

“Sou angolano também”: algumas notas acerca dos processos identitários contemporâneos¹

Ricardo Moreno de Melo UFF/Niterói.
Palavras Chaves: Processos identitários, Cultura popular, Jongo.

Introdução

Neste texto pretendo refletir, ainda que de maneira sucinta e introdutória, acerca dos processos identitários em curso na contemporaneidade tomando como referência empírica algumas narrativas que passaram a circular no grupo quilombola que foi objeto de uma pesquisa feita por mim em 2006, após o grupo ter feito contato com um conjunto de novos atores com os quais passou a se relacionar. A pesquisa empírica, cujo título é *Tambor de Machadinha: devir e descontinuidade de uma tradição musical em Quissamã*, foi realizada em 2006 quando da elaboração de trabalho de mestrado em Etnomusicologia. Esta área de estudos situa-se entre a Música e a Antropologia, e em alguns centros universitários pelo mundo é chamada de Antropologia da Música. O grupo pesquisado é denominado “Grupo de Jongo Tambores de Machadinha”, e é formado por jovens e por pessoas mais velhas consideradas antigas conhecedoras dessa prática: os mestres, como via de regra são chamados. A Fazenda Machadinha, *locus* principal da pesquisa, está situada na área rural do município de Quissamã, no norte-fluminense. Esta localidade é composta por 46 casas de uma antiga senzala; ruínas da antiga casa-grande da fazenda; e uma igreja do início do século XIX.

O objetivo era o de pesquisar a manifestação do "Tambor" ou "Jongo", como eles também a chamam, praticada pelos descendentes dos antigos escravos ligados à cultura da cana-de-açúcar naquela localidade. O jongo é uma expressão lítero-musical-coreográfica dançada na forma de roda cuja incidência ocorre na região sudeste brasileira desde o período colonial. A pesquisa visava entender a relação dessa prática cultural com a vida social do grupo.

Em fins de 2004, quando fiz duas visitas à localidade, o "Tambor" parecia uma

1 Trabalho apresentado na 30 Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa / PB.

manifestação em estado de declínio confirmando as impressões da antropóloga Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (1987), cuja pesquisa é da década de 1980. Em abril de 2005, quando iniciei a pesquisa de campo, no entanto, o "tambor" estava sendo reconfigurado como um espetáculo a partir da iniciativa de uma ONG em associação com alguns moradores locais. É importante notar que essa retomada estava ocorrendo dentro de um contexto mais amplo no qual se incluía as então novas políticas de patrimônio imaterial, bem como a operacionalização do novo conceito de quilombo por parte do governo federal. O reconhecimento da comunidade como terra quilombola traria implicações bem concretas tais como à obtenção da posse legal das terras, conforme preconiza a Constituição Brasileira, no artigo 68 do ADCT, incluído no texto constitucional de 1988, e ainda outros dispositivos legais.

As novas narrativas as quais me referi no primeiro parágrafo dessa introdução passaram a ser acionadas no grupo a partir do momento em que o mesmo se integrou a uma rede de caráter nacional em torno da prática do jongo. Pretendo refletir sobre essas narrativas à luz, principalmente, das ideias do antropólogo Michel Agier contidas nos textos *distúrbios identitários em tempos de globalização* e *pensar el sujeto, descentrar la antropologia*. Utilizarei também as reflexões teóricas advindas dos antropólogos da chamada Escola de Manchester, notadamente o conceito de análise situacional. Outros autores, no entanto serão eventualmente utilizados de modo a dar mais clareza ao objeto em questão.

O título desse trabalho faz menção a uma frase proferida por um dos músicos do grupo e integrante do subgrupo dos mais velhos, cujo nome era Valdecir dos Santos, mas conhecido na comunidade pelo apelido de Cici, falecido alguns anos após minha pesquisa. Nas seções seguintes tratarei com mais detalhes do contexto no qual a frase foi proferida e as implicações teóricas nela embutidas.

A Antropologia entre o global e o local

O fenômeno da globalização que intensificou a circulação dos fluxos culturais, informação, bens e serviços e tecnologia, tem sido objeto de interesse para diversos pesquisadores nos campos das ciências sociais. Na verdade, dada a envergadura do fenômeno, nenhuma disciplina pode ficar alheia a seus impactos e desdobramentos. No campo dos estudos de cultura, particularmente, diversos autores têm refletido sobre as relações entre o local e o global tentando mostrar que ao contrário do que se pensou, os fluxos globalizantes não representam as ruínas das produções locais ou de pequena escala. Da mesma forma as práticas culturais, simbólicas ou imateriais locais não estão fadadas à extinção por conta da ampliação de circulação das produções globalizadas. O sociólogo francês Jean-Pierre Warnier (2000) reuniu na expressão “teorias da convergência” o conjunto de ideias que via as produções locais fadadas à extinção quando se encontrassem diante das produções globalizadas. O conjunto de ideias abrigadas nessa expressão acreditava na inevitável homogeneização cultural em nível planetário em função dos processos de “erosão” causados pela gigantesca máquina das indústrias da cultura, quando estas entrassem em contato com as tradições culturais “locais”. Warnier desconfia dessas previsões apocalípticas e em uma perspectiva crítica próxima às suas está o conceito de indigenização utilizado por Sahlins (1997) e Appadurai (2004). Por essa expressão tanto Appadurai quanto Sahlins tentam designar as estratégias dos grupos locais para incorporar ativa e criativamente as práticas estrangeiras e usá-las em seus próprios termos.

Do ponto de vista da disciplina antropológica é importante notar que a experiência de Malinowski nas Ilhas Trobriand foi para a Antropologia do século XX uma marco fundacional na sua renovação moderna. Posteriormente muitos princípios contidos em *Os argonautas do pacífico ocidental*, sua obra basilar, foram objeto de críticas. Sobressai da experiência etnográfica de Malinowski a noção de etnografia centrada em um determinado local: uma aldeia, uma comunidade ou uma tribo². Essa

2 É curioso notar que mesmo tendo este trabalho de Malinowski fundado a ideia de uma pesquisa intensiva em um determinado local, George Marcus (2011) o utiliza com exemplo de um trabalho com potencial de uma etnografia multi-situada.

noção foi muito cara a toda carreira etnográfica no século XX e começou a ser desestabilizada a partir dos anos 1970 através de antropólogos alinhados com o que se convencionou chamar de Antropologia pós-moderna, principalmente com George Marcus e James Clifford, o primeiro com a noção de Etnografia multi-situada e o segundo com os questionamentos da autoridade etnográfica. A perspectiva aberta por Marcus com a possibilidade de uma etnografia multi-situada, isto é, que leve em consideração a complexidade que emerge de um mundo no qual as trocas e os fluxos estão se dando de forma muito intensa, aponta para a possibilidade de inserção da Antropologia naquilo que tem sido chamado de sistema mundo. Nessa perspectiva, examinar o que se passa em uma determinada localidade é também estar atento às instituições, leis, fluxos comunicacionais, etc., que se dão fora do âmbito imediato daquela localidade. Marcus afirma textualmente que esta modalidade etnográfica

Sale de los lugares y situaciones locales de la investigación etnografica convencional al examinar la circulación de significados, objetos e identidades culturales em un tempo espacio difuso. Esta clase de investigación define para sí um objeto de estudio que no puede ser abordado etnográficamente si permanece centrado em una sola localidad intensamente investigada (...) esta etnografia móvil toma trayectorias inesperadas al seguir formaciones culturales a través y dentro de múltiples sitios de actividad que desestabilizan la distinción, por ejemplo, entre mundo de vida y sistema (Marcus, 2001, p. 111).

Ainda tratando da perspectiva antropológica e sua inserção em estudos de maior escala, gostaria de ilustrar com um interessante exemplo de cunho etnográfico. No início da década passada foi realizado um conjunto de etnografias que focalizava quinze localidades em diversas partes do mundo, as quais já tinham sido objeto de pesquisa em décadas anteriores (Spindler e Stockard, 2007). A intenção era averiguar os impactos das mudanças ocorridas em função do fenômeno da globalização, pois mesmo que pareça óbvio que nada ou ninguém permanece imutável frente a transformações dessa ordem, cumpria perguntar de que maneira as pessoas e culturas estavam sendo afetadas, e ainda, como cada uma delas estava reagindo às mudanças. A pesquisa tinha quatro

eixos de orientação: “identidade e poder”; “mudanças nas hierarquias de gênero”; “novos padrões de migração e mobilidade”; e “os efeitos das mudanças econômicas e da modernização”. Não obstante a ampla dispersão territorial na qual o trabalho foi desenvolvido, contemplando localidades em vários continentes do mundo, a pesquisa identificou alguns padrões gerais que davam conta de transformações e continuidades culturais, mas sobretudo mencionava os poderes agentivos levados a cabo por subgrupos dentro da mesma “comunidade”, de modo a construírem outras configurações e eventualmente reivindicarem novas identidades que os posicionassem diferentemente no jogo de poder local. Assim os beduínos Rashaaida do Sudão forjaram novos laços de parentesco com seus distantes primos na Arábia Saudita compondo uma rede transnacional de parentesco; entre os Ju/'hoansi a autonomia das mulheres serve agora para protegê-las da contaminação do vírus da aids, doença que tem dizimado outras tribos na região; e na tribo sambia, da Nova Guiné, uma crise nas relações de gênero levou à construção de um outro modelo de masculinidade.

Para Michel Agier as discussões em torno dos processos identitários que surgem nas décadas de 1960 e 1970, cujos marcos são os seminários de Levi-Strauss e as pesquisas de Fredrik Barth apontam já desde esse momento o caráter relacional, construtivista e situacional do problema da identidade. Nesse sentido não se pode falar em identidades essenciais ou nucleares, como foi comum no pensamento tanto da corrente iluminista no século XVIII, quanto, em seguida, do pensamento romântico. Posteriormente essa perspectiva essencialista foi utilizada no contexto das identidades nacionais quando da formação dos estados nacionais. Pelo contrário, na Antropologia da segunda metade do século XX a identidade vai surgir sempre em um determinado contexto e sempre marcado pelas questões que atravessam o tecido social no qual os sujeitos estão baseados, possibilitando a estes a elaboração de projetos (Baumann, 2003) que os levem a ações cujos resultados lhe interessem concretamente.

Se é verdade, como desconfia Clifford (2008) que a comunidade local absolutamente autocentrada, dobrada sobre si mesma nunca tenha existido, e que tenha sido isso apenas mais uma das ficções etnográficas cuja ancoragem foi o processo colonial, é verdade, por outro lado, como aponta Agier, que

A cidade multiplica os encontros de indivíduos que trazem consigo seus pertencimentos étnicos, suas origens regionais e suas redes de relações familiares ou extrafamiliares. Na cidade, mais que em outra parte, desenvolvem-se, na prática, os relacionamentos entre identidades, e na teoria, a dimensão relacional da identidade (Agier, 2001, p. 09).

Mas, operar no sentido de um projeto de desconstrução das narrativas essencialistas é hoje para Agier, insuficiente. A identidade como categoria de uso teve no passado larga utilização por parte dos grupos que eram objeto das pesquisas antropológicas e hoje não é diferente. As estratégias identitárias são acionadas pelos indivíduos e grupos como parte de suas narrativas no jogo social e, via de regra, a partir de um conjunto complexo que se desenha em função das novas realidades possibilitadas por processos contemporâneos. Agier aponta que não obstante aparecer nas retóricas identitárias termos como “recolhimento étnico” ou “busca de raízes”, sempre em um processo cuja orientação está voltada para o passado, constata-se no processo analítico as estratégias de inovação, invenção e uma “grande abertura para o presente” (Agier, 2001, p. 11). Não é diferente o que aponta a pesquisa do casal Comaroff (2011) em seus estudos acerca dos “etnonegócios” nos Estados Unidos, situações nas quais a ascendência, ou as narrativas sobre ela, pode tronar-se uma forma de mercadoria e assim promover a inserção de determinados grupos indígenas no mercado e nos negócios.

Agier então propõe que indo além da crítica à essencialização das identidades ou da simples “recontextualização da questão”, e avançando com base na perspectiva da análise situacional, se investigue os modos através dos quais os sujeitos individuais ou coletivos efetivam aquilo que Barth chamou de “construção social das diferenças culturais”. Por conta de determinados arranjos surge a possibilidade dos grupos ou indivíduos superarem determinados estigmas, produzir distinção no seu meio social ou obter ganhos materiais provenientes da nova identidade que se busca assumir. Este movimento elaborado pelos indivíduos ou grupos sociais tomam corpo e forma nas suas interações com outros indivíduos e grupos compondo aquilo que Max Gluckman chamou de uma “situação social”, e estas

Constituem uma grande parte da matéria prima do antropólogo, pois são os eventos que observa. A partir das situações sociais e de suas inter-relações numa sociedade particular, podem-se abstrair a estrutura social, as relações sociais, as instituições, etc. daquela sociedade. Através destas e de novas situações, o antropólogo deve verificar a validade de suas generalizações (Gluckman, 2010, p.239).

Nesse sentido, é tendo em mente as perspectivas abertas pela escola de Manchester e as reflexões de Michel Agier acerca das identidades contemporâneas que desejo analisar na próxima seção a frase título desse trabalho: “sou angolano também”, proferida por um dos músicos integrantes do grupo quilombola objeto de uma pesquisa realizada por mim e já mencionada anteriormente.

“Sou angolano ‘também’”: estratégias identitárias em curso

É comum encontrar em meio aos diversos discursos em torno do jongo, tema objeto da minha pesquisa de mestrado, falas que asseveram a sua origem africana ou, mais precisamente, banto. Foi assim que, em uma conversa informal, logo após uma entrevista com o tamboreiro Cici, do grupo de tambor de Machadinha – momento em que relaxadamente tomávamos uma cerveja – ele proferiu uma frase que me pareceu sintomática da propaganda “africanista” que circula em torno do jongo. O grupo tinha acabado de ter o primeiro contato com outros grupos de jongo, na Fazenda São José da Serra em Valença, por ocasião dos festejos em homenagem a São José Operário, padroeiro da comunidade, no ano de 2005. Quando perguntei a Cici o que ele tinha achado desse encontro, Cici afirmou ter gostado muito, fez alguns comentários sobre as diferenças que percebeu com relação aos toques dos tambores e aos passos da dança e, por fim, proferiu a frase que chamou minha atenção. Ele disse que nesse encontro havia descoberto que era “angolano” também. A palavra “também”, proferida por Cici, era claramente indicativa de que o fato de ser “angolano” não o destituía da identidade brasileira. Ele continuava sendo brasileiro. Mas a partir dos discursos que circulam nos Encontros de Jongueiros³, a respeito da “africanidade” que o jongo representa, ele compreendeu que também era “angolano”.

A “descoberta” de sua “africanidade” fez de Cici um agente dos jogos de identidades possíveis, tal qual nos fala Agier bem como outros teóricos preocupados com a emergência das identidades no contexto da contemporaneidade. Essa percepção de si como herdeiro de uma “tradição” cultural longeva, que remonta a um outro continente, é tomada como agregadora de valor à sua prática. É uma construção que pode também exemplificar o que Gayatri Spivaki, citada por Hall (2003), denominou como “essencialismo estratégico”. Segundo essa perspectiva um determinado essencialismo

3 O Encontro de Jongueiros é um acontecimento anual que reúne diversas comunidades jongueiras, cuja primeira edição ocorreu em 1996 por iniciativa do grupo de jongo de santo Antônio de Pádua; professor Hélio Machado de Castro e a UFF. O Encontro é itinerante e visa possibilitar a troca de experiências entre as diversas comunidades jongueiras, e atuar no sentido de fortalecer as lutas sociais melhorando as condições de vida dessas comunidades (Rede, 2006).

seria necessário num dado momento das disputas culturais, no qual se busca a afirmação de um determinado fazer cultural. A perspectiva de entrecruzamento de várias identidades em um mesmo sujeito ou grupo social é também teorizada por Néstor Canclini (2001, p.126), quando pensa o fenômeno da “dissolução das monoidentidades”. Nesse processo, ocorre uma diminuição de força de um conjunto de discursos que visavam produzir uma identidade dos sujeitos e dos grupos sociais ligando-os a um território nacional. Os fluxos comunicacionais advindos dos avanços tecnológicos produziram novas identidades na medida em que poriam em contato indivíduos apartados espacialmente mas que, apesar disso, teriam interesses em comum. A partir da superposição de identidades geradas por esse novo contexto, os indivíduos e os grupos sociais aos quais pertencem, colocariam em cena suas capacidades de negociação dentro dos circuitos de relações políticas nos quais se inscrevem. Sobre os usos dessas identidades no jogo social e sobre a ocorrência de negociações entre os vários grupos sociais – hegemônicos e subalternos – Canclini diz que

Os componentes culturais híbridos presentes nas interações de classes impõem o reconhecimento do conflito e da importância da negociação. Esta já não aparece como um procedimento exterior à constituição dos atores, ao qual se recorria ocasionalmente por conveniências políticas. É uma modalidade de existência, algo intrínseco aos grupos participantes do jogo social. A negociação está instalada na subjetividade coletiva, na cultura cotidiana e política mais inconsciente. Seu caráter híbrido, que na América Latina vem da história de mestiçagens e sincretismos, se acentua nas sociedades contemporâneas pelas complexas interações entre o tradicional e o moderno, o popular e o culto, o subalterno e o hegemônico (Canclini, 2001, p.262).

A *démarche* teórica acionada tanto por Hall quanto por Canclini parece convergente com o que pensa Agier no que diz respeito ao entendimento da produção da identidade cultural como um construto social des-essencializado, cuja forma de operação precisa ser teoricamente deslindada. É no conjunto de interações sociais que os indivíduos e os grupos

vêm a constituir suas identidades culturais destacando alguns elementos do seu passado (e mesmo eventualmente inventando-os) em função da percepção de que determinados objetos ou práticas são mais oportunos de serem “lembrados” e atualizados do que outros. Diz Agier que “é a partir dos contextos e das questões em jogo nas situações de interação que a memória é solicitada seletivamente” (Agier, 2001, p.12). As identidades culturais são, portanto, uma categoria de uso para os grupos sociais e correspondem sempre a um empreendimento de seleção de alguns aspectos culturais do passado com fins de construção de uma apresentação a qual servirá, via de regra, para que esses grupos produzam uma distinção com relação a outros grupos localizados no mesmo contexto sócio-histórico.

É preciso estar atento ao fato de que as identidades invocadas pelos sujeitos individuais ou coletivos podem até mesmo ser contraditórias, daí a importância de uma análise situacional que evite as representações a priori da cultura, da tradição ou dos valores ancestrais em nome dos quais é suposto que elas atuem. Agier acrescenta, citando Evans-Pritchard, que é preciso efetivar uma “seleção situacional”, uma vez que os sujeitos em questão podem de fato utilizar várias lógicas de julgamento selecionando, na situação, qual a melhor a ser utilizada. Há nesse sentido uma certa plasticidade nos usos da memória e das identidades. A mesma questão colocava o historiador Paul Veyne (1984, p. 09) quando indagava como era possível “acreditar pela metade ou acreditar em coisas contraditórias”. Ele exemplifica com uma pesquisa feita pelo antropólogo Dan Sperber o qual informa que para os dorzé o leopardo era um animal cristão que respeitava os momentos de jejum da religião católica copta, mas nem por isso deixavam de tomar conta de suas criações nas quartas e sextas feiras, que eram dias consagrados aos jejuns por esta igreja. Havia aí, portanto, como afirma Evans-Pritchard, um caso de “plasticidade das crenças”.

No caso em questão, a frase de Cici, na qual introduz o advérbio de inclusão “também”, nos dá a justa medida dessa plasticidade da qual fala Evans-Pritchard. Nesse sentido ele não deixaria de ser brasileiro, mas ser angolano o remetia a um campo de significações no qual a sua prática como jongueiro seria certamente mais valorizada. Alguns anos antes da minha pesquisa na fazenda Machadinha uma socióloga, Elen Vogas (2000), investigava sobre a condição de descendentes de ex-escravos dos então

moradores de lá. Ela informou que era difícil colher histórias do passado e atribuiu isso ao fato de que esses moradores não queriam se identificar com esse passado escravo e africano. Nesse contexto ser africano não tinha nenhuma importância nem nenhum significado especial. Diferente do contexto atual no qual circula com muita ênfase a invocação de uma memória africana, e de uma identificação com aquele continente. Agier conta que em suas pesquisas na cidade de Salvador, na Bahia, ocorreu um processo parecido no qual o grupo carnavalesco Ilê Aiyê se identificava como sendo responsável por evidenciar uma presença africana na cidade. A construção dessa memória africana procede no sentido de ocultar certos elementos ou atores exógenos que tomaram parte na constituição da agremiação, como por exemplo, antropólogos e intelectuais com suas retóricas afrocentristas, ou pessoas estrangeiras que circulavam na cidade e eram próximas das lideranças do grupo. A conclusão que chega Agier dá conta de que a retórica afrocentrista dos grupos carnavalescos e religiosos da Bahia só foi possível graças a um cenário globalizado.

Conclusão

A partir de uma frase proferida por um morador da fazenda Machadinha, e músico integrante do grupo de jongo daquela localidade, objeto de minha pesquisa de mestrado, eu pude compreender alguns aspectos das construções identitárias contemporâneas e como estas se articulam com outras narrativas, instituições e sujeitos que são exógenos à localidade. A partir das reflexões de Michel Agier foi possível perceber que ainda que muitas dessas construções tenham como enunciado aspectos que remetem ao passado ou à tradição, elas são um tipo de constructo cultural bastante atual, pois um dos aspectos motivadores dessa construção é justamente a participação da comunidade em redes atuais muitas vezes globalizadas. Nesse sentido, para além do que é dito e proferido pelos atores sociais como categorias de uso, é necessário na parte analítica investigar situacionalmente os *modus operandi* dessa construção. Nesse sentido, foi também importante para minhas reflexões, o conceito de análise situacional elaborado pelos antropólogos da chamada Escola de Manchester, principalmente na figura exponencial de Max Gluckman.

Para mim foi particularmente interessante investigar a prática do jongo naquele tempo e lugar específicos em função das transformações que estavam em curso, pois em 2005, momento em que eu estava fazendo a pesquisa de campo naquela localidade, o jongo estava sendo registrado no livro das formas de expressão pelo Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional, o IPHAN, se tornando o primeiro item musical a ser reconhecido como patrimônio imaterial brasileiro. Essa ocorrência foi uma das motivadoras de uma série de retomadas da prática jogueira em diversas cidades do sudeste do Brasil. Obviamente que essas retomadas cumpriam uma agenda que faria da prática não mais o que ela tinha sido no passado, mas a inscreveria num conjunto de narrativas identitárias acionadas por estas comunidades. A prática do jongo também naquele momento estava sendo articulada à luta pelo reconhecimento como comunidade remanescente de quilombo, o que de fato veio a se efetivar anos depois, primeiramente com o reconhecimento pela Fundação Palmares, e posteriormente, em 2008, a titularidade efetiva da terra.

A frase de Cici dando conta de que a partir de seu primeiro encontro com outros grupos de jongo e – acrescento –, com diversos intelectuais e pesquisadores ligados à Rede de Jongo, ele tinha entendido ser também angolano, e isso supostamente faria dele próprio e de sua “comunidade” detentores de uma distinção nova que os diferenciaria dentro do seu conjunto sócio-cultural mais amplo. Esta ocorrência está muito próxima, me parece, da fórmula *africanus sum*, elaborada por Roger Bastide para tratar das questões das práticas religiosas de terreiro de Salvador, mencionada por Agier, e incorporada pelos membros dos grupos culturais tais como o Ilê Aiyê, entre outros, como forma de superação de uma realidade social e cultural adversa na qual o seu status era depreciado pela prática sistemática do racismo numa cidade profundamente negra. Esse viés de etnização encontrado por Agier na Bahia parece reverberar na formulação de Cici quando afirma: “sou angolano também”. Em ambos os casos um paradoxo se estabelece: no mesmo momento em que aspectos culturais e étnicos são mobilizados para a constituição de uma identidade, omite-se através da narrativa as condições contemporâneas que possibilitaram essa mesma identidade.

Bibliografia

AGIER, Michel. *Distúrbios identitários em tempos de globalização*. Mana (on line). vol. 7, n.2, 2001.

_____. *Pensar el sujeto, descentrar la antropologia*. Buenos Aires: Cuadernos de Antropologia Social, n. 35, julio, Universidad de Buenos Aires. 2012.

APPADURAI, Arjun. *Dimensões culturais da globalização: modernidade sem peias*. Lisboa: Editora Teorema, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad. In: HALL, Stuart e GUY, Paul du (org.). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1988.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. O jongo e a macumba. In: MARCHIORI et al. **Quissamã**. Rio de Janeiro: SPHAN, Fundação Nacional Pró-Memória, 6ª Diretoria Regional, 1987.

COMAROFF, Jean e COMAROFF, John. *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz Editores, 2011.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.) *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

HALL, Stuart. *Da diáspora – identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte; Brasília: Editora da UFMG / UNESCO, 2003.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato dos empreendimentos e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. Ed. Abril Cultural, São Paulo, 1978.

MARCUS, George. Etnografia en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografia multilocal. In: Revista Alteridades. Departamento de Antropología UAM – Mexico / DF. 2011.

REDE DE MEMÓRIA JONGO E CAXAMBU. Disponível em <http://www.redejongocaxambu.com.br/index.php?pagina=arede> acesso em 11 de março

de 2006.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3,n. 1, Apr. 1997.

SPINDLER, George e STOCKARD, Janice E. *Globalization and change in fifteen cultures: born in one world, living in another*. Belmont: Thomson Wadsworth, 2007.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* São Paulo: Brasiliense, 1989.

VOGAS, Ellen. *Notas introdutórias para o estudo de um bairro rural de negros*. 2000. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal Fluminense.

WARNIER, Jean-Pierre. *A mundialização da cultura*. Bauru: Edusc, 2000.