de um amor pelo amor (*apud* AHMED, 2014, p. 135). Sem negar por completo a possibilidade do sentimento ontológico do amor pelo outro, cumpre-se avaliar em que medida essa demonstração de amor e de vergonha reverte-se sobre a construção subjetiva branca que se articula com o compromisso dos direitos humanos. O discurso multicultural, segundo Ahmed, vem angariando aqueles que desejam se reconciliar com o passado, quer seja em termos de nação, como no caso australiano, ou de comunidade simbólica ou individualmente, como no texto de Brum. Desse modo, o reconhecimento do outro e a vontade de que ele exista calca-se, também, em um desejo de não falhar frente ao ideal do multiculturalismo. Segundo Ahmed, “o

⁶⁹ The intimacy of love and shame is indeed powerful. In showing my shame in my failure to live up to a social ideal, I come closer to that which I have been exposed as failing

fracasso deles em amar torna-se a explicação para o fracasso do multiculturalismo em entregar o ideal nacional”⁷⁰ (AHMED, 2014, p. 139).

Desse modo, o ideal multiculturalista requer aos sujeitos que dele desejam participar demonstração de afeto frente àqueles subjugados no passado. Nos discursos analisados quanto à apropriação cultural, duas formas de demonstração de amor puderam ser encontradas. Por um lado, sujeitos brancos enxergam a apropriação cultural como *gesto de amor* tendo em vista que afirmam que o movimento mimético expressaria a admiração por essa outra cultura, ainda que membros dessa cultura possam alegar o contrário. Por outro lado, a demonstração de amor se reflete no processo da vergonha, como no conceito que Brum chamou de *existir violentamente*. Nesse último caso, ao se reconhecerem como a categoria que provocou injustiça a outros, esses sujeitos se colocam em um processo de escuta da narrativa de dor alheia a partir da qual fundamentam sua própria dor da culpa e da vergonha.

Segundo Ahmed, essa dinâmica pode esconder como o amor pela diferença também é uma forma de narcisismo, ou um desejo de reproduzir o sujeito nacional (2014, p. 138). Dessa forma, permanece a dificuldade em se emocionar com o discurso de redenção daqueles que se envergonham por seu passado. A autora afirma que a solução para aqueles que se regozijam pela tragédia que causaram no passado é aprender a escutar o que é impossível escutar.

Nossa tarefa é aprender a ouvir o que é impossível. Uma audiência só é possível se respondermos a uma dor que não podemos reivindicar como nossa. Os leitores não-indígenas precisam levar isso para o lado pessoal (fazemos parte dessa história), mas de maneira que o testemunho não seja tirado dos outros, como se fosse sobre nossos sentimentos ou nossa capacidade de sentir os sentimentos de outros.⁷¹ (AHMED, 2014, P. 35)

Conforme Gordimer também defende, para Ahmed há dores que não podem ser compartilhadas por meio da empatia. O limite entre eu e outro, constituído socialmente, é fronteira suficiente para impedir a possibilidade de sentir a mesma dor do outro, ainda que se possa senti-la de outras formas, como a vergonha. O discurso de Brum também

⁷⁰ Their failure to love becomes the explanation for the failure of multiculturalism to deliver the national ideal.

⁷¹ Our task instead is *to learn how to hear what is impossible*. Such an impossible hearing is only possible if we respond to a pain that we cannot claim as our own. Non-indigenous readers do need to take it personally (we are part of this history), but in such a way that the testimony is not taken away from others, as if it were about our feelings, or our ability to feel the feelings of others.

destaca as limitações empáticas ao afirmar que, apesar de acreditar em vestir a pele do outro, a autora sabe do limite desse gesto (BRUM, 2017). Desse modo, Ahmed sugere que a emoção branca, ao invés de buscar a reconciliação, deve ser um chamado à ação e à atenção de que talvez devêssemos aprender a viver com a impossibilidade de reconciliação (AHMED, 2014, p. 39).

3.5 – Socialidade das emoções *versus* consumo (é possível emocionar pelo consumo?)

Não acuso o jazz por sua selvageria ou anarquia, mas por sua docilidade e seu caráter convencional. As dissonâncias e efeitos como as *dirty notes* não possuem em nenhum lugar uma função harmônica constitutiva, são sempre meros ingredientes estimulantes adicionados à harmonia tradicional.

Theodor Adorno: *Réplica a uma crítica a “Moda intemporal”* (1953)

Vai ter jazz tocando no meu spotify.

Ana Flávia Silva: *Limite – e respeito – é bom e todo mundo gosta* (2017)

Sessenta e quatro anos separam os dois textos da epígrafe acima. No texto de 1953, Adorno reprova o *jazz*, estilo musical que ficou célebre por encarnar a crítica à indústria cultural a que o filósofo se dedicou em boa parte de sua bibliografia. Seu ponto reforçava o caráter alienante dos produtos culturais oriundos dessa indústria, que abandonando as formas clássicas da arte, e aproximando-se de uma cultura produzida por meio da reprodutibilidade técnica, afastaria seus consumidores – antes apreciadores – de uma real fruição que contemplasse o caráter libertador da própria arte. Tantos anos depois, o jazz é novamente retomado em discussões sobre consumo, hibridação cultural e resistência. Porém, nesse segundo enunciado, o jazz aparece como símbolo de um estilo musical tradicional e puro, que o enunciador adverte escutar justamente em prol de um ideal multicultural, não-censor, contra o discurso anti-apropriação cultural.

Ironias do jazz à parte, o multiculturalismo ensejado no segundo discurso da epígrafe, que se verifica em frases como “vai ter branca de turbante, sim” e que “vai ter vegano comendo feijoada, sim” (SILVA, 2017), é frequentemente abordado como argumento a favor da livre apropriação cultural. Enquanto o discurso de Brum demonstra o apreço pelo outro a partir da escuta e concordância, discursos que expressam admiração pela cultura alheia, em que pese a voz do outro, expõem o narcisismo de seu apreço. Como exemplo, Ahmed traz o discurso de desculpas do Reino Unido como uma forma

de criar a comunidade imaginada britânica como multicultural, plural, e aberta à diversidade e à alteridade. Ela cita Renata Salecl para afirmar que o prazer em se identificar com uma nação multicultural, chancelando sua própria identidade, parte de se enxergar como um sujeito mais tolerante, tendo um ganho distintivo (Salecl *apud* AHMED, 2014, p. 133)

Como explorado no item anterior, o ideal multicultural engendra novas formas de sociabilidade que requerem formas emotivas diferentes de lidar com a diferença. Segundo Ahmed, no caso australiano, os pedidos oficiais de desculpas e a demonstração pública de vergonha trabalham para uma reconciliação do australiano com sua identidade, e criam uma passividade no outro, no caso, aborígine, na medida em que a dor do outro é incluída no discurso nacional somente na medida em que não ameace a autonomia dessa identidade.

[...] a nação e o sujeito nacional só podem amar os outros que chegam – ‘abraçar’ eles – se as condições que possibilitam a segurança já estiverem preenchidas. Amar o outro exige que a nação já esteja segura como objeto de amor [...].⁷² (AHMED, 2014, p. 135)

Desse modo, torna-se premente que a assimilação do Outro em uma identidade mais ampla requer concessões desse outro, conforme explorado no Capítulo 2. O ideal assimilacionista, que se proclama democrático na medida em que estaria aberto à inclusão de outras identidades, mostra-se falho justo por requerer do outro o abandono de parte de sua cultura para que possa ser integrado. Ao mesmo tempo em que o outro é necessário para alimentar o caráter multicultural e democrático de uma sociedade, ele deve enquadrar-se nos filtros regidos por essa mesma sociedade que não o assimila em sua inteireza, mas apenas nos aspectos que julga seguros. Sobre esse assunto, Ahmed retrata o caso da proibição do uso do véu islâmico na França. O braço direitista da política francesa optou pela proibição desse uso na medida em que, para eles, o véu simbolizaria o fim da liberdade, o que, em outras palavras, refletiria a falha do país em manter seu caráter libertário. A autora questiona se o amor multicultural expandiria o amor à alteridade ou se essa expansão requereria que outros falhassem em seus ideais (2014, p. 125).

⁷² [...] the nation and national subject can only love incoming others – ‘embrace’ them – if the conditions that enable security are already met. To love the other requires that the nation is already secured as an object of love [...].

O véu, ao bloquear a economia do ideal nacional, é representado como uma traição não apenas à nação, mas à própria liberdade e cultura, como a liberdade de mover e adquirir valor.⁷³ (AHMED, 2014, p. 133)

O imigrante, ou o outro, nessa lógica, precisa renunciar àquilo que o caracteriza como etnia para poder ingressar na identidade ampla. Conforme exposto a partir de Gonzalez e Hasenbalg no Capítulo 2, com base nesse argumento, a culpa sobre a exclusão social recai sobre o próprio excluído, tendo em vista que ele seria o único responsável por sua inserção na sociedade. Entretanto, conforme aponta Ahmed, essa premissa de tornar o outro *não-marcado* (2014, p. 133), ou seja, não caracterizado por uma determinada etnia, requer o cuidado em manter a diferença necessária para caracterizar o hibridismo que a identidade dominante almeja.

Esse ideal não tem como premissa a abstração (não é pedido ao imigrante que perca o corpo ou o véu), nem a branquitude, mas o hibridismo como forma de sociabilidade, como imperativo da mistura com os outros. Os outros podem ser diferentes (de fato, a nação é investida na diferença como um sinal de seu amor pela diferença), desde que se recuse a manter a diferença para si mesmo, mas a devolva à nação, falando um íngua comum e misturando-se com os outros.⁷⁴ (AHMED, 2014, p. 134)

A cultura exótica, assim, é bem quista em um mundo que valoriza o hibridismo cultural como forma de sociabilidade, entretanto, apenas na medida em que se mantenha a estrutura dominante na orquestração desses fluxos culturais. A moda absorve o exotismo étnico dentro dos preceitos da cultura ocidental, orientado para o caráter plural e inovativo que se quer dar à sociedade ocidental. No entanto, a etnia, expressada fora desse circuito mediado pela indústria cultural e pelos meios de comunicação, não se beneficia da mesma vontade de assimilação. Um trecho retirado de uma matéria do *corpus*, de caráter marxista, que se coloca contra a apropriação cultural irrestrita, aborda

⁷³ The veil, in blocking the economy of the national ideal, is represented as a betrayal not only of the nation, but of freedom and culture itself, as the freedom to move and acquire value.

⁷⁴ This ideal is not premised on abstraction (the migrant is not asked to lose her body or even her veil), nor on whiteness, but on hybridity as a form of sociality, as the imperative to mix with others. The others can be different (indeed, the nation is invested in their difference *as a sign of its love for difference*), as long as they refuse to keep their difference to themselves, but instead give it back to the nation, through speaking a common language and mixing with others.

a diferença de uso de determinados símbolos culturais quando mediados pela indústria branca e quando expressos em sua cultura original.

Enquanto que, para uma mulher branca que usa turbante, aparece certo preconceito derivado de ela usar um símbolo negro, para a mulher negra o turbante nada mais é que uma confirmação daquilo que o racismo coloca em sua essência: macumbeira, demoníaca. Da mesma forma, enquanto que em um homem branco os dreads podem remeter a ideias de sujeira e de preguiça, em um homem negro eles estariam apenas confirmando aquilo que o racismo vê como sua essência. Essa é a diferença. E, claramente, na prática da vida social, isso é uma diferença enorme! Um jovem visto como essencialmente “limpinho” em uma fase rebelde é bonitinho, muito diferente de um visto como essencialmente sujo. E mesmo no RAP, é clara a diferença que vemos entre o uso dessa forma de resistência por um branco ou por um negro. É só pensarmos no contraste entre Gabriel O Pensador e Racionais. O primeiro é tido, por muitos setores sociais, como um crítico; os segundos continuam fazendo, no senso comum, “música de bandido”. (BELCHIOR, 2017)

hooks em seu ensaio que trata da apropriação cultural e da *comodificação* da alteridade também enxerga um caráter conservador no ideal multiculturalista e híbrido que se propõem nas sociedades desenvolvidas atuais. Ela afirma, por meio de citações de Foster, que a diferença é usada de modo produtivo respondendo aos mecanismos de inovação consagrados na cultura de massa atual e à demanda por tolerância engendrada em uma nova sociedade calcada nos afetos e nas reconciliações. Assim, se por um lado a etnia alimenta com inovação o mercado da moda, por outro, a identidade ampla multicultural estabelece um controle sobre a alteridade, estabelecendo sua passividade, ao mesmo tempo em que se redime de seu passado.

[...] em uma ordem social que parece não conhecer o que está fora (e que precisa arquitetar suas próprias transgressões para redefinir seus limites) a diferença geralmente é fabricada de acordo com os interesses do controle social e também como uma commodity de inovação. (Foster *apud* HOOKS, 2019, p. 72)

3.5.1 – O Outro como moda

Como afirmam Freud e Han, só há amor quando há alteridade, sendo necessário a um sujeito livrar-se do narcisismo para amar outros. Ao mesmo tempo, na disputa discursiva acerca da apropriação cultural, a defesa daquele que tem sua cultura apropriada de que apropriação não é gesto de amor, ou de homenagem, é recorrente. Como avaliar

se o fascínio pelo outro é amor por parte daqueles que, como diz hooks, traem sua identidade castradora? A situação é complexa quando se trata de apropriação cultural: estimulada por um misto de fascínio e aversão, de vontade de mudar *versus* desejo de permanência, parecendo um amor com ressalvas.

Gilles Lipovetsky afirma que, a partir da Renascença, surge um cenário que possibilita conferir autoria à arte. No ciclo moderno, obras são assinadas e as relações com os objetos passam a figurar como parte de uma formação subjetiva. Até então os objetos eram meio de troca para relações entre pessoas sejam elas comerciais ou simbólicas. Ele escreve sobre essa passagem do modo de vida pré-moderno ao da Idade Moderna:

[...] há milênios, as grandes obras eram as que celebravam as potências o além que supostamente permitiam ganhar a eternidade celeste. Essa importância da relação com o tempo prolonga-se, com a diferença de que o que será visado pelos ‘modernos’ não é mais a eternidade na outra vida, mas a sobrevivência profana, a imortalidade na história, a glória duradoura de si, de uma família, de um nome na memória dos homens. A dimensão da eternidade do luxo laicizou-se. (LIPOVESTKY; ROUX, 2005, p. 36)

O autor afirma, como explorado no Capítulo 1, que a modernidade traz consigo o apreço pela diferença e pelo estilo e o desejo de vivenciar o exotismo, além do ritmo de produção e consumo que consagram a moda. Aprofundando o tema, o autor reflete sobre a moda e o luxo como expressão de erotismo, como um desejo hedonista de vivenciar o mundo. Ele afirma que as sociologias da distinção, como as de Bourdieu e de Veblen não aprofundaram suficientemente a dimensão erótica do consumo da moda. Cabe então explorar de que modo o amor, como constituinte da aproximação reconciliatória com o outro, imprime dimensão de desejo em seu consumo.

Thorstein Veblen e, em seu rastro, as sociologias da distinção deixaram escapar essa dimensão erótica do luxo. Sendo os comportamentos de consumo dispendioso movidos, nessas problemáticas, apenas pela vaidade e as estratégias de classificação social, as coisas não valem senão em razão de seu valor-signo ou honorífico, jamais por si próprias. No entanto, essa dimensão sensual do luxo existe e alçou voo a partir dos séculos XIV e XV com a promoção social dos valores profanos e no impulso de uma sensibilidade ávida por estilização, por estetização das formas de vida. (LIPOVETSKY; ROUX, 2005, p. 37)

De certo modo, Lipovetsky retoma a concepção de circulação retirada da teoria econômica marxista suscitada por Ahmed para tratar as emoções: objetos são imbuídos

de características emocionáveis conforme circulam na sociedade, mas não as possuem *a priori*. O exotismo ganha status de desejável a partir do contexto social que contribui para sua escassez. Byung Chul Han em sua teoria sobre a agonia do Eros e a exacerbação do narcisismo afirma que a homogeneização de todos, que significa um apagamento das diferenças, contribui para a depressão. Então, o desejo pela diferença, ou seja, pela alteridade, seria uma forma que romper com o ciclo homogeneização-narcisismo-depressão, e irromper-se no *topos* do outro, encontrando, encarando, e apropriando-se de fato de algo exógeno.

Não é apenas a oferta de outros *outros* que contribui para a crise do amor, mas a erosão do *Outro*, que por ora ocorre em todos os âmbitos da vida e caminha cada vez mais de mãos dadas com a narcisificação do si-mesmo. O fato de *o outro desaparecer* é um processo dramático, mas, fatalmente avança de modo sorrateiro e pouco perceptível. (HAN, 2017, p. 1)

A experiência erótica, segundo o autor, pressupõe a assimetria e exterioridade do outro. Ele retoma o conceito socrático do objeto amado como *atopos*, ou seja, um não-lugar, inconsumível. O autor explica que na medida em que a sociedade de consumo transforma a alteridade atópica em diferenças consumíveis, ela rompe com a exterioridade permitindo ao sujeito se apropriar desse não-lugar, de modo a desfazer fronteiras, criando um “inferno do igual” (HAN, 2017, p. 8) e impossibilitando a experiência erótica. Também a psicanálise de Freud contribui para a compreensão do amor a partir de fronteiras de identidade. O amor, para ele, é uma forma de dependência daquele que não é si mesmo, e está vinculado profundamente à ansiedade que reside nas delimitações de fronteiras entre o eu e o outro. Assim, amor pode facilmente transformar-se em ódio com base no poder que amar dá ao outro (AHMED, 2014, p. 125).

hooks ao analisar a apropriação cultural por meio de uma analogia sobre a relação sexual interracial também sugere que o desejo em consumir o outro parte de um desejo erótico pela exterioridade. Sobre jovens brancos que desejavam transar com não-brancas, hooks diz que “o objetivo direto não era apenas possuir o Outro sexualmente: era ser mudado de alguma forma pelo encontro” (HOOKS, 2019, p. 69). A forma articulada por hooks, que prevê no contato com o outro uma mudança, vai ao encontro da socialidade das emoções proposta por Ahmed que define o surgimento da emoção, ou seja, do *pathos*, a partir do estímulo produzido pelo contato com o diferente, na medida em que o idêntico

a si não pode produzir estímulos, dado que se localiza sob a mesma superfície fronteiriça com o exterior: é *topos*.

Diferentemente dos homens brancos racistas que historicamente violaram os corpos de mulheres negras e não brancas para marcar sua posição como colonizadores/conquistadores, esses jovens se veem como não racistas, já que escolhem ultrapassar as fronteiras raciais dentro dos domínios do sexo não para dominar o Outro, mas para que possam ser afetados, transformados internamente. (HOOKS, 2019, p. 70)

Neste trecho, hooks retoma a questão da mudança de identidade branca, que passa a se redimir pelo seu passado violento a partir de uma aproximação consciente e desejada do outro. Assim como os discursos de vergonha e de culpa aproximam o branco do outro-negro por meio de uma homogeneização dos códigos de afeto, o consumo do outro, seja por meio da relação sexual seja por meio do uso de seus símbolos parece firmar-se no desejo de romper as fronteiras da alteridade ainda que temporariamente. “A apropriação cultural do Outro alivia os sentimentos de privação e de vazio que assaltam a psique da juventude branca radical que opta por trair a civilização ocidental” (HOOKS, 2014, p. 73). Conforme Han, a complexidade dessa mudança temporária de identidades forja-se no modo como o consumo tende a apagar as diversidades ao invés de permitir um trânsito erótico entre elas.

Certamente, do ponto de vista do patriarcado supremacista branco capitalista, a esperança é que os desejos pelo ‘primitivo’ ou fantasias sobre o Outro possam ser exploradas de modo contínuo, e que tal exploração ocorra de uma maneira que reforce e mantenha o status quo. Se o desejo pelo contato com o Outro, pela conexão baseada no anseio pelo prazer, pode agir ou não como um ato de intervenção crítica que desafia e subverte a dominação racista, convidando e possibilitando a resistência crítica, essa é uma possibilidade política que ainda não foi realizada. (HOOKS, 2019, p. 66-67)

No trecho acima, hooks também levanta suspeita sobre a possibilidade de o contato com o outro subverter a dominação racista, assim como a crítica ao consumo feita por Han. Para a filósofa, o reconhecimento dos prazeres e dores específicos da experiência negra, para que se torne uma apreciação cultural em lugar de uma apropriação, deve repercutir também no aspecto político (HOOKS, 2019, p. 90). De outro modo, na sociedade de consumo, o poder dos símbolos em afetar as consciências, e, então, em emocionar, seria diluído quando mediados por commodities.

Havia uma concordância geral de que a mensagem de que o reconhecimento e a exploração racial da diferença podem ser aprazíveis representa uma ruptura, um desafio à supremacia branca, a vários sistemas de dominação. O medo maior é que as diferenças raciais, culturais e étnicas sejam continuamente transformadas em *commodities* e oferecidas como novas refeições para aprimorar o paladar dos brancos – que os Outros sejam comidos, consumidos e esquecidos. (HOOKS, 2019, p. 95)

Em que pesem as considerações de grupos negros acerca de um suposto caráter publicitário da reprodutibilidade técnica de seus símbolos, há por parte de muitos autores uma suspeita acerca do poder de mudança de símbolos quando inseridos na cultura do consumo. Calcando essa discussão na socialidade das emoções proposta por Ahmed, friso o conceito de *impressão*, utilizado por Hume para tratar dos sentimentos, e retomado pela autora. Esse conceito descreve a emoção como um estímulo impresso sobre a superfície do ser, deixando sua marca ou traço. Cabe então analisar de que modo as impressões funcionam para suscitar a emoção em um mundo cuja profusão de estímulos, por meio inclusive da publicidade, anestesie a superfície de fronteira entre o eu e o campo exterior. Conforme Nietzsche (*apud* CRARY, 2012, p. 32-33), a sensibilidade na modernidade se adapta à enxurrada de impressões díspares, resistindo, instintivamente, a absorver algo. As faculdades de decodificação desses estímulos estariam embotadas, o que pressupõe uma tendência à insensibilidade, se tomamos a emoção como provocada pelo estímulo.

Como dito, segundo Ahmed, a intensificação do estímulo seria a responsável pela afetação do corpo, que reage por meio da emoção. Ahmed considera que a reação do corpo se dá mais por uma *intensificação*, que por uma *presença* de estímulos. Ela chama de economia afetiva o fato de que “uma pessoa [pode] ser mais ou menos consciente das superfícies corporais, dependendo do alcance e das intensidades das experiências corporais”⁷⁵ (AHMED, 2014, p. 26). Retomando a perspectiva de Leder sobre ausência *versus* presença corpórea articulada à percepção dos estímulos, Ahmed defende que não se trata de ausência de estímulos, mas de ausência de percepção. Desse modo, aquilo que não emociona não seria aquilo que não atinge o corpo, mas aquilo que é ordinário e comum, não tendo intensidade.

Os formigamentos, picadas e cãibras me devolvem ao meu corpo, dando-me uma sensação da borda ou da fronteira, uma ‘sensação’ que é uma experiência de intensificação e um afastamento do que é vivido

⁷⁵ [...] one is more or less aware of bodily surfaces depending on the range and intensities of bodily experiences.

como comum. O comum está ligado dessa maneira à ausência de percepção, e não à ausência do corpo.⁷⁶ (AHMED, 2014, p. 27)

A visão a partir da qual o ordinário e banal não emocionaria vai ao encontro de um entendimento da impossibilidade de o consumo intensificar estímulos, dado que comunicado por uma profusão de informações por meio da mídia. A indústria da publicidade e da moda, além de não contar algumas histórias devido a um mecanismo desigual de distribuição de poder, estimula de modo massivo os sujeitos a partir de determinados discursos e memórias que marginalizam algumas vozes em prol de outras.

3.5.2 Economia do afeto

Podemos suspeitar que o controle centrado em sistemas excludentes do capitalismo moderno se insere nas dinâmicas atuais de comunicação e consumo coibindo o potencial emancipatório dos movimentos sociais. Em *24/7 – Capitalismo tardio e os fins do sono*, livro em que analisa a superexposição humana à informação, própria da modernidade, Crary cita Hannah Arendt para falar da necessidade do resguardo, em oposição à “luz implacável e crua da vida pública” (Arendt *apud* CRARY, 2016, p. 31), como necessária para a alimentação de uma singularidade capaz de contribuições substanciais à vida política. Ou seja, segundo essa linha de pensamento, o espaço do consumo parece ser mais uma potenciação do “falatório” vazio de conteúdo - conforme o conceito *das geredete* de Heidegger (*apud* PAIVA, 2003, p. 55) - dos meios de comunicação modernos que uma brecha de resistência. O caráter peremptório desta mediação dos afetos, mais precisamente, nas redes sociais, é também afirmado por João Freire Filho (2017), que avalia as dinâmicas de comunicação no ciberespaço e seus efeitos nas sensibilidades e nos afetos, e, conseqüentemente, na consolidação do ato comunicativo.

Todos os participantes se consideram autorizados a arbitrar a legitimidade da reação emocional de outrem, a patrulhar as fronteiras dos afetos, disciplinando condutas dentro e fora do ciberespaço. Revelações e demonstrações públicas de afeição, tristeza, felicidade, nojo, pena ou rancor costumam suscitar, prontamente, mensagens solidárias, entusiásticos comentários aprovativos e veementes opiniões desfavoráveis. Conhecimentos científicos, a psicologia popular, textos sagrados, crenças morais, estereótipos culturais e experiências

⁷⁶ The tingles, pricks and then cramps return me to my body by giving me a sense of the edge or border, a ‘sense’ that is an experience of intensification and a departure from what is lived as ordinary. The ordinary is linked in this way to the absence of perception, rather than the absence of the body.

biográficas são acionados para embasar o julgamento – célere e taxativo – das expressões e das condutas emocionais alheias. (FREIRE FILHO, 2017, p. 75). [grifo do autor]

Deste trecho, cabe ressaltar a palavra “prontamente” a fim de explicitar o caráter tempestivo da comunicação na sociedade midiaticizada, em contraposição à aludida necessidade de resguardo de que fala Arendt (*apud* CRARY, 2016). Deste modo, torna-se premente avaliar em que medida as plataformas de comunicação do ciberespaço permitem a verdadeira comunicação – da qual são pressupostos o vínculo, a comunidade e o comum (SODRÉ, 2014) – visto que aparentam se tornar mais uma ferramenta de um sistema midiático calcado na lógica do controle e do contrato, em contraposição ao afeto e ao vínculo.

Entretanto, as redes sociais, na sociedade midiaticizada, surgem como, além de uma ferramenta de inclusão, uma vez que permitem a multiplicação das possibilidades de expressão, descentralizando a emissão, uma engrenagem desta *tecnoestrutura* aludida por Sodré, na qual as características do sistema globalizante e homogeneizante no qual vivemos são potencializadas. Discursos opressivos e excludentes da mídia tradicional são reproduzidos e compartilhados de forma imediata, e o tempo torna-se cada vez mais fugaz fazendo sucumbir consigo a possibilidade do vínculo cara ao verdadeiro ato comunicativo, e, então, ao diálogo propositivo à solução de injustiças sociais.

Georg Simmel já anunciava que os estímulos em profusão da metrópole levavam a uma banalização da diferença devido a uma economia psíquica e da atenção, que nos leva à indiferença a situações que em outros contextos nos chocariam. Deste modo, a comoção é seletiva e seu processo de seleção depende do contexto em que a enunciação está inserida. Proponho, aqui, que o contexto criado pelo consumo de massa na contemporaneidade, amplifica a profusão de informação e, conseqüentemente, reflete na economia de atenção banalizando o outro e prejudicando a função da empatia.

A duração do tempo vem sendo uma categoria bastante estudada na modernidade, visto que sua percepção é alterada a partir das novas lógicas que se impõem no mundo com alterações nos modos de comunicação e transporte e, então, da própria forma de estar no mundo. Walter Benjamin, em *Sobre alguns temas em Baudelaire* (1987, p. 103-149) analisa o tempo e a memória, partindo de sua noção de experiência propriamente dita, *erfahrung*, e vivência, *erlebnis*, e encontrando equivalência nas hipóteses formuladas por Proust e Baudelaire na literatura, e por Bergson e Freud nas ciências. Benjamin explica que a memória pura de Bergson equivaleria, em Proust, à memória involuntária,

exemplificada pelo odor da *madeleine* ou pelas frases de Vinteuil que o personagem Swann relembra anos depois de sentir e ouvir pela primeira vez, em *Em busca do tempo perdido* (PROUST, 2016). Segundo Benjamin, para Proust a memória involuntária se diferenciaria da voluntária, sujeita à tutela do intelecto (BENJAMIN, 1987, p. 106).

Também em Freud, a teoria dicotomiza tipos de percepção que se concretizam no inconsciente, que se aproximariam à *erfahrung* de Benjamin, à memória involuntária de Proust, e a *vita contemplativa* de Bergson; e o estímulo que não ultrapassa a barreira na consciência, não penetrando no inconsciente, que se aproximaria à *erlebnis* de Benjamin, à memória voluntária de Proust e à *vita activa* de Bergson (BENJAMIN, 1987, p. 105-110). Segundo Freud (*apud* BENJAMIN, 1987, p. 109), o consciente não registra traço mnemônico, tendo a função de proteção contra estímulos. Benjamin, então, conclui:

Resíduos mnemônicos são, por sua vez, ‘frequentemente mais intensos e duradouros, se o processo que os imprime jamais chega ao consciente’. Traduzido em termos proustianos: Só pode se tornar componente da *mémoire involontaire* aquilo que não foi expressa e conscientemente ‘vivenciado’, aquilo que não sucedeu ao sujeito como ‘vivência’. (BENJAMIN, 1987, p. 108)

Ainda neste ensaio, Walter Benjamin remonta aos oito volumes da obra de Proust *Em busca do tempo perdido* para enfatizar a importância da restauração do narrador na atualidade, frente à substituição da forma narrativa pela informativa que vivenciamos na modernidade. Segundo ele, a narrativa não tem a pretensão apenas de transmitir um conhecimento, como o faz a função informativa dos meios de comunicação jornalísticos, mas integra o acontecimento à vida do narrador a fim de passá-lo ao leitor como experiência propriamente dita. Ele diz que apenas esta experiência tem o potencial transformador do sujeito, defesa que pode também ser encontrada em *Proust e os signos*, quando Deleuze percebe em Proust a prevalência do signo artístico sobre todos os outros para vencer o tempo e tender à imortalidade (DELEUZE, 2003, p. 13). Sobre este tema, Benjamin afirma que:

O fato de o choque ser assim amortecido e aparado pelo consciente emprestaria ao evento que o provoca o caráter de experiência vivida em sentido restrito. E, incorporando imediatamente este evento ao acervo das lembranças conscientes, o tornaria estéril para a experiência poética. (BENJAMIN, 1987, p. 110)

Lynn Hunt, ao chamar a literatura de Richardson e Rousseau de “uma espécie de incubadora do aprendizado emocional” (HUNT, 2009, p. 56) também contribui para a dicotomia proposta por Benjamin entre narração e informação. Ela enfatiza que neurocientistas e psicólogo cognitivos demonstram que a capacidade de construir narrativas tem base na biologia do cérebro sendo crucial para o desenvolvimento das noções de eu e outro (HUNT, 2009, p. 31). Assim, a narração literária, para Hunt, teria sido responsável por traduzir no leitor a experiência do personagem como se fosse sua.

Assim como em *Em busca do tempo perdido*, de Marcel Proust, a questão mnemônica marca o tipo de experiência do personagem. Encontramos em *Recordações do Escrivão Isaías Caminha*, de Lima Barreto, cena em que a memória aparece como algo profundamente arraigado no íntimo do indivíduo, inacessível, até que algum signo qualquer a retome à consciência, como diria Proust, por uma mera questão de acaso (*apud* Benjamin, 1987, p. 106). Na obra de Lima Barreto, citada por Freire Filho (2018), a origem humilde do protagonista Isaías Caminha era uma experiência que só se pôde recordar tempos depois quando o jovem já morava na cidade grande com o objetivo de ser escritor. Foi preciso assistir, involuntariamente, a uma briga entre duas mulheres por uma galinha, em uma delegacia na qual estava para testemunhar um crime, para reascender-lhe a memória de um passado de sofrimento e preconceito de classe e raça. Sobre a mulher que discutia pelo animal, o personagem Isaías Caminha escreve:

As palavras saíam-lhe animadas, cheias de uma grande dor, bem distante da pueril querela que as provocara. Vinham das profundezas do seu ser, das longínquas partes que guardam uma inconsciente memória do passado, para manifestarem o desespero daquela vida, os sofrimentos milenares que a natureza lhe fazia sofrer e os homens conseguiram aumentar. Senti-me comunicado de sua imensa emoção; ela penetrava-me tão fundo que despertava nas minhas células já esquecidas a memória enfraquecida desses sofrimentos contínuos que me pareciam eternos; e achando-os por debaixo das noções livrescas, por debaixo da palavra articulada, no fundo da minha organização, espantei-me, aterrei-me, tive desesperos e cristalizei uma angústia que me andava esparsa. (BARRETO, 1995, p. 36)

Desta forma, percebemos a importância da experiência poética, conforme Benjamin, ou artística, conforme o Proust de Deleuze, para a fertilidade da transmissão do acontecimento como experiência, e, em última análise, do testemunho pessoal da experiência na vida individual de cada um. O discurso palatável forja uma suposta harmonia, um suposto consenso entre uma imaginada comunidade idílica, na qual a

dimensão do conflito é apagada. Verifico que, para a maior parte dos discursos que condenam a apropriação cultural e a do lugar de fala, o consumo não seria capaz de fazer papel do portador da mensagem por justiça social, ou da empatia, quando ele forja uma suposta harmonia inexistente.

Considerações finais

Coisas iguais à mesma coisa são iguais entre si.

Euclides: *Livro I* (III a.C)

Biografias mostram que os axiomas do matemático Euclides influenciaram o pensamento antiescravagista de Abraham Lincoln, que lutou pela 13ª emenda à Constituição do Estados Unidos, adotada em 1865⁷⁷. A emenda, que tornava a escravidão proibida no território estado-unidense e naqueles sob sua jurisdição, foi proposta pelo então presidente que, conforme representado no filme *Lincoln*, de Steven Spielberg, teria recorrido também à geometria de Euclides para convencer a oposição da necessidade de igualdade entre os homens perante a lei. As ideias de Euclides iam ao encontro da autoevidência de igualdade de direitos proposta por aqueles que fundamentaram os direitos humanos no século XVIII.

Os Estados Unidos e países americanos como México, Argentina, Bolívia, partiram do princípio da igualdade entre humanos para, paulatinamente, concederem direitos àqueles que se encontravam às margens da vida econômica e política, privados de sua liberdade e forçados a trabalhos não-remunerados: as pessoas escravizadas. Negros e índios, segundo esse princípio, se tornariam tão humanos quanto brancos, de um modo tão evidente quanto a própria matemática. Cabe ressaltar a análise de Foucault em *A arqueologia do saber* em que define limiares para os tipos de discursos de acordo com sua consolidação no entendimento da verdade (1997, p. 211). A matemática seria, para o filósofo, a grande representante dos discursos *formalizados*, ou seja, que ultrapassaram os limiares da positividade, da epistemologização e da cientificidade e passam a formalizar-se como uma ciência a partir de si mesma, universalizada como verdade, ou seja, autoevidente.

Os direitos humanos, apesar dos esforços iluministas e modernos para sua *formalização* e autoevidência, ainda são objeto de questionamentos de muitas partes, precisando ser reafirmados ao longo da história. Aproximadamente um ano antes de Euclides, Aristóteles inauguraria o preceito de tratar os iguais como iguais e os desiguais como desiguais na medida de sua desigualdade. Esses direitos, hoje talvez mais

⁷⁷ Ver KETCHAM, Henry. *The life of Abraham Lincoln*. Nova York: The Perkins Book Company, 1901.

influenciado pelo princípio filosófico de Aristóteles que matemático de Euclides, parecem buscar a igualdade certos da desigualdade material existente, ainda que sejamos matematicamente todos humanos independentemente de fenótipos.

Analisando questões de alteridade, identidade e distinção, e submetendo-lhes à prova a partir de discursos engendrados na mídia, foi possível verificar as hipóteses estabelecidas, que consideram a desigualdade entre humanos materializada historicamente. A pesquisa partiu de duas questões lançadas para investigar os discursos de dissenso sobre apropriação cultural e as emoções que nele emergem a partir do caso do turbante. Recapitulando, a primeira investigou nos discursos do *corpus* se grupos oprimidos imputariam à mercantilização de seus símbolos o esvaziamento de suas narrativas justamente pela *liquidez* da lógica do consumo. A segunda averiguou se a atual valorização do sentimento de empatia tornaria o consumo desses símbolos distintivo ao *self* branco, a partir do que Lipovestky chamaria de uma *moral indolor* (2005b), o que, por sua vez, levanta suspeitas acerca do caráter de homenagem ou de solidariedade que se pretendia nessas chamadas apropriações.

Investiguei, então, a partir de discursos selecionados por um critério de audiência, como se pensava esse fenômeno no ano de 2017. O intuito de pesquisar o discurso hegemônico, ou seja, formalizado e pretensamente universal, privilegiou para a coleta do *corpus* a circulação e não a autoria. Os autores muitas vezes não foram identificados quanto à sua cor, ainda que muitas vezes, pela interpretação do conteúdo se pudesse conhecê-la. Os objetivos consistiram em, primeiramente, analisar se a crítica à apropriação cultural se embasaria em uma suposta moral indolor atribuída pelos sujeitos minoritários ao indivíduo da classe dominante. Depois, avaliei, também, se a experiência da apropriação, por parte do indivíduo branco, poderia partir de um desejo de distinção.

Em que medida o espraiamento da cultura negra em discursos e símbolos de resistência ocorrem a reboque do mercado, refletindo uma suposta esterilidade da indústria cultural e do consumo em promover um real resgate da cidadania de grupos historicamente marginalizados? Em que proporção a emergência da empatia e da solidariedade como valores individuais fomenta uma adesão descomprometida a discursos de resistência, por meio do consumo? Ao responder essas perguntas, o intuito foi de, além de proporcionar uma genealogia do termo *apropriação cultural*, avaliar se o consumo é uma forma indolor de solidariedade que não surte o efeito de criar novos cenários igualitários, mas sim de acobertar um dissenso que só poderia tender à harmonia a partir de processos de comunicação *stricto sensu*.

No primeiro capítulo, retomei uma breve história da apropriação cultural tal como a conhecemos hoje e concluí sobre a mudança de paradigma que o olhar *decolonial* trouxe acerca da ideia de multiculturalismo. Pude também categorizar cinco tipos de discursos sobre apropriação cultural. São eles: 1) os discursos a favor da apropriação cultural com base na predominância de uma identidade nacional acima daquela étnico-racial; 2) os discursos a favor da apropriação cultural com base em uma predominância da liberdade de expressão; 3) os discursos de crítica à apropriação cultural (às vezes a favor do que hooks chamou de apreciação cultural) que se embasam na predominância da identidade étnico-racial para regular essa ética; 4) os discursos que consideram a questão da apropriação cultural desimportante frente a questões de classe social; e, por último 5) os discursos a favor da apropriação cultural com a justificativa de serem um gesto de amor. Nessa categorização, foram diagnosticadas formas como os brasileiros se identificam frente às possibilidades étnicas, raciais e de classe e como essas identificações os fazem projetar suas emoções frente à alteridade. Encontrei nos discursos anti-apropriação cultural uma menção ao consumo como forma efêmera e descomprometida de experiência de alteridade.

Outra importante conclusão apresentada nesse capítulo foi que o câmbio de uma perspectiva eurocêntrica para uma *decolonial* faz emergir a polêmica do fenômeno da apropriação cultural, antes regulado apenas pela voz hegemônica. A apropriação, como visto, arraiga-se na história da colonização. Seja por ganhos de distinção do *self*, como defende Lipovetsky, seja por ganhos financeiros, a cultura dita étnica é historicamente objeto de pilhagem por parte de colonizadores. A derrocada de um olhar colonial sobre a ciência foi necessária para que a naturalização com a qual se enxergava esse fenômeno fosse colocada em questão e vozes dissonantes, pertencentes aos membros das culturas apropriadas, fossem ouvidas na construção de uma ética com relação a esses fluxos simbólicos.

Concluo, assim, que, pelo viés das vozes dos grupos minoritários, a estratégia de espraiamento de seus discursos por técnicas já difundidas do neoliberalismo, como a mercantilização, engendra efeito contrário àquele que poderiam sugerir os publicitários: o da formação de uma grande comunidade de indivíduos solidários. Ao contrário, a expressão de empatia branca é posta sob suspeita pelos grupos de movimentos sociais minoritários e a reivindicação do protagonismo e do comprometimento político e cotidiano com suas causas torna-se premente. Pude verificar a confirmação da primeira hipótese.

No segundo capítulo, revisei a formação subjetiva negra a partir de Gonzalez e Hasenbalg e Butler. Diferentemente de buscar responder às questões, esse capítulo diagnosticou a visão atual da dor como formação identitária. A dor aparece frequentemente nos discursos críticos à apropriação cultural, o que torna a análise de sua relação com o fenômeno relevante. Nesta parte, pude reforçar as bases identitárias sobre as quais formulo as questões da pesquisa. Ou seja, a apropriação cultural e as emoções projetadas nos discursos sobre o tema foram verificadas considerando-se a identidade étnico-racial como relevante às formas atuais de sociabilidade. O próprio fenômeno da apropriação somente emerge a partir do momento em que a identidade étnico-racial se torna um campo distinto de luta política. Considerar essa chave identitária como prioritária, assim, é fundamental à compreensão do fenômeno e dos modos como o consumo e a circulação das informações nos meios de comunicação podem nele interceder.

No terceiro capítulo, em que abordo mais profundamente a empatia midiaticizada, analiso a subjetividade branca a partir da apropriação cultural, respondendo mais precisamente à segunda questão. Ahmed, hooks, Illouz e Lipovetsky, ainda que partam de orientações diferentes, contribuem para pensar a apropriação cultural como forma de construção de uma identidade branca que, conforme hooks, trairia o ideal castrador universal branco. Seria a inauguração de uma nova forma de ser branco, não-dominante. Nesse capítulo, identifico e analiso a participação do sujeito branco na apropriação cultural e a construção de uma identidade branca reconciliada com o passado opressor por meio da empatia. A empatia dá-se, ainda que de forma reconhecidamente limitada, como propõe filosoficamente Ahmed e empiricamente Brum, tanto por meio de adesão a *hashtags* quanto por meio de adesão a discursos. Ela se mostra em forma de culpa, como fala Ahmed, e se identifica no conceito de *existir violentamente*, proposto pela jornalista branca Eliane Brum. Encontrou-se na bibliografia pesquisada uma forma de compreender a apropriação como forma de experiência midiaticizada que permite distinção e ganhos ao *self* branco, que Illouz convencionou chamar de capital afetivo.

Além de o exotismo estar na moda por meio da estética, como sugere Lipovetsky em *O império do efêmero*, a solidariedade rumo ao multiculturalismo também está na moda. Incorporar não só vestimentas como discursos e ritos da cultura minoritária, como se fazia com o samba nas ditaduras varguista e empresarial-militarista do Brasil, é um modo de o sujeito branco e hegemônico redimir-se de um passado opressor e construir uma outra identidade branca, forjada em um ideal multicultural e assimilacionista, que se

aproxima da democracia e harmonia raciais mitificadas por Gilberto Freyre. Delineia-se um sujeito branco e progressista, hoje, empático à dor de outro.

Ainda quanto à subjetividade branca, nem tudo o que se observa é homogêneo. Enquanto há sujeitos que, em lugar de desejarem ser empáticos, requerem empatia daqueles que não compreendem seu desejo multicultural e supostamente harmônico de apropriar-se da alteridade, e que, às vezes, sequer enxergam a alteridade, há os que se propõem empáticos ainda que verifiquem uma limitação nesse movimento. Pode-se dizer que os primeiros se apresentam frente aos casos de apropriação cultural como homenageadores, ou seja, aqueles que se orientam em direção ao outro por meio de um suposto amor. Ressalto que o amor auferido nesses discursos desconsidera a palavra do suposto ser amado. Seria um amor narcísico, na proposita de Han, dado que é um amor que nega poder à alteridade, e forja-se sobre si mesmo. Seria, de fato, amor? Há, por outro lado, o caso dos sujeitos que, como sugere Young, a partir de uma visão *decolonial*, delegam à autoridade do representante da cultura a ética quanto à sua apropriação. Nesse caso, essa delegação parte de um reconhecimento do tratamento historicamente vergonhoso frente ao sujeito negro devido à opressão da escravidão. O sujeito branco se constitui frente ao negro, então, ou pela culpa, ou pelo discurso do amor. No primeiro caso, se percebe a tentativa de pôr-se em lugar do outro. No segundo, requer-se que os negros se coloquem no lugar do branco apropriador.

Ressalto, ainda, que a amostra do *corpus* era pequena, mas friso que o número reduzido de textos analisados privilegia uma análise do discurso a uma de conteúdo, e uma avaliação qualitativa a uma quantitativa. Esse tipo de análise proporcionou o afloramento de questões não-hipotetizadas, como a possibilidade de categorização dos tipos de discursos com base nas diferentes visões sobre as possíveis interseções identitárias e sobre a liberdade de expressão. Suponho que, desde 2017 até 2020, quando essa pesquisa se conclui, a quantidade de discursos contra a apropriação cultural deve ter crescido proporcionalmente. Isso se deve ao fato de que até fevereiro de 2017, momento em que ocorre o caso do turbante, a discussão acerca da apropriação cultural era restrita a grupos identitários ativistas, e não espalhada no senso comum. A partir do caso, diálogos sobre o assunto e sua ética passaram a estar presentes nos meios de comunicação hegemônicos e atores sociais foram convidados a falar sobre o assunto, trazendo profundidade e pluralidade à análise de sua ética. Desse modo, acredito que hoje a visão dos movimentos negros esteja mais difundida e sedimentada no senso comum.

Segundo Ahmed, pode-se concluir que há um uso da empatia no reconhecimento da culpa pelo passado e na projeção como alguém solidário ou pró-multiculturalismo. Porém, a realidade confirma a permanência do racismo. No momento em que a dinâmica entrópica de discursos midiáticos traz à baila tanto manifestações antes silenciados quanto outras, silenciadoras, a expressão da dor e do sofrimento biográfico se impõem como forma de regular a ordem do discurso. Como o turbante, outros símbolos e discursos corporificam a expressão de disputas que mobilizam o tecido social, sejam por mudanças substanciais em prol de justiça e igualdade, sejam, por outro lado, pela manutenção do *status quo*.

Por um lado, o discurso palatável e maquiado pelas ferramentas de publicidade e marketing forja uma suposta harmonia, um suposto consenso entre uma imaginada comunidade idílica na qual a dimensão do conflito é apagada. Porém, nessa dinâmica, polarizam-se a adesão a causas de resistência pelo consumo e a expressão da resistência pela dor. Ainda que se pudesse supor que o discurso suave tem maior potencial de difusão, os textos analisados demonstram uma suspeita sobre a possibilidade de o consumo fazer o papel do portador da mensagem por justiça social, ou da empatia, tendo em vista que ele mascararia conflitos raciais.

Ativamente, os meios de comunicação hegemônicos reverberam uma indústria da moda que exclui o protagonismo daqueles que produzem as culturas étnicas. A publicidade traz símbolos e ritos a partir de narrativas esvaziadas historicamente e repletas esteticamente a partir de um olhar do mercado. Por outro lado, o sistema da comunicação interfere passivamente nos fluxos culturais que resultam em apropriação cultural quando excluem de suas pautas a cultura étnica a partir da voz de seus produtores e não a partir do discurso de uma indústria multicultural.

Novas formas de regulação do discurso e apresentam como necessárias para garantir às minorias o protagonismo sobre suas narrativas de contestação. Sob esse aspecto, conceitos como *lugar de fala* e *apropriação cultural* se tornam ferramentas de ordenação do contexto de enunciação, e sob a égide da busca pela expressão antes sub-representada, a experiência pessoal da dor em razão de uma opressão partilhada torna-se índice outorgador de autenticidade ao discurso de resistência. Não se trata de calar a expressão daqueles que possuem privilégios, mas, conluo, parece ser a expressão seletiva dessa solidariedade que as minorias objetivam evitar. A empatia, ou o movimento de colocar-se em um lugar de alteridade, por meio do consumo provou-se suspeito e ineficiente às mudanças sociais. Cabe, então, avaliar que desdobramentos e que

resistências podemos esperar para que essa difusão de elementos até então exóticos, símbolos de resistências, transformem-se em um resgate substancial, concreto e coletivo da cidadania.

Uma avaliação mais aprofundada da formação de uma nova subjetividade branca – para a qual contribuem os discursos midiáticos hegemônicos – calcada na culpa e na redenção pode trazer novas chaves para a compreensão da demonstração de empatia e solidariedade como curas raciais. Decerto, a investigação de uma mercantilização de um novo *self* branco, universal, multicultural e progressista *versus* a suspeita levantada por grupos ativistas quanto à solidariedade trarão à tona os códigos de afeto que se engendram no cenário contemporâneo da questão racial.

Referências:

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

AHMED, Sara. **The cultural politics of emotions**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2014.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1997.

_____. **Estética da criação verbal**. 6ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

BARBOSA, Wilmar do Valle. Prefácio. In: LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 12ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009. p. VII-XIV.

BARRETO, Lima. **Recordações do escrívão Isaías Caminha**. São Paulo: Ática, 1995. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000157.pdf>>. Acesso em: 21 nov. 2019.

BARTHES, Roland. **Leçon**. Paris: Éditions du Seuil, 1978.

BENJAMIN, Walter. **Sobre alguns temas em Baudelaire**. In: Obras escolhidas. Vol. 3. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 103-149.

BOURDIEU, Pierre. **A Distinção: crítica social do julgamento**. 2ª ed. Porto Alegre: Zouk, 2011)

BRASIL. **Constituição**. 1988. Disponível em: www.planalto.gov.br. Acesso em: 28 out. 2019.

_____. **Decreto-lei nº 7967**. 1945. Disponível em: www.planalto.gov.br. Acesso em: 28 out. 2019.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 2008.

CRARY, Jonathan. **Técnicas do observador: visão e modernidade no século XIX**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

_____. **24/7: capitalismo tardio e os fins do sono**. São Paulo: Ubu Editora, 2016.

CURTIS, Robin. **Einfühlung e abstração na imagem em movimento**. In: Revista Eletrônica MAPA D2 - Mapa e Programa de Artes em Dança (e Performance) Digital, Salvador, jun. 2016; 3(1): 9-38.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Felix. **Mil Platôs**. Vol. 4. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Proust e os signos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

EAGLETON, Terry. **A idéia de cultura**. São Paulo: UNESP, 2005.

ESTADOS UNIDOS. **Declaration of independence**. 1776. Disponível em: www.billofrightsinstitute.org. Acesso em: 28 out. 2019.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. 5ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

_____. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 d dezembro de 1970. 24ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. **Vigiar e punir**. 42ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **Microfísica do poder**. 28ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FREIRE FILHO, João. Correntes da felicidade – emoções, gênero e poder. **Matrizes**, Vol. 11, nº 1, p. 61-81, jan-abr, 2017.

<<https://www.revistas.usp.br/matrizes/article/download/122954/127912>> Data de acesso: 23 out 2017.

_____. **Fronteiras da empatia na era da conexão**: comoções seletivas e solidariedades abusivas. Disciplina ministrada no Programa Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2018.

GILL, Rosalind. **Análise de discurso**. In: Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático. Petrópolis: Vozes, 2002

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1982.

GOOGLE. **Como funcionam os algoritmos das pesquisas**. Disponível em: <<https://www.google.com/search/howsearchworks/algorithms/>> Acesso em: 2 jul. 2019.

GORDIMER, Nadine. **From apartheid to afrocentrism**. In: English in Africa. Vol. 7. No. 1. Mar. 1980, pp. 45-50. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40399003?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 2 jun. 2019.

GUERRAS DO BRASIL.DOC. Produção Buriti Filmes e Co-produção EBC. São Paulo, 2019.

HALL, Stuart. **Identidades culturais na pós-modernidade**. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.

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

HAN, Byung-Chul. **Agonia do Eros**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

HOOKS, Bell. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos: uma história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ILLOUZ, Eva. **O amor nos tempos do capitalismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

JAMESON, Fredric. Periodizando os anos 60. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

KILOMBA, Grada. **Plantation memories: episodes of everyday racism**. Berlim: Unrast, 2008.

KRACAUER, Siegfried. **From Caligari to Hitler**. Princeton: Princeton University Press, 1974.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo**. São Paulo: Manole, 2005a.

_____. **A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos**. São Paulo: Manole, 2005b.

_____. **O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas**. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

LIPOVETSKY, Gilles; ROUX, Elyette. **O luxo eterno: da idade do sagrado ao tempo das marcas**. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

LORDE, Audre. **Sister outsider**. Berkeley: Crossing Press, 1984.

MACHADA DA SILVA, Juremir. Prefácio. In: LIPOVETSKY, Gilles. **A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos**. São Paulo: Manole, 2005.

MORIN, Edgar. **A cultura de massas no século XX: neurose**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 1997.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

PINHEIRO, Lizandra. **Negritude, apropriação cultural e a “crise conceitual” das identidades na modernidade.** In: XXVIII Simpósio Nacional de História, 2015, Florianópolis.

PLATÃO. **O banquete.** São Paulo: Edipro, 2012.

PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido: no caminho de Swann.** 4ª ed. São Paulo: Biblioteca Azul, 2016.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

SAID, Edward. **Cultura e imperialismo.** São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

SCHAER, Roland. **L’invention des musées.** France: Gallimard, 1993.

SCHWARCZ, Lilia; STARLING, Heloísa. **Brasil: uma biografia.** São Paulo Companhia das Letras, 2015.

SILVA, Jorge Lúzio Matos. **Sagrado marfim: o império português na Índia e as relações intracoloniais Goa e Bahia, século XVII** - iconografias, interfaces e circulações. 2011. 170 f. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

SMITH, Adam. **Teoria dos sentimentos morais.** São Paulo: Martins Fontes, 2015.

SODRÉ, Muniz. **A ciência do comum: notas para o método comunicacional.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self: a construção da identidade moderna.** 4ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

VAZ, Paulo. **Na distância do preconceituoso: narrativas de bullying por celebridades e a subjetividade contemporânea.** In: XXVIII Encontro Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação – Compós, 2014, Belém. Disponível em:
<http://compos.org.br/encontro2014/anais/Docs/GT06_COMUNICACAO_E_SOCIALIDADE/paulovaz1compos2014_2186.pdf>. Acesso em: 14 jul. 2018.

WILLIAM, Rodney. **Apropriação cultural.** São Paulo: Pólen, 2019.

WILLIAMS, Raymond. **Keywords: a vocabulary of culture and society.** Nova Iorque: Oxford University Press, 1983.

YOUNG, James O. **The ethics of cultural appropriation.** In: The Dalhousie Review. vol. 80. Disponível em:
<https://dalspace.library.dal.ca/bitstream/handle/10222/63438/dalrev_vol80_iss3_pp301_316.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 2 jun. 2019

Referências do corpus:

- A POLÊMICA da jovem que usou turbante. **Instituto Quimioterapia e Beleza**. Disponível em: <<https://blog.quimioterapiaebeleza.com.br/>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.
- A SAGA de uma estilista pelo direito de usar turbante. **Exame**, 13 de fev. de 2017. Disponível em: <<https://exame.abril.com.br/brasil/a-saga-de-uma-estilista-pelo-direito-de-usar-turbante/>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.
- 'APROPRIAÇÃO CULTURAL' É SAUDÁVEL para a sociedade. E mais do que isso: é inevitável. **Gazeta do Povo**, 16 de fev. de 2017. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/opiniao/colunistas/flavio-quintela/apropriador-cultural-com-muito-orgulho-9jvx0pcp6lu5uvxwfy7ze9lw5/>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.
- AQUINO, Ruth. Vai ter branca de turbante: vai ter gente se apropriando de todos os símbolos que ajudem o mundo a destruir muros e construir pontes. **Época**, 17 de fev. de 2017. Disponível em: <<https://epoca.globo.com/sociedade/ruth-de-aquino/noticia/2017/02/vai-ter-branca-de-turbante.html>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.
- ASSIS, Guilherme. O turbante mágico de Eliane Brum. **Medium**, 12 de fev. de 2017. Disponível em: <<https://medium.com/@guilhermeassis/o-turbante-m%C3%A1gico-de-eliane-brum-57cfbc839a18>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.
- BAIOFF, André. A beleza do turbante também faz a cabeça dos homens. **Correio Braziliense**, 12 de fev. de 2017. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/revista/2017/02/12/interna_revista_correio,572518/a-beleza-dos-turbantes-tambem-faz-a-cabeca-dos-homens.shtml>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.
- BARROS, Luiza. Discussão sobre apropriação cultural divide estilistas brasileiros. **O Globo**, 31 de mar. de 2017. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/ela/moda/discussao-sobre-apropriacao-cultural-divide-estilistas-brasileiros-21136786>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.
- BELCHIOR, Douglas. Apropriação cultural sob uma análise marxista. **Carta Capital**, 13 de fev. de 2017. Disponível em: <<https://negrobelchior.cartacapital.com.br/apropriacao-cultural-sob-uma-analise-marxista/>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.
- BERTHO, Helena. 'Com meus turbantes, venci o desemprego e ajudo mulheres negras a se amar'. **Universa**, 12 de nov. de 2017. Disponível em: <<https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2017/09/12/com-meus-turbantes-venci-o-desemprego-e-ajudo-mulheres-negras-a-se-amar.htm>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

BRUM, Eliane. De uma branca para outra – o turbante e o conceito de existir violentamente. **El País**, 20 fev. 2017. Disponível em <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/02/20/opinion/1487597060_574691.html>. Acesso em: 20 set 2017.

BRUZA, Rafael. A desigualdade expressa em dois turbantes. **Independente – Jornalismo Alternativo**, 25 de abr. de 2017. Disponível em: <<http://www.independente.jor.br/desigualdade-expressa-em-dois-turbantes/>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

CALMA, gente, é só um turbante! Ativismo de apropriação cultural precisa de limite. **R7**, 13 de fev. de 2017. Disponível em: <<http://entretenimento.r7.com/blogs/blog-da-db/calma-gente-e-so-um-turbante-ativismo-de-apropriacao-cultural-precisa-de-limite-20170213/>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

CAMPOS FILHO, Lindenberg Souza. Um turbante é um turbante é um turbante: idealismo e materialismo cultural. **Passa Palavra**, 6 de mar. de 2017. Disponível em: <<https://passapalavra.info/2017/03/110857/>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

CARVALHO, Paula. Anitta, as tranças e o lance da apropriação cultural. **Jovem Pan**, 28 de fev. de 2017. Disponível em: <<https://blog.jovempan.uol.com.br/paulacarvalho/tips/anitta-as-trancas-e-o-lance-da-apropriacao-cultural/>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

CASTRO, Gracielle. A gente precisa aprender a sentir a dor alheia', diz 'branca de turbante'. **Huff Post**, 11 de fev. de 2017. Disponível em: <https://www.huffpostbrasil.com/2017/02/11/a-gente-precisa-aprender-a-sentir-a-dor-alheia-diz-branca-de_a_21711896/?_guc_consent_skip=1562274147>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

CRITICADA por apropriação cultural ao usar turbante, jovem com câncer rebate: 'Uso o que quero'. **Extra On-line**, 11 de fev. de 2017. Disponível em: <<https://extra.globo.com/noticias/viral/criticada-por-apropriacao-cultural-ao-usar-turbante-jovem-com-cancer-rebate-uso-que-queiro-20912104.html>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

CUNHA, Carolina. 'Branco pode usar turbante?' - Saiba o que é apropriação cultural. **Vestibular UOL**, 11 de fev. de 2017. Disponível em: <<https://vestibular.uol.com.br/resumo-das-disciplinas/atualidades/branco-pode-usar-turbante-saiba-o-que-e-apropriacao-cultural.htm>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

DE MINGO, Marcela. 10 coisas que ninguém entendeu sobre apropriação cultural. **Superela**, 9 de mar. de 2017. Disponível em: <<https://superela.com/o-que-e-apropriacao-cultural>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

GALDINA, Nina. 'Vai ter branca de turbante, sim': jovem com câncer retruca advertência de ativista negra. **Nina Galdina Tumblr**, 11 de fev. de 2017. Disponível em: <<https://ninagaldina.tumblr.com/post/157088261144/vai-ter-branca-de-turbante-sim-jovem-com>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

GONÇALVES, Ana Maria. Na polêmica sobre turbantes, é a branquitude que não quer assumir seu racismo. **Brasil de Fato**, 15 fev. 2017. Disponível em <<https://theintercept.com/2017/02/15/na-polemica-sobre-turbantes-e-a-branquitude-que-nao-quer-assumir-seu-racismo/>>. Acesso em: 10 jan 2019.

IRAHETA, Diego. ‘Vai ter branca de turbante sim’: jovem em câncer retruca advertência de ativista negra. **Huff Post**, 10 de fev. de 2017. Disponível em: <https://www.huffpostbrasil.com/2017/02/10/vai-ter-branca-de-turbante-sim-jovem-com-cancer-responde-a-c_a_21711750/>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

JORGE, Mariliz Pereira. Movimento negro corre o risco de virar caricatura. **Folha de São Paulo**, 16 de fev. de 2017. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/marilizpereirajorge/2017/02/1859197-movimento-negro-corre-risco-de-virar-caricatura.shtml>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

JOVEM BRANCA com câncer gera polêmica ao usar turbante. **Metrópolis**, 11 de fev. de 2017. Disponível em: <<https://www.metropoles.com/brasil/jovem-branca-com-cancer-gera-polemica-ao-usar-turbante>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

JOVEM COM CÂNCER é acusada de apropriação cultural por usar turbante; veja desabafo. **Bahia Notícias**, 11 de fev. de 2017. Disponível em: <<https://www.bahianoticias.com.br/noticia/202812-jovem-com-cancer-e-acusada-de-apropriacao-cultural-por-usar-turbante-veja-desabafo.html>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

JOVEM COM CÂNCER É REPREENSIVA por usar turbante e desabafa na internet **Folha de São Paulo**, 12 de fev. de 2017. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.br/cotidiano/2017/02/1858068-jovem-com-cancer-e-repreendida-por-usar-turbante-e-desabafa-na-internet.html>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

JOVEM COM CÂNCER SOFRE preconceito por usar turbante no metrô. **Gazeta do Povo**, 11 de fev. de 2017. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/jovem-com-cancer-sofre-preconceito-por-usar-turbante-em-metro-0yf3aj0n6ra5hibemj3leebaf/>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

MAESTRI, Mario. A guerra dos turbantes. **Jornal GGN**, 25 de abr. de 2017. Disponível em: <<https://jornalggm.com.br/analise/a-guerra-dos-turbantes-por-mario-maestri/>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

MARÇAL, Gabriela. Jovem com câncer leva bronca por usar turbante e faz desabafo. **O Estado de São Paulo**, 11 de fev. de 2017. Disponível em: <<https://emails.estadao.com.br/noticias/comportamento,jovem-com-cancer-que-sofreu-represalia-por-usar-turbante-faz-desabafo,70001662157>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

MARINHO, João. Os usos e abusos do turbante. **Blasting News**, 13 de fev. de 2017. Disponível em: <<https://br.blastingnews.com/sociedade-opinioao/2017/02/os-usos-e-os-abusos-do-turbante-001470084.html>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

MENA, Fernanda. Uso de acessório afro provoca polêmica sobre apropriação cultural. **Folha de São Paulo**, 23 de fev. de 2017. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/02/1861267-polemica-sobre-uso-de-turbante-suscita-debate-sobre-apropriacao-cultural.shtml>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

NARLOCH, Leandro. Me recuso a acreditar que apropriação cultural seja uma polêmica. **Folha de São Paulo**, 15 de fev. de 2017. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/leandro-narloch/2017/02/1858929-me-recuso-a-acreditar-que-apropriacao-cultural-seja-uma-polemica.shtml>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

O MAIS NOVO delírio totalitário dos progressistas: a “apropriação cultural”. **Mises Brasil**, 14 de fev. de 2017. Disponível em: <<https://www.mises.org.br/Article.aspx?id=2631>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

O USO DE TURBANTE por pessoas brancas é apropriação cultural? **Carta Capital**, 18 de fev. de 2017. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/turbantes-e-apropriacao-cultural/>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

OLIVEIRA, Saulo. Liberdade e apropriação cultural. **Teetoo**, 16 de fev. de 2017. Disponível em: <<https://teeteto.com.br/liberdade-e-apropriacao-cultural-efb39a343394>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

OLÚKÓ, Vander. Polêmica do Turbante - Quem pode usar afinal de contas? **Educa Yorubá**, 10 de mar. de 2017. Disponível em: <<http://educayoruba.com/polemica-do-turbante-quem-poder-usar-afinal-de-contas/>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

OTTO, Isabella. Apropriação cultural realmente existe ou é puro mimimi? **Capricho**, 23 de jul. de 2017. Disponível em: <<https://capricho.abril.com.br/vida-real/apropriacao-cultural-realmente-existe-ou-e-puro-mimimi/>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

PACETE, Luiz Gustavo. Indústria criativa dará mais atenção à apropriação cultural. **Meio e Mensagem**, 22 de mar. de 2017. Disponível em: <<https://www.meioemensagem.com.br/home/marketing/2017/03/22/industria-criativa-dara-mais-atencao-a-apropriacao-cultural.html>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

PARRA, Natália; POMPERMAIER, Paulo Henrique. Identidade e apropriação cultural. **Revista Cult**, 22 de mar. de 2017. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/identidade-e-apropriacao-cultural/>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

PENAFORTE, Raquel. 'Não foi racismo, foi deselegância', diz promotor em caso do turbante. **Gelédés**, 20 de nov. de 2017. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/nao-foi-racismo-foi-deselegancia-diz-promotor-em-caso-do-turbante/>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

PODEMOS ter um Carnaval sem turbantes e músicas incorretas? **Metrópolis**, 18 de fev. de 2017. Disponível em: <<https://www.metropoles.com/tipo-assim/podemos-ser>>

feliz-num-carnaval-sem-turbantes-e-marchinhas-incorretas>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

POLÊMICA envolvendo uso de turbante por garota com câncer divide opiniões na internet. **Revista Fórum**, 12 de fev. de 2017. Disponível em: <<https://revistaforum.com.br/polemica-envolvendo-uso-de-turbante-por-garota-com-cancer-divide-opinioes-na-internet/>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

QUESTIONADA sobre turbante, jovem com câncer adverte ativista. **Catraca Livre**, 17 de jul. de 2017. Disponível em: <<https://catracalivre.com.br/cidadania/questionada-sobre-turbante-jovem-com-cancer-adverte-ativista/>> Acesso em: 2 de jun. de 2019.

QUINTELA, Flávio. 'Apropriador cultural, com muito orgulho'. **Gazeta do Povo**, 16 de fev. de 2017. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/opiniao/colunistas/flavio-quintela/apropriador-cultural-com-muito-orgulho-9jvx0pcp6lu5uvxwfy7ze9lw5/>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

RIBEIRO, Stephanie. Afinal o que é apropriação cultural? **Geledés**, 27 de set. de 2017b. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/stephanie-ribeiro-afinal-o-que-e-apropriacao-cultural/>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

RODRIGUES, Vanessa. Por que o conceito de 'apropriação cultural' não passa de racismo e ignorância. **Ilisp**, 11 de fev. de 2017. Disponível em: <<http://www.ilisp.org/artigos/por-que-o-conceito-de-apropriacao-cultural-nao-passa-de-racismo-e-ignorancia/>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

SANTANA, Bianca. Ana Maria Gonçalves: 'Nossas vozes e nossas ideias são pó de ouro'. **Revista Cult**, 9 nov. 2017. Disponível em <<https://revistacult.uol.com.br/home/ana-maria-goncalves-entrevista/>>. Acesso em: 10 jan 2019.

SETE CASOS de apropriação cultural que mostram a importância do tema. **Catraca Livre**, 19 de jul. de 2017. Disponível em: <<https://catracalivre.com.br/cidadania/7-casos-de-apropriacao-cultural-que-mostram-importancia-do-tema/>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

SILVA, Ana Flávia. Limite é bom e todo mundo gosta. **Canal da Imprensa**, 23 ago. 2017. Disponível em: <<http://canaldaimprensa.com.br/limite-e-respeito-e-bom-e-todo-mundo-gosta/>>. Acesso em: 2 jun. 2019.

SOBRE TURBANTES e a farsa da apropriação cultural. **O Reacionário**, 13 de fev. de 2017. Disponível em: <<http://www.oreacionario.blog.br/2017/02/sobre-turbantes-e-farsa-da-apropriacao.html>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

SOUZA, Lizandra. Brancos de turbante: racismo e apropriação cultural capitalista. **Diário de uma feminista**, 4 de mar. de 2017. Disponível em: <<http://diariosdeumafeminista.blogspot.com/2017/03/branca-de-turbante.html>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

THAINÁ, Yasmin. No debate sobre apropriação cultural, turbante e permissões, eu preferi ouvir. **Nexo**, 22 de fev. de 2017. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/colunistas/2017/No-debate-sobre-apropriacao-cultural-turbante-e-permissoes-eu-preferi-ouvir>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

TSAVKKO, Raphael Garcia. Apropriação cultural: assédio e debates sobre um conceito vazio. **Medium**, 17 de mar. de 2017. Disponível em: <<https://medium.com/@tsavkko/apropriacao-cultural-assedio-e-debates-sobre-um-conceito-vazio-47ea5743bef9>>. Acesso em: 2 de jun. de 2019.

Apêndice A - Tabela com todos textos que integram o *corpus* da pesquisa, contendo informações de título, veículo e data de publicação.

Título	Veículo	Data de Publicação
‘Vai ter branca de turbante, sim’: Jovem com câncer retruca advertência de ativista negra	Huff Post Brasil	10/fev/17
Jovem com câncer leva bronca por usar turbante e faz desabafo	Estadão <i>On-line</i>	11/fev/17
Vai ter branca de turbante: Vai ter gente se apropriando de todos os símbolos que ajudem o mundo a destruir muros e construir pontes	Época <i>On-line</i>	17/fev/17
‘Vai ter branca de turbante, sim’: Jovem com câncer retruca advertência de ativista negra	Nina Galdina Tumbler	11/fev/17
De uma branca para outra: O turbante e o conceito de existir violentamente	El País <i>On-line</i>	11/fev/17
Polêmica envolvendo uso de turbante por garota com câncer divide opiniões na internet	Revista Fórum <i>On-line</i>	12/fev/17
Branços de turbante: racismo e apropriação cultural capitalista	Diário de uma feminista Blog	04/mar/17
O uso de turbante por pessoas brancas é apropriação cultural?	Carta Capital <i>On-line</i>	18/fev/17
A desigualdade expressa em dois turbantes	Independente - Jornalismo alternativo	25/abr/17
Limite e respeito é bom e todo mundo gosta	Canal da Imprensa	16/ago/17
Ana Maria Gonçalves: 'Nossas vozes e nossas ideias são pó de ouro'	Revista Cult	09/nov/17
O mais novo delírio totalitário dos progressistas: a 'propriação cultural'	Mises Brasil	14/fev/17
A guerra dos turbantes, por Mário Maestri	Jornal GGN	25/fev/17
Polêmica do Turbante - Quem pode usar afinal de contas?	Educação Yorubá	10/mar/17
Na polêmica sobre turbantes, é a branquitude que não quer assumir seu racismo	Brasil de Fato (via The Intercept)	16/fev/17
Apropriação cultural realmente existe ou é puro mimimi?	Capricho <i>On-line</i>	23/jul/17
Com meus turbantes, venci o desemprego e ajudo mulheres negras a se amar'	Universa	12/set/17
Os usos e abusos do turbante	Blasting News	13/fev/17
Questionada sobre turbante, jovem com câncer adverte ativista	Catraca Livre	11/fev/17

Sobre turbantes e a farsa da apropriação cultural	O Reacionário	--
Criticada por apropriação cultural ao usar turbante, jovem com câncer rebate: 'Uso o que quero'	Extra <i>On-line</i>	11/fev/17
Apropriação cultural sob uma análise marxista	Carta Capital Online	22 set 2015?
Por que o conceito de 'apropriação cultural' não passa de racismo e ignorância	Ilisp	11/fev/17
A gente precisa aprender a sentir a dor alheia', diz 'branca de turbante'	Huff Post Brasil	11/fev/17
Jovem com câncer é repreendida por usar turbante e desabafa na internet	Folha de SP	12/fev/17
Jovem com câncer é repreendida por usar turbante e desabafa na internet	UOL	11/fev/17
O turbante mágico de Eliane Brum	Medium	12/fev/17
Jovem com câncer é acusada de apropriação cultural por usar turbante; veja desabafo	Bahia Notícias	11/fev/17
Mariliz Pereira Jorge: Movimento negro corre o risco de virar caricatura	Folha de SP	16/fev/17
Leandro Narloch: Me recuso a acreditar que apropriação cultural seja uma polêmica	Folha de SP	15/fev/17
Jovem com câncer sofre preconceito por usar turbante no metrô	Gazeta do Povo	11/fev/17
Branco pode usar turbante?' - Saiba o que é apropriação cultural	Vestibular UOL	--
Apropriador cultural, com muito orgulho'	Gazeta do Povo	16/fev/17
Jovem branca com câncer gera polêmica ao usar turbante	Metrópolis	11/fev/17
Apropriação cultural' é saudável para a sociedade. E mais do que isso: é inevitável.	Gazeta do Povo	16/fev/17
A beleza do turbante também faz a cabeça dos homens	Correio Braziliense	12/fev/17
Podemos ter um Carnaval sem turbantes e músicas incorretas?	Metrópolis	18/fev/17
Calma, gente, é só um turbante! Ativismo de apropriação cultural precisa de limite	R7	13/fev/17
A saga de uma estilista pelo direito de usar turbante	Exame Online	13/fev/17
No debate sobre apropriação cultural, turbante e permissões, eu preferi ouvir	Nexo Jornal	22/fev/17

Anitta, as tranças e o lance da apropriação cultural	Jovem Pan	28/fev/17
Um turbante é um turbante é um turbante: idealismo e materialismo cultural	Passa Palavra	06/mar/19
Não foi racismo, foi deselegância', diz promotor em caso do turbante	Geledés	20/nov/17
Identidade e apropriação cultural	Revista Cult	22/mar/17
Stephanie Ribeiro: Afinal o que é apropriação cultural?	Geledés	27/set/17
Apropriação cultural: assédio e debates sobre um conceito vazio	Medium	17/fev/17
Liberdade e apropriação cultural	Teeteto	16/fev/17
Uso de acessório afro provoca polêmica sobre apropriação cultural	Folha de SP	23/fev/17
Discussão sobre apropriação cultural divide estilistas brasileiros	O Globo	31/mar/17
Sete casos de apropriação cultural que mostram a importância do tema	Catraca Livre	19/jul/17
10 coisas que ninguém entendeu sobre apropriação cultural	Superela	09/mar/17
Indústria criativa dará mais atenção à apropriação cultural	Meio e Mensagem	22/mar/17