

REDES RIZOMÁTICAS: ARTICULAÇÕES SÓCIO- GEOGRÁFICAS NO CARIBE ORIENTAL*

Dr. Wolf-Dietrich Sahr
Universidade Federal do Paraná

RESUMO

Este artigo trata de uma interpretação das sociedades caribenhas na base dos conceitos de força e das culturas rizomáticas, utilizando um exemplo da Ilha de Santa Lúcia. Três dimensões foram apresentadas: a organização familiar extensa e flexível; a ampla variedade na utilização da terra e organização do trabalho; e a flexibilidade nas relações múltiplas que aparecem na discussão da filosofia ocidental pós-moderna e nos elementos das filosofias energéticas africanas do *axé* e *ntu*.

Palabras-Chaves: Filosofia Caribenha Pós-colonial - Culturas Rizomáticas - Identidades.

RESUMEN

Este artículo trata de una interpretación de las sociedades caribenhas basados en el ejemplo de la isla de Santa Lucía. Tres dimensiones han sido presentadas: la organización familiar extensa y flexible; la amplia variedad en la utilización de la tierra, la organización del trabajo y la flexibilidad en las relaciones múltiples que aparecen en la discusión de la filosofía occidental post modernas y en los elementos y las filosofías energéticas africanas del *aché* y el *ntu*.

Palabras-Claves: Filosofía Caribenha Post colonial - Culturas Rizomáticas - Identidades.

*Artigo recebido para publicação em setembro de 2003.

ABSTRACT

This paper deals with an interpretation of the Caribbeas societies based on the concepts of force and rizomatic cultures, through an example from Santa Lucia Island. Three dimensions are presented: the flexible and extended familiar organization; the wide variety on the use of the land and the work organization; and the flexibility in the multiple relations that appear in the pos-modern occidental philosophic discussion and in the elements of the energetic African philosophies of *axe* and *ntu*.

Keywords: Caribbean Pos-colonial Philosophy - Rhizomatic Cultures - Identities.

Como poucas regiões do mundo, o Caribe é palco de um amplo mosaico de culturas que se encontram e se cruzam nos espaços arquipelágicos das Antilhas. Sobretudo, o arco oriental – entre as Ilhas Virgens e Trinidad – apresenta uma gama culturalmente diversificada devido à sua história fragmentada, que reúne matrizes culturais da América indígena, da África, da Europa e, mais recentemente, da Ásia. Aí existem experiências sociais que cotidianamente atravessam as fronteiras culturais, dando origem a uma cultura fluída e de relação, onde a viagem e o movimento, a vida entre mundos variados se tornam um comportamento quase onipresente. Resultado disto são grandes teias interculturais, onde o indivíduo migra não só no seu espaço físico, mas também na sua identidade cultural, sobrevivendo num processo de uma permanente construção e reconstrução e sobrevoando o mundo das fixações modernas.

Os filósofos caribenhos, que não são filósofos acadêmicos, mas poetas e músicos, deixam isto transparecer nas suas obras com muita clareza. Exemplo disto é Wilson Harris no seu famoso poema “Behring Streets”:

The voyage between two worlds
is fraught with grandeur and this anonymity. Who blazes a trail
is overtaken by a labyrinth
leading to many conclusions. (HARRIS, 1954, p. 13)

Outro exemplo é o ganhador do Premio Nobel de literatura em 1992, Derek Walcott, no seu ensaio intitulado “What the twilight says”:

I am bound within them, neither knowing which is liana or trunk, which is parasite, which is the host, since I dared to confess to ambition I could be using them, and they the same. All their betrayals are quarrels with the self, their pardonable desertions in the inevitable problem of all island artists: the choice of home or exile, self-realization or spiritual betrayal of one's country. Travelling widens is the breach. (WALCOTT, 1970, p. 39)

A capacidade de reunir tradições diferentes num único mundo vivido faz parte das culturas antilhanas. Elas podem ser apontadas como exemplos – perfeitos na sua imperfeição – de uma característica pós-moderna. Mostram como a criatividade de uma sociedade consegue articular-se em teias de multiplicidade, rejeitando idéias da pureza, da linearidade progressista, da ordem onipresente e da hierarquia. Quase todos os membros das sociedades antilhanas articulam uma capacidade social e cultural no seu cotidiano que ultrapassa estas fixações do colonialismo, do mercantilismo e do nacionalismo. Surge, assim, na sociedade um fluído colorido, estruturado como uma rede rizomática. (SAHR, 1997)

O conceito da cultura e sociologia rizomática, proposto por DELEUZE e GUATTARI (1995), baseia-se nos princípios da conexão e da heterogeneidade cultural, da multiplicidade social – onde não existe nem sujeito, nem objeto – e da ruptura das significações tradicionais do território das raízes. Neste sentido, o Caribe pode ser visto como um mapa virgem (esquecendo o “memento mori” dos Índios exterminados), espaço traumático das construções da modernidade e da sua solidão (psicológica e cultural), estabelecido durante a época do colonialismo e mercantilismo. Nele, se sobrepôs a arrogância do homem, que pode construir tudo e todos e que pode alcançar nas suas idéias a mais clara pureza (lembrar DESCARTES). Este homem pode criar um verdadeiro “Novo Mundo”. Desta forma, a região caribenha representa um grande fracasso. Mostra que a cultura de “produção”, de “acumulação de riquezas” e de “obra” teleológica do progresso histórico é impossível. Ela aparece, entretanto, como um espaço de “ação produtiva”, de “distribuição permanente de riquezas” e de “obra inacabada”, em permanente estágio de fazer e continuar a ser feita.

A cultura rizomática é um processo no qual milhares de pessoas participam com as suas capacidades de cultivar as “terras férteis”, não só no campo material, mas também no campo das idéias. As culturas individuais, nas quais cada um representa uma ilha por si mesmo, formam um arquipélago que cria teia rizomática construída com a permanente vontade de ultrapassar a fronteira, de sonhar nas praias do mar caribenho e de viajar para o exterior.

Culturas Caribenhas: um espelho das culturas européias?

O sonho de viajar para matar saudades do outro mundo é um sonho antigo, pelo menos na Europa, que se fortaleceu durante a época do Renascimento no Mediterrâneo. No começo do século XVII surge, entretanto, o entendimento de “cultura” como obra-raíz através de uma disposição psicológica que procura na filosofia a existência de categorias fixas, estabelecendo um fundamento novo e normativo da vida, questionando a religiosidade da Idade Média e descartando espaços de ambigüidades no pensamento e na língua. Nega-se a possibilidade para o lusco-fusco e assim, da beleza da aurora e do crepúsculo, da transição e da mestiçagem. O Caribe, principalmente o Caribe Oriental, era concebido pelos europeus desta época como a luz do pleno dia, como um sol queimando os campos de açúcar no calcário branco de Barbados. A iluminação pela idéia perfeita queima, queima os campos de açúcar torturados pelo chicote do branco. (SAHR, 1993)

Depois das tentativas de estabelecer um colonialismo mais “tradicional” nas colônias espanholas e portuguesas, onde predominava ainda a continuação de uma religiosidade medieval e o pensamento renascentista, os Países Baixos, a França e a Inglaterra iniciam, na transição para o século XVII, um colonialismo sistemático e verdadeiramente moderno, visando a extensão do pensamento moderno ao modo de viver nas Terras Novas das Américas. Em 1624 aportam ingleses em St. Kitts e Barbados, em 1628 em Nevis, 1632 em Antígua e Montserrat, 1635 aparecem os primeiros colonos franceses em Martinica e Guadalupe. Em Tobago, Santa Lúcia, Dominica e São Vicente os índios tentam se defender. (PARRY, 1987, p. 45)

Em 1637 foi introduzido em Barbados, por parte da Inglaterra e dos Países Baixos, o cultivo da cana-de-açúcar com base na escravidão negra. (HOYOS, 1978) Pode ter sido coincidência, mas uma notável coincidência, que neste mesmo ano Descartes lançou o seu livro “Discours de la méthode pour bien conduire la raison e chercher la verité dans les sciences”. Nesta obra se deixa registrado o pensamento da Renascença, que implica na semelhança de todas as coisas. Entretanto, no lugar disto, se estabelece o indivíduo como ser idêntico a si mesmo – a divisão do mundo em indivíduos exige um novo método de ordenação e este é a análise e a classificação. O pensamento puro sobre os fundamentos da razão gera estruturas racionais. No mercantilismo, o dinheiro será o instrumento de troca universal no âmbito das economias nacionais e coloniais. (FOUCAULT, 1966)

Com esta ideologia, as estruturas de poder local e de culturas alternativas foram ideologicamente inferiorizadas ou até oprimidas. Os novos poderes coloniais da época transformaram o pensamento em estruturas sociais. A formação racional das suas colônias resultou num sistema de “plantations.” (WAGLEY, 1971) Neste sistema, a terra e os negros escravos foram transformados e reduzidos a mercadorias, a valores de troca. O sistema era organizado através de companhias de colonização, companhias de escravos e companhias de comércio. (WILLIAMS, 1970, p. 137) No “Novo Mundo”, ou seja no “Mundo Moderno”, o racionalismo foi total. A nova sociedade foi organizada com senhores brancos e escravos negros, claramente distintos, até diferenciados pela cor da pele.

Não há lugar no Iluminismo para o discurso da maioria oprimida, que não se apropria desta história. (WOLF, 1991) Entretanto, estes discursos existem e se exprimem nas cabanas, nos atabaques, nas florestas – indecifráveis para os ouvidos dos europeus, escondendo-se por causa do medo frente à máquina mercantil do colonialismo. Os “pequenos relatos” (LYOTARD, 1979) dos negros e índios nunca foram escritos e os seus autores caíram quase em esquecimento. Mesmo assim, surge uma nova identidade, a dos “marron” – quilombeiros diria um brasileiro –, dos escravos fugidos, que são migrantes num mundo da fixação e das correntes (PRICE, 1979). Edouard Glissant qualifica a “marronage” como

a oposição cultural fundamental contra a nova ordem escravocrata. (GLISSANT, 1981) Na história colonial, o discurso dos “marrons” apenas é visto pelo seu lado negativo. Ele se exprime como o querer ser o outro que não é, querer ser o branco opressor. Suas positivities, entretanto, ainda estão sendo descobertas.

A explosão das revoluções caribenhas e de outras revoluções americanas no final do século XVIII mostra a força do discurso positivo da liberdade, mas também do discurso das forças africanas. Todo o ser aparece como “força” nas culturas africanas: JAHN (1986) explica o conceito da força *ntu* das culturas bantus e SANTOS (1976) e BERCKENBROCK (1997) do *axé* das culturas iorubá. Enquanto o indivíduo passa a ser o sujeito da história no sentido europeu, aparece o conceito do homem como força energética do “axé” e do “ntu” na história negra do Novo Mundo. A Revolução Americana de 1776, complementada pela guerra civil entre 1861-1865 pelos negros, a Revolução Francesa, complementada rapidamente pela Revolução Haitiana (que cria o primeiro Estado livre negro das Américas), e as Revoluções Latino-Americanas, com as suas inúmeras revoltas negras pouco documentadas até hoje, fazem muitos negros retirarem-se para as florestas e recuperar as suas filosofias de força. Assim, surge o campesinato caribenho como força histórica. Este se mostra, até hoje, fortemente envolvido na construção das sociedades antilhanas. Nesta perspectiva, o Caribe Oriental não representa um espelho da cultura europeia, mas uma continuação das culturas africanas, que, num processo de aproximação e distanciamento simultâneo, se reorganizam de forma inovadora. Eles representam uma reação à modernidade europeia, mas também uma reinvenção autêntica dos conceitos histórico-energéticos dos ex-escravos. Nesta historiografia, não é o indivíduo, mas o conjunto social que – movido por estas forças energéticas – apresenta-se como ator das “histórias” não-modernas.

A migração caribenha como uma forma de vivência pós-moderna

A migração representa uma das formas mais comuns da sociabilidade pós-moderna. Enquanto o Estado-Nação procura organizar

o mundo através de territórios delimitados, com povos bem caracterizados e organizados, com uma divisão de trabalho clara e uma submissão ao Estado dentro de um sistema capitalista, o migrante todas vezes aparece marginalizado neste sistema. Ele atravessa as fronteiras, ferindo as regras da nacionalidade única, se insere na economia com mais flexibilidade do que o permitido, e dribla, através de um uso múltiplo dos recursos além das fronteiras, as fixações previstas pelo sistema capitalista – como a redução a ser um assalariado, funcionário ou agir como empresário.

Não é surpreendente que os moradores caribenhos desenvolveram – quase como o outro lado da modernidade – uma forte tradição de migração, multi-profissionalidade e transculturalidade simultaneamente. A migração iniciou-se com a chegada dos europeus no Novo Mundo e a “Middle Passage” traumática dos africanos, seguida pela vinda dos “indentured labourers” da Ásia. (WILLIAMS, 1970) Isto continuou com as migrações regionais para as grandes obras do Canal de Panamá, para as plantações de bananas na América Central e para os campos petrolíferos de Trinidad. (MARSHALL, 1987; CONWAY, 1989) Os incentivos para a migração oferecidos pelos governos da Europa, por exemplo na França, Inglaterra e nos Países Baixos, inverteram os fluxos para os centros metropolitanos no continente europeu, e pouco depois também os Estados Unidos e o Canadá. (BYRON/CONDON, 1996)

Nesta história criaram-se uma cultura de permanente movimentação e uma capacidade de rápida adaptação aos novos ambientes, que estabeleceram teias de relações pessoais e culturais enraizadas globalmente em vários pontos do mundo. Não se pode falar mais, neste caso, de ações de indivíduos, mas mencionar que essas atividades humanas só podem ser organizadas em redes amplas, cuja base se encontram na formação de famílias dispersas e flexíveis. Originase nesta construção social um espaço transnacional que media através de migrações bastante variadas e muitas vezes reversíveis às contradições do mundo “organizado” atual. (THOMAS-HOPE, 1988) Trata-se de uma verdadeira geopolítica “de baixo” (SAHR, 1996), uma resposta viva e dificilmente controlável pelos sistemas nacionais atuais, que indevidamente querem definir – com cada vez menos sucesso – quem

pertence a que lugar e a quem. No Caribe a vida cotidiana se realiza na força aglutinadora, na linguagem africana do *axé* ou do *ntu*. Esta está baseada numa outra filosofia histórica de um movimento energético. Neste contexto, a filosofia da força (que parcialmente aparece também na filosofia européia, como no caso de Bergson, de Nietzsche e de Foucault) ajuda a entender como a junção ou força social depende de um campo de relações flexíveis baseado num movimento energético. Procura-se uma nova forma de nomadismo, em vez de se fixar os nômades num território delimitado.

Pesquisas entre famílias da Ilha de Santa Lúcia mostram claramente como a família antilhana se organiza em redes amplas que podem ser vistas como um exemplo sociológico do *axé* ou do “*ntu*”. Essas redes integram pessoas de várias áreas rurais e urbanas, mas mantêm também extensões para as ilhas vizinhas e até para o exterior do além-mar, na Europa e na América do Norte.

Para ilustrar, em 1984 conheci um agricultor na pequena comunidade de Tête Chemin, no interior montanhoso da ilha de Santa Lúcia. Reencontrei ele casado e com família em 1993. Neste reencontro Lambert tinha 35 anos e era casado com Dorothy (29 anos) com quem teve dois filhos. Ele vivia numa propriedade de aproximadamente cinco hectares, onde se localizavam três outras casas além da de Lambert, uma habitada por um irmão e outra por seus avós. A terceira casa servia como parada para outro irmão que trabalhava irregularmente em Trinidad. A terra era cultivada pelos irmãos em conjunto, com base em uma agricultura familiar e local, mas incluía uma produção de bananas voltada para o mercado internacional. A propriedade serviu para a manutenção de várias gerações, inclusive de algumas pessoas que já não estavam mais presentes na comunidade. Tête Chemin tinha, na época, aproximadamente 400 habitantes. Investigações mais cuidadosas mostraram que se tratava de um aglomerado de apenas 10 famílias. A idéia de comunidade era um pouco exagerada, pois os laços familiares mostravam uma força muito mais intensa do que as outras inter-relações sociais.

A família de Lambert se estendia até uma outra comunidade, onde viviam os seus pais em terras que pertenciam a sua mãe. Junto com eles estavam os irmãos mais novos que cuidaram da produção agrícola da propriedade. Várias irmãs de Lambert casaram com homens de fora da ilha e moravam, na época, em outras ilhas, como São Vicente, Martinica, Barbados e St. Croix. Outros parentes, principalmente os da geração dos seus pais, viviam mais distante, como em Nova York e outros lugares dos Estados Unidos, ou em Londres. (SAHR, 1996; 1997)

Neste caso, que é típico de famílias rurais-urbanas do Caribe, existe uma ampla rede de relações locais, regionais e internacionais, cuja força depende de alguns condicionantes importantes para o seu funcionamento. Um elemento essencial neste sistema é a forma característica de propriedade comum, chamada “tè-fanmij” ou “Family land”. Este tipo de propriedade permite, quase como o *axé* enterrado num terreiro, o enraizamento simbólico, mas provisório, numa determinada região. Possibilita, em caso de necessidade, a volta de qualquer membro da família para as suas origens, como um “seguro de terra”. O discurso científico descreve este instituto social como herança cultural africana, mas existem divergências sobre esta interpretação. O que pode se dizer, entretanto, é que a terra familiar se mostra extremamente bem adaptada a uma situação de flexibilidade social na construção das teias sociais entre os membros da família. RUBENSTEIN (1987) interpreta a “tè fanmij” como alternativa que se opõe à propriedade particular do sistema capitalista moderno. Assim, as famílias vivem numa *différance*, numa reprodução incompleta de uma diferença herdada do colonialismo, ou seja, entre um sistema oficial (documentado) e um sistema costumeiro (de tradição), utilizando-se e beneficiando-se dos dois simultaneamente. Nesta duplicidade legal e social desenvolve-se uma teia rizomaticamente interligada, como mostra o caso dos pais de Lambert, a qual permite a mobilidade extremamente fluida e até arriscada entre as famílias caribenhas.

O uso da propriedade familiar é múltiplo. A produção agrícola se restringe às plantas anuais e permite a sobrevivência do plantador. As árvores frutíferas, mesmo sendo mantidas pelos moradores no terreno, só podem ser recolhidas pelos seus plantadores ou, pelo menos, com o

consenso deles. As áreas que cercam as casas tornam-se provisoriamente de domínio particular e individual, entretanto, perde-se este direito quando a casa é derrubada. A terra em si não pode ser vendida sem o consenso de todos os possíveis proprietários, o que é praticamente impossível. Todos os moradores da propriedade têm a obrigação de permitir a moradia de outros familiares e de ajudá-los ao máximo em casos de emergência, principalmente com alimentos e moradia. (BESSON/MOMSEN, 1987)

O sistema da “tè fanmij” é um bom exemplo de um sistema *axé* ou *ntu*. A força natural e espiritual se espalha da terra por meio das plantas, das casas e das relações de ajuda como uma teia entre as pessoas. Este sistema alternativo consegue se manter quase que no reverso da modernidade, apesar de uma forte pressão vinda da influência dos Estados Unidos que só permite cooperação técnica e científica com a garantia da propriedade individual e particular. Tentativas de erradicar este sistema, desde os anos setenta, fracassaram em várias ilhas e até ameaçaram a sobrevivência das elites locais. (SAHR, 1997) Entretanto, a globalização fortaleceu ainda mais a mobilidade da população antilhana e, assim, revalorizou o sistema tradicional da propriedade de terra e, conseqüentemente a filosofia da força solidária.

A flexibilidade caribenha e a capacidade de estabelecer redes rizomáticas mostram-se também na multi-profissionalidade dos antilhanos. A convivência adensada em sociedades já bastante complexas reforça a multiplicidade de ocupações entre os poucos moradores das ilhas do Caribe oriental. Não existe família nenhuma, onde o quadro de profissões é restrito, o que impede uma clara divisão de trabalho, como é previsto nos sistemas organizados nas sociedades modernas e ocidentais. Ocupações agrícolas, tarefas domésticas, trabalhos de construção, comercialização em pequena escala, pesca, artesanato e trabalho formal na próxima cidade são intensamente inter-relacionados, e se misturam, muitas vezes, entre os moradores de uma única casa. (CARNEGIE, 1982; RUBENSTEIN, 1987; SAHR, 1997) Cria-se, assim, uma fluidez de trabalho que se aproxima bastante das idéias de emprego informal nas sociedades pós-modernas, mostrando como a população caribenha já está preparada para um futuro globalizado.

De novo, a interpretação do trabalho como força coletiva ajuda em entender este funcionamento.

Isto se observa também no campo cultural. Quase todas as ilhas dispõem de uma população que convive com pelo menos duas línguas simultâneas (o crioulo e a língua oficial), em alguns casos existe ainda uma terceira ou quarta língua. (ALLEYNE, 1992) Este fato forma uma disponibilidade racional extremamente flexível entre os pensadores, que conseguem raciocinar em várias línguas e até conseguem integrar a transposição entre duas formas de pensar na sua cultura. As citações mencionadas acima são bons exemplos disso. Maximilienn LAROCHE (1993), um haitiano que mora no Canadá, denomina este processo de transposição de “glissement”. Isto forma uma identidade não-idêntica, característica de muitos migrantes. A transposição, na sua complexidade cultural se exprime na identidade antilhana através da mestiçagem, desejada e não desejada ao mesmo tempo, e também na *différance* entre ser o Eu mesmo e ser um outro, entre o colonizado Eu e o “marron”.

A desqualificação da língua como elemento da de-finição torna-se um recurso extremamente positivo num mundo pós-moderno. Possibilita uma comunicação entre culturas diferentes, requisito mais e mais necessitado num ambiente globalizado. Reaparece a antiga magia da palavra, a expressão na sua opacidade fascinante (GLISSANT, 1990) que pode servir como uma nova ponte onde as segregações tradicionais encontram o seu limite mais forte. A força da vida é a palavra para a cultura bantu: Nommo. (JAHN, 1986) Ela exprime esta força do “*ntu*”, como é também o caso do *axé*. Esta idéia não é nova, nem na cultura ocidental. Aparece já na Bíblia, onde o espírito e o logos tornam-se as forças promotoras na criação do mundo. Uma capacidade tradutora significa, neste âmbito, uma força criativa que culturas com capacidades lingüísticas restritas não conseguem desenvolver. Também neste sentido, as culturas caribenhas superam o sistema moderno (baseado em línguas nacionais) e abrem espaços para as forças libertadoras e coletivas das palavras.

Conclusão

Nestas reflexões pretendeu-se apresentar uma interpretação das sociedades caribenhas na base do conceito da força, utilizando um exemplo do Caribe Oriental. Três dimensões foram apresentadas: a organização familiar extensa e flexível, a ampla variedade na organização da terra e do trabalho e a capacidade extraordinária no campo das reflexões múltiplas. Todas estas dimensões aparecem na discussão da filosofia ocidental pós-moderna e são fundamentais na criação do pós-estruturalismo, entretanto, apontam igualmente para elementos das filosofias energéticas africanas.

Esta última observação necessita ainda de um aprofundamento maior com base em conceitos africanos, cuja discriminação no discurso científico até hoje é tão grande que, mesmo a utilização de alguns termos de linguagem são apontados como folclorização da ciência. Entretanto, um melhor entendimento destas filosofias ajudaria muito na compreensão de processos e evoluções sociais do Caribe.

BIBLIOGRAFIA

ALLEYNE, M. C. A linguistic perspective on the Caribbean. In: MINTZ, S.; PRICE, S. (orgs.). *Caribbean Contours*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1992.

BERCKENBROCK, V. J. *A experiência dos orixás*. Um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé. Petrópolis: Vozes, 1998.

BESSION, J.; MOMSEN, J. (orgs.). *Land and Development in the Caribbean*. London, Basingstoke: Caribbean MacMillan, 1987.

BYRON, M.; CONDON, S. A comparative study of Caribbean return migration from Britain and France: Towards a context dependent explanation. In: *Transactions of the Institute of British Geographers* N.S. 21, 1996.

CARNEGIE, C.V. Strategic flexibility in the West Indies. A social psychology of Caribbean Migration. *Caribbean Review*, 11,1, 1982.

CONWAY, D. Caribbean International Mobility Traditions. *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 46, 1989.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, s/d.

- FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- GLISSANT, E. *Le discours antillais*. Paris: Seuil, 1981; *Poétique de la Relation*. Poétique III. Paris: Gallimard, 1990.
- HARRIS, W. *Eternity to season*. London: Port of Spain, 1954.
- HOYOS, A. *Barbados. A history from the Amerindians to Independence*. London, Basingstoke: Caribbean MacMillan, 1978.
- JAHN, J. *Muntu. Die neoafrikanische Kultur*. Blues, Kulte, Negritude, Poesie und Tanz. Köln: Diederichs, 1986.
- LAROCHE, M. *Dialectique de l'Américanisation*. Laval: GRELCA (Collections Essai), n° 8, 1993.
- LYOTARD, J.-F. *La condition postmodern. Rapport sur le savoir*. Paris: 1979.
- MARSHALL, D. A History of West Indian Migrations: Overseas opportunities and "safety-valve" policies. In: LEVINE, B.B. (org.): *The Caribbean Exodus*. New York, 15-31, 1987.
- PARRY, J.H.; SHERLICK, P.; MAINGOT, A. *A short history of the West Indies*. London, Basingstoke: Caribbean MacMillan, 1987.
- PRICE, R. (org.). *Maroon societies: Rebel slave communities in the Americas*. Baltimore, London: John Hopkins University Press, 1979.
- RUBENSTEIN, H. *Coping with poverty. Adaptive strategies in a Caribbean Village*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1987.
- SAHR, W.-D. Formação de identidade e desenvolvimento cultural nas condições pós-modernas no Caribe Oriental. *Actas Latinoamericanas de Varsovie*, 15, 1993; Geopolitics from below: Migration strategies of Caribbean families. In: GANS, P. (orgs.). *Regionale Entwicklung in Lateinamerika/Regional Development in Latin America*. Erfurt: Institut für Geographie der Pädagogischen Hochschule, 1996; *Ville & Countryside. Land-Stadt-Verflechtungen in ländlichen St. Lucia*. Ein Beitrag zu einer postmodernen Sozialgeographie der Karibik. Hamburg: Wayasbah, 1997.
- SANTOS, J. E. *Os Nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- THOMAS-HOPE, E. Caribbean skilled international migrations and the transnational household. *Geoforum*, 19, 1988.
- WAGLEY, C. Plantation America: A cultural sphere. In: RUBIN, V. (org.). *Caribbean Studies*. A symposium. Seattle: London, 1971.
- WALCOTT, D. *Dream on a monkey mountain and other plays*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1970.
- WILLIAMS, E. *From Columbus to Castro*. The history of the Caribbean. New York: Vintage Books, 1970.

WOLF, E. *Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400.* Frankfurt/M., New York: Campus, 1991.