

A África e o Movimento: reflexões sobre os usos e abusos dos fluxos

Wilson Trajano Filho

Em 1987, o antropólogo sueco Ulf Hannerz publicou na revista *Africa* um artigo chamado “The World in Creolization”, no qual argumentava, com base em exemplos nigerianos, que o estudo das culturas do então chamado terceiro mundo deveria ter como foco de análise a reorganização e a transformação das estruturas de significação decorrentes de sua incorporação no sistema mundial. Argumentava ainda que a perspectiva antropológica tradicional, que tomava as formas da vida coletiva nos Estados-nações do terceiro mundo como um mosaico de culturas étnicas mais ou menos discretas, era pouco satisfatória teoricamente. Não dava conta da extrema heterogeneidade existente nesses universos culturais que, segundo ele, era produto de uma complexa teia de relações entre o centro e a periferia do sistema mundial, em que as culturas nacionais emergem da interação histórica entre as correntes culturais transnacionais e as culturas locais e regionais.¹

Hannerz propunha, então, que o estudo das transformações das estruturas de significação, ou das culturas do terceiro mundo no contexto global – em especial as reações e as apropriações culturais marcadamente criativas que fazem as sociedades da periferia de elementos e influências das culturas metropolitanas – poderia ser beneficiado com a adoção da perspectiva da criouliização, tal como vinha sendo trabalhada pelos sociolinguistas. Esta abordagem procura compreender a lógica (em geral sobre a forma de contínuos implicacionais) que regula e ordena a imensa variabilidade da linguagem em contextos multilíngues. Nestes são consideradas as múltiplas variantes da língua crioula da comunidade de fala em questão, as da língua lexificadora (também chamada de língua de superestrato) e, quando possível, as várias línguas de substrato que participaram

1 Alcida Ramos leu e, mais uma vez, foi generosa nos comentários e nas sugestões.



do compromisso histórico do qual nasceram as variedades do crioulo ali falado. Para Hannerz, a crioulição linguística dava ao antropólogo uma metáfora-raiz para pensar os intensos fluxos culturais que produzem uma interdependência do local com o global e, sobretudo, para liberar a descrição antropológica da suposição totalizadora que tratava os sistemas culturais como entidades discretas necessariamente integradas.

Aquele trabalho tornou-se um “clássico” da antropologia contemporânea e pode ser tomado como um dos marcos fundadores da antropologia da globalização, apesar do uso, hoje um tanto anacrônico, de noções como centro, periferia e terceiro mundo. Não é meu propósito refletir sobre a importância do estudo de Hannerz nem sobre os desdobramentos dele resultantes, mas tão somente notar que “The World in Creolization” foi publicado e ganhou notoriedade num momento de renovação no vocabulário e na teoria das Ciências Sociais. Seu trabalho surgiu num contexto – ao mesmo tempo em que contribuía para formá-lo – em que as ideias de fluxo, diáspora, fronteiras e ecúmenos ganhavam predominância. O “novo mundo” retratado no texto de Hannerz é um ecúmeno global marcado por intensos fluxos de pessoas, formas significativas (símbolos, ideias e valores) e recursos que produzem um interpenetrar de culturas, um desancorar de sentimentos de pertencimento da territorialidade física e, como consequência, uma experiência nostálgica de perda dos laços primordiais que ligam as pessoas às suas culturas locais.

Embora o texto de Hannerz fale de um mundo em crioulição, esta não é a única metáfora-raiz em uso para pensar a contemporaneidade. Juntamente com a crioulição, outros rótulos competem para melhor representar a condição do nosso tempo. Hibridização, mestiçagem e transnacionalismo são alguns deles.

Atualmente, passado um quarto de século de sua publicação, é absolutamente comum falar em identidades múltiplas ou situadas, culturas híbridas, fronteiras porosas e flexíveis e mundo em permanente fluxo como atributos característicos da vida social do nosso presente. Mas, em vez de essa visada nova do presente representar uma descoberta e fornecer um aparato conceitual para se pensarem situações particulares, mais apropriada a certos tipos de fenômenos do que a outros, tenho para mim que, ao ser usada indiscriminadamente, ela se naturalizou completamente e se igualou a outras tantas trivialidades que habitam nosso discurso.

É sobre os usos e abusos desse vocabulário que passo a refletir, em especial sobre a apropriação apressada das ideias de fluxo e movimento. Antes, porém, devo ressaltar que o foco de minha análise é a África. Primeiro, porque os textos deste livro têm a África em movimento como tema. Segundo, porque tomei o artigo de Hannerz como um marco inaugural da entrada em cena dos fluxos e





movimentos na reflexão antropológica, e os exemplos nigerianos são o fundamento empírico de sua análise.

De fato, o continente africano tem se revelado um espaço paradigmático para o desenvolvimento de uma antropologia dos fluxos, em larga medida, suspeito, porque ali o nosso olhar etnocêntrico encontra sempre as coisas fora do lugar. Segundo a perspectiva genericamente compartilhada nos lugares cultos do Ocidente, em África, os Estados são frágeis, a política é corrupta e violenta, as comunidades de sentimento nacional são embrionárias, a economia não deslancha, o tribalismo impera, a família é desagregada pelas distâncias, a feitiçaria campeia e a racionalidade não encontra solo fértil.² E como não estão nos lugares esperados pelo nosso olhar que, acreditam muitos, é onde deveriam estar, o resultado não poderia ser outro que se pôr em movimento em busca da acomodação e dos escaninhos conceituais bem arranjados, com tudo muito bem ordenado e classificado. Buscar pelas coisas no lugar, em África e em qualquer outro canto desta parte do mundo que chamamos de pós-colonial, é refazer repetidas vezes o surrado caminho que, inevitavelmente, leva a um porto seguro onde se afirma sempre a incerta certeza de que as coisas parecem estar no lugar certo. Este é o preguiçoso caminho de casa.

Por tudo isto, não creio que o continente africano tenha algum atributo especial que o torne um palco mais adequado do que outros para o fluir das coisas. Quero apontar, no restante deste texto, para quatro tipos de abusos na ênfase dada aos fluxos e movimentos em África.

PRESENTISMO

Este é o nome que dou ao engano subjacente à maioria dos estudos sobre a globalização. Trata-se da pressuposição de uma ruptura histórica a marcar uma nova era. Ouvimos e lemos diariamente que vivemos na era da globalização. Este chamado parece querer dizer que ultrapassamos definitivamente o tempo em que prevalecia o aprisionamento das localidades. O nosso tempo seria marcado pelos fluxos de gente, capital, mercadorias, símbolos e valores que nos libertam das teias locais de interação e dos laços de reciprocidade e solidariedade circunscritos pelo espaço físico. O tempo passado – o dos africanos e de todos os outros que no pensamento teleológico contemporâneo ainda não experimentaram regularmente o emaranhamento quântico que conduz à imediaticidade – seria caracterizado pela quase total ausência de fluxos de longo alcance, pela repetição

2 Não quero com isto reivindicar qualquer monopólio africanista para a antropologia dos fluxos e movimentos. Outras áreas forneceram fundamento empírico para estudos influentes sobre esta temática. Destaco o Caribe (BASH; SCHILLER; BLANC, 1994) e o sudeste da Ásia (APPADURAI, 1996).





tediosa e pelo ritmo lento dos afetos face a face. Entre nós, ao contrário, a revolução contemporânea nas tecnologias de comunicação e de transporte ancoraria uma verdadeira abolição da territorialidade, conduziria ao irremediável fim da repetição improdutiva e a uma vigorosa aceleração do pulso social.

Nada mais enganoso do que isto. Os críticos da globalização notam que o acesso a essas novas tecnologias é desigualmente distribuído e que o mundo em fluxo mantém e intensifica uma continuidade com o passado no que diz respeito à produção de desigualdades em escala global. Não vou me deter aqui no já extenso debate sobre a natureza da globalização.³ Quero somente chamar a atenção para o risco de uma ilusão presentista acerca desta periodização. Na antropologia, alguns dos proponentes mais influentes dos estudos da globalização parecem estar conscientes de que os fluxos de gente, capital e coisas não são exclusivos da contemporaneidade (HANNERZ, 1987; TAMBIAH, 2000; AMSELLE, 2002). O olhar do historiador pode nos ajudar a pôr as coisas em perspectiva. Quando se isolam os elementos em fluxo, o cenário proposto pelos apologistas da globalização não condiz com os fatos. Atenho-me apenas aos movimentos de gente e de mercadorias. Com evidências quantitativas comparadas, o historiador africanista Frederick Cooper (2005) mostra que o período áureo do comércio internacional não é o presente globalizado, mas a passagem entre os séculos XIX e XX, a chamada era do *laissez faire*, e que a taxa atual de migração da força de trabalho é menor que a de 150 anos atrás. Influenciado, assim como Cooper, pelo trabalho clássico de Balandier (1951) sobre a situação colonial, o cientista político francês Jean-François Bayart (2004) chama a atenção para a importância do período colonial no processo de globalização que, para ele, ocorreu nos séculos XIX e XX. Turner (1990, p. 6-10) nos revela que a periodização da modernidade é problemática, por ser caracterizada por uma série de traços distintivos em competição - secularização, racionalidade instrumental, diferenciação e autonomização das esferas da vida social, burocratização da política e da economia, além da ambiguidade e da consequente perda de sentido (o desencantamento weberiano do mundo). A cada traço a que damos centralidade emerge uma periodização diferente. O mesmo se aplica, e com maior intensidade, aos esforços de periodizar e enquadrar a pós-modernidade, a era da globalização ou dos mundos pós-colonial e/ou pós-imperial.

O trabalho original de Hannerz sobre o mundo em crioulização ressalta que a cultura popular é um dos domínios mais afetados pelos fluxos e pelas influências transnacionais. Até o fim dos anos 1970, este foi um campo largamente

3 A coletânea editada por Featherstone (1992) é um bom ponto de partida para o leitor interessado neste debate. Influentes também têm sido os trabalhos de Appadurai (1996), Lash; Urry (1994) e Sassen (1998). Ver ainda Cordellier (2000) para uma versão do ponto de vista francês sobre o tema.





inexplorado pela antropologia africanista, até vir à luz o respeitado artigo de Johannes Fabian (1978) sobre o tema, também publicado em *Africa* – mais tarde expandido em um livro (FABIAN, 1998) – e a coletânea célebre de Karin Barber (1987), que se tornaram referências obrigatórias nessa área.

Passados 25 anos da publicação do texto de Hannerz e quase 35 do trabalho de Fabian, existe atualmente uma vasta literatura sobre cultura popular em África. Ela cobre temas tão variados como música (WATERMAN, 1990; GONDOLA, 1997; ERLMANN, 1999; ASKEW, 2002; DIAS, 2004), teatro (FABIAN, 1998; GUNNER, 1994; BARBER et alli, 1997; COLE, 1997; NEWELL, 1997), literatura e formas narrativas (WHITE, 2000; TRAJANO FILHO, 2001; FINNEGAN, 2007), performances (DE JONG, 2007; ARGENTI, 1998), moda e vestimenta (GONDOLA, 1999; HENDRICKSON, 1996a, 1996b; HANSEN, 2000) e esportes, consumo e lazer (MARTIN, 1995; AKYEAMPONG, 1996; BURKE, 1996; FAIR, 1997). Em todos eles, as ideias de movimento e de apropriação criativa têm grande centralidade: fluxos de estilos, de materiais, de gente envolvida na produção e na circulação desses bens culturais. Todos, porém, mostram que tais movimentos têm uma existência muito mais longa do que a da propalada era da globalização, sendo identificados fluxos estilísticos que, na maior parte dos casos, chegam às primeiras décadas do século XX ou ao fim dos oitocentos.

Christopher Waterman (1990) fez uma etnografia da música popular urbana da Nigéria em que compreende esta área da cultura popular como uma arena de negociação e competição de gêneros e práticas musicais. Tendo como foco principal o surgimento do gênero *jùjú*, ele argumenta que este estilo é uma variante local da tradição musical urbana da África ocidental derivada do costume de fazer música em eventos de sociabilidade centrados no consumo do vinho de palma. A música *jùjú* emergiu como um estilo acabado em Lagos por volta de 1930. Era definida mais pelo *ethos* e pelo contexto em que era tocada do que por atributos musicais no sentido estrito. A instrumentação, variada de início, sugeria a presença de fluxos e movimentos complexos em sua formação, pois juntava um chocalho feito localmente com tamborins e instrumentos de corda de origem europeia (violão, banjo, bandolim). As melodias eram fortemente influenciadas por hinos religiosos cristãos. O uso dos tamborins pelos primeiros músicos de *jùjú* sugere a difusão complexa de uma tecnologia musical ao longo das redes de comércio. Eles foram usados antes nas bandas do Exército da Salvação e das igrejas sincréticas e eram percebidos localmente como um elemento musical do mundo cristão. Além disso, o tamborim era um instrumento muito popular entre os Agudás, oriundos do Brasil, que provavelmente o levaram para a Nigéria e o usavam na tradição do “boi”, celebrada nos carnavais de rua desde o final do século XIX.





Estes dados sugerem que os fluxos e movimentos inerentes à música *jùjú* têm uma profundidade temporal de mais de 100 anos e envolvem um conjunto de práticas associadas à presença de europeus de classes sociais e ocupações diversas (missionários, militares e comerciantes), aos Agudás vindos do Brasil e espalhados por uma vasta área da costa ocidental africana, bem como a elementos autóctones da cultura ioruba. Neste volume, teremos a oportunidade de aprender mais sobre os refluxos dos brasileiros na costa da África e sobre as correntes de variadas direções que constituíram os estilos musicais cabo-verdianos, em especial a percepção local acerca das influências estrangeiras e o destacado lugar do carnaval brasileiro na cultura popular cabo-verdiana. Estou certo de que nesses casos, à semelhança da música *jùjú*, a arena de confluência dos fluxos de gente, ideias e estilos musicais foi constituída historicamente e tem uma temporalidade muito mais profunda do que a da pós-modernidade.

Padrão semelhante em seus contornos gerais pode ser detectado na formação e na reprodução de outros gêneros musicais da cultura popular africana. Em alguns casos, trata-se de trânsitos e empréstimos tão antigos quanto os observados no *jùjú*, datando do final do século XIX, ou seja, da implantação do regime colonial no continente. Provavelmente, o estilo que mais influenciou as formas musicais populares em África foi o *highlife*, que se irradiou da costa fanti, em Gana, para muitos outros centros urbanos do continente. Uma síntese criativa de formas musicais europeias (música de igreja e das bandas militares), americanas e caribenhas, bem como das tradições musicais das populações que viviam na área chamada de *Cape Coast*, o *highlife* se cristalizou enquanto gênero musical por volta de 1918. É provável que seja a primeira manifestação cultural genuinamente sincrética da elite anglófona de Gana (COLLINS, 1978). Depois de se tornar muito popular entre os grupos urbanos ganenses, o *highlife* difundiu-se rapidamente pelas cidades da Nigéria e de outros países vizinhos, passando a ser o estilo musical mais influente na nascente música popular congoleza por volta de 1930 (GONDOLA, 1997, p. 70).

O uso de sonoridades inspiradas nas bandas militares europeias e de artefatos próprios da atividade nas casernas, a ênfase na expressão pública da hierarquia e da disciplina, a disposição incorporada de certo modo de ser fortemente inclinado ao sacrifício e à imitação (jocosa ou não) das atitudes dos poderosos estão ou estiveram presentes nas danças tribais, como a *kalela* e *beni*, das cidades do cinturão do cobre e em todo o leste da África (MITCHELL, 1956; RANGER, 1975), nas celebrações das “tropas” e “bandeiras” dos hereros (WERNER, 1990; HENDRICKSON, 1996b; GEWALD, 2002) e nos regimentos *Asafo* dos povos akan da costa ganense (LABI, 2002).





O que estes exemplos não deixam ver é que a globalização é um processo de mão dupla. Os trânsitos e os empréstimos não fluem apenas no sentido Europa-África, mas também na direção contrária e, mais importante, por meio de teias capilarizadas que levam a várias direções, com inúmeros atalhos e rotas alternativas. Isto será tratado na próxima seção. Resta agora enfatizar que os fluxos não se referem somente a itens culturais objetivamente observáveis e tomados isoladamente, como é o caso de elementos musicais oriundos das tradições europeia e americana. Eles também dizem respeito às maneiras de participar e de vivenciar a música ou qualquer outra forma de expressão cultural. Os trabalhos de Barber (1997, 2007) sobre a formação e a reprodução dos públicos africanos sugerem que os empréstimos que se cristalizam em novos gêneros musicais também organizam as interações sociais que têm lugar no contexto dessas novas manifestações culturais, de tal forma que elas deixam de ser determinadas pela primazia das práticas situadas localmente (cf. ERLMANN, 1999, p. 6).

No que diz respeito à moda, domínio tão caro ao universo da cultura popular e dos meios de comunicação de massa, o caso dos *sapeurs* do Congo e suas peregrinações obrigatórias a Paris para o consumo das vestimentas cobiçadas não se restringe ao surgimento recente de uma indústria cultural da moda e das celebridades. Phyllis Martin (1995) nos informa que o germe deste ethos e prática urbana pode se localizar nos anos 1940 e tem mais a ver com a inserção dos grupos de homens africanos no meio urbano colonial do que com o mero fluxo de padrões de gosto e de beleza dos tempos recentes. Uma visita a um clássico da literatura antropológica, o fabuloso *kalela dance* de J. Clyde Mitchell (1956), nos informa sobre a importância do uso de roupas europeias, em especial de uniformes militares estilizados, nas cidades do Copperbelt da África central.⁴ Algo semelhante ocorre nos cortejos das tabancas cabo-verdianas (TRAJANO FILHO, 2011) e nas marchas das “tropas” e “bandeiras” dos hereros (HENDRICKSON, 1996a).

Mas devo ser ainda mais radical e olhar para os fluxos de gente, bens, recursos, valores e formas significativas que surgiram com o encontro entre europeus de diversas origens nacionais e africanos também de variadas procedências. Crioulização é o nome que tenho dado a esses encontros intersocietários e aos fluxos que eles põem em ação. Eles têm sido fundamentais para a constituição de várias sociedades africanas e tiveram um papel-chave na conformação das culturas políticas em várias partes da África ocidental. Ocorre que a crioulização e seus fluxos são muito anteriores ao tempo histórico das sociedades pós-coloniais. Esta não é uma proposição trivial, especialmente quando voltamos nosso olhar para a profundidade histórica da crioulização e do colonialismo em

4 Ver também o influente livro de Ranger (1975) sobre as danças *beni*.





África. Na realidade, ela é anterior ao episódio do colonialismo e estou inclinado a percebê-la como englobadora da própria dominação colonial. Isto é, o colonialismo em África é um episódio do complexo processo de criouliização oriundo da expansão europeia, provavelmente um momento em que a relativa simetria que caracteriza as suas fases iniciais deu lugar à instauração de processos radicais de dominação e exploração. Noto ainda que, sendo produtos de fluxos e apropriações derivadas de encontros intersocietários, as várias sociedades crioulas da costa africana têm em comum uma série de atributos socioculturais, tais como identidades múltiplas, fronteiras flexíveis e porosas e mecanismos de incorporação de estrangeiros como estratégias básicas de reprodução social.

Peter Mark (2002) nos apresenta o caso dos “portugueses” que dominavam o comércio e atuavam como *brokers* em toda a região da Petite Côte, no Senegal, durante os séculos XVII e XVIII.⁵ Eu próprio trabalhei com um segmento deste mesmo grupo na Guiné-Bissau – a sociedade crioula que, durante todo o século XX, foi a principal fonte de formulação de um projeto para a nação nessa antiga colônia portuguesa (TRAJANO FILHO, 1998, 2010). Arthur Porter (1963), Abner Cohen (2001), Leo Spitzer (1974) e Ankitola Wyse (1991) estudaram um grupo estruturalmente semelhante na Serra Leoa – os *krios* – e revelaram o papel-chave que eles exerceram durante o período colonial em várias colônias inglesas da África ocidental. Os *créoles* (e os *originaires*) das quatro comunas senegalesas nos séculos XVIII e XIX ainda não mereceram um estudo definitivo, mas tudo leva a crer que sua constituição se deu nos mesmos moldes daqueles grupos crioulos e que as linhas gerais de sua organização social tinham nesses complexos movimentos entre África e Europa um importante fator estruturante.⁶

Para ser ainda mais radical, tenho argumentado em mais de uma ocasião (TRAJANO FILHO, 1998, 2005) que esses processos de criouliização foram facilitados por uma criouliização primária deslanchada pela expansão mande rumo à costa, que ainda estava em andamento em toda esta parte do continente africano quando os primeiros europeus ali aportaram. O contexto da expansão dos povos de língua mande e a criouliização primária que tal processo ensejou na costa da Guiné foi o do desenvolvimento e da manutenção de redes intersocietárias de comércio de longa distância. Quando encontraram os europeus, os povos costeiros já haviam elaborado um modo de lidar com fluxos de gente, bens e valores através de instituições e padrões culturais que tornavam possível a incorporação

5 Ver também o recente livro de Mark e Horta (2011) sobre as comunidades de judeus sefarditas da Petite Côte.

6 Ver o trabalho de Johnson Jr. (1972) sobre esta elite senegalesa. Mais recentemente, Sackur (1999) fez uma análise mais detalhada da sociedade crioula de Saint-Louis e Gorée.





de estrangeiros e a manutenção de identidades múltiplas. Todos estes casos estão postos numa escala temporal que nada tem a ver com a globalização e com a contemporaneidade.

Em 1959, George Peter Murdock publicou um ambicioso livro em que pretendia fazer uma história cultural dos povos africanos numa escala temporal da ordem dos milênios. Este ambicioso esforço inaugural explicava a diversidade cultural africana a partir de um complexo conjunto heteróclito de deslocamento e fluxos de gente, coisas e saberes. O conhecimento da vida social no continente africano era naquela época ainda muito incipiente, mas o livro não deixava dúvidas de que o entendimento da história cultural africana passa, necessariamente, pela entrada em cena de fluxos e empréstimos criativos. Poucos anos depois, um excepcional etnógrafo americano, Warren D'Azevedo (1962), mostrou que a parte sul da chamada alta costa da Guiné só pode ser entendida a partir dos fluxos históricos intensos e regulares que inseriram as dezenas de sociedades da região numa teia de interações comerciais, religiosas, políticas e tecnológicas cujos resultados são a interdependência das unidades sociais e as multifiliações étnicas (o que hoje chamaríamos de identidades múltiplas e de fronteiras porosas).

Este mesmo quadro é atualizado por George Brooks em dois livros influentes (1993, 2003) sobre a parte setentrional da mesma região, na mesma direção, agora com evidências mais detalhadas. Finalmente, o paradigmático trabalho de Kopytoff (1987) sobre as fronteiras internas africanas propõe um modelo teórico com validade pan-africana, no qual mostra que as *polities* do continente têm a forma-padrão de unidades etnicamente ambíguas, com fronteiras abertas, que produz uma cultura política caracterizada por fluxos intensos, acomodações e incorporações de gente, instituições e influências estrangeiras e que resulta, paradoxalmente, em um modo geral de reprodução relativamente conservador.

Meu propósito com a apresentação de todos estes exemplos é demonstrar que os melhores modelos para a compreensão das formas significativas e das culturas políticas africanas são os que integram as ideias de fluxo, movimentos, apropriações criativas de influências externas como traços fundamentais da vida social no continente, sem fazerem qualquer referência à condição da contemporaneidade derivada da globalização e sem qualquer indício da ilusão presentista.

FLUXOS UNIDIRECIONAIS

Uma ênfase relativa na unidirecionalidade dos fluxos e dos movimentos tem sido um segundo tipo de abuso a caracterizar a antropologia da globalização, bem como a ideia de uma África em movimento. Não sei o quanto isto tem a ver com a presença deslocada, fora do lugar e incômoda das diásporas africanas





contemporâneas nos territórios metropolitanos. O fato, porém, é que os estudos diaspóricos focalizam, majoritariamente, os movimentos da periferia para a metrópole. Nas primeiras páginas de um livro muito influente sobre o tema, o antropólogo indiano radicado nos Estados Unidos, Arjun Appadurai (1996, p. 4), usa os seguintes exemplos para evocar o presente global: trabalhadores turcos na Alemanha assistindo a filmes turcos em seus apartamentos alemães; coreanos na Filadélfia vendo os Jogos Olímpicos em Seul; motoristas de táxi paquistaneses em Chicago ouvindo fitas-cassete com sermões gravados nas mesquitas do Paquistão e do Irã.

Muito menos frequentes na literatura seriam casos como sino-moçambicanos no Brasil em contato telefônico com sino-moçambicanos em Portugal para conversar sobre acontecimentos em Moçambique; brasileiros ensinando capoeira a cabo-verdianos; comerciantes cabo-verdianos na Guiné ouvindo coladeiras de Bana; “brasileiros” do Benin enviando de Accra, onde vivem, prendas para seus parentes em Porto Novo; cabo-verdianos do interior de Santiago recebendo bandeiras de futebol de times turcos presenteadas por seus parentes emigrados em Luxemburgo, para ficar só com casos africanos. Neste volume, temos uma contribuição sobre um caso semelhante. Seu autor, Antônio Motta, iniciou recentemente um estudo de grande envergadura sobre os duplos movimentos entre os estudantes africanos no Brasil, seus parentes e amigos em seus países natais e em outros países. Alguns anos atrás, num grande seminário sobre a diáspora cabo-verdiana em Lisboa, eu fui o único antropólogo, dentre cerca de 30, a apresentar meus achados sobre os fluxos segundo a perspectiva dos que ficam em suas terras.⁷

Parece-me que a literatura carece de casos como estes para se contraporem comparativamente aos movimentos unidirecionais rumo aos países metropolitanos. Há uma literatura abundante sobre o movimento de africanos e afro-americanos das Américas para a África (REDKEY, 1969; SHICK, 1980; ESEDEBE, 1982; GURAN, 2000). O grande número de repatriados, refugiados e exilados produzido pelos conflitos recentes do continente representa um interessante, mas relativamente subestimado, caso de movimento de gente dentro da África, apesar de haver um grande número de trabalhos sobre a diáspora contemporânea em África.⁸

Pela lógica perversa das coisas fora do lugar, o fluxo de gente que desorganiza o que organizado está tem a direção África-Europa ou África-América.

7 Alguns textos apresentados naquele seminário foram incorporados num volume editado por Carling e Batalha (2008). Minha contribuição ao encontro foi posteriormente publicada em Trajano Filho (2009).

8 Para um exemplo, ver Lake (1997) sobre mulheres africanas da diáspora repatriadas em Gana.





Curiosamente, quando se trata de fluxos de objetos e valores, a unidirecionalidade se inverte. Como foi visto na seção anterior, que tratou principalmente das manifestações musicais sincréticas, a ênfase foi totalmente posta nos movimentos cuja direção era da Europa ou da América para a África. Porém, nós, habitantes do Novo Mundo, conhecemos de cor inúmeros casos de trânsitos África-Europa no que diz respeito a gêneros musicais, vestimentas e práticas corporais, muitas vezes travestidos de esporte ou dança. O samba, o blues, o jazz, o rock, a rumba, o merengue, para mencionar apenas alguns estilos musicais reconhecidos como americanos, são produtos de um sincretismo criativo que implicou a existência de trânsitos de elementos africanos para o Novo Mundo.⁹ A capoeira e certos itens do vestuário contemporâneo associados, na Europa e na América, ao fenômeno da cultura jovem também estão prenhes de elementos tidos como africanos.

No âmbito da cultura popular de massa ocidental, especialmente no registro voltado para o estrato jovem, não é nada estranho dizer que agora somos todos africanos: alguns dos seus ídolos mais reverenciados são negros ou tornam explícita a sua ligação com o continente africano; a música que se ouve, as roupas que se veste, as posturas e os modos corporais que se assume, todos remetem a projetos identitários que, de algum modo, se ligam à África.

FLUXOS INTERSOCIETÁRIOS EXTREMOS (DE LARGA ESCALA)

Análoga à ênfase nos movimentos unidirecionais rumo às metrópoles é a primazia dada aos fluxos intersocietários de larga escala. Isto pode não constituir um abuso em si, mas obscurece uma miríade de outros movimentos que poderiam estar fundados em outras motivações. Refiro-me aqui aos movimentos de pequena escala, que tanto podem ser de escala regional como de natureza microscópica. Os trânsitos entre Guiné e Cabo Verde, tão intensos no passado mas ainda existentes no presente, tiveram um grande papel na construção das identidades nacionais nos dois países. A presença de uma comunidade cabo-verdiana em Dacar em constante contato com as ilhas, bem como a existência de um grande número de cabo-verdianos em São Tomé, mesmo que a enviar, como diz a música, “só um cartinha”, desempenham um papel relevante na construção do imaginário cabo-verdiano. Mas o que dizer do papel que têm na formação dos imaginários senegalês e são tomense? As migrações sazonais dos manjacos da Guiné para trabalhar em Dacar e em Ziguinchor são fundamentais

⁹ Saliento que não estou me referindo apenas a supostos itens ou traços formais de tradições musicais africanas. Erlmann (1999) nos lembra que em 1890 corais de negros sul-africanos fizeram turnês à Inglaterra e Estados Unidos. Em aberto está a questão do eventual impacto dessas e de outras apresentações de africanos na nascente cultura de massa ocidental.





para a reprodução da cultura manjaca, incluindo a reprodução do sistema de prestações rituais aos ancestrais, das várias associações de culto e do próprio sistema de sociabilidade existente no chão manjaco. É plausível pensar que o papel desses fluxos de pequena escala espacial e social seja diferente da função dos movimentos de grosso calibre privilegiados pelos estudos da globalização. Se estou certo em pensar assim, minha chamada por estudos desta natureza é, certamente, mais do que legítima.

E o que dizer dos movimentos verdadeiramente microscópicos? João Vasconcelos e Andréa de Souza Lobo trazem a este volume interessantes contribuições sobre a ideia de movimento na vida cotidiana em São Vicente e sobre a circulação de crianças entre as unidades domésticas na Boa Vista.¹⁰ Neste nível, o movimento se apresenta como um valor-categoria estruturante de coisas muito importantes para a vida social, como prestígio, pertencimento e integração no tecido social e sociabilidade. Pelo que conheço da literatura etnográfica africana, as formas culturais concretas assumidas pelo valor “movimento” em seu grau mais microscópico são em larga medida desconsideradas pelos trabalhos antropológicos contemporâneos que focalizam os fluxos globais. Não tenho tempo para explorar esta matéria com a devida e merecida calma, mas deixo a sugestão de que as concepções locais acerca da proximidade física e da separação, do estar em movimento e do deslocamento físico conformam os sentidos atribuídos às relações sociais, inclusive as que têm continuidade no interior dos fluxos intersocietários em escala grande; sugiro também que uma percepção que não demanda a copresença física como requisito para a continuidade das relações sociais e dos laços afetivos é em grande medida compartilhada no ecúmeno cultural africano.¹¹

SISTEMAS INERCIAIS

O vocabulário associado à antropologia dos fluxos também sofre com a ilusão de que a África está em movimento, mas que o observador e sua sociedade de origem permanecem imóveis. Trata-se de mais um desdobramento da ideia de que as coisas estão fora de lugar. Num outro plano, muito mais geral, essa perspectiva ingênua e de senso comum não sobreviveu nas ciências da natureza. Desde Galileu, a física precisou elaborar uma teoria da relatividade para lidar com sistemas de referência diferentes. E por ter proferido esta conferência no

¹⁰ Sobre a mobilidade infantil enquanto movimento em pequena escala, ver Lobo 2011.

¹¹ Devo creditar minha fonte de inspiração nesta matéria. Trata-se de um trabalho ímpar, mas hoje largamente desconhecido, de LeVine (1976).





auditório José de Lima Acioli, cuja ausência ainda muito me dói, sinto-me obrigado a sublinhar que a relatividade de Galileu não se mostrou adequada para lidar com sistemas referenciais em que os corpos estão em velocidades muito altas, sendo substituída pela teoria da relatividade de Einstein em suas duas formas, a restrita e a geral. Em ambos os casos, devem-se levar em conta os sistemas referenciais dos fenômenos observados e do observador.

Imagine o leitor dois sujeitos viajando em trens que correm em trilhos rigorosamente paralelos, em movimento retilíneo uniforme, na mesma direção e com a mesma velocidade. A observação de qualquer um deles em relação ao outro lhes dirá que estão absolutamente imóveis. Imagine agora a situação contrária, em que os trens correndo em paralelo estão em direções opostas. A observação de nossos sujeitos lhes dirá que o outro está numa velocidade muito mais alta. Paro com a analogia antes que cometa um erro mais grave do que o que provavelmente já cometi. De qualquer modo, a menos que adotemos a perspectiva de um observador que habita um sistema referencial absoluto, o que é sempre tentador, mas não factível, a apreensão do movimento dependerá sempre do sistema referencial de quem observa. Olhar para a África em movimento requer que tenhamos consciência de que nós, observadores, também estamos em movimento e que nosso vetor velocidade deve ser computado em nossas análises. Parece-me, entretanto, que a antropologia, por mais que se tenha humanizado nos últimos 40 anos, por mais que tenha feito suas expiações, no-fundo-no-fundo, ainda não abdicou plenamente da vocação para a demiurgia que habita num referencial absoluto.

A pesquisa antropológica coloca o etnógrafo, obrigatoriamente, numa situação de deslocamento pessoal e cultural. A intensidade do sentimento de estar deslocado pode ser muito variável, dependendo das idiosincrasias e da história de vida do antropólogo e do universo cultural de que provém (o que constitui o sistema de referência do observador). Isto desempenha um papel relevante no modo como ele entende os movimentos que prevalecem nos grupos que estuda.

Permitam-me dois exemplos que não dizem respeito diretamente à questão dos fluxos e movimentos. Um olhar generalizante sobre os sistemas religiosos africanos sugere que os seus atributos mais marcantes são a elaborada ritualização, a visada pragmática que torna a religião africana um sistema de predição e controle do mundo e a existência de cosmologias rasas, pouco elaboradas, que não exercem muita influência na conduta dos atores sociais. A centralidade dos cultos de ancestrais na maioria desses sistemas religiosos é uma decorrência disto. Este é o quadro pintado pela grande maioria dos trabalhos produzidos pelos antropólogos da escola estruturalista inglesa e que se tornaram obras de





leitura obrigatória nesta área de investigação.¹² Assim, aparece como uma instigante surpresa a contribuição do grupo que se formou em torno do antropólogo francês Marcel Griaule (que inclui os trabalhos de Denise Paulme, Germaine Dieterlen e outros) em suas pesquisas sobre os dogons.¹³ Entre este povo do Mali, a religião é marcada por uma cosmologia extremamente complexa, com um cosmo habitado por inúmeros seres, cada qual com um papel determinado. Em lugar de um *ethos* pragmático, a religião dogon fundamenta-se numa metafísica muito intrincada, e toda a ritualização, muito elaborada, diga-se de passagem, é subsumida pela metafísica local e pelo pensamento cosmológico.

O segundo exemplo focaliza as formas de organização e da estrutura social das sociedades africanas. O edifício teórico construído pela antropologia africanista foi em larga medida dominado pela ideia de que a África é o continente dos grupos unilineares de descendência, como linhagens e segmentos de linhagens que, sob a forma de grupos corporados, controlam o acesso ao patrimônio coletivo. Este arcabouço conceitual, conhecido como teoria da descendência, tem operado nos últimos 60 ou 70 anos como um abrigo seguro de rótulos como “sociedades linhageiras” para caracterizar as formas de organização social prevalentes no continente. O paradigma antropológico que competiu com a teoria da descendência, tão hegemônico no estudo das sociedades ameríndias e do sudeste da Ásia, a teoria da aliança, nunca se mostrou muito produtivo nos estudos das sociedades africanas.

A questão a ser enfrentada é saber se a excepcionalidade dogon e a primazia da descendência decorrem de uma essência africana ou têm a ver com sistemas inerciais. Trocando em miúdos, devemos indagar se a religião dogon é um afastamento de um padrão africano de religiosidade e as sociedades africanas são, de fato, linhageiras e, como tal, pouco afeitas a serem explicadas pelo paradigma da aliança, ou se estes atributos são mais o produto da observação de antropólogos imersos em sistemas de referência diferentes. Os dogons são como são por causa de sua história cultural específica, ou porque foram observados por etnógrafos franceses que trouxeram para sua análise as formas de enquadramento intelectual próprio da academia francesa? As sociedades linhageiras e sua ênfase nos grupos corporados de parentesco são realmente assim, ou desta forma foram descritas porque foram estudados pela escola inglesa de antropologia?

A resposta essencialista está seguramente fora de moda, apesar de por aqui acontecer um regurgitar paradoxalmente prestigioso de essências travestidas em

¹² A este respeito, vêm à mente os trabalhos clássicos de Evans-Pritchard (1937), Fortes (1958) e, mais recentemente, os reunidos na coletânea de Horton (1996).

¹³ Sobre os dogons e a escola de Griaule, ver Griaule (1965), Griaule; Dieterlen (1965) e Paulme (1940).





metafísica ou ontologia. Assim disfarçadas, essências culturais são mais fáceis de serem engolidas por uma pletera de preguiçosos de toda ordem, místicos geralmente bem intencionados e gente que precisa acreditar, mas dificilmente são produtivas o bastante para ir além de grandiosas afirmações acerca da existência de mais uma cultura única. Se o essencialismo puro e duro é politicamente conservador, travestido de metafísica ontologicamente inofensiva, ele vem revestido de uma superfície atraente em que faíscam diferenças de tantas ordens e cores que eclipsam qualquer possibilidade de identidade subjacente às diferenciações produzidas por ontologias regionais, por mais absurdo que isto possa parecer.

Por outro lado, a ideia de sistemas inerciais de referência é muito menos mistificadora, mas ainda aguarda o teste do rompimento com dualismos sociológicos do tipo anglofilia *versus* francofilia. Se é para levar a sério a inexistência de um referencial absoluto sem cair no conforto dualista, deveríamos ter em conta as explicações antropológicas oferecidas por observadores oriundos de outros sistemas referenciais. No caso africano em questão, precisaríamos tentar olhar para os olhares da gente vinda dos impérios coloniais restantes, como o português, o belga, o espanhol, o italiano e o alemão. A explicitação do sistema de referência do observador e o grau e o modo com que percebe o seu próprio deslocamento poderiam em muito contribuir para a compreensão da ênfase maior ou menor que ele dá aos movimentos que caracterizam as sociedades africanas do presente e do passado.¹⁴

Estes problemas, insolúveis com o grau de entendimento que temos das condições de produção do conhecimento teórico das sociedades africanas, têm grande potencial de impactar a produção e a conformação dos ainda embrionários estudos africanos no Brasil. Trata-se de um grupo pequeno que luta por se consolidar enquanto tal e ser reconhecido na própria comunidade nacional de antropólogos e fora dela, num contexto em que mesmo a boa antropologia aqui feita é marcada por um localismo autossuficiente e em que a prática cotidiana dos pesquisadores dá pouco valor à mobilidade rumo à África e mesmo àquela que se faz internamente no país. Neste caso, é importante considerar que nosso sistema de referência diretamente ligado à questão do movimento irá sempre atuar como um balizador de nossas pesquisas sobre o tema.

Alguns movimentos incipientes recentes me deixam preocupado com os constrangimentos que se interpõem ao pleno desenvolvimento desta área de pesquisa no Brasil. Nosso aparente localismo, que muitas vezes acompanha uma resistência a pôr-se em movimento para estudar os fluxos africanos, tem contribuído para a conformação no Brasil de um crescente grupo de interessados

14 Creio que isto tem a ver com o que Alcida Ramos (2008) chama de autoetnografia.





em África cujas pesquisas são marcadas por um baixo investimento no trabalho de campo longo e intensivo e na formação especializada em etnologia e história africanas. Certamente, os estudos africanos não são monopólio de um pequeno grupo de pesquisadores que teve um treinamento sistemático sobre as sociedades do continente. É claro que pesquisadores experientes podem mudar seus interesses e fazer incursões em novos campos de investigação. Porém, mesmo destes se requer alguma familiaridade com o novo campo de atuação: as temáticas privilegiadas, o aparato conceitual mais produtivo, os idiomas locais de valores e símbolos e as formas estruturais mais enraizadas. Sem isto, muito grande é o risco de se contrabandearmos modelos analíticos e de se reivindicarmos ingenuamente hegemonias teóricas que não se sustentam em face da nova realidade examinada.

Nosso sistema referencial de observação, nossa autossuficiência generalizada, associada ao já mencionado localismo, atuam como um facilitador para a exportação de modelos que aqui estão bem estabelecidos. Não estou dizendo nada de novo. Cerca de 50 anos atrás, John Barnes (1962) chamou a atenção para tais tipos de contrabandos ao criticar o uso de modelos africanos para entender as realidades etnográficas da Nova Guiné. Este fato é, ou deveria ser, do conhecimento de todo antropólogo bem formado. No entanto, a falta de uma formação africanista sistemática no caso do emergente campo dos estudos africanos no Brasil já deu sinais de que isto está a se passar, em especial, quando os interesses de pesquisa giram em torno de temáticas *soft*, como a cosmologia e a religião, tão suscetíveis de serem capturadas por essencialismos metafísicos. Paira no nosso horizonte intelectual um ainda embrionário esforço para exportar modelos sul-americanistas para a África. Neste caso, tudo o que tenho a dizer é que os prêmios podem ser grandes, mas os riscos são muito altos, a não ser que continuemos falando só para nossos colegas e que deixemos prevalecer a máxima (que é mínima) de que em terra de cego quem tem um olho é rei. Os resultados mais prováveis de tudo isto seriam a reinvenção ingênua de uma roda meio quadrada e um público consumidor restrito e enganado em seu direito ao melhor conhecimento possível.

Não examinarei neste trabalho que já vai longo as razões da emergência dos estudos africanos na antropologia brasileira. Quero dedicar o espaço que me resta a refletir sobre as perspectivas desse campo de estudo, especialmente as que dizem respeito aos dilemas que enfrentamos por causa de nosso sistema inercial de referência.

O primeiro deles tem a ver com o público que consome a nossa produção. Tendo o Brasil por base institucional e como membros de uma comunidade antropológica nacional muito numerosa, escrevemos, primeiramente, para os nossos





pares e estudantes. Isto significa que nosso público primeiro é formado por não especialistas do mundo africano. Para estes, divulgamos o que aprendemos sobre as realidades presente e passada das sociedades que investigamos. Mas agora que somos quase todos antiessencialistas, devo insistir que não escrevemos sobre a África, mas sobre problemas que entendemos serem antropológicos, cujo cenário é o continente africano. Mas se a África, seus modos de ação simbólica, suas linguagens para lidar com o poder, suas formas estruturais consolidadas no tempo e seus valores culturais são largamente desconhecidas pelos nossos pares, como dialogar com eles sobre questões teóricas mais gerais sem compartilhar a carne e o sangue que substancializam as teorizações? Fazer isto seria renegar o cerne do olhar antropológico. Como debater, polemizar e estabelecer verdadeiros diálogos com parceiros que debatem e polemizam outros temas ou os mesmos temas com outro linguajar? Isto tem desdobramentos variados, alcançando até mesmo a textualidade da nossa produção voltada para o público interno, que demanda informações muito primárias para um texto profissional.

Mas não escrevemos só para o público interno. Levo muito a sério a ideia de compartilhar os meus resultados de pesquisa com os colegas dos países em que pesquisei. Ao longo de 25 anos de produção acadêmica, tenho procurado dialogar com os cientistas sociais da Guiné-Bissau, de Cabo Verde e com os colegas africanos em geral. Só assim posso contribuir para consolidar o que chamamos de diálogo sul-sul e reduzir as assimetrias de poder que caracterizam as trocas intelectuais entre o norte e o sul. No entanto, no contexto competitivo da pós-graduação brasileira, balizada por um sistema de avaliação de muito mérito, o diálogo sul-sul, já em si difícil pela dificuldade de acesso dos colegas africanos aos periódicos brasileiros e pelos obstáculos que eles enfrentam para manter publicações acadêmicas em seus países, é desestimulado por um viés no ranqueamento das publicações em nosso sistema de avaliação. Publicar na Guiné-Bissau ou em Cabo Verde conta muito pouco no competitivo mercado de nossa produção acadêmica (os mais pessimistas podem paradoxalmente alegar que talvez seja mais prestigioso publicar na África do Sul em inglês, mas tenho fortes dúvidas sobre a verdade desta proposição).

Por mais que sejamos autossuficientes, devemos também dirigir nossa produção ao público de especialistas baseados nos centros mais importantes da antropologia mundial. Esta é uma obrigação inevitável se quisermos que nossa voz seja ouvida nas instituições que, em última instância, ainda têm o poder de legitimação no campo intelectual em que atuamos. Ultrapassar a casa do 1% das publicações de antropólogos brasileiros no exterior é também um passo essencial para obter legitimidade em casa e ser reconhecido como um grupo





ou um campo de estudos.¹⁵ Não fazê-lo significa se engajar num bizarro diálogo de surdos em que escrevemos em nossa língua vernacular, na fantasia de estar dialogando com os luminares da antropologia quando, na verdade, somos apenas lidos quase exclusivamente por nossos pares locais.

Não compartilho de uma visão relativamente bem estabelecida entre nós que divide de modo maniqueísta o mundo acadêmico em um centro e uma vasta periferia. O mundo dos estudos africanos é hoje multipolar e não mais se reduz a um centro, em si formado pelas tradições inglesa, francesa e americana em competição, e uma grande periferia indiferenciada. Atualmente há uma produção africanista de ponta feita por pesquisadores noruegueses, suecos, holandeses, portugueses, belgas, alemães, para não falar da própria produção feita em África por cientistas sociais senegaleses, guineenses, nigerianos, ganenses, camaroneses, sul-africanos, moçambicanos, quenianos, ugandenses, entre outros.¹⁶ Porém, pensar hoje na Bélgica, em Portugal e na África como parte de um centro é, no mínimo, contraintuitivo.

No entanto, estabelecer redes com esses pesquisadores e veicular a produção por canais de algum modo gerenciados por eles impõem, de saída, a renúncia a produzir em português, e isto demanda habilidades linguísticas diferentes das requeridas dos antropólogos brasileiros que fazem pesquisa em casa. Mesmo assim, o viés oriundo de um sistema de avaliação que produz um ranqueamento localizado e, com frequência, equivocado, distante da percepção dos atores que fazem pesquisa na área, mais uma vez, desestimula o encaminhamento de nossa produção para algumas publicações internacionalmente percebidas como prestigiosas.

Termino com um exemplo, voltando ao texto com o qual iniciei este trabalho e ao jornal em que foi publicado. Mencionei duas vezes neste artigo o periódico *Africa*, como veículo de publicação de dois trabalhos seminais para o tema aqui tratado (o de Fabian sobre cultura popular e o de Hannerz sobre o mundo em criouliização). Esta revista, publicada pelo International African Institute, juntamente com os *Cahiers d'Études Africaines*, publicada pela École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, são os dois mais importantes veículos para a publicação dos resultados das pesquisas antropológicas realizadas no continente africano. Devo salientar que eles não são apenas periódicos regionais e que a produção neles veiculada tem tido um enorme impacto na produção do conhecimento teórico em antropologia. Até pouco tempo atrás, nenhum deles

¹⁵ Na realidade, o percentual exato é 0,8%. Ver Fry (2004, p. 240).

¹⁶ Atestam esta minha proposição as contribuições a este volume dos colegas João de Pina Cabral, João Vasconcelos e Ramon Sarró, baseados numa prestigiosa instituição portuguesa. Sobre um possível paradigma africano nas Ciências Sociais, ver Amselle (2010, p. 65-110).





estava qualificado pelo sistema *Qualis* da Capes, provavelmente porque nenhum antropólogo brasileiro havia publicado neles desde que começou o sistema de ranqueamento da produção intelectual. Porém, como o grupo de “africanistas” brasileiros vem crescendo, sua produção precisa encontrar canais que sejam acessados por um público leitor legitimado para este debate acadêmico. Aos poucos, nossos trabalhos começam a se dirigir para esses periódicos de incontestável reconhecimento internacional.

Recentemente, publiquei um artigo em *Africa* (que, aliás, é qualificada pela associação dos antropólogos europeus, a EASA, com a nota mais alta, juntamente com o *Cahiers*), revista que ganhou dos antropólogos brasileiros, especialistas nomeados pela Capes para fazer o *Qualis*, a classificação B2. Trata-se de uma nota mais baixa do que a de muitas revistas locais em que se veicula essa antropologia autossuficiente com pequenas chances de diálogo e de impacto na comunidade antropológica internacional. Vale lembrar que *Africa* foi criada em 1928 e publica desde então, com grande regularidade, quatro números por ano. Nesta revista têm sido publicadas peças de leitura obrigatória para a formação de antropólogos cujos autores são luminares da história da disciplina, como Radcliffe-Brown, Malinowski, Evans-Pritchard, Fortes, Forde, Gluckman, Turner (e todo o influente grupo da escola de Manchester), Schapera, o casal Wilson, A. Richards, Herskovits, Margaret Mead, Mary Douglas, Denise Paulme, Marcel Griaule, Levy-Bruhl e, mais recentemente, Fabian, Hannerz, Kopytoff, Fardon, Amselle, Mbembe e tantos outros. Parece-me que os *Cahiers* não foram qualificados ainda, mas terão de ser brevemente, porque alguma produção brasileira está no prelo para ser publicada. Merecerá ele o mesmo destino “prestigioso” dado pelo *Qualis* a *Africa*?

Nosso sistema cultural de referência é marcado por um tão elevado apreço pela ideia de um observador definitivamente ancorado num porto seguro que, por contraste, intensifica os movimentos do que é observado e aviva o sentido de que as coisas estão fora do lugar. Isto não só altera nossa capacidade de analisar o mundo exterior, imprimindo a ele uma dinâmica que lhe é estranha, mas também reforça uma disposição para a autossuficiência que desvirtua a capacidade de aferir a nossa própria observação. Com tudo isto quero sugerir que nosso sistema inercial de referência nos leva a uma situação um tanto esquizofrênica, um duplo vínculo ancorado em sistemas de legitimação diferentes, e frequentemente contraditórios. Se as coisas continuarem assim, os movimentos em África vistos e analisados por nós continuarão a sofrer dos abusos que aqui aponte.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AKYEAMPONG, E. What's in a drink? Class struggle, popular culture and the politics of *Akpeteshie* (local gin) in Ghana, 1930-1967. *Journal of African History*, 37 (2), p. 215-236, 1996.
- AMSELLE, J-L. Globalization and the future of anthropology. *African Affairs*, 101 (403), p. 213-229, 2002.
- _____. *L'Occident décroché: enquête sur les postcolonialismes*. Paris: Fayard/Pluriel, 2010.
- APPADURAI, A. *Modernity at Large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1996.
- ARGENTI, N. Air Youth: performance, violence and the state in Cameroon. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (4), p. 753-782, 1998.
- ASKEW, Kelly. *Performing the Nation: Swahili Music and Cultural Politics in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- BALANDIER, G. La situation coloniale: approche théorique. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 11, p. 44-79, 1951.
- BARBER, K. *Readings in Popular Culture*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- _____. Preliminary Notes on Audiences in Africa. *Africa*, 67 (3), p. 347-362, 1997.
- _____. *The Anthropology of Texts, Persons and Publics: oral and written culture in Africa and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- BARBER, K. et alli. *West African Popular Theatre*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- BARNES, J. African models in the New Guinea Highlands. *Man*, 62, p. 5-9, 1962.
- BASH, L.; SCHILLER, N. G.; BLANC, C. S. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Basel: Gordon and Breach Publishers, 1994.
- BAYART, J.-F. *Le gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*. Paris: Fayard, 2004.
- BROOKS, G. E. *Landlords and Strangers: ecology, society and trade in Western Africa 1000-1630*. Boulder CO: Westview Press, 1993.
- _____. *Eurafricans in Western Africa: commerce, social status, gender, and religious observance from the sixteenth to the eighteenth century*. Athens OH: Ohio University Press, 2003.
- BURKE, T. *Lifebuoy Men, Lux Women: commodification, consumption and cleanliness in Modern Zimbabwe*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1996.
- CARLING, J.; BATALHA, L. *Transnational Archipelago: perspectives on Cape Verdean migration and diaspora*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008.
- COHEN, A. *The Politics of Elite Culture. Explorations in the dramaturgy of power in a modern African society*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- COLE, C. M. This is actually a good interpretation of modern civilization: popular theatre and the social imaginary in Ghana, 1946-1966. *Africa*, 67 (3), p. 363-388, 1997.

- COLLINS, J. Sixty years of West African popular music. *West Africa*, 16 October, p. 2041-2044, 1978.
- COOPER, F. *Colonialism in Question: theory, knowledge, history*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- CORDELLIER, S. (ed.). *La mondialisation au delà des mythes*. Paris: La Découverte, 2000.
- D'AZEVEDO, W. Some historical problems in the delineation of a Central West Atlantic region. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 96 (2), p. 512-538, 1962.
- DIAS, J. B. *Mornas e Coladeiras de Cabo Verde: versões musicais de uma nação*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, 2004.
- ERLMANN, V. *Music, Modernity and the Global Imagination: South Africa and the West*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- ESEDEBE, P. *Pan-Africanism: the idea and movement*. Washington: Howard University Press, 1982.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press, 1937.
- FABIAN, J. Popular culture in Africa: findings and conjectures. *Africa*, 48 (4), p. 315-334, 1978.
- _____. *Moments of Freedom: anthropology and popular culture*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1998.
- FAIR, L. “Kickin” it: leisure, politics and football in colonial Zanzibar, 1900s-1950s. *Africa*, 67 (2), p. 224-251, 1997.
- FEATHERSTONE, M. *Global Culture: Nationalism, globalization and modernity*. London: Sage Publications, 1992.
- FINNEGAN, R. *The Oral and Beyond: doing things with words in Africa*. Oxford: James Currey, 2007.
- FORTES, M. *Oedipus and Job in West African Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- FRY, P. A internacionalização da disciplina. In: TRAJANO FILHO, W.; RIBEIRO, G. L. (orgs.). *O Campo da Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2004.
- GEWALD, J-B. Flags, Funerals and Fanfarres: Herero and missionary contestations of the acceptable, 1900-1940. *Journal of African Cultural Studies*, 15 (1), p. 105-117, 2002.
- GONDOLA, C. D. Popular music, urban society, and changing gender relations in Kinshasa, Zaire (1950-1990). In: GROSZ-NGATE, M.; KOKOLE, O. H. (orgs.). *Gendered Encounters: Challenging Cultural Boundaries and Social Hierarchies in Africa*. New York: Routledge, 1997.
- _____. Dream and drama: the search for elegance among Congolese youth. *African Studies Review*, 42 (1), p. 23-48, 1999.
- GRIAULE, M. *Conversations with Ogotemmêli: an introduction to Dogon religious ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1965.
- GRIAULE, M.; DIETERLEN, G. *Le Renard Pâle*. Paris: l'Institut d'Ethnologie, 1965.
- GUNNER, L. *Politics and Performance: theatre, poetry and song in Southern Africa*. Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1994.
- GURAN, M. *Agudás: os brasileiros de Benin*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Editora Gama Filho, 2000.

- HANNERZ, U. The World in Creolization. *Africa*, 57 (4), p. 546-559, 1987.
- HANSEN, K. *Salaula: the world of secondhand clothing and Zambia*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- HENDRICKSON, Hildi (ed.). *Clothing and Difference: Embodied Identities in Colonial and Post-Colonial Africa*. Durham: Duke University Press, 1996a.
- _____. Body and flags: the representation of Herero identity in colonial Namibia. In: ____ (ed.). *Clothing and Difference: embodied identities in colonial and post-colonial Africa*. Durham: Duke University Press, 1996b.
- HORTON, R. *Patterns of Thought in Africa and the West: essays on magic, religion and science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- DE JONG, F. *Masquerades of Modernity: power and secrecy in Casamance, Senegal*. Edinburgh: Edinburgh University Press for the International African Institute, 2007.
- JOHNSON JR., G. W. The Senegalese urban elite, 1900-1945. In: CURTIN, Philip D. (ed.). *Africa and the West: intellectual responses to European culture*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1972.
- KOPYTOFF, I. The internal African frontier: the making of African political culture. In: ____ (org.). *The African Frontier*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- LABI, K. A. Fante Asafo Flags of Abandze and Kormantse: a discourse between rivals. *African Arts*, 35 (4), p. 28-37, 92, 2002.
- LAKE, O. Diaspora African Repatriation: the place of diaspora women in the Pan-African nexus. In: GROSZ-NGATE, M.; KOKOLE, O. H. (orgs.). *Gendered Encounters: Challenging Cultural Boundaries and Social Hierarchies in Africa*. New York: Routledge, 1997.
- LASH, S.; URRY, J. *Economies of Signs and Space*. London: Sage, 1994.
- LeVINE, R. Patterns of personality in Africa. In: DeVOS, George A. (org.). *Response to Change: society, culture and personality*. New York: D. Van Nostrand, 1976.
- LOBO, A. S. Making families: child mobility and familiar organization in Cape Verde. *Vibrant* 8 (2), p.197-219, 2011.
- MARK, P. "Portuguese" Style and Luso-African Identity: Precolonial Senegambia, sixteenth-nineteenth centuries. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- MARK, P.; HORTA, J. *The Forgotten Diaspora: Jewish communities in West Africa and the making of the Atlantic world*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- MARTIN, P. M. *Leisure and Society in Colonial Brazzaville*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- MITCHEL, J-C. *The Kalela Dance: aspects of social relationship among urban Africans in Northern Rhodesia* (Rhodes-Livingstone Papers 27). Manchester: Manchester University Press, 1956.
- MURDOCK, G. P. *Africa: its peoples and their culture history*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1959.
- NEWELL, S. Making up their own minds: readers' interpretations and the difference of view in Ghanaian popular narratives. *Africa*, 67 (3), p. 389-405, 1997.
- PAULME, D. *Organisation Sociale des Dogon*. Paris: Dormat-Montchrestien, 1940.
- PORTER, A. *Creoleodom: a study of the development of Freetown society*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

- RAMOS, A. R. Disengaging Anthropology. In: POOLE, D. (org.). *A Companion to Latin American Anthropology*. Oxford: Blackwell, 2008.
- RANGER, T. *Dance and Society in Eastern Africa, 1870-1970: the Beni Ngoma*. Berkeley: University of California Press, 1975.
- REDKEY, E. S. *Black Exodus: Black nationalist and back to Africa movements, 1890-1910*. New Haven, CT: Yale University Press, 1969.
- SACKUR, A. *The Development of Creole Society and Culture in Saint-Louis and Gorée, 1719-1817*. Tese (Doutorado Escola de estudos orientais e africanos) – University of London, 1999.
- SASSEN, S. *Globalization and Its Discontents*. New York: New Press, 1998.
- SHICK, T. *Behold the Promised Land: a history of Afro-American society in nineteenth century Liberia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980.
- SPITZER, L. *The Creoles of Sierra Leone: responses to colonialism, 1870-1945*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1974.
- TAMBIAH, S. Transnational movements, diaspora, and multiple modernities. *Daedalus*, 129 (1), p. 163-194, 2000.
- TRAJANO FILHO, W. *Polymorphic Creoledom: the “Creole” society of Guinea-Bissau*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Univ. of Pennsylvania, 1998.
- _____. A nação na *web*: rumores de identidade na Guiné-Bissau. In: PEIRANO, M. (org.). *O Dito e o Feito: Ensaios de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- _____. A crioulação na Guiné-Bissau: um caso singular. *Estudos Afro-Asiáticos*, 27, p. 57-102, 2005.
- _____. The conservative aspects of a centripetal diaspora: the case of the Cape Verdean tabancas. *Africa*, 79 (4), p. 520-542, 2009.
- _____. The Creole idea of nation and its predicaments: the case of Guinea Bissau. In: KNORR, J.; TRAJANO FILHO, W. (orgs.). *The Powerful Presence of the Past: historical dimensions of integration and conflict in the Upper Guinea Coast*. Leiden: Brill Publishers, 2010.
- _____. Goffman en Afrique: les cortèges des *tabancas* et les cadres de l’expérience (Cap-Vert). *Cahiers d’Études Africaines*, 201, p. 193-236, 2011.
- TURNER, B. S. Introduction: defining postmodernity. In: ____ (org.). *Theories of Modernity and Postmodernity*. London: Sage Publications, 1990.
- WATERMAN, C. *Jùjú: a social history and ethnography of an African popular music*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.
- WERNER, W. Playing Soldiers: The Truppenspieler Movement among the Herero of Namibia, 1915 to ca. 1945. *Journal of Southern African Studies*, 16 (3), p. 476-502, 1990.
- WHITE, L. *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- WYSE, A. *The Krio of Sierra Leone: an interpretive history*. Washington: Howard University Press, 1991.

