



Reflexões sobre os postulados filosóficos e sociológicos de Kwame Appiah e Paul Gilroy para compreensão da música da diáspora africana

MODALIDADE: COMUNICAÇÃO

Mateus Berger Kuschick
UNICAMP – *mateusbk@hotmail.com*.

Resumo: O trabalho destaca os cruzamentos possíveis entre os principais conceitos de dois autores das ciências humanas: Paul Gilroy e Kwame Appiah. Busca propostas de interpretação para situações em que conceitos extramusicais como identidade, raça, racismo, nação, nacionalismo, cultura, etnicidade, definem ou atuam diretamente sobre práticas musicais. Nesse caso, o semba em Angola é o objeto sonoro. O trabalho defende que se pensem identidades como algo em constante renovação e atualização: heterogêneas, abertas, múltiplas.

Palavras-chave: Etnomusicologia. África. Pan-africanismo. Identidade. Música popular.

Reflections on philosophical tenets of Kwame Appiah and sociological tenets of Paul Gilroy to understand the music of the african diaspora

Abstract: The work highlights the possible intersections between the main concepts of two authors of the humanities: Paul Gilroy and Kwame Appiah. Interpretations proposed for situations where extra-musical concepts such as identity, race, racism, nation, nationalism, culture, ethnicity, formulate or act directly on musical practices. In this case, Semba in Angola is the sound object. The paper argues that we think of identities as something in constant renewal and update: heterogeneous, open, multiple.

Keywords: Ethnomusicology. Africa. Pan-africanism. Identity. Popular music.

1. Introdução

A pesquisa em andamento, “O Semba Angolano nas Ondas do Atlântico Negro” investiga por meios da pesquisa em etnomusicologia o processo de “reinvenção” do Semba, como gênero musical símbolo de Angola. Tratando-se de uma pesquisa que busca elementos para a compreensão do contexto de ressurgimento e consolidação do Semba na Angola pré-independente (1950 a 1975), ao longo da revisão bibliográfica e fonográfica, me deparei com aspectos extramusicais que definem muito da produção/criação musical. Por exemplo, discussões sobre políticas de identidade, “raça”, cultura, modernidade, etnicidade e nacionalidade. Aprofundar-me ou, pelo menos nesse momento, aproximar-me de tais questões, revelou-se uma necessidade da pesquisa. Dessa carência veio o mote para o presente trabalho. Pretendo percorrer nessa comunicação um caminho pelas discussões sobre tais temas que cercam o objeto sonoro, o semba. No eixo central está a apresentação e o cruzamento de conceitos-chave de dois autores que dialogam entre si e trazem contribuições para os estudos das culturas africanas e da diáspora negra na atualidade: o filósofo da cultura **Kwame Appiah** (Gana-1954) e o sociólogo **Paul Gilroy** (Inglaterra-1956).

2. Motivações para a escolha dos autores

No início de meu projeto de doutorado (2012), havia um forte embasamento nos conceitos de Paul Gilroy. Em **Atlântico Negro: modernidade e dupla-consciência (1993)**, desenvolve a noção de *Atlântico Negro* como uma construção cultural transnacional, que aproxima afrocaribenhos, afro-americanos, afro-europeus, africanos, afro-asiáticos, todos unidos por um passado ancestral comum e, acima de tudo, pela condição de *dupla-consciência*,¹ conceito que o autor identifica nos agentes da diáspora africana espalhados pelo mundo. Gilroy aproxima seus conceitos a experiências contemporâneas de músicos da diáspora negra, permitindo uma apropriação de aspectos de seu pensamento sociológico para fundamentar argumentos em contextos de pesquisa em etnomusicologia.

Em 2013, acessei bibliografia que propõe uma reflexão dialógica aos postulados de Gilroy, acrescentando novos elementos complementares e/ou antagônicos: dentre tantos, recomendaram-me **Na Casa de Meu Pai: a África na filosofia da cultura (1992)**, de Kwame Anthony Appiah, por serem eles autores contemporâneos, e por este último também trazer interpretações para questões levantadas por Gilroy. A comunicação que agora apresento traz esses dois olhares sobre a cultura africana e de sua diáspora, principalmente nas Américas, da 2ª metade do XX em diante, partindo da leitura da obra de Appiah, filho de pai ganês e mãe inglesa, que dentre outras coisas explora as armadilhas de se pensar uma identidade africana homogênea, pan-africana, no fim do século XX. Cultura é o tema do livro.²

3. Appiah capítulo por capítulo e diálogos com Gilroy

No capítulo 1, *A Invenção da África*, o autor nos remete a Alexander Crummel (EUA, 1819 - Liberia, 1898), afro-americano de nascimento, liberiano por adoção, formado na Universidade de Cambridge. A África de Crummel é a pátria da raça negra. Seus principais textos, da década de 70 do XIX, inauguram o discurso do pan-africanismo. Crummel pensava o povo do continente africano “como sendo um único povo, a ser concebido, como uma unidade política natural” (p. 22). Esse é o pressuposto fundamental do pan-africanismo de Crummel.

Tanto na política colonial anglófona quanto na francófona do pós-escravidão, as algemas, o aço das correntes, foram substituídos pelo lápis e pelo livro didático. Em Gana, por exemplo, as crianças aprendiam nos livros de história que seus descendentes eram vikings. Para a geração que teorizou a descolonização da África, e Crummel é um expoente, a noção de “raça” ainda era um princípio organizador central, reiterando uma associação entre raça e família, na qual “uma raça = uma família”. Mesmo assim, afirma Appiah, Crummel “tem algo a ensinar a seus herdeiros dos dois continentes. Uma vez que as culturas mundiais ligam-se

umas às outras ora através das instituições, ora da história, ora dos textos, ele tem algo a ensinar à raça única a que todos pertencemos” (p. 51).

Em *Ilusões de Raça*, cap.2, o autor apresenta W.E.B. Du Bois (EUA, 1868 - Gana, 1963), doutor em História, que seguindo o legado de Crummell lançou as bases intelectuais e práticas do movimento pan-africanista no século XX. Avançou para além das diferenças físicas “mais grosseiras de cor, dos cabelos e dos ossos”, atentando para “diferenças que de maneira mais silenciosa mas definitiva, separaram os homens em grupos” (p. 54). Du Bois, defendendo que o racismo é uma construção sócio-histórica, e não um conceito científico/biológico dá um passo adiante no pan-africanismo: “o vínculo físico é mínimo e a insígnia da cor é relativamente sem importância, a não ser como insígnia: a verdadeira essência desse parentesco é sua herança social de escravidão, de discriminação e de insulto” (p. 70). É o grande avanço trazido pelo pensamento de Du Bois, bem difundido já nos anos 50 do XX, época das primeiras independências na África.

Há uma aparente e produtiva oposição de idéias entre Crummel (precursor) e Du Bois (sucessor). Da mesma forma, Appiah e Paul Gilroy revelam produtivas oposições conceituais: Gilroy reúne as tradições afro espalhadas pelo atlântico negro como uma grande e totalizante *propriedade negra comum* compartilhada; Appiah defende que “a americanidade dos afroamericanos tem a ver com tradições desenvolvidas no Novo Mundo, em interação com as culturas levadas da Europa e da Ásia por outros norteamericanos: as tradições dos afro-americanos, portanto, não são uma propriedade negra comum” (p. 272). Quando Appiah refere que “uma vasta família humana pode conter pessoas unidas, não pela biologia, mas por um ato de escolha” (p. 57) me remeto à noção do antropólogo Livio Sansone que afirmava que “Comunidade, ou comunidade negra não é uma entidade física ou geográfica, mas um constructo simbólico, mutável e não estático” (Sansone, 2003, p. 267).

Appiah nos conduz também a Benedict Anderson e ao conceito de tradições inventadas: “É bem possível que a historia nos tenha feito o que somos, mas a escolha de uma fatia do passado, num período anterior ao nosso nascimento, como sendo nossa própria história, é sempre exatamente isso: uma escolha. Embora a expressão *invenção da tradição* tenha um ar contraditório, todas as tradições são inventadas” (p. 59).

Em *Pendendo para o Nativismo*, faz uma abordagem direta ao conceito tão presente no pan-africanismo, o Nativismo, ou seja, a visão sentimentalista das tradições mais antigas da África como expressão da essência coletiva de uma comunidade tradicional pura. Appiah discorda dos nativistas/puristas, alegando que “eles combatem o eurocentrismo com afrocentrismo” (p. 90). Sua crítica ao uso do Nativismo como moeda corrente em projetos

pan-africanos aponta que em suma, “a nostalgia nativista é impulsionada pelo sentimentalismo ocidental; (...) poucas coisas são menos nativas do que o nativismo em suas formas atuais” (p. 94). A maioria das culturas populares na era da produção em massa (de 1920 a 1949) em diante, dificilmente chegaram a ser nacionais, uma vez que a cultura popular da África, por exemplo, abrange hoje Michael Jackson, Tina Turner, Jim Reeves, ou os astros e estrelas mais atuais do hip-hop e R&B (Beyoncé, Lady Gaga, Jay-Z).

É justamente por trazer a reflexão filosófica para um contexto musical que o texto de Kwame Appiah é tão oportuno para etnomusicólogos: “À medida que desenvolveram novas formas de música, recorrendo a repertórios instrumentais e ideias musicais de estonteante ecletismo, os músicos da África também fizeram coisas assombrosas com uma língua que costumava ser o inglês” (p. 92). No caso específico da colonização portuguesa, a língua cantada pelos grupos quase nunca foi o inglês, mas mesmo assim o rock chegava com toda a força, trazendo como referência os negros norte-americanos.

Appiah tem convicção de que não podemos ser seduzidos pela retórica da pureza ancestral: para muitos intelectuais africanos contemporâneos essas tradições inventadas adquiriram agora o status de mitologia nacional, e dependendo do uso que lhe é feito, podem revelar-se plenas de essencialismo e rigidez, tudo o que Appiah mais evita em sua concepção. A saída proposta, como escolha teórica, é o uso de modos produtivos de interpretação, “para expandir a imaginação do mundo” (p. 106). Há um ideal que o autor persegue: potencializar as interdependências entre culturas distintas, vendo em todas uma abrangente/englobante Cultura. Na relação entre culturas africanas e européias, afirma que “esquecer a Europa é esquecer os conflitos que moldaram nossas identidades; e, como é tarde demais para escaparmos uns dos outros, poderíamos em vez disso colocar a nosso favor as interdependências mútuas que a história lançou sobre nós” (p. 110).

Em *O mito de um mundo africano*, argumenta por uma perspectiva sócio-histórica que a construção desse(s) mito(s) do mundo africano se deu com mais intensidade no período após a 2ª guerra mundial. Appiah mais uma vez se coloca contrário às opções conceituais de uma perspectiva pan-africanista homogênea, em que “as culturas da África sejam umas para as outras um livro aberto” (p. 120). Por isso, considera um equívoco supor uma unidade mítica ou metafísica do continente todo a partir de possíveis semelhanças da história colonial e/ou apenas por um detalhe externo como a cor da pele. Pode parecer contraditório, mas apesar da argumentação que constrói, Appiah ao longo do livro busca um “nós” africano. Parece que ele sempre está se perguntando: quem somos nós, os negros da África?³

Em *A etnofilosofia e seus críticos*, (cap.5), o autor apresenta a tese de que todas as culturas possuem uma filosofia popular, uma etnofilosofia, com “opiniões sobre o que é ter uma mente e sobre sua relação com o corpo; e quase todas as culturas dispõem de algum conceito de divindade” (p. 129). Aborda as filosofias da África, da Europa e dos EUA, todas com ênfase no período pós-2ª guerra, quando os departamentos de filosofia da África anglófona e francófona foram criados.

Velhos deuses, novos mundos, trata de tradição e modernidade. Appiah não se contenta com respostas que justificam a tradição pela própria tradição – “faço assim porque meus antepassados faziam” –; busca outras explicações para o que é ritual e o que é arte neste encontro entre mundos novos e velhos deuses⁴. Partindo de sua condição de filósofo, aponta os erros mais comuns quando se polariza tradicional-moderno, mostrando que elementos tradicionais e modernos coexistem, fazendo dessa “mistura conceitual a fonte de uma extraordinária gama de atividades culturais” (p. 172). Com pontes argumentativas, aproxima ideias de C.Geertz e Durkheim para afirmar que a ciência é uma crença, tanto quanto também são os rituais encontrados na África contemporânea. Ou seja, os sistemas de símbolos que a ciência construiu são verdades patentes no pensamento ocidental tanto quanto “na cultura achanti tradicional a existência de espíritos desencarnados dos mortos é igualmente incontroversa” (p. 163). Com isso, conclui que nem as culturas tradicionais são tão fechadas, nem a ciência moderna é tão aberta.

Appiah ajuda-nos a derrubar o paradigma de uma África pré-colonial imaculada, vazia, a-histórica, isolada de quaisquer contatos, através da historiadora francesa Catherine Coquery-Vidrovitch, que atesta que o conceito estático de “sociedade tradicional” não consegue resistir à análise do historiador. “Em boa parte da África pré-colonial as complexidades da guerra e do comércio, da dominação e do clientelismo, da migração e da diplomacia, simplesmente não são compatíveis com a imagem de povos desconhecedores de que existe um mundo em outro lugar” (p. 179). O capítulo encerra buscando a compreensão desse “nós” africano, pan-africano, mas consciente das inúmeras diferenças existentes entre os grupos e ativo defensor de um **pan-africanismo sem racismo**.

Em *O pós-colonial e o pós-moderno*, tem como ponto de partida um exemplo de 1987, de uma obra de arte “tradicional” chamada “Iorubano com Bicicleta”, vendida a preço de ouro nas galerias de arte de New York. A obra é vendida como pré-colonial e exótica, mas provavelmente foi confeccionada por um nigeriano que trabalha em uma lan house, tem conta no facebook e ouve Madonna. Com isso, incita-nos a uma reflexão sobre valor estético e valor de mercado na arte em geral, e na arte africana contemporânea em específico. Appiah, junto

com o escritor Ouloguem, alerta para o lugar do Outro Exótico que a arte e o artista da África receberam no mercado das artes em geral (visuais, música, dança, cinema), de como os próprios africanos se aproveitam disso e como até trapaçam na produção desse exotismo. Para ele, o artista africano deve recusar-se vigorosamente a ser esse Outro. Appiah aprofunda-se no caminho proposto por Gilroy, das misturas no Atlântico Negro:

Se há uma lição no formato amplo dessa circulação de culturas, certamente ela é que todos já estamos contaminados uns pelos outros, que já não existe uma cultura africana pura, plenamente autóctone, à espera de resgate por nossos artistas (assim como não existe, é claro, cultura norte-americana sem raízes africanas). E há um sentido claro, em alguns textos pós-coloniais de que a postulação de uma África unitária em contraste com um ocidente monolítico – o binarismo do Eu e do Outro – é a última das pedras de toque dos modernizadores, da qual devemos prescindir (1992, p. 219).

Em *Estados alterados*, os assuntos principais são o nacionalismo e o estado moderno, baseando-se na experiência vivida na Gana recém independente: aborda as desilusões pós-independência, devido a cinismo, poder, corrupção, dos quais decorreram tantos conflitos internos sangrentos e administrações de elites locais despreparadas e autoritárias. O autor aponta que “uma vez passado o momento de coesão contra o colonizador, o registro simbólico da união nacional confrontou-se com a realidade de nossas diferenças” (p. 227). Por isso a eclosão de iniciativas pan-africanistas, as quais Appiah não é contrário, mas considera ineficiente a (tentativa de) polarização com a cultura branca européia, quando isso na prática já não pode mais se dar. Angola e Moçambique tiveram uma independência tardia se comparado às outras ex-colônias, e viveram uma guerra fria deslocada: EUA e URSS lutando à custa de vidas africanas. Em Angola, a UNITA era mais forte entre grupos étnicos do sul/sudeste e equipada com investimento dos EUA e da África do Sul, enquanto o MPLA era formado por outros grupos étnicos locais, mais ao centro-oeste, com investimento de URSS e Cuba. A guerra civil em Angola terminou oficialmente no recente 2002, quando da morte de Jonas Savimbi, líder político da UNITA. O MPLA está no poder desde 1975, ano da independência.

Como última contribuição do capítulo dedicado aos nacionalismos no estado moderno africano, o autor destaca a importância de Clubes, Associações e Cooperativas às vezes centenárias, de organização autônoma e relativamente democrática, que deram às pessoas o que o Estado ainda não propiciara: “uma experiência de autonomia e de organização da vida comunitária” (p. 239). Em Angola, o semba no período pré-independência teve uma forte ligação com o Clube Bota Fogo, pelo qual passaram os principais artistas ligados a essa prática musical, como o Ngola Rítmos e Os Kiezos.

No capítulo derradeiro, *Identidades africanas*, repensa o pan-africanismo no contexto dos anos 90 do XX em diante. Afirma que a efetiva colonização cultural, ocupação, dos territórios africanos por europeus, em sua maioria ocorreu somente a partir do final do século XIX: os estilos de vida das populações africanas mantiveram-se pouco afetados pela cultura do Ocidente até o fim da 1ª guerra mundial (1917). Foi só aí que a ocupação (cultural) se deu com mais intensidade. Portanto, para compreender a variedade das culturas contemporâneas da África, precisamos recordar a variedade das culturas pré-coloniais.

Atualmente, mais de cem anos depois, uma Identidade africana ainda está em construção. Sobre este conceito tão complexo – identidade – o autor define: “**Identidade é** uma coalescência de estilos de conduta, hábitos de pensamento e padrões de avaliação mutuamente correspondentes (ainda que às vezes conflitantes), em suma, um tipo coerente de psicologia social humana” (p. 243). Defende que se as tradições são inventadas, as identidades também: “toda identidade humana é construída e histórica: histórias inventadas, biologies inventadas e afinidades culturais inventadas vêm junto com toda identidade” (ibidem). Pondera que suas definições de identidade não querem dizer que não existe uma raça negra, e muito menos querem obliterar todos aqueles que lutam por ações afirmativas em prol da comunidade negra, principalmente se “raça” e em especial “raça negra” ainda são categorias socialmente operantes.

Percebe-se que Appiah, com suas próprias palavras, propõe, à maneira de Gilroy, um **pan-africanismo da diáspora**: o pan-africanismo como um projeto internacional. Eis um ponto de encontro do pensamento de ambos sobre o Atlântico Negro. Appiah traz alguns argumentos a favor de sua proposta: 1) reconhecendo na independência do pan-africanismo da diáspora e do pan-africanismo do continente, o futuro de um pan-africanismo intelectualmente revigorado; 2) ponderando que “dentro da África a racialização produziu fronteiras arbitrárias e tensões exacerbadas; na Diáspora, por outro lado, as alianças com pessoas de outra cor, como vítimas do racismo – de ascendência sul-asiática na Inglaterra, hispânicos nos EUA, árabes na França, turcos na Alemanha – têm-se revelado essenciais” (p. 245). Quanto ao pan-africanismo do continente, é também em tom otimista sua consideração:

O pan-africanismo, a solidariedade negra, pode ser uma força importante, com benefícios políticos reais. Aos olhos de muitos, reconhecer que a história das identidades é algo construído tem parecido incompatível com a assunção dessas novas identidades, com a seriedade que elas requerem daqueles que as inventam – ou, como eles prefeririam dizer, que as descobrem – e as possuem (p. 244).

4. Considerações Finais: em busca de novas combinações

Quando definida a proposta de cruzar os conceitos e interpretações de um autor divergente das teses de Paul Gilroy, buscava-se uma ampliação do alcance do olhar sobre as

culturas afrodiáspóricas, que alcançasse o contexto brasileiro e angolano e desse conta de instrumentalizar-me melhor para uma entrada em pesquisa de campo. Os principais ganhos que percebo são: a contribuição no conteúdo sobre a história da África pré-colonial; a quebra de abordagens clichê; o ofício prático antropológico na base da pesquisa e o constante combate ao pensamento binário, opositor, essencialista.

Se Paul Gilroy foi “anglo” demais, se dialogou apenas com os centros de saber do norte, se ao falar de música e de transnacionalismo pouco mencionou a música do Brasil ou de Angola, há que ponderar que toda pesquisa é incompleta e tem limites. É dessas incompletudes da ciência que o pensamento acadêmico vive e avança.

A entrada de Appiah incrementa e expande tanto as concepções teóricas quanto o alcance da experiência das culturas negras no mundo. Os nacionalismos e os racismos são abordados pelos dois, fornecendo propostas e análises que revelam o quanto ainda estamos cobertos por véus nacionalistas e racistas em nossa sociedade. Sem delírios utópicos, sem apagamentos da história, sem inocência, o que cada um propõe é um combate ainda em tempo de visões racistas e nacionalistas, pensando identidade e etnicidade nem como uma essência fixa, nem como uma construção vaga e contingente, mas sim como algo em constante renovação e atualização: heterogênea, aberta, múltipla.

Os países, os mapas políticos, histórias de dominação e opressão, tornam única cada experiência nacional. Angola vive hoje, em 2013, ainda uma novidade: 12 anos do acordo de paz. Compreender como o semba e, principalmente, como seus criadores e apreciadores, dialogam com estas realidades locais e transnacionais, é o intento da pesquisa.

Referências:

APPIAH, Kwame Anthony. *Na Casa de Meu Pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. (1ª edição 1992).

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34, 2001. (1ª edição 1993).

SANSONE, Lívio. *Negritude sem Etnicidade*. Salvador: Edufba Pallas, 2003.

¹ O conceito de dupla-consciência estaria enraizado nos africanos da diáspora, por estes serem e sentirem-se a uma só vez africanos e europeus, fonte principal de sua força e de seu tormento. Ocupar o espaço entre as duas identidades tem sido encarado como um ato provocador e mesmo opositor de insubordinação política.

² Optei por apresentar uma síntese de cada capítulo dos nove que compõe a obra de Kwame Appiah porque em cada um encontrei material suficiente para os temas que a pesquisa vem me colocando em contato. Da leitura de Appiah, estabeleço as conexões com a obra de Paul Gilroy.

³ Para a minha pesquisa é muito bom que ele concentre a análise da situação do continente africano no pós 2ª guerra, pois a música que abordaremos, o semba, viveu sua chamada “golden age” entre 1960 e 1975.

⁴ No âmbito da pesquisa sobre o semba, posso valer-me das ideias de Appiah para justificar a inaplicabilidade, a não-necessidade de especular ou localizar um momento da história em que o gênero musical (seja semba ou samba) encontrou-se “puro”, isento de misturas, pois ele próprio é a expressão do contato entre culturas e práticas musicais. Prescindindo do mito de origem.