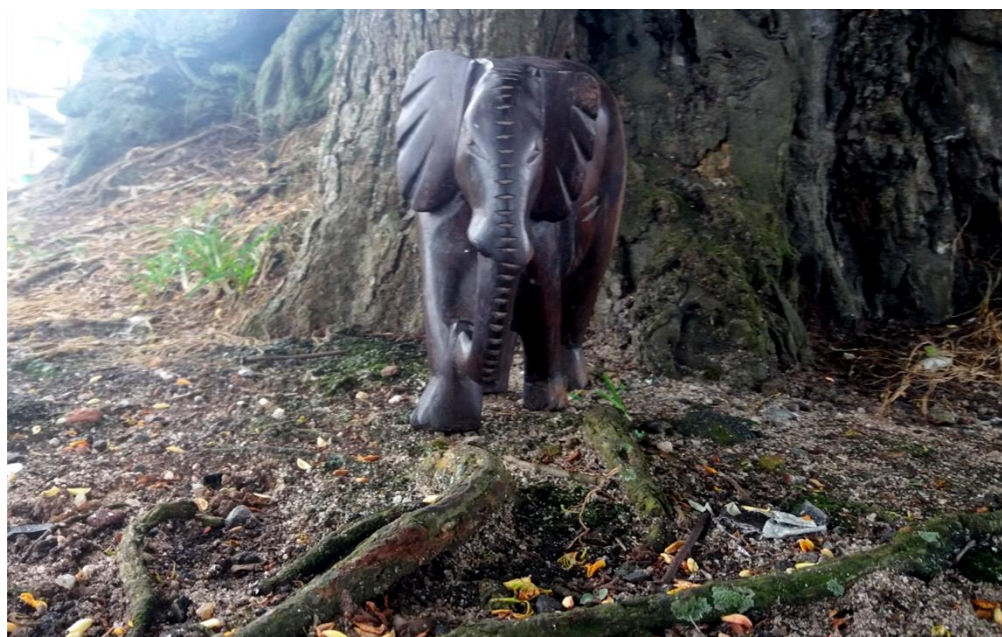




Gabby Hartemann



**Voltar, contar e lembrar de *Gangan*: por uma arqueologia griótica afrodecolonial
em Mana, Guiana**

Dissertação de Mestrado

Belo Horizonte

2019



Gabby Hartemann

**Voltar, contar e lembrar de *Gangan*: por uma arqueologia griótica afrodecolonial
em Mana, Guiana**

Dissertação de Mestrado

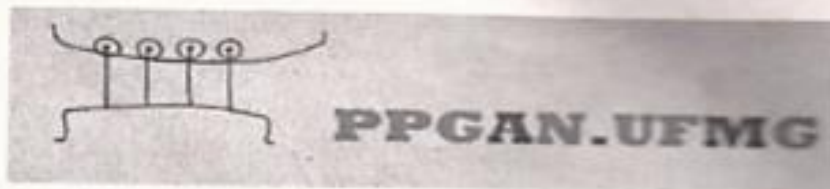
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia, área de concentração Arqueologia.

Orientadora: Prof^a Dra. Mariana Petry Cabral

Belo Horizonte

2019

306	Hartemann, Gabby
H328v	Voltar, contar e lembrar de Gangan [manuscrito] : por
2019	uma arqueologia griótica afrodecolonial em Mana, Guiana / Gabby Hartemann. - 2019.
	228 f. : il.
	Orientadora: Mariana Petry Cabral.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
	Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia
	1. Antropologia - Teses. 2. Arqueologia – Teses. 3.
	Diáspora africana – Teses. I. Cabral, Mariana Petry. II.
	Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de
	Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE Mestrado em Antropologia de Gabby Hartemann (MATRÍCULA Nº 2017664132)

Aos 31 (trinta e um) dias do mês de maio de 2019 (dois mil e dezenove), reuniu-se na sala da Congregação no 1º andar do prédio da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, a Comissão Examinadora para julgar, em exame final, a Dissertação intitulada: **"VOLTAR, CONTAR E LEMBRAR DE GANGAN: por uma arqueologia griótica afrodecolonial em Mana, Guiana"**, requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, Área de Concentração: Arqueologia - Linha de Pesquisa: Arqueologia do Mundo Moderno e Contemporâneo. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: **Mariana Petry Cabral – orientadora (PPGAN/UFMG), Marcia Bezerra de Almeida (UFPA – Por Videoconferência), Wanderson Flor do Nascimento (UnB) e Carlos Magno Guimarães (PPGAN/UFMG)**. Abrindo a sessão, a Presidente da Comissão, Profa. Dra. Mariana Petry Cabral, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra para mestrando Gabby Hartemann, para apresentação da Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa de candidate. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença de mestrando e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente a candidate pela Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, a Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 31 de maio de 2019.


Profa. Dra. Mariana Petry Cabral
(Orientadora)


Profa. Dra. Marcia Bezerra de Almeida


Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento


Prof. Dr. Carlos Magno Guimarães

***Pou Man Alaïs, Man Azéda ké tout' mo Gangan.
A Alaïs, Azéda e todes mis ancestrais.***

AGRADECIMENTOS

"Assinado a sós, mas produzido no plural"
Ana Luiza Flauzina.

Que caminhada bonita! Foi uma caminhada cheia de obstáculos, de momentos de extremo cansaço e insegurança, mas também de beleza, de intensidade, de profundidade. Além de *agradecer*, quero expressar afetos e reconhecimento a todes que de uma forma ou de outra contribuíram à realização dessa dissertação, a todes que caminharam comigo. Aqui, registro esse carinho em português, mas ele existe além da escrita e será expresso em muitas outras línguas!

À terra, que me sustentou nos momentos de cansaço e de desespero. A meu Amor maior, meu pai Obaluaiyé, cujo cuidado silencioso sempre me lembra da minha própria força. A meu Êre e meu Caboclo, pela sabedoria e pelos ensinamentos.

A Alaïs, GranMami Azéda, e toda minha ancestralidade de Mana. Mo Gangan, zot' sa mo fô! Existo por causa da sua resistência. A Papi, meu avô e melhor amigo, eu sei que o senhor está me olhando com orgulho aí no plano ancestral. Encontramos por aí!

A Tante Manotte, Tante Éliane, Tante Édaize, Tonton Clodomir, mis mais velhes, quem me re-ensinou que eu sou moun'Mana. Vocês foram les companheires da viagem da minha volta, quem me re-ensinou quem eu sou, quem nós somos. Somos elefantes!

A toda minha família de Mana. Uns abraços especiais para Jacentha, Tatie Thérèse, Tisha, Françoise, Maud e Djadja.

A minha mãe Raphaëlle, meu apoio incondicional desde sempre. Foi a senhora que me transmitiu essa ânsia em saber quem somos, em amar nossas raízes e nos definir a partir das nossas próprias referências. Sem a senhora, não existiria nada desse projeto! A Alice, minha irmã. Sinto o quanto você acredita em mim com todos seus gestos de apoio. A Alma-Nazca, cada sorriso seu tem sido um raio de sol para mim. A meu pai Denis, confiança, apoio e fortalecimento apesar da distância!

A minha Yayá Nalva de Oxum, a *conhecedora* que mais admiro. Que possamos plantar mais mudinhas na terra junto! A minha Yá Simone de Oyá, a mãe que Òrìṣà me presenteou. Ao longo deste processo, sempre me senti amparado pelo amor profundo e os inúmeros cuidados da senhora. A Iris de Ossain, Ewejimi. Não existem palavras suficientes para expressar a felicidade que é caminhar com você nesta vida! Resistimos e resistiremos ainda muito junto. A minha irmã-de-santo Naza de Ewa, por me lembrar que sempre existem possibilidades para a esperança. A minha Dofonitinha Camilla de Logun Ede. A Kawue. A todo meu Egbe, a comunidade do Ilê Axé Yaba Omi.

A Naiara Silva. Nossa conexão existe e cresce, se tornando cada vez mais intensa, além de tempo, distância, desafios. Seu apoio, seu carinho, sua compreensão e seu amor estão inscritos em cada página desse texto. Agradeço pelo presente ancestral que é seu companheirismo.

A todes les guerreires que não hesitam em enfrentar as estruturas para transformar o modo de conhecimento arqueológico. A profa. Dra. Mariana Petry Cabral, minha orientadora. Aprendi e aprendo tanto caminhando com a "arqueóloga feliz" que você é! Sigo seus passos com orgulho e esperança. Sou grata à ancestralidade por ter aproximado nossos caminhos de vida e ter nos permitido nos cuidar. A profa. Dra. Marcia Bezerra de Almeida, conhecedora inspiradora, pessoa inspiradora. A Whitney Battle-Baptiste, Ayana Omilade Flewellen e toda a irmandade-guerreira afrodiaspórica da Society of Black Archaeology. A Elizabeth Clay, grande amiga e colega disposta a participar da nossa cura. A Catherine Losier.

A todes que contribuíram a esse projeto, com amizade, palavras de apoio, carinho, troca de conhecimento, respeito, feedback, ou ainda me ouvindo com paciência. Queiton, filhinho, já são vários anos que você me ouve reclamar/ficar empolgado! Agradeço pela sua presença e seu apoio constantes na minha vida. Marlon, meu velho, pela amizade que parece de sempre e pelo conhecimento. Continuemos a seguir os rastros de nossas antigues! Anthony e Daniel, carinho e cuidado além da distância. Lara, pela poesia reverenciando o feminino ancestral. Obed Kanapé, artista verbal afrodiaspórico. Karla Bianca da Silva Oliveira, você foi minha salvadora com seus mapas incríveis! A Aninha Mercês do PPGAN, muita gratidão!

Ao Tata Nkosi Nambá, professor wanderson flor do nascimento, meu agradecimento e profundo pelas considerações edificantes e pelas correções tão detalhadas da dissertação.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela disponibilização da bolsa de mestrado, fundamental ao desenvolvimento da pesquisa. Ao Congresso de Pesquisadores Negres (COPENE), espaço de resistência dos nossos conhecimentos, espaço de esperança. Ao Instituto de Línguas e Culturas da Amazônia Intermun'ã, pelo apoio e pela tradução revisada do meu resumo em afroguianês.

SUMÁRIO

RAKABA	1
CONTO-TEXTUALIZAÇÃO	3
Conto-terra	4
Conto-origem.....	7
Conto-diáspora.....	16
Conto-projeto.....	18
CAMINHOS TRAÇADOS, CAMINHOS TRILHADOS, CAMINHOS DE MUDANÇA	23
Arqueologias que machucam.....	23
A Máscara Silenciadora	30
Caminhos De Guerra.....	37
Caminhos-De-Volta.....	43
Caminhos-Pontes.....	63
VIDA(S), MOVIMENTO(S), PALAVRA(S): UMA (TEORIA-TRADUÇÃO) EXÚRICA DAS COISAS	70
Vida(s) de coisa(s), coisa(s) viva(s).....	72
Movimento(s) de coisa(s).....	80
Palavra(s) de coisa(s).....	82
PALÓ: INSPIRAÇÃO GRIÓTICA PARA UMA ARQUEOLOGIA AFROCENTRADA	90
Povo da Palavra.....	91
Sopro que dá vida, Palavra que materializa.....	95
<i>Krik? Krak!</i>	101

Griô, Dieli, Doma, Dókó: Pessoas Conhecedoras e a Palavra.....	105
Uma Arqueologia Griótica?.....	112
PITIT' ÉLÉFAN: VOLTAR PARA RE-APRENDER.....	117
"Moun'Mana, A té éléfan...".....	119
<i>Tanlontan, moun'yan / outros tempos, outras gentes.....</i>	<i>126</i>
<i>Koté-Ya / Imagens-Lugares.....</i>	<i>137</i>
<i>Bèt-Ya / Imagens-Coisas.....</i>	<i>162</i>
Voltar a ser moun'Mana.....	173
CURA: FERIDAS ANTIGAS PODEM CICATRIZAR.....	176
Curar feridas abertas.....	176
Abrir a terra, invocar histórias.....	178
Fechar a terra, agradecer pela cura.....	199
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	201

FIGURAS

Salvo indicação ao contrário, as fotos provêm do acervo pessoal dx autorx.

2. CONTO-TEXTUALIZAÇÃO

Figura 2-1 : Mapa - Localização da Guiana.....	5
Figura 2-2: Exemplar de um título de liberdade definitiva des fundadores de Mana.....	14
Figura 2-3: Ato de falecimento de Alaïs.....	15

4. VIDA(S), MOVIMENTO(S) , PALAVRA(S): UMA (TEORIA-TRADUÇÃO) EXÚRICA DAS COISAS

Figura 4-1: Desfile do Heritage Festival, Klaaskreek.....	83
Figura 4-2: Desfile do Heritage Festival, Klaaskreek.....	84
Figura 4-3: Desfile do Heritage Festival, Klaaskreek.....	84
Figura 4-4: Desfile do Heritage Festival, Klaaskreek.....	84
Figura 4-5: "Casa das Coisas", Heritage Festival.....	85
Figura 4-6: Visitantes da "Casa das Coisas", Heritage Festival.....	85
Figura 4-7: "Casa das Coisas", Heritage Festival.....	85

6. PITIT' ÉLÉFAN: VOLTAR PARA RE-APRENDER

Figura 6-1: Tante Manotte.....	121
Figura 6-2: Tante Éliane.....	122
Figura 6-3: Tonton Clodomir.....	122
Figura 6-4: Tante Édaize.....	123
Figura 6-5: Tamarindeiro de Mana.....	136
Figura 6-6: Tamarindeiro de Mana.....	136
Figura 6-7: Mapa das conexões territoriais de Mana durante Larô Danbwa.....	138
Figura 6-8: Mapa dos placers durante Tan Larô Danbwa.....	140
Figura 6-9: Uma rua em Lacarouany.....	144
Figura 6-10: A volta de Tante Manotte em Lacarouany.....	144
Figura 6-11: Tante Manotte volta, lembra, narra.....	145
Figura 6-12: Cemitério de Lacarouany.....	145

Figura 6-13: Tante Manotte olhando além da paisagem.....	146
Figura 6-14: Casa de Lacarouany.....	147
Figura 6-15: Casa de Lacarouany.....	147
Figura 6-16: Mapa elaborado na conversa-memória com Jacentha.....	150
Figura 6-17: Terreno onde se situava a casa de Alais.....	151
Figura 6-18: Jacentha narrando durante a conversa-imagem.....	152
Figura 6-19: Terreno em Anba savann.....	152
Figura 6-20: Casas da família Alais-Gazel / Anba savann.....	152
Figura 6-21: Casas da família Alais-Gazel / Anba savann.....	153
Figura 6-22: Casas da família Alais-Gazel / Anba savann.....	154
Figura 6-23: Uma rua de Mana.....	155
Figura 6-24: Rua da família Alais-Gazel.....	156
Figura 6-25: Igreja de Mana / Anvil.....	156
Figura 6-26: Tante Thérèse e o cemitério de Mana.....	159
Figura 6-27: Tante Thérèse mostrando os túmulos da família.....	160
Figura 6-28: Uma das garrafas enterradas no quintal de Tante Manotte.....	164
Figura 6-29: Casa de Christine Van-Els / Anvil.....	165
Figura 6-30: Casa de Christine Van-Els, mesa da frente.....	166
Figura 6-31: Casa de Christine Van-Els, plantas de proteção na frente da casa.....	166
Figura 6-32: Plantas de proteção na frente de casa (<i>coton rouj</i>).....	167
Figura 6-33: Símbolos em forma de losango (casa de Christine Van-Els).....	167
Figura 6-34: Chaldévirié.....	169
Figura 6-35: Cachimbo Jacob.....	170
Figura 6-36: Pulseira com cauri / <i>soumaké nèg</i>	172

7. CURA: FERIDAS ANTIGAS PODEM CICATRIZAR

Figura 7-1: Perfil do projeto no Facebook.....	180
Figura 7-2: Encontro com adolescentes, Interr'mun'ã, Cayenne.....	181
Figura 7-3: Encontro "A ki sa ki Arkéoloji?".....	182

Figura 7-4: Cartazes, ferramentas para a divulgação do projeto.....	183
Figura 7-5: Cartazes, ferramentas para a divulgação do projeto.....	183
Figura 7-6: Encontro entre visitantes e imagens-coisas.....	185
Figura 7-7: Encontro entre visitantes e imagens-lugares.....	185
Figura 7-8: Encontro entre visitante e imagem-coisa.....	186
Figura 7-9: Encontro entre visitantes e uma imagem-missanga.....	186
Figura 7-10: Habitantes da aldeia Wayam.....	187
Figura 7-11: Chèn lesclavaj / Correntes da casa da Sra Marlène.....	189
Figura 7-12: Chèn lesclavaj / Correntes da casa da Sra Marlène.....	189
Figura 7-13: Sra Marlène e <i>bèt tanlontan</i> / as coisas de antes.....	190
Figura 7-14: Sra Marlène e <i>bèt tanlontan</i> / as coisas de antes.....	190
Figura 7-15: Tante Éliane, <i>bèt tanlontan</i> La Caroline / coisa de antes de La Caroline, Gabby...	191
Figura 7-16: Placa com os nomes de moun'La Caroline.....	195
Figura 7-17: Visitantes do sítio e os nomes de moun'La Caroline.....	195
Figura 7-18: Visitante do sítio olhando para o muro de uma casa da senzala.....	198

FONTES HISTÓRICAS E BASES DE DADOS

Voyages: The Trans-Atlantic Slave Trade Database. (David Eltis)

<https://www.slavevoyages.org/voyage/about>

Registre des Nouveaux Libres.

<http://www.manioc.org/esclaves/>

ANOM (Archives Nationales de l'Outre Mer)

<http://anom.archivesnationales.culture.gouv.fr/>

RESUMO

Esta dissertação se constitui enquanto um esforço crítico a partir do modo de conhecimento que é a arqueologia. Fundamentada em uma perspectiva assumidamente afrodecolonial, a pesquisa propõe deslocamentos teóricos e práticos das formas modernas ocidentais com as quais a arqueologia tem sido feita, com destaque particular para a questão da alteridade. A noção de *volta*, tanto para Mana, terra ancestral da pessoa-pesquisadora, quanto para percepções do mundo afrocentradas, constitui o ponto de partida dessas reflexões. Desta forma, os conceitos de ancestralidade, de memória e de oralidade são ativados para construir outras possibilidades para a arqueologia que sejam menos colonialistas e menos violentas, a exemplo da perspectiva de arqueologia griótica proposta nessa dissertação.

Palavras-chave: arqueologia griótica - afrodecolonialidade - afrocentricidade - ancestralidade

ABSTRACT

This MA thesis constitutes a critical effort from the knowledge mode that is archaeology. Based on an openly afrodecolonial perspective, the research proposes theoretical and practical shifts from the western and modern forms with which archaeology has been made, with a particular emphasis for the question of otherness. The notion of "return", both to Mana, ancestral land of the researcher, and to afrocentered world-perceptions, constitutes the starting point for these reflections. Therefore, the concepts of ancestrality, memory and orality are activated to construct other possibilities for archaeology that are less colonialistic and less violent, such as the perspective of griotic archaeology proposed in this thesis.

Key-words: griotic archaeology - afrodecolonial - afrocentricity - ancestrality

OUN TI BI

A pou palé ké bay nou pa maniè assou kompran sa zafè konèt lavi moun anvan ké katchakatcha latè-a. A pou sa, nou fè sa travay sassé ké kompran-an annan granlècol-a. Sa travay-a fèt pas nou sa Nègdibout, Nègdibout ki lé mété assou koté tou sa massogan dipi tanlontan koumandé nou fè, tou sa yé fè pou koumandé nou tèt. Sa travay sassé kompran-an, pa ka maché dèiè minnm chongé ké minnm maniè fè ki soti koté moun rôtbô granlanmè-a; sa travay-a, a pou bay fôs nou pa maniè konèt assou nouminnm. Mo chonjé Mana a latè mo gangan, a konssa mo koumancé crè a pou rouviré pou gadé ouè, pou viv nou pa lavinèg. A la, nou ka bay fôs palô gangan, lavi gangan, respè pou nou gangan. A konran nou ké fè konèt chimin ki vayan pou nou Nèg annan sa zafè katchakatcha latè-a pa fè nou pran fè ankô, ké yé lidé massogan-yan gangnin koumandé nou. Sa mo ké palé-a, a oun maniè katchakatcha annan lavi nou Gangan-yé, miyô passé fè oun katchakatcha latè-a. Atô! Sa travay-a, a oun katchakatcha sassé konèt lavi Gangan kou oun Dôkô ki lé bay nou konèt sa ki pacé, a oun Katchakatcha Griot.

RAKABA

AGÔ!

Foi com um pé firme que a mulher pisou na terra molhada pela primeira vez. Com o pé direito, do jeito que tinham ensinado a ela, muito tempo atrás.

Ela já tinha desembarcado de outros navios antes, depois de viagens muito mais longas. Muito mais difíceis. Muito mais solitárias, apesar das outras presenças, dos outros corpos. Olhares e toques de pessoas estranhas tornadas familiares depois de meses juntos nesse espaço tão estreito, tão abafado, tão fedido. Chegou um momento que dava para entender o que era falado, e gritado, e chorado, e rezado, não pelas palavras pronunciadas nessas tantas línguas diferentes, mas pela forma que o espelho desses olhares refletia os mesmos sentimentos. Quando veio a tempestade, houve um silêncio. Um suspiro só. Os olhos que se encontraram nesse momento traduziam o que eles esperavam, o que eles tinham pedido tanto nas rezas. A volta. Mas não foi isso que aconteceu.

A mulher se assustou com a rapidez com a qual tinha se deixado absorver pelas memórias. A avó dela sempre contava para os demais o quanto a *cabeça de dentro* dessa neta era cheia de imagens, de sonhos, de memórias antigas. Ela costumava sorrir muito falando isso, repetindo o quanto essa criança ia tornar-se o orgulho dela.

Decidida a não se deixar levar de novo pelas memórias, a mulher segurou mais firme a criança dormindo no colo dela. A bebê tinha adormecido pouco tempo antes da chegada, apesar dos gritos de entusiasmo dos viajantes ao enxergar a terra. Sentindo uma puxada leve na roupa dela, ela virou e sorriu. Ela não conseguia segurar um sorriso cada vez que ela via os olhinhos dela, cada vez que Azéda olhava para ela. Os olhos da criança estavam brilhando muito, expressando sucessivamente excitação, medo, cansaço, alegria. Eram quase iguais aos olhos do pai da mulher, no tempo em que ele contava as histórias para ela e as outras crianças. A mulher segurou a bebê com o braço esquerdo, e estendeu a mão em direção à Azéda, que a pegou imediatamente. Andaram mais um pouco, juntas, atrás dos outros que já tinham desembarcado.

A mulher sentou no chão, com a bebê ainda dormindo no colo. Azéda sentou do lado e perguntou: "Mãe, onde estamos?". Sem responder ainda, a mulher tocou a terra da ponta dos dedos das suas duas mãos, e logo em seguida tocou a sua testa. Foi só depois de ensinar Azéda a repetir o gesto que ela respondeu: "Aqui é um outro lugar, *timoun*". Vendo as ondas do rio indo e voltando tão tranquilamente, a mulher suspirou. Uma brisa calma acariciou o rosto dela, e uma pequena borboleta vermelha passou voando, quase dançando. Ela sorriu e fechou os olhos. "Mana." Ela abriu os olhos e repetiu, mais alto. "Mana. É o nome desse lugar."

Azéda já tinha levantado e estava dando pequenos pulos ao redor da sua mãe, ansiosa para explorar o novo lugar. Ali, as outras crianças estavam brincando juntas, indo atrás de folhinhas voando. Azéda parou um instante e ficou pensativa, os olhos dela bem abertos. "Onde vamos dormir, mãe?", ela perguntou, o dedinho dela em cima do ombro da mulher ainda sentada no chão, seguindo as linhas bem visíveis da *mak*¹.

¹ trad. afro-guianês. *marca*. Marcas corporais feitas com cicatrizes.

"CONTO - TEXTUALIZAÇÃO"

(INTRODUÇÃO)

*i lost cultures
i lost a whole language
i lost my religion
i lost it all in the fire
that is colonization*

*so i will not apologize
for owning every piece of me
they could not take, break
and claim as theirs.*

-Ijeoma Umebinyuo²

Rakaba significa raízes. Há muito tempo atrás, uma mulher plantou raízes na terra de areia branca de um lugar chamado Mana. A árvore cresceu, tornou-se forte, forte como essa mulher, criando múltiplos galhos ao longo dos anos. Eu sou um dos pequenos galhos dessa árvore, a sétima geração das pessoas que vieram das raízes dessa mulher. Enquanto continuação direta dela, venho contar histórias, histórias sobre as raízes, histórias sobre os galhos, histórias sobre a terra, histórias sobre a árvore, nossas histórias.

Alaís. Foi por esse nome que minha ancestral foi chamada durante grande parte da vida dela. Provavelmente não foi o nome que lhe foi dado ao nascimento. Provavelmente nunca saberei esse nome. Nós pessoas afrodiaspóricas temos que lidar com o apagamento dos nomes, das existências sociais, das histórias de nossos antepassados.

² trad.

eu perdi culturas
eu perdi uma língua inteira
eu perdi minha religião
eu perdi tudo no fogo
que é a colonização
então não vou me desculpar
por possuir cada pedaço de mim
que elus não puderam tomar, quebrar
e reivindicar como delus.

Talvez seja principalmente esta ferida, a ferida relacionada ao apagamento das nossas histórias, que me levou para a arqueologia. Por esta razão, escolho começar este texto com uma variedade de contos. São histórias minhas, histórias da minha terra, história do meu povo.

CONTO-TERRA

Eu nasci uma primeira vez em Caiena, maior centro urbano e administrativo da Guiana oriental. Estou me referindo aqui ao território amazônico situado na costa do Atlântico norte da América do Sul, designado oficialmente na geopolítica como Guiana Francesa. Não utilizarei este último termo na presente dissertação, por não querer legitimar com esta apelação o regime de colonização empreendido pela França. Assim, escolho usar o termo Guiana³, ou ainda Guiana de colonização francesa.

Localizada na formação geológica do Escudo das Guianas, essa Guiana de colonização francesa está separada pelo rio Maroni, no seu lado oeste, do seu vizinho o Suriname, o qual foi chamado durante o período colonial de Guiana holandesa até sua independência política dos Países-Baixos em 1975. Ao leste, o rio Oiapoque constitui uma outra fronteira entre o estado brasileiro do Amapá e a Guiana. Neste território amazônico de 83.000 km² moram atualmente um pouco mais de 300,000 pessoas, segundo dados do censo francês (INSEE, 2017).

Crescer em Caiena, município que contabilizava nos registros oficiais um pouco menos de 60,000 habitantes em 2015 (INSEE, 2017), implica uma imersão contínua em um universo bilíngue, quando não é multilíngue. A composição étnica extremamente diversa da cidade reflete os múltiplos fluxos migratórios que ocorreram em direção da Guiana desde o século 17 e que se intensificaram até hoje. Assim, convivi durante a infância e a adolescência ouvindo os diferentes idiomas de pessoas afroguianesas, afromartiniquesas, afroguadalupenses, haitianas, brasileiras, colombianas, dominicanas, indígenas, chinesas, surinamesas, hmongs⁴, bushinenge⁵, francesas, belgas, entre outras.

³ Quando for preciso referir-me à Guiana ocidental, situada entre o Suriname e a Venezuela e independente politicamente desde 1970, chamada antigamente de Guiana inglesa por ser de colonização inglesa, utilizarei o nome *Guyana*.

⁴ Grupo étnico da região atual do Laos

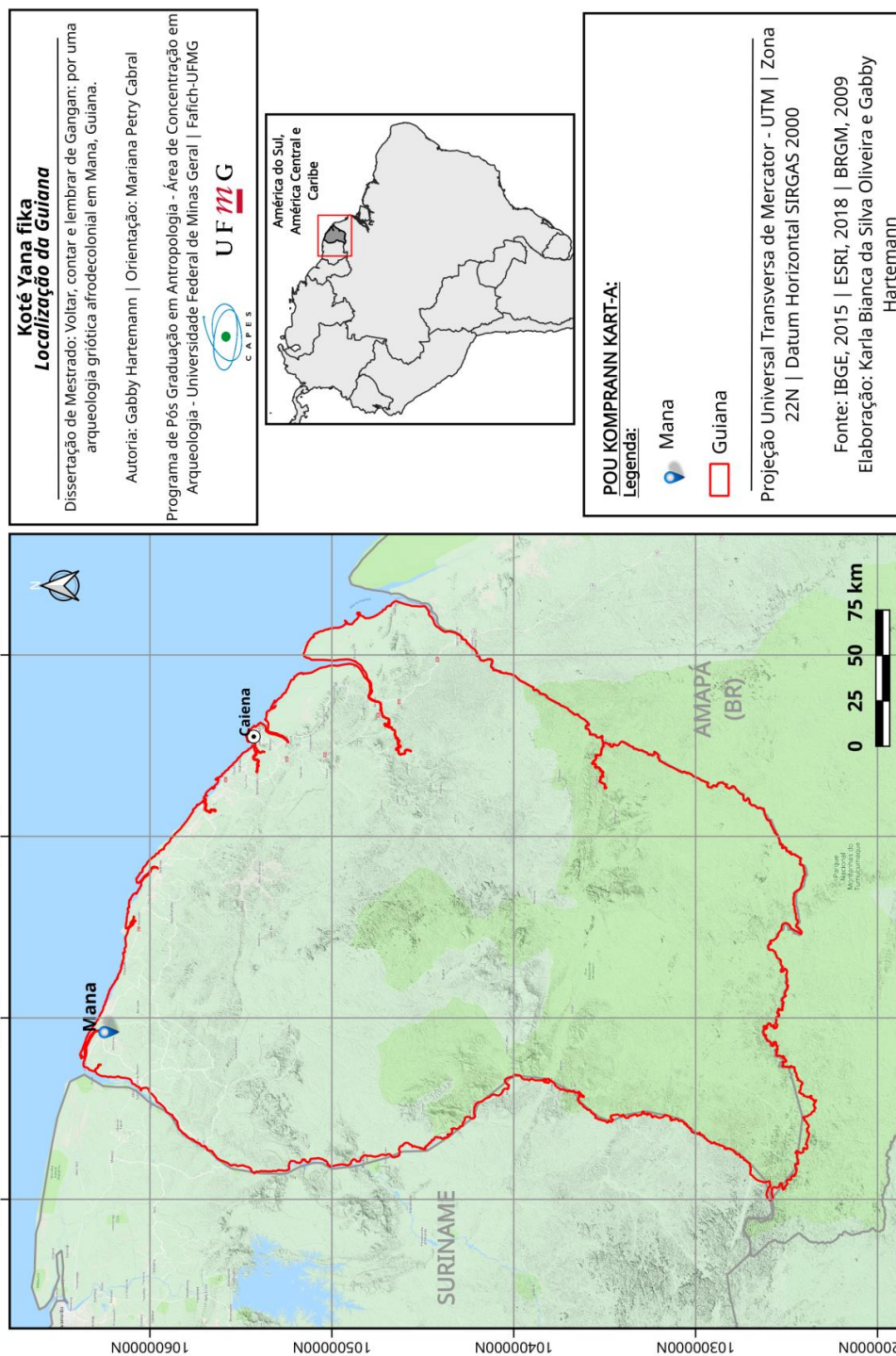


Figura 2-1: Mapa - Localização da Guiana

⁵ Denominação utilizada para referir-se aos grupos quilombolas da região das Guianas, principalmente no atual Suriname e Guiana.

Assim, se o afroguianês aparece como língua vernácula na Guiana, ele não constitui a única língua de referência. Também conhecida popularmente como *créole*, essa variedade linguística foi criada no contexto do começo da colonização a partir de diferentes línguas africanas, europeias e indígenas, e foi usada inicialmente por Africanos escravizados na Guiana.

Porém, esta diversidade linguística, presente em todo o território da Guiana, não se encontra nas placas de rua, nos livros de escola, nas interações verbais com agentes administrativos ou de saúde. De fato, a única língua oficial da Guiana é o francês, devido ao seu estatuto político. Ainda sob soberania francesa, a Guiana é considerada um *departamento ultramarino* desde 1946, o que a torna um território sujeito às leis francesas. Ilustrando este elemento, a moeda utilizada na Guiana é o euro, existe uma dependência espantosa com as importações de bens alimentícios provindo da Europa, os currículos na escola são os mesmos que na França, e a grande maioria das decisões políticas são tomadas em Paris.

Aqui, eu trouxe à tona a questão dos currículos escolares ao lembrar de um aspecto particular da minha trajetória de criança guianesa. Desde os primeiros até os últimos anos que eu passei na escola, os programas das minhas aulas de história, de geografia e de literatura não incluíam quase nada sobre a Guiana. À exceção de uma única professora de história no ensino médio, a qual fez questão de mencionar a história indígena da Guiana nos primeiros meses do ano escolar, o conteúdo das aulas tratou exclusivamente da história e da geografia francesa, europeia ou ainda global.

Este deslocamento imenso entre o conteúdo do ensino e as pessoas para quem este era direcionado sempre me incomodou. Junto com mis colegas de aula, na sua grande maioria pessoas negras afrodiaspóricas, éramos avaliadas por professorias na sua maioria brancas e francesas, em função do nosso conhecimento dos estados membros da União Europeia e não do Caricom ou do MERCOSUL, das regiões e dos rios da França e não da própria Guiana, da Revolução Francesa e não da Revolução Haitiana.

Não era unicamente essa colonialidade do saber que me incomodava, manifestada através de um ensino abertamente dedicado à legitimação da história e da cultura francesas

como único critério do que constitui o "conhecimento", mas também o apagamento e a inferiorização dos nossos próprios conhecimentos e das nossas histórias.

Até hoje, enquanto cientistas brancos chegam da Europa e elaboram suas pesquisas sobre a história, a geografia, a geologia e a biologia da Guiana, crianças negras e indígenas demonstram um desconhecimento total do território amazônico, das regiões caribenha e sulamericana, das histórias indígenas e africanas, da história de colonização do continente americano, e, o que era e é mais chocante ainda para mim, da escravização das pessoas africanas e das suas formas de resistência.

Apesar da impossibilidade de produzir dados estatísticos sobre a composição étnico-racial da população guianesa, devido à ilegalidade de tal prática na constituição francesa (PRICE, 2018:276), não é exagero afirmar que sua grande maioria é composta por pessoas negras afrodiaspóricas oriundas de migrações mais ou menos antigas. Para mim, que me identifico como uma pessoa afrodiaspórica guianesa, esta colonialidade do saber aparece como ainda mais violenta ao reforçar o silenciamento das nossas existências presentes e passadas.

CONTO-ORIGEM

O processo de escravização que se encontra na origem da nossa presença neste continente americano constituiu um verdadeiro projeto de aniquilação da dimensão de pessoa de milhões de Africanos. Durante quatro séculos, mais de 12 milhões de cativos africanos foram levados embora das suas terras para o outro lado do oceano atlântico com o objetivo de produzir lucro para nações europeias com seu suor, seu sangue e suas lágrimas (ELTIS, 2008⁶).

Aproximadamente dois milhões de pessoas nunca chegaram a desembarcar dos navios que as levavam para as Américas em condições absolutamente desumanas, vítimas das doenças, da repressão violenta a bordo ou por escolherem a saída do suicídio (ELTIS, 2008). Mas o destino reservado para os outros 10 milhões que sobreviveram à viagem não foi necessariamente muito mais feliz: marcação com ferro quente, mutilações múltiplas, torturas

⁶ Estes números provêm da base de dados disponível online "Voyages: The Trans-Atlantic Slave Trade Database" <<https://slavevoyages.org/>>

físicas e psicológicas, trabalho forçado, interdição de usar seu nome e sua língua próprios foram apenas alguns dos horrores que lhes foram impostos.

Minha ancestral Alaïs foi uma des sobreviventes desse crime. *Rakaba* é contado por ela. Esta primeira história, que inicia a presente dissertação, constitui o que ela mesma me *mostrou* sobre a chegada dela em Mana, povoado do qual ela foi uma des fundadores e no qual ela viveu até a idade venerável de 80 anos. O nome de Alaïs nunca foi esquecido por minha família, mesmo depois de várias gerações.

Lembro das primeiras histórias que me foram contadas sobre ela por minha mãe, que falava com muito orgulho dessa *fanm dibout'*, dessa mulher forte. Além do que se sabia sobre Alaïs na família, minha mãe aprendeu mais detalhes sobre a vida dela após conhecer Pascale Cornuel, uma historiadora francesa especializada na fundação de Mana. Não posso esquecer da emoção que vi nos olhos da minha mãe quando ela nos contou, ao voltar de uma conferência de Pascale Cornuel, que Alaïs tinha tatuagens no braço esquerdo.

Aqui, também conto a história de Alaïs a partir de múltiplas fontes, tanto o que me foi dito quanto as informações que surgiram no registro escrito. Acredito que todas essas fontes constituem rastros dela, rastros que ativam imagens da vida da minha ancestral. Com a permissão dela, compartilho esta história com les leitores e ouvintes.

KRIK?

KRAK!

Na noite do 30 a 31 de agosto de 1827, o leme do navio *Le Navarrois* é levado por um forte vento (*Eparrei!*), o que causa o seu desvio até a costa nordeste da Martinica. Mais de uma centena de Africanes estavam a bordo, transportades de forma clandestina para serem escravizadas nas colônias caribenhas. Uma criança de 14 anos está entre elus. Ela aparece nos registros a partir desse momento como Alaïs ou Alaïse.

O tráfico de pessoas africanas, comumente chamado de tráfico negreiro, está proibido nas colônias francesas desde a promulgação da lei do 15 de abril de 1818 (CORNUEL, 2013:65).

O começo do século 19, sob a pressão da Revolução Haitiana de 1804 e dos diferentes movimentos abolicionistas ingleses e franceses, corresponde a um momento de grande transformação do mundo colonial. Assim, se a escravização dos Africanos ainda é legalizada nos territórios colonizados pela França, protegendo os interesses dos proprietários de *plantations*, a introdução de pessoas escravizadas é interdita, pelo menos na teoria. Na prática, poucos navios negreiros clandestinos são pegos e os capitães raramente enfrentam consequências das suas ações.

De fato, essa legislação relacionada aos movimentos abolicionistas acaba sendo também distorcida pelas próprias autoridades francesas. Quando encontradas, as cativas africanas são denominadas *saisis de traite*⁷ e são encaminhadas para o *Atelier Colonial*⁸ da colônia, ou seja, integram o grupo de escravizadas pertencendo ao Estado (CORNUEL, 2006a:377). Sem ter o estatuto oficial de escravizadas, as Africanas *saisis de traite* partilham o mesmo cotidiano e o mesmo tratamento que as outras. Dessa forma, o estado francês utiliza uma lei de tendência abolicionista para aumentar o número de escravizadas do domínio público.

Nos anos 1820, as autoridades francesas tomam a decisão de mandar as cativas *saisis de traite* para a colônia da Guiana, cujo *Atelier Colonial* se encontra com um número extremamente reduzido de trabalhadores escravizadas (CORNUEL, 2006a:377). Assim, no mês de março de 1828, Alais deixa a Martinica e chega em Caiena a bordo do navio *L'Abeille*, na companhia de 21 outras mulheres africanas e 8 homens africanos. Então com 15 anos, ela é inscrita sob o número de matrícula 964 das *saisis de traite* do *Atelier Colonial* e integra a fazenda pública de Montravail, numa região próxima de Caiena (CORNUEL, 2019:comunicação pessoal).

As condições de vida das pessoas cativas do *Atelier Colonial* são extremamente precárias, devido principalmente aos trabalhos pesados (aberturas de canais, reboque de troncos, agricultura intensiva) aos quais elas são sujeitadas. Arquivos históricos registram uma

⁷ Uma tradução literal desse termo seria "apreendidas de tráfico".

⁸ Acredito ser possível uma aproximação entre o *Atelier Colonial* das colônias francesas e a categoria de escravizadas chamadas de "escravos do Real Fisco" no Brasil Colonial ou ainda "escravos da nação" no Império, tal como descrita pela historiadora Ilana Peliciari Rocha (ROCHA, 2012:12).

taxa fixa de 30 a 35% de mortalidade por ano des catives, bem como uma "perda" sistemática de 30% das pessoas recém-chegadas (CORNUEL, 2006a:373). As feridas e doenças graves, tais como a lepra, são recorrentes. É nesse contexto terrível que Alaïs sobrevive durante 8 anos, nesse contexto que ela pare suas duas primeiras crianças, Azéda, nascida no 30 de janeiro de 1831, e Emmeline, nascida em 1835.

Sob a pressão crescente dos movimentos abolicionistas franceses, uma lei é emitida em março de 1831 que ordena a liberação des catives *saisis de traite* e seu engajamento para 7 anos, com o objetivo de "prepará-les à liberdade definitiva" (CORNUEL, 2013:65; CORNUEL, 2006a:377).

Les *habitants*⁹, assustades com essa mudança de estatuto súbita des catives, percebem então as pessoas *saisis de traite* como ameaças, suscetíveis de incitar outres escravizados à revolta para acessar também a liberdade (CORNUEL, 2006a:378). Para cumprir com a lei, les *saisis de traite* da Guiana são então libertes e engajades no papel em 1831, porém são forçades a cumprir seu engajamento de 7 anos no mesmo *Atelier Colonial*, em condições de trabalho e de vida idênticas às que estavam previamente.

O decreto de Abolição da Escravidão votado pelo Parlamento britânico no 1º de agosto de 1833 cria repercussões diretas para as colônias francesas, ao intensificar a pressão para abrir mão do regime escravocrata por parte des abolicionistas franceses. Contudo, a grande maioria desses abolicionistas da Europa são partidários do gradualismo, a ideia de transição progressiva da escravidão à abolição.

De fato, trata-se para elus de evitar a tudo custo a anarquia e a ruína das colônias, inevitáveis em caso de rebeliões des escravizados (DORIGNY, 2013:70). Na perspectiva des colonizadores, uma transição de trabalhadore escravizado a trabalhadore liberte ligade ao seu local de trabalho aparece como a única solução para evitar que surjam outros casos parecidos com Haiti.

⁹ trad. "Senhores", "Donos de engenhos, fazendas"

Por conta dessas pressões diversas, o destino des *saisis de traite* é de novo discutido pelas autoridades francesas. Em um decreto assinado em 18 de setembro de 1835, o ministro da Marina e das Colônias decide confiar les Africanes libertes engajades da Guiana à Anne-Marie Javouhey, uma freira francesa, fundadora e mãe-superior da congregação católica Saint-Joseph de Cluny (CORNUEL, 2006b:233).

"Art.1º: Negros provindo de apreensões como resultado de contravenções relativas ao tráfico de escravos que estão agora em Caiena ou em outras partes do território da Guiana, serão reunidos nas margens do rio Mana, nos tempos que serão daqui em diante indicados para serem preparados pelo trabalho e bons costumes, à liberdade de que eles logo devem gozar.

Art. 2: A gestão e administração do estabelecimento dos negros libertos é confiada a Madame Javouhey, Superiora Geral das Senhoras de São José de Cluny, sob a supervisão do Governador da Guiana e sob a autoridade do Ministro da Justiça. a Marinha e as Colônias."¹⁰ (CORNUEL, 2013:66, minha tradução)

Anne-Marie Javouhey, a qual possui um pequeno estabelecimento em Mana, no noroeste da Guiana onde ela já tentou fundar uma comunidade religiosa alguns anos antes, recebe a responsabilidade da direção des *ex-saisis de traite* para o resto do seu engajamento. Dessa forma, uma vontade de transformação das condições des libertes engajades é demonstrada para o coletivo abolicionista da França, do qual Anne-Marie Javouhey é próxima, mas a "ameaça" da convivência entre as pessoas quase-libertas e as pessoas escravizadas também é afastada.

Alaïs, com 24 anos e duas crianças pequenas, embarca para mais uma viagem de navio e chega em Mana no ano 1836 junto com outres 476 Africanes (CORNUEL, 2006b:235). O grupo de fundadores de Mana é composto por 405 libertes engajades e 72 crianças livres por terem nascido depois da lei de março 1831, acompanhades por Anne-Marie Javouhey e algumas freiras da congregação.

¹⁰ «Art.1er : Les Noirs provenant de saisies par suite de contraventions en matière de traite de Noirs qui se trouvent actuellement soit à Cayenne, soit dans d'autres parties du territoire de la Guyane, seront réunis sur les bords de la rivière Mana, aux époques qui seront ci-après indiquées pour y être préparés par le travail et par les bonnes mœurs, à la liberté dont ils doivent bientôt jouir. Art. 2 : La direction et l'administration de l'établissement des Noirs libérés, sont confiées à Madame Javouhey, supérieure générale des Dames de Saint Joseph de Cluny, sous la surveillance de M. le Gouverneur de la Guyane et sous l'autorité du Ministre de la Marine et des Colonies.»

Em menos de dois anos, les Africanes conseguem finalizar a construção do seu acampamento em Mana (CORNUEL, 2013:76) bem como da leprosaria vizinha *L'Acarouany*, a qual também está sob os cuidados das freiras da congregação e abriga então 120 leproses. O historiador francês Philippe Deslisle detalha o conteúdo de um relatório escrito por Anne-Marie Javouhey em 1838, o qual descreve os avanços da nova comunidade para o governo colonial.

A propriedade ocupa um planalto de areia perto do rio Mana. Cento e cinquenta cabanas "cobertas de folhas" e alinhadas ao longo de três ruas largas de cerca de vinte e cinco metros abrigam homens solteiros e famílias legítimas. O prédio reservado para meninas solteiras, uma igreja "decente e apropriadamente decorada", as casas das Irmãs, um hospital, um armazém geral, um presbitério e uma forja completam o conjunto. Terras cultivadas, drenadas por diques, se estendem ao redor do sítio principal. Os alimentos, nomeadamente a mandioca, a banana e o arroz, representam a maior parte da produção, mas algumas parcelas são plantadas com cana-de-açúcar, café e cacau¹¹. (DESLISLE, 2013:64, minha tradução)

Múltiplas cartas de Anne-Marie Javouhey, escritas em 1838 mas publicadas após sua morte, fornecem ainda mais informações sobre a vida dos Africanes de Mana durante esses dois primeiros anos da fundação. De fato, 1838 é um ano particular para a comunidade: trata-se do ano da conclusão do engajamento de 7 anos da maioria dos cativos.

Todo mundo tem seu jardim, sua roça, (...) que lhes dá tudo o que precisam para sua comida. Eles trabalham três dias para eles e três dias para a comunidade. Damos um pagamento de 30 centavos por semana para aqueles que fazem trabalhos pesados; com isso eles compram o que é necessário para eles; nós damos às mulheres 20 centavos.¹² (JAVOUHEY, 1913:40, minha tradução)

Os engajados homens e mulheres, quando chegaram ao estabelecimento, estavam em sua maioria sofrendo de doenças (...) seu estado de saúde melhorou

¹¹ L'établissement occupe un plateau de sable proche de la rivière Mana. Cent-cinquante cases "couvertes en feuilles" et alignées le long de trois rues de larges d'environ vingt-cinq mètres, abritent les hommes non-mariés et les familles légitimes. Le bâtiment réservé aux jeunes filles célibataires, une église "décente et convenablement ornée", les maisons des Soeurs, un hôpital, un magasin général, un presbytère et une forge viennent compléter l'ensemble. Les terres cultivées, drainées par des digues, s'étendent autour du site principal. Les vivres, à savoir du manioc, des bananes, du riz représentent l'essentiel de la production, mais quelques parcelles sont plantées en canne-à-sucre, café et cacao.

¹² Chacun a son jardin, son abattis, partie terre basse, partie banc de sable, ce qui leur donne tout ce dont ils ont besoin pour leur nourriture. Ils travaillent trois jours pour leur propre compte et trois jours en commun. Nous donnons une rétribution de 30 sous par semaine à ceux qui font des travaux pénibles; avec cela ils achètent ce qui leur est nécessaire; nous donnons 20 sous aux femmes.

muito. (...) O número de doentes hoje é de cerca de 5%.¹³ (JAVOUHEY, 1913:53, minha tradução)

Anne-Marie Javouhey, ou, como ela é comumente chamada, Mère Javouhey, tenta assim convencer o governo colonial da solidez do seu projeto de comunidade fundamentada em ideais morais cristãos. Para ela, a experiência desenvolvida em Mana, comunidade isolada de qualquer tipo de contato com o resto da colônia escravocrata, visa demonstrar que a condição iminente de libertes des Africanes não representa em si nenhuma ameaça concreta.

Nestes relatos da fundação, Anne-Marie Javouhey enfatiza também as diferentes formas adotadas por ela para incentivar les noves habitantes de Mana a converter-se ao cristianismo, a casar e fundar famílias "legítimas". Mère Javouhey tem como um dos seus principais objetivos a redução drástica dos nascimentos de crianças fora do casamento. Junto com algumas outras mulheres, Alaïs contrariou esses planos ao ter mais crianças, porém sem nunca aceitar casar.

Mulheres solteiras e seus filhos vivem em grandes casas fechadas sob a supervisão de várias Irmãs; elas se encontram com homens apenas para o trabalho, serviço divino e instruções morais. Durante o dia, elas circulam livremente, mas ficam trancadas à noite. Os novos cônjuges recebem, durante a celebração de seu casamento, um valor de 40 francos em roupas, e os recém-batizados, uma peça de roupa de 12 francos. Cada casa ocupa uma casa particular, limpa, sólida, bem ventilada, com portas e janelas cheias e passadas a ferro. Homens solteiros vivem em reuniões de quatro ou cinco em cabanas separadas.¹⁴ (JAVOUHEY, 1913:54, minha tradução)

Em 1838 então, 183 pessoas recebem seu título de liberdade definitiva. Trata-se das pessoas cativas *saisis de traite* que já estavam na Guiana em 1831. Cativa desde 1827, Alaïs deve ter recebido esse documento neste momento. À medida que os 7 anos de engajamento de cada uma acabam, les demais também são oficialmente e definitivamente libertes. A primeira filha de Alaïs, Azéda, que tinha acabado de nascer quando a lei de 1831 saiu, só recebe seu

¹³ Les engagés hommes et femmes, lors de leur arrivée à l'établissement, étaient pour la plupart atteints de maladie (...) leur état sanitaire s'est beaucoup amélioré. (...) Le chiffre des malades est aujourd'hui de 5% environ.

¹⁴ Les femmes non mariées et leurs enfants habitent de grands carbets clos, sous la surveillance d'un certain nombre de Soeurs; elles ne se réunissent aux hommes que pour le travail, le service divin et les instructions morales. Le jour, elles circulent librement, mais sont sous clef la nuit. Les nouveaux époux reçoivent, lors de la célébration de leur mariage, une valeur de 40 francs en habillement, et les nouveaux baptisés, un vêtement de 12 francs. Chaque ménage occupe une case particulière, propre, solide, bien aérée, ayant porte et fenêtres pleines et ferrées. Les hommes célibataires habitent, par réunions de quatre ou cinq des cases séparées.

título com 18 anos, em 1848, coincidentemente no mesmo ano em que é decretada a abolição da escravidão na Guiana toda.

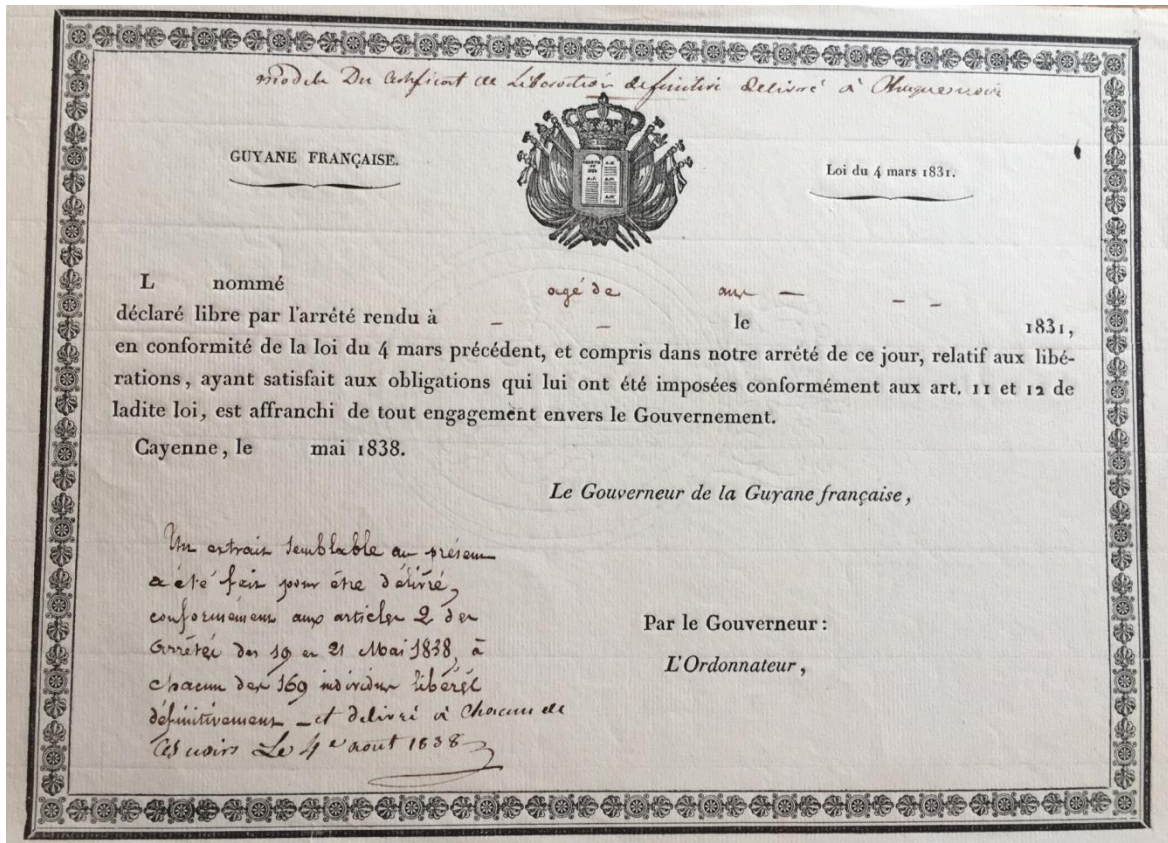


Figura 2-2: Exemplar de um título de liberdade definitiva desfundados de Mana (ANOM, foto: Elizabeth Clay)

Les Africaines de Mana libertes continuam morando no local, trabalhando para si e um pouco para as freiras durante alguns anos, ainda isoladas de Caiena. A comunidade cresce e se torna auto-suficiente muito rapidamente. Porém, o governo colonial se mostra extremamente descontente sobre a forma como as freiras administram Mana. O que para elas deveria ser um estabelecimento dedicado a cultivos para aumentar o lucro colonial, via exportações de produtos para a metrópole francesa, é na verdade uma aldeia de agricultura familiar. De fato, Anne-Marie Javouhey e as freiras focam exclusivamente na educação moral e religiosa, e não impõem às pessoas de Mana a forma com a qual elas querem dedicar seu tempo de trabalho (CORNUEL, 2013:77-78).

Devido às pressões dos *habitants*, donos de engenho escravocratas, bem como das autoridades coloniais, a gestão de Mana é retirada da congregação Saint-Joseph de Cluny e a comunidade acaba sendo reintegrada à colônia da Guiana em 1847, 10 anos depois da sua fundação (CORNUEL, 2013:83). A partir deste momento, les fundadores de Mana testemunham fluxos de gente de fora que se intensificam à medida que os anos passam.

Alaïs, mulher forte, mulher insubmissa, mulher que não abaixou a cabeça, mulher que se recusava a usar sapatos, mulher que nunca aceitou casar mas teve 11 crianças, mulher sobrevivente, parte para mais uma viagem, parte para seu re-encontro com a ancestralidade, no dia 21 de novembro de 1883, na sua casa de Mana, com 80 anos.

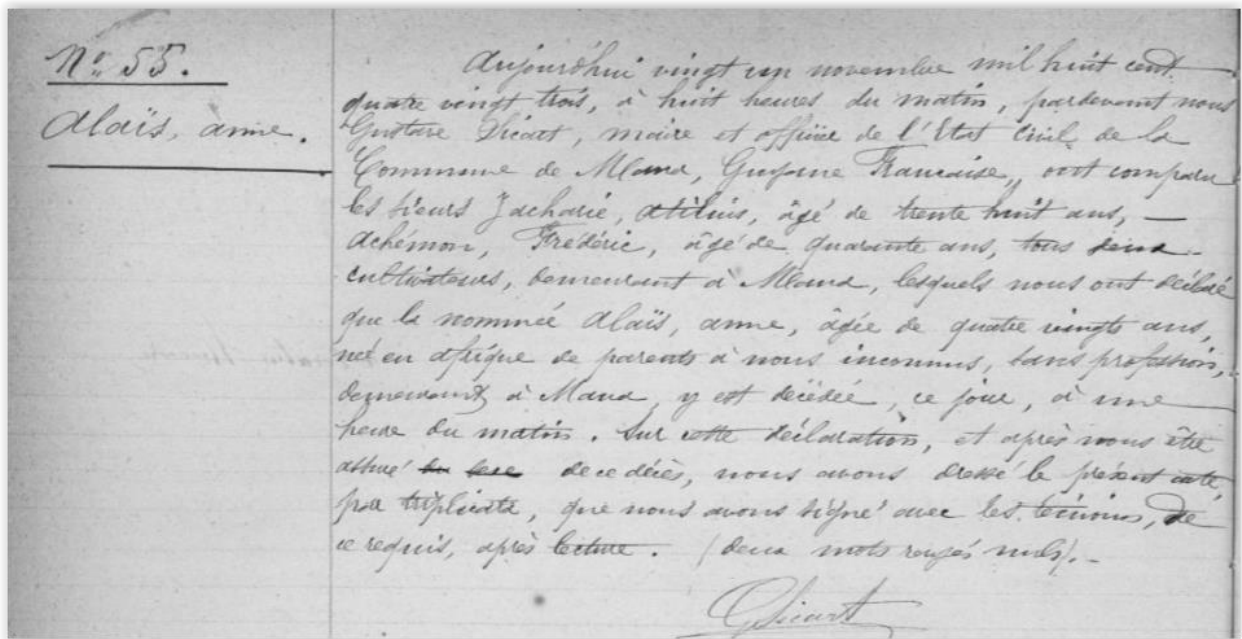


Figura 2-3: Ato de falecimento de Alaïs (fonte: ANOM)

A quarta filha de Alaïs, Julie, nascida em Mana em 1840, casou com uma das crianças chegadas com les fundadores, Périclès Gazel. Juntas, Périclès e Julie tiveram 11 crianças, dentre das quais Tatiene, nascida em 1878. Tatiene, por sua vez, teve crianças com William Bourne, um imigrante da colônia inglesa vizinha atualmente chamada Guyana. Azéda, que recebeu o mesmo nome que a primeira filha de Alaïs, é uma das filhas de Tatiene e William. Azéda é minha bisavó, mãe de minha avó Arlette, avó da minha mãe Raphaëlle. Alaïs era a bisavó de Azéda. Sou sétima geração dessa linhagem de fundadores de Mana.

CONTO-DIÁSPORA

Apesar de ter crescido em Caiena, sempre soube que *éramos de Mana*. Minha mãe nos ensinou sobre essa nossa identidade de *moun'Mana*, de gente de Mana, desde muito cedo. O fato dela também não ter crescido em Mana, a exceção das férias passadas na casa da avó dela, nunca pareceu ter sido um critério para nos afastar dessa afirmação identitária. Porém, vim a conhecer muitos desses detalhes sobre a história da minha família de Mana há pouco tempo.

Eu percebo o processo de aprendizado de quem eu sou como uma semente plantada na terra, que com cuidados e tempo se torna planta, cresce cada vez mais e se fortalece. Sendo filho de uma mãe negra afroguianesa e de um pai branco francês, sempre me encontrei na fronteira de dois mundos. Me entender enquanto pessoa trans não binária¹⁵ constituiu mais um elemento para aceitar que essa dimensão liminar ia ser parte integral do meu caminho de vida.

Enquanto ser afrodiaspórico, aprendi que minha existência não era limitada por fronteiras. Nossas famílias foram espalhadas, arrancadas das nossas terras ancestrais, separadas por quilômetros, oceanos, rios, florestas, línguas diferentes. Porém, a nossa ancestralidade nos une até hoje, como me foi mostrado há alguns atrás, ao pisar pela primeira vez no Ilê Axé Iyaba Omi, terreiro de Candomblé Ketu situado no bairro Terra Firma em Belém do Pará, no Brasil.

Foi neste Ilê que nasci pela segunda vez. Minha ancestralidade me trouxe de volta para minha família de Axé, me trouxe de volta para quem pudesse me guiar nas minhas missões de vida, para quem pudesse me ensinar percepções do mundo e caminhos de cura. Ao responder ao chamado ancestral que me foi feito de pertencer a uma comunidade tradicional de matriz africana, re-descobri, fiz sentido, e aprendi a aceitar outras dimensões do meu ser. Eu sou *omo Òrìṣà*¹⁶, eu sou *elegun ni Òrìṣà*¹⁷.

Ao re-aprender formas diferentes de ser e de lidar com os outros seres do mundo, ao confiar de novo no que não é visto com os olhos mas percebido com outros sentidos, ao ser

¹⁵ O termo trans (transgênero, transgênera) não-binária faz referência a pessoas que não se identificam com os gêneros binários "homem" ou "mulher" tais como esses existem nas sociedades modernas ocidentalizadas.

¹⁶ trad. filho de Òrìṣà

¹⁷ filho em quem Òrìṣà manifesta fisicamente

ensinade que nós somos continuação de quem veio antes de nós, dei-me conta que meu entendimento da arqueologia ia se encontrar obrigatoriamente transformado.

Esse modo de conhecimento africano, que eu herdei ao aceitar a chamada de *Òrìṣà*, me permitiu complexificar o questionamento que já me fazia sobre o lugar dos conhecimentos não ocidentais na ciência moderna ocidental de forma geral, e particularmente na arqueologia. Fortalecida pelo ensinamento que recebia no Ilê, o qual colocava palavras e sentidos que legitimavam minhas formas de ser, consegui ir além do simples incômodo, do simples sentimento de injustiça e de raiva que eu sentia ao presenciar o apagamento das nossas histórias e das nossas formas de entender o mundo.

Por que contar a história de Alais importa? Por que acredito ser importante contar a história da família dela? Por que é importante afirmar um lugar de descendente como fundamento de um trabalho de arqueologia? Por que é preciso afirmar um lugar de membro de comunidade tradicional de matriz africana para refletir e *lembrar* de múltiplos tempos, lugares e coisas?

De fato, a interrelação entre uma pessoa e sus ancestrais tem sido completamente desconsiderada pela arqueologia, tal como ela foi inicialmente elaborada por cientistas brancos ocidentais. A colonialidade fundamentando a ciência moderna ocidental estabeleceu essa fissura com a ancestralidade quase como uma condição para fazer arqueologia. Assim, les arqueólogos ocidentais estudam *les ancestrais des autres*, de colonizadas, como bem o nota a arqueóloga indígena Anishinabe Sonya Atalay.

Nesses contextos coloniais, a alteridade criada por arqueólogos não apenas implica uma distância de tempo, mas também envolve uma distância baseada em outra dimensão mais cultural, pois criou um desequilíbrio de poder que permitiu a arqueólogos ocidentais estudarem as vidas passadas daquelas que não são sus próprias ancestrais. (ATALAY, 2006: 285, minha tradução)

É justamente essa alteridade colonial que se encontra à origem do apagamento das nossas histórias pela própria ciência que as estuda. As histórias des nossas ancestrais são pesquisadas retirando tanto o protagonismo delas quanto as consequências que nós experienciamos hoje. Para a ciência moderna ocidental, elas não são mais histórias, mas objetos

de estudo. Quando essas histórias nos são contadas, elas são reconfiguradas segundo critérios que pesquisadoras ocidentais atribuem a elas, e não possuem espaço para nossas memórias, nossos conhecimentos, nossos afetos, nosso luto.

O exercício proposto nessa dissertação pretende se constituir enquanto deslocamento, enquanto desafio. Desafio les leitores e ouvintes desse projeto a acompanhar-me e a reconhecer a arqueologia como inseparável do seu contexto social, histórico, racial. Desafio e convido a focar nas responsabilidades da arqueologia, bem como de quem a pratica, na elaboração e na manutenção de estruturas de desigualdades e de relações de poder. Desafio a construir estratégias para pensarmos e praticarmos arqueologias menos violentas, arqueologias menos colonialistas.

Afirmo e parto do meu lugar de fala, o qual ainda é considerado como o do Outro pelo pensamento colonialista moderno e ocidental, de pessoa não-branca, afrodiaspórica, trans, de comunidade tradicional de matriz africana, descendente de Alaïs, para propor este exercício de autocrítica e de decolonização da arqueologia. Respondendo às chamadas des mis ancestrais e des Orixás, afirmo que nossas existências e nossos conhecimentos africanos e afrodiaspóricos são legítimos para refletir, perceber, lembrar e ensinar sobre as histórias de outros tempos, das coisas e dos lugares.

CONTO-PROJETO

Esse projeto nasceu diretamente da chamada de volta que me foi feita pela ancestralidade. Alaïs me chamou de volta para Mana, para a terra na qual ela plantou nossas raízes, para eu poder aprender as nossas histórias. Entendo a *volta* como um processo decolonial, como a vontade afirmada de devolver sua importância a formas de ser e de conhecer que foram preteridas. Alaïs me chamou de volta para Mana para cuidar de mim, para me ajudar a curar nossas feridas coloniais. Qual é o melhor lugar para pensar em possibilidades para uma arqueologia *nossa*, uma arqueologia que não nos fira, do que a minha terra ancestral? Quem melhor do que mis mais velhas, do que mis ancestrais, para me ensinar os caminhos?

Essa primeira *volta* minha aconteceu com diferentes viagens a Mana. Fui uma primeira vez a Mana em julho de 2017, sem realmente ter outra perspectiva do que reencontrar com mis mais velhes. No final de outubro e começo de novembro de 2017, realizei uma segunda viagem a Mana, e outra nos meses de abril e maio de 2018. É importante adicionar que essa *volta* também ocorreu em Caiena por meio de vários encontros com mis mais velhes *moun'Mana*. De fato, eu era convidade a *voltar* a Mana, mas principalmente ao universo de *moun'Mana*, o qual se estende além de limites puramente territoriais.

O trabalho que foi desenvolvido no âmbito desse mestrado possui duas dimensões. Trata-se ao mesmo tempo de um trabalho acadêmico, o qual propõe construir uma reflexão crítica sobre a arqueologia, e da minha missão de aprender as histórias de *mo Gangan*, de mis ancestrais. Essa dupla dimensão é assumida ao longo do projeto e do texto e se encontra na origem de várias escolhas metodológicas, conjuntamente com uma abordagem abertamente afrodecolonial e influenciada pela proposta de arqueologia etnográfica do pesquisador norteamericano Quetzil Castañeda (2008).

Ao sugerir uma incorporação dos métodos da etnografia nos fazeres da arqueologia, a intenção de Castañeda é de criar uma maior reflexividade na arqueologia (2008:39-40) bem como um engajamento ético-político da disciplina (2008:54). De fato, consciente dos modos com os quais o passado é criado unilateralmente pelo discurso arqueológico, ele defende uma abordagem que possa i) investigar as práticas arqueológicas de produção do conhecimento, ii) examinar o posicionamento da pesquisa para o contexto sócio-político maior, iii) criar espaços críticos de comunicação com coletivos de interesse.

Neste trabalho, a abordagem etnográfica visa criar espaço para as histórias sobre tempos, coisas e lugares que não são contadas pelo discurso hegemônico da ciência moderna ocidental, bem como provocar uma reflexão sobre os modos com os quais essa ciência, no caso a arqueologia, tem tratado essas histórias.

A abordagem decolonial, e particularmente afrodecolonial, faz-se manifesta pelas múltiplas inversões de paradigma propostas ao longo do projeto. Assim, a adoção exclusiva da

língua afro-guianesa para me comunicar com todes em Mana e em Caiena, constituiu uma escolha metodológica crucial para desenvolver o trabalho.

É preciso informar que o texto também foi construído baseado na decisão de dar uma visibilidade reparadora a esta língua, utilizada na oralidade pela grande maioria dos habitantes da Guiana, mas tradicionalmente excluída da ciência devido à colonialidade do saber. Assim, as falas são reproduzidas na sua integralidade em afroguianês e traduzidas em português numa coluna ao lado. Saliento que a transcrição do afroguianês tal como é efetuada neste texto não está fundamentada em nenhum dos dois sistemas de escrita desenvolvidos para as línguas orais afroguianesa e afrocaribenhas (*Laklé Dôkô* e *Sistème G.E.R.E.C.*) ao querer ser mais fiel às formulações utilizadas pelas pessoas narradoras.

Além disso, e como já foi observado na leitura desta Conto-Textualização, assumi o compromisso de adotar uma forma de escrita neutra no gênero para referir-me a pessoas, tanto para evidenciar existências que não se configuram em função da escolha binária de gênero (LAU, 2017, s/p), tal como a minha própria, quanto para afastar-me de automatismos sexistas. Da mesma forma, o cuidado com a acessibilidade do texto por ouvintes ou programas de leitura de tela tem direcionado a abordagem linguística da dissertação.

A forma de escrita neutra que foi escolhida para a construção do texto é configurada pela preferência de palavras agêneras (ex: pessoa em vez de homem ou mulher) ou, quando não for possível, pelo uso de variações neutras. Assim, os pronomes neutros utilizados aqui são *elu*, *elus*. As outras variações presentes no texto são fundamentadas no trabalho de Héilton Diego Lau (2017), doutorande em Letras na Universidade Federal do Paraná e apresentadas a seguir:

Para “neutralizar” adjetivos e substantivos, como “aluno”, “bonita”, “entre outras”, utilizarei a vogal “e”. Então estas palavras serão escritas e faladas da seguinte forma: “alune”, “bonite” e “entre outres”. E no caso de “professores”, por exemplo? Palavras no plural consideradas masculinas terão a letra “i” no meio. Então será escrito e falado “professories”. (...) Preposições, como “de” e “da” serão substituídas por “du”, por exemplo: “Este lápis é du Iraci”. A respeito dos artigos definidos (“o”, “a”, “os”, “as”), serão substituídos por “le” e “les”. Por exemplo: “Les professories já estão na sala de reunião”. Os indefinidos (“um”,

“uma”, “uns”, “umas”), utilizarão a letra “e” no final, ficando da seguinte forma: “ume”, “umes”. Pronomes possessivos (meu, minha, seu, sua, meus, minhas, seus, suas) faço um “empréstimo” do espanhol, ficando: mi, su, mis, sus. (LAU, 2017, s/p)

Ao propor-me a esses exercícios de escrita neutra em português, uma língua completamente generificada somente em função de duas categorias - "homens" ou "mulheres", posso ter cometido erros de sistematização, pelos quais peço perdão. Porém acredito fundamentalmente na escrita como ato político e reitero meu compromisso em abrir espaços para nossas existências não-binárias invisibilizadas.

Por fim, antes de apresentar este trabalho, é preciso ressaltar que este é assumido como sendo feito a partir de um lugar de dentro, sendo uma pessoa afroguianesa, moun'Mana, pesquisando sobre minha própria família e sobre minha própria ancestralidade. Este elemento já ocasionou ele ser qualificado de auto-arqueologia.

Acho importante afirmar que aceito unicamente o termo de auto-arqueologia por estar pesquisando sobre as histórias des mis ancestrais, mas não em função de eu ser moun'Mana. Acredito que um movimento importante da decolonização da arqueologia e da ciência de modo geral reside no abandono da alteridade como condição da ciência, e por conseguinte das diversas categorias adjetivadas utilizadas para designar as formas de arqueologia que se afastam dela.

A dissertação está dividida em sete partes. Acredito que não exista necessariamente uma ordem de leitura específica, absolutamente necessária para acompanhar as histórias sendo contadas. Porém, apresento aqui a ordem escolhida para a organização do texto.

Em *Rakaba*, Alaïs é a primeira contadora, a primeira a ter voz para iniciar a narração das nossas histórias. Ao me mostrar sua chegada em Mana para poder começar a elaboração do texto, Alaïs me indicou caminhos da escrita onde a voz des antepassades tem um lugar de protagonismo.

Desta forma, esta *Conto-textualização*, apesar de ser considerada a introdução da dissertação, teve que chegar depois da voz da minha mais velha.

A parte seguinte, *Caminhos Traçados, Caminhos Trilhados, Caminhos De Mudança* é categorizada como primeiro capítulo. Nele, a energia de Ògún me guia para aprender com os caminhos teóricos que já foram traçados para transformar a arqueologia. Percebo e sigo as pegadas que estão na minha frente, as pegadas das pessoas guerreiras que não se conformam e enfrentam estruturas violentas e colonialistas.

O capítulo seguinte, intitulado *Vida(s), Movimento(s), Palavra(s): uma (teoria-tradução) Exúrica das Coisas*, é regido pela energia de Exu. Depois do conto de Alais *Rakaba*, ele foi o primeiro a ser escrito. Exu é começo de tudo. Exu também desarruma para que seja restabelecida a ordem. Este capítulo Exurico é organizado como o segundo dessa dissertação, e constitui uma provocação necessária para decolonizar nossas percepções modernas das coisas e dos lugares. A energia de Exu, constituindo a potência de decolonização por excelência, ensina que possibilidades de transformação residem na inversão dos paradigmas modernos.

No terceiro capítulo, *Paló: Inspiração Griótica Para Uma Arqueologia Afrocentrada*, convido leitores e ouvintes a participar em uma reflexão fundamentada nos conhecimentos africanos e afrodiaspóricos da dimensão da palavra. Assim, proponho elaborar sobre possibilidades de perceber a dimensão material e a dimensão imaterial, como da palavra, como modalidades uma da outra. A partir dessa reflexão, trago elementos para construir uma arqueologia que se inspire no papel social de conhecedores tradicionais africanos e afrodiaspóricos.

Em *Pitit' Éléfan: Voltar Para Re-Aprender*, quarto capítulo da dissertação, elaboro sobre a minha *Volta* em Mana bem como sobre os diferentes processos de re-aprendizado das histórias de antes. Através do que me é ensinado pelas mis mais velhas, reflito ainda mais sobre a relação entre a dimensão imaterial das histórias contadas e a dimensão material das coisas e dos lugares de antes. Presencio também o surgimento de categorias próprias a moun'Mana para temporalidades, coisas, lugares e pessoas nas histórias.

O último capítulo, servindo de conclusão, é chamado *Cura: feridas antigas podem Cicatrizar*. Nele, abordo as possibilidades de cura das feridas coloniais que encontrei após esse aprendizado que me foi dado por minha ancestralidade de Mana.

CAMINHOS TRAÇADOS, CAMINHOS TRILHADOS, CAMINHOS DE MUDANÇA

Ògún Alakoro!

**Ògún pá lélé pá
Ògún pá ojaré
Ògún pá, lélé pá
Ògún pá ojaré.**

[Ogum mata/extingue com violência
Ogum mata/extingue com razão
Ogum mata/extingue e destrói completamente]

A presente discussão parte de um lugar de dor. É preciso enfrentar a dor para livrar-se dela, mesmo que isso signifique entrar em conflito, em guerra. É preciso encontrar a causa do sofrimento, do nosso próprio e do de outres, e, armado do nosso facão, abrir novos caminhos para afastar-se dele. Ògún, orixá guerreiro, dono do ferro e da espada, aquele que abre todos os caminhos de transformação, é quem me ensina cada dia a ter coragem e não temer o conflito de ideias, pois é dele que surge a mudança.

ARQUEOLOGIAS QUE MACHUCAM

Ao apresentar sua abordagem de pesquisa colaborativa com comunidades de descendentes afroamericanos, a arqueóloga estadunidense Carol McDavid (2002) intitulou seu artigo "*Arqueologias que machucam, descendentes que importam (...)*".¹⁸ Se o artigo em si foca na iniciativa de pesquisa colaborativa do projeto de McDavid, ele não necessariamente explicita *porquê* ou *como* arqueologias machucam, nem *quem* elas machucam. Contudo, desde minha primeira leitura do texto, fiquei muito impactado com esse título. Ele traduzia o que eu tenho sentido há muito tempo.

Enquanto pessoas afrodiáspóricas, muitas de nós herdamos a dor. Várias dimensões dela, vivenciadas, entendidas ou re-significadas em formas e com intensidades diferentes. Não sempre conseguimos descrevê-la, nem sempre queremos lembrar dela. Nossas existências não são definidas nem limitadas por ela. Mas ela existe. A dor faz-se cada vez mais manifesta ao

¹⁸ "Archaeologies that hurt; descendants that matter: a pragmatic approach to collaboration in the public interpretation of African-American archaeology."

longo das nossas vidas, à medida que o sistema de violência epistêmica, racista, colonial, e genocida continua a ser perpetrado contra nossas existências e nossos corpos de pessoas não-brancas colonizadas, sejam elus de tempos passados ou presentes.

Como explicar que a dor que sentimos quando uma criança negra acha que bonecas negras são feias e que as brancas são lindas¹⁹ é apenas uma modalidade diferente da dor que sentimos quando uma senhora negra trabalhando como empregada doméstica é proibida de sentar na cama porque "*poderia passar pretume*"²⁰?

Como fazer entender que se trata da mesma dor, quando a população negra afrodiaspórica, do norte ao sul do continente americano, ainda constitui a maior parte das pessoas em privação de liberdade, bem como a mais vulnerabilizada em termos de acesso à saúde, à alimentação, à emprego, à moradia, à educação? Ou ainda quando cargos de influência, de decisão e de ação concreta, tais como as profissões de professorias, médicas, cientistas, políticas, são estruturalmente negados a pessoas negras?

Provavelmente deveria aproveitar do espaço desta dissertação para estender-me ainda mais sobre as múltiplas dimensões do racismo tal como ele existe na Guiana, no Brasil, ou no resto do continente. Porém, o que escolho evidenciar aqui com mais detalhes são as formas de participação e de reprodução ativas no racismo e na colonialidade por parte da arqueologia, e da ciência moderna ocidental de modo geral.

À imagem do resto deste texto, trago histórias e memórias para iniciar essa conversa difícil. Desta vez, devo contar em maioria histórias da minha vida, minhas próprias vivências e lembranças.

Comecei a participar de escavações arqueológicas com 14 anos. Fazer arqueologia era um sonho de criança, o qual tornou-se real principalmente graças ao incentivo da minha mãe e à generosidade de 2 arqueólogos atuando na Guiana, Nathalie Cazelles e Gérald Migeon.

¹⁹ Ver o famoso "Teste da boneca" ("Doll Test"), experimento criado nos anos 1940 pelo casal de psicólogos afroamericanos Mamie e Kenneth Clarke, o qual evidencia as estruturas do racismo presentes em crianças. <<https://www.youtube.com/watch?v=OXrAYeCMgMI>>

²⁰ Comunicação pessoal. Testemunha mantida anônima.

Já participava todo sábado de ações de curadoria no Serviço Regional de Arqueologia (SRA) da Guiana, ou seja, lavava e colava cacos de cerâmica, atividade que me deixava sempre extremamente feliz. Ter *a honra e o privilégio* de poder ver, tocar, e cuidar dessas coisas antigas me fazia me sentir importante, mas principalmente, me enchia de um senso de responsabilidade com as histórias das pessoas que as tinham usado.

A profunda ânsia que sempre tinha sentido em relação a conhecer mais a História, e particularmente, a pouca conhecida História da Guiana (nunca ensinada em sala de aula), estava sendo satisfeita por cada uma das informações que aprendia com les arqueólogos do SRA. A primeira escavação da qual participei, em 2007, fazia parte da pesquisa sobre as áreas industriais do engenho jesuítico de Loyola, o qual funcionou da segunda metade do século 17 até metade do século 18.

Não consigo esquecer minha reação de deslumbramento ao ver um tijolo marcado por uma pegada de pata de cachorro. Acho que foi neste exato momento que mais amei a arqueologia: dei-me conta dessa capacidade de evidenciar as histórias pequenas, as histórias do cotidiano, as histórias que não chegam nos livros de História. Eram essas histórias que queria conhecer.

Durante anos, então, participei de várias escavações. Enquanto mis colegas de sala de aula passavam as férias viajando ou trabalhando nas feiras para juntar uma grana, eu estava tirando mato com facão (arqueologia na Amazônia!), escavando ou ainda mostrando o sítio para visitantes.

Todos os projetos nos quais trabalhei na Guiana ao longo desses anos eram em sítios relacionados com a Escravidão de Africanes, porém, cheguei a dar-me conta que *a grande maioria não tinha nem a Escravidão, nem as pessoas escravizadas como foco de pesquisa*. Apesar de ter participado na grande maioria de pesquisas sobre as áreas de trabalho de engenhos, ou seja relacionadas a trabalho escravo, não se falava nem em campo, nem nas publicações, sobre as pessoas que tinham construído ou trabalhado nestes locais. De fato, nem se falava sobre o processo de Escravidão.

De maneira irônica, essa arqueologia do período dito histórico na Guiana é chamada pelas próprias arqueólogues de *arqueologia colonial* (CROTEAU, 2004:68; LEROUX, 2006; CAZELLES, 2016:46). Para elas, trata-se de uma referência ao *período colonial*, entendido por elas como uma delimitação temporal passada e terminada.

Eu por minha vez entendo que essa apelação corresponde particularmente bem a um tipo de arqueologia que é colonial e colonialista, pela sua participação ativa em manter estruturas de poder e de violência coloniais. Esboçar um contexto faz-se necessário para continuar esta discussão/contação de histórias.

A quase totalidade de arqueólogues que tem atuado na Guiana até hoje é composta de pessoas brancas, vindo da França ou, no caso de alguns indivíduos, da América do Norte (principalmente da província canadense Québec). Como já mencionado anteriormente, a grande maioria da população da Guiana, seja ela oriunda de migrações mais ou menos antigas, é negra. Vale ressaltar esse contraste étnico-racial entre arqueólogues e população geral para fazer sentido das histórias que são contadas aqui.

Ao participar dessas escavações, desde adolescente, estranhei várias vezes a ausência da Escravidão ou simplesmente das pessoas escravizadas como tema de pesquisa. Ao trabalhar três anos consecutivos em pesquisas relacionadas ao engenho Loyola, o qual chegou a ter uma população escravizada de mais de 500 indivíduos (LEROUX, 2013:6), uma das mais importantes numericamente da Guiana, cheguei a perguntar a arqueólogues que trabalhavam no sítio se não ia ter nenhuma pesquisa sobre a senzala deste engenho, a qual encontra-se bem localizada em vários mapas históricos. A resposta que me foi dada foi a seguinte: *"Escavar a senzala? Não adianta, não vamos achar nada"*²¹.

Passei a analisar muitas das falas que pude ouvir durante essa longa convivência com arqueólogues do período histórico atuando na Guiana, seja em trabalho de campo ou ainda durante outros eventos de divulgação de resultados de pesquisa. A intenção não foi, e ainda não é, limitar-me a expor as atitudes, falas, e piadas racistas individuais, apesar delas fazerem

²¹ Trabalho de campo. Julho 2009.

parte integrante da sociabilidade do campo arqueológico, da mesma forma que homofobia e misoginia (para elementos de reflexão, ver POUGET & CARVALHO, 2017).

De fato, cada escavação contava invariavelmente com "piadas" onde se comparava trabalhadores técnicos de campo a "escravos", onde éramos ameaçados de ser chicoteados se não aumentasse o ritmo, ou ainda com anedotas relatando o quanto os *Créoles*²² "não gostavam de esforço físico" ou tinham "medo de estar na mata".

Trata-se aqui de perceber de maneira crítica os discursos criados por arqueólogos atuando na Guiana, cientistas brancos, da Europa ou da América do Norte, sobre o passado de pessoas negras e indígenas amazônicas, e sobre uma parte desse passado que é diretamente ligada à violência colonial escravocrata.

De modo geral, existe um apagamento das pessoas escravizadas e das suas histórias nos discursos dos arqueólogos, sejam esses discursos presentes em publicações, visitas do público, placas de descrição do sítio, ou falas em trabalho de campo. Quando é preciso mencionar a chamada "mão-de-obra", elas são designadas com o termo genérico "os escravos" e nenhuma referência é feita a identidades de gênero ou étnica.

O retrato feito delas é fundamentado em ideias de perda de identidade cultural rápida e efetiva, justificadas por menções a fontes históricas escritas por colonos europeus. Referem-se sistematicamente a elas então como "escravos de origem africana", e nunca como Africanes.

Da mesma forma, a ideia que a evangelização des mesmas foi um "verdadeiro sucesso", negando qualquer possibilidade de subversão espiritual, é encontrada em várias publicações (LEROUX, 2013:6; LEROUX et al.2010). As resistências, persistências e subversões des Africanes escravizadas são de modo geral completamente ausentes dos discursos sobre elas, mas afirmações sobre ausências ou números insignificantes de fugas abundam, justificados pelas arqueólogues pela "dificuldade de sobreviver na mata" e pelas "condições de vida menos difíceis"²³ na *plantation*.

²² Uma das apelações utilizadas para designar pessoas afroguianesas.

²³ Comunicações pessoais.

Se detalhes sobre os lugares e as condições de vida das pessoas escravizadas não aparecem, com a exceção do que é mencionado em fontes históricas sobre o trabalho atribuído a elas, afirmações sobre a "inveja" ou os conflitos entre pessoas escravizadas por causa de status diferenciado são extremamente presentes, nas falas dos profissionais, mas também em placas de descrição dos sítios.

Quando encontrada, a materialidade associada com as pessoas escravizadas é silenciada ao não desenvolver as histórias que ela pode contar. A foto de uma golilha encontrada no setor da casa-grande de Loyola é sistematicamente reproduzida em artigos, livros ou placas no sítio sem nenhuma menção além do local onde foi achada. Objetos do cotidiano das pessoas escravizadas, além de alguns cachimbos com motivos descritos como sendo de origem africana, não fazem parte de histórias contadas sobre elas.

De modo geral, o discurso ativo é que as pessoas não tinham nada, ou poucas coisas, as quais não podem ser encontradas já que eram feitas de matéria orgânica, agora desaparecidas por causa da acidez do solo (CROTEAU, 2004:78). Também presente nos discursos é o pressuposto que apenas a proximidade com o setor da casa grande possibilita a preservação das coisas tendo sido usadas por pessoas escravizadas.

Este apagamento das pessoas escravizadas e das suas histórias acompanha-se de vários elementos que trivializam a violência dos processos de colonização e de escravização na Guiana, e, de maneira mais frequente ainda, negam a sua dimensão racista ou diminuem a responsabilidade das pessoas europeias neles. São então invocados argumentos sobre a participação dos Africanes no tráfico negreiro, les quais são retratados como traidores "*tendo vendido os próprios irmãos*"²⁴, ou ainda evocando o caso de um dono de engenho que teria sido um "homem de cor" no século 19, provando assim que

*"A escravidão foi um fenômeno humano, não foram só os brancos que escravizaram. Os negros também tiveram escravos, principalmente na África, mas aqui também!"*²⁵.

²⁴ Estudante de mestrado em arqueologia. Trabalho de campo, agosto 2016. Minha tradução.

²⁵ Doutora em arqueologia histórica, professora de ensino médio falando para alunes de 13 anos em iniciação científica. Trabalho de campo, outubro 2016. Minha tradução.

Assim, o passado escravista na Guiana é retratado como tendo sido muito menos violento do que em outros lugares, nomeadamente o Suriname, o Brasil, Haïti ou as Antilhas. A relação entre colonos franceses e Africanos escravizados é descrita como sendo uma de cooperação, para fazer prosperar um lugar de condições difíceis, tendo que "(...) as vezes esquecer dos seus *desentendimentos históricos e culturais*" (SUAREZ, 2016:11, minha tradução, minha ênfase²⁶).

"Aqui não foi violento igual nas Antilhas. Afinal, na Guiana, como o ambiente era mais difícil, os colonos europeus e os escravos trabalharam juntos para sobreviver, estávamos todos no mesmo barco!" (minha ênfase)²⁷

Conjuntamente, a pouca participação ou apropriação da parte da população guianesa, e particularmente das pessoas afroguianesas, nos eventos de valorização do patrimônio ou de divulgação de resultados de pesquisa, é entendida como uma falta de interesse das mesmas para o próprio passado (AUGER & LOSIER, 2012:61), ou ainda como uma vontade de esquecer a Escravidão.

Faço questão de dar visibilidade às poucas iniciativas de pesquisa que se destacam no panorama geral da arqueologia do período da Escravidão na Guiana ao querer focar nas histórias e identidades de pessoas escravizadas, sejam elas negras ou indígenas. Assim, a pesquisa liderada pelas arqueólogas Catherine Losier (Québec) e Claude Coutet (França) tem como objetivo pensar as interações sociais entre pessoas indígenas e africanas, através do estudo das cerâmicas entendidas como resultado de trocas de técnicas entre trabalhadores da olaria do engenho Loyola, no século 18 (COUTET & LOSIER, 2014).

Do mesmo modo, o projeto de doutorado da arqueóloga estadunidense Elizabeth Clay (Universidade da Pennsylvania), em andamento, visa a trazer informações sobre o cotidiano das pessoas escravizadas através da pesquisa em senzalas do século 19 na Guiana. Contudo, esses projetos constituem verdadeiras exceções nas pesquisas arqueológicas do período histórico na Guiana.

²⁶ "... parfois oublier leurs différents historiques et culturels."

²⁷ Estudante de mestrado em arqueologia. Trabalho de campo, agosto 2016. Minha tradução.

Preciso ressaltar que, ao contar essa história da minha vivência da arqueologia do período histórico na Guiana e dos discursos dos profissionais, não pretendo simplesmente denunciar algumas pessoas ou mostrar o quanto a arqueologia está errada. O que quero evidenciar aqui são as formas estruturais com as quais a arqueologia *machuca*.

Se meu ponto de partida para tal empreitada situa-se na minha terra, na Guiana, onde as estruturas da colonialidade e os processos históricos decorrentes da escravização dos Africanos talvez estejam particularmente visíveis, ressalto que a (auto)crítica do discurso arqueológico que levanto aqui deve ser entendida de maneira muito mais ampla, no âmbito de relações sistêmicas e estruturais forjadas pelo colonialismo.

A MÁSCARA SILENCIADORA

"Que dor, estar prese nessa ordem colonial."²⁸

Na sua obra *Plantation Memories. Episodes of Everyday Racism* (2010), a pensadora, escritora, psicóloga e artista negra Grada Kilomba escolhe *re-contar* uma história que ela ouvia muitas vezes enquanto criança. Trata-se da história de um objeto, uma máscara ou mordaca de metal oficialmente utilizada para impedir que as pessoas escravizadas comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhassem nas plantações. Porém, a função principal desta máscara residia em estabelecer um silenciamento, uma incapacidade de falar e um contexto de medo, tornando a boca um lugar tanto de mudez quanto de tortura (KILOMBA, 2010:16).

À imagem de Grada Kilomba, entendo esta *máscara do silenciamento* como uma metáfora extremamente potente para descrever o colonialismo, verdadeiro projeto de fragmentação e aniquilação dos seres fundamentado em "políticas sádicas de conquista e seus regimes brutais de silenciamento des chamades 'Outres'²⁹" (KILOMBA, 2010:16, minha tradução).

Neste sentido, fica nítido até que ponto os projetos de modernidade e de colonialismo têm se co-produzido mutuamente (MIGNOLO, 2007:164; GNECCO, 2004:16), ao inventarem e

²⁸ "What a pain, to be trapped in this colonial order." (KILOMBA, 2010:19)

²⁹ (...) sadistic politics of conquest and its cruel regimes of silencing the so-called "Others"

fundamentarem-se numa organização do mundo baseada em separações binárias e hierárquicas da totalidade dos seres, dos espaços e dos tempos. A partir das cosmologia e epistemologia modernas ocidentais, transformadas em uma grande narrativa universal sobre o mundo (LANDER, 2005:10), são criadas múltiplas divisões, as quais se tornam definidoras de posição de poder dentro da ordem colonial moderna.

Tais pólos de oposições, como por exemplo entre mente/corpo, homem/mulher, adulta/criança, passado/presente, humano/natureza, razão/emoção, são sobrepostas a uma divisão fundamental para garantir e justificar as dinâmicas de poder, ou seja, a separação entre sujeito/objeto.

A ciência moderna ocidental, convertida na instituição Ciência e instalada no local de poder e de definição da Academia, torna-se então uma ferramenta crucial para o projeto colonial, ao participar ativamente da legitimação dessa organização do mundo.

Ao estabelecer-se enquanto uma entidade neutra, objetiva, universal, impessoal, à busca da verdade, a ciência moderna ocidental apresenta-se como única forma legítima de conhecimento (RIBEIRO, 2017b:214), e sus agentes como sujeitos despersonalizadas, conhedories "intocades pela configuração geopolítica do mundo no qual pessoas são classificadas racialmente e regiões configuradas racialmente"³⁰(MIGNOLO, 2009:160, minha tradução).

É nessa mesma ciência, nas suas mais diversas modalidades, sejam elas antropologia, arqueologia, filosofia, biologia, etc. que se encontra a origem das categorias binárias previamente descritas, e por conseguinte, a criação da alteridade indispensável à organização do mundo colonial. Neste contexto, o homem, branco, cisgênero, heterossexual, urbano, judaico-cristão/ateu, euronorteamericano, burguês, adulto, sujeito por excelência dessa ordem social moderna colonial, é entendido como norma e ideal de humanidade, razão, conhecimento, habitante do tempo presente.

³⁰ (...) untouched by the geopolitical configuration of the world in which people are racially ranked and regions racially configured.

Em função desta norma, classifica-se *les Outres*, tais como pessoas negras, indígenas, femininas, ou de gêneros e sexualidades caracterizadas como não-normativas, segundo critérios de mais ou menos humanidade, inteligência, saúde mental, ou até de *temporalidade*.

Estes argumentos são baseados na separação radical entre razão/sujeito e corpo/objeto, noção essencial para a ontologia moderna ocidental, a qual define a humanidade como diretamente relacionada à capacidade de raciocinar, e converte por conseguinte o corpo em "objeto" de conhecimento (QUIJANO, 2005:118).

Obviamente, os critérios para reconhecer a capacidade de pensar e raciocinar são definidos a partir da experiência histórica europeia e das referências de conhecimento eurocêntricas. Neste sentido, e como bem ressalta o filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, "o colonizado aparece como o 'outro da razão', o que justifica o exercício de um poder disciplinar por parte do colonizador" (CASTRO-GÓMEZ, 2005:83). Tal como analisado pelo pensador peruano Aníbal Quijano,

Sem essa objetivização do corpo como natureza, de sua expulsão do âmbito do espírito, dificilmente teria sido possível tentar a teorização científica do problema da raça, como foi o caso do Conde de Gobineau (1853-1857) durante o século XIX. Dessa perspectiva eurocêntrica, certas raças são condenadas como inferiores por não serem sujeitos racionais. São objetos de estudo, corpo em consequência, mais próximos da natureza. Em certo sentido, isto os converte em domináveis e exploráveis. De acordo com o mito do estado de natureza e da cadeia do processo civilizatório que culmina na civilização europeia, algumas raças - negros (ou africanos), índios, oliváceos, amarelos (ou asiáticos) e nessa sequência estão mais próximas da natureza que os brancos. (QUIJANO, 2005:118)

As modalidades da ciência moderna ocidental que têm se proposto a estudar a totalidade desses Outres, a exemplo da Antropologia, aparecem então como fundamentais para a legitimação da ordem colonial, ao classificar hierarquicamente não só as pessoas, mas também suas formas de perceber, conhecer e entender o mundo, de se organizar socialmente, de viver. Segundo o sociólogo venezuelano Edgardo Lander,

As categorias, conceitos e perspectivas (economia, Estado, sociedade civil, mercado, classes, etc.) se convertem, assim, não apenas em categorias universais para a análise de qualquer realidade, mas também em proposições normativas

que definem o dever ser para todos os povos do planeta. Estes conhecimentos convertem-se, assim, nos padrões a partir dos quais se podem analisar e detectar as carências, os atrasos, os freios e impactos perversos que se dão como produto do primitivo ou o tradicional em todas as outras sociedades. (LANDER, 2005:13)

Com este modo de classificação dos seres humanos, insere-se também esses Outros colonizados numa temporalidade diferenciada do sujeito colonizador. É reconhecido um certo grau de humanidade a esses Outros objetos de estudo, mas a mesma é cristalizada em formas anteriores de vida humana, em resquícios do passado, os quais servem para enfatizar o progresso e a superioridade da experiência moderna ocidental, definidora do presente e do futuro da humanidade.

As outras formas de ser, as outras formas de organização da sociedade, as outras formas de conhecimento, são transformadas não só em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-modernas. São colocadas num momento anterior do desenvolvimento histórico da humanidade (Fabian, 1983), o que, no imaginário do progresso, enfatiza sua inferioridade. Existindo uma forma "natural" do ser da sociedade e do ser humano, as outras expressões culturais diferentes são vistas como essencial ou ontologicamente inferiores e, por isso, impossibilitadas de se superarem e de chegarem a ser modernas (devido principalmente à inferioridade racial). Os mais otimistas vêem-nas demandando a ação civilizatória ou modernizadora por parte daqueles que são portadores de uma cultura superior para saírem de seu primitivismo ou atraso. (LANDER, 2005:13-14)

Ao estabelecer-se como discurso de verdade *por ser científico*, a ontologia ocidental automaticamente qualifica as outras formas de conhecimentos como errôneas. De fato, qualquer conhecimento que não seja oriundo da ciência moderna ocidental, conhecimento definido como neutro, objetivo, universal, e baseado no registro, na certeza e na prova (RIBEIRO, 2017b:211) acaba sendo considerado falso.

As formas de enunciação nos estudos sobre les Outros tornam-se cruciais para deixar essa distinção muito nítida. Categorias semânticas como *mito* e *folclore* servem para garantir que estas formas de conhecimento sejam mantidas no domínio do irracional, da ficção, da fantasia, da invenção, da emoção, do pessoal, do subjetivo, ou seja, do *não-científico*.

Exemplificando isso, o pensador argentino Walter Mignolo escreve: "Como sabemos: o primeiro mundo tem *conhecimento*, o terceiro mundo tem *cultura*; natives americanes têm *sabedoria*, anglo-americanes têm *ciência*³¹" (MIGNOLO, 2009:160, minha tradução, minhas ênfases). Usar esses termos não resulta de automatismos ingênuos, mas de escolhas conscientes de linguagem visando ressaltar a fronteira hermética que é a diferença e a distância hierárquica entre especialistas do poder colonial e colonizados, ou seja *les que não sabem*.

Assim, é impossível não observar que uma condição para produzir a ciência permanece no uso exclusivo da língua oriunda do poder colonial (MIGNOLO, 2009:166). Do mesmo modo, o registro escrito é tido como a única forma legítima que esse conhecimento pode tomar, excluindo modos diferentes de conhecer e transmitir, tais como a oralidade.

Neste sentido, essas estruturas de validação do conhecimento, controladas por colonizadores, servem para manter as dinâmicas de poder na ordem colonial, ao garantir a exclusão dos Outres dos espaços de fala, de decisão, e de autoridade, tais como a Academia. Como afirma Grada Kilomba:

Não é que não temos falado, mas que nossas vozes, através de um sistema de racismo, foram sistematicamente desqualificadas como conhecimento inválido; ou então representadas por *branques* que, ironicamente, se tornam "especialistas" em nós mesmas. De qualquer maneira, somos pegues em uma ordem colonial violenta. (...) A ciência é, nesse sentido, não um simples estudo apolítico da verdade, mas a reprodução das relações raciais de poder que definem o que conta como verdadeiro e em quem acreditar³². (KILOMBA, 2010:28-29, minha tradução, ênfase no original)

A ausência dos Outres, ou, nos casos raros onde elus consigam adentrar esses espaços de poder, a deslegitimação das suas ontologias e epistemologias constituem a consequência

³¹ "As we know: the first world has knowledge, the third world has culture; Native Americans have wisdom, Anglo Americans have science."

³² It is not that we have not been speaking but rather our voices, through a system of racism, have been either systematically disqualified as invalid knowledge; or else represented by *whites* who, ironically, become the "experts" on ourselves. Either way, we are caught in a violent colonial order. (...) Science is, in this sense, not a simple apolitical study of the truth, but the reproduction of racial power relations that define what count as true and in whom to believe.

direta do projeto colonialista. Escritore, investigadore e performer negre brasileiro Jota Mombaça ressalta essa relação direta entre subalternidade e conhecimento:

A partir de um descentramento que conduz nossa linha-de-visão àquele ponto até então produzido como cego, a universidade se revela, mais bem, um espaço de violência e de geração de conteúdos dominantes, que não cessa de produzir como ausentes certas vozes para que ecoem outras, nublando formas alternativas de conceber o saber e sua relação com o mundo, para que se consolidem regimes de verdade dentro dos quais a subalternidade só pode ser construída como lugar de impotência — onde não há conhecimento e nem fala. (Jota Mombaça, 2015. s/p, minhas ênfases.)

Da mesma forma, são as narrativas dominantes sobre os acontecimentos do passado que são selecionadas para compor o discurso oficial da história da humanidade, enquanto outras são silenciadas ou/e invalidadas enquanto mito ou invenção.

No seu livro *Silencing the Past: Power and the Production of History* (1995), o antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot qualifica esse silenciamento de *processo ativo*, ao evidenciar que as diferentes presenças e ausências nas fontes históricas ou arquivos *não são neutras nem naturais* (p.48), mas *criadas* segundo os interesses de poder em jogo com a existência e a reprodução dessas narrativas (pp.13-14).

O que mais importa são o processo e as condições de produção de tais narrativas. Somente um foco nesse processo pode revelar as maneiras pelas quais os dois lados da historicidade se entrelaçam em um contexto particular. Somente através dessa sobreposição podemos descobrir o *exercício diferencial de poder que possibilita algumas narrativas e silencia as outras*³³. (TROUILLOT, 1995:25, minha tradução, minha ênfase)

A arqueologia encontra-se diretamente inserida nessa tarefa de legitimação da ordem colonial, bem como outras disciplinas científicas relacionadas à criação dessa narrativa dominante sobre o passado e sobre a humanidade. Ao elaborar discursos de verdade sobre o passado fundamentadas em evidências materiais, as quais serão ostentadas nas instituições

³³ What matters the most are the process and conditions of production of such narratives. Only a focus on that process can uncover the ways in which the two sides of historicity intertwine in a particular context. Only through that overlap can we discover the differential exercise of power that makes some narratives possible and silences others.

museais ocidentais como provas do avanço e da superioridade da sociedade moderna sobre outros povos, a arqueologia cristaliza as desigualdades da ordem colonial e as legitima.

Sendo assim, as narrativas sobre o passado des Outros colonizados que não são produzidas por este discurso hegemônico aparecem como inválidas e são silenciadas ou colocadas no domínio do mito e da ficção.

A arqueologia controla a produção do discurso histórico sobre a identidade baseada nos objetos, exibindo seus efeitos de poder ao declarar uma exterioridade a partir da qual ela pode dar uma explicação "objetiva" dos eventos do passado, independentemente do significado que esses "fatos" possam- ou tenham possuído - para grupos interessados³⁴. (GNECCO, 2004: 170, minha tradução).

Esta dimensão colonialista e imperialista da ciência de modo geral, e da arqueologia especificamente, é a que se encontra na origem das formas estruturais com as quais a arqueologia machuca. As narrativas criadas por arqueólogos brancos atuando na Guiana, tais como foram previamente descritas, são legitimadas enquanto discurso de verdade por serem enunciadas por sujeitos por excelência da ordem colonial, quais sejam : pessoas brancas, europeias ou norte-americanas, cientistas supostamente neutros e em busca da verdade.

A arqueologia machuca quando essas narrativas, as quais servem os interesses específicos das classes dominantes ao negar situações presentes e passadas de desigualdade e de violência racista, bem como sua própria responsabilidade nelas, são postas como as únicas possíveis de ser contadas, enquanto histórias de resistência, persistência ou simplesmente do cotidiano das pessoas negras e indígenas escravizadas na Guiana são sistematicamente silenciadas ou deslegitimadas.

Narrativas criando um retrato de covardia e de perda identitária des nossos ancestrais são postas como *o que aconteceu*, participando de dinâmicas atuais de violência psicológica, de alienação e subordinação racial des colonizados.

³⁴ La arqueología controla la producción del discurso histórico sobre la identidad basada en los objetos, desplegando sus efectos de poder al enunciar una exterioridad desde la cual puede dar cuenta "objetiva" de los hechos del pasado, independentemente de la significación que esos "hechos" comporten- o comportasen- para los grupos interesados.

CAMINHOS DE GUERRA

Múltiplos caminhos de guerra têm sido traçados antes de mim. Eu chamo de caminhos de guerra os diferentes movimentos de tomada de consciência, crítica e afastamento dos sistemas de violência colonial. Saúdo, reconheço e agradeço les guerreires que vieram na minha frente e abriram esses caminhos para que nós continuemos a luta. Muitos dos seus nomes não são lembrados.

Aqui, quero focar em particular nos caminhos de guerra que foram traçados na dimensão estratégica do pensamento, do conhecimento. Invoco alguns dos pensadores colonizados cuja luta epistemológica constitui hoje uma referência para o que é chamado de pensamento decolonial e antirracista. Neste sentido, vale mencionar o legado pós-colonial de pensadores tais como Edward Said e *Orientalismo* (1978), Gayatri Spivak e *Pode o subalterno falar* (1983), Homi Bhabha e *O local da cultura* (1994).

Faço questão também de evidenciar a genealogia de pensadores negres, estejam eles inseridos nas lutas pan-africanistas, nomeadamente Marcus Garvey, W.E.B. Dubois, Malcolm X, ou no movimento intelectual da Negritude, tais como Aimé Césaire, Léon-Gontran Damas, Léopold Sédar Senghor. É preciso ressaltar particularmente a influência crucial do pensamento de Frantz Fanon na abordagem interseccional entre estruturas do colonialismo e estruturas do racismo, presente nas suas duas obras *Pele negra, máscaras brancas* (1952) e *Os condenados da terra* (1961).

Fundamentadas nessas raízes intelectuais, muitas pensadoras decidem evidenciar as relações de poder coloniais emaranhadas com o conhecimento. Após a emergência das críticas pós-moderna e feminista (HARAWAY, 1988), a noção que os conhecimentos são socialmente e culturalmente construídos, e que estes são *situados*, já tinha chamado a atenção para as estruturas de dominação dentro da ciência moderna ocidental.

As críticas decoloniais provocam uma tomada de consciência que não se limita a uma simples constatação de desigualdades. Ilustrando este ponto, Walter Dignolo pergunta:

Claro, todos os conhecimentos estão situados e todo conhecimento é construído. Mas isso é apenas o começo. A questão é: quem, quando, por que está construindo conhecimentos? Por que a epistemologia eurocentrada ocultou suas próprias localizações geo-históricas e biográficas e conseguiu criar a ideia do conhecimento universal como se les sujeitos conhecedores fossem também universais?³⁵ (MIGNOLO, 2009:160, minha tradução)

De fato, é preciso ter conhecimento do vínculo entre a colonialidade do poder nas esferas políticas e econômicas e a *colonialidade do saber* (MIGNOLO, 2007, 2009, QUIJANO, 2005, 2009). Porém, a proposta decolonial reside em ir além da crítica e propor possibilidades de transformação *epistemológica*. Trata-se de mudar as próprias condições de produção de conhecimento, ou seja, distanciar-se das únicas normas de conhecimento possível para a ordem colonial, as referências da ciência moderna disciplinar, supostamente neutra e objetiva.

O processo de descolonização do saber implica um distanciamento dos modos clássicos da Ciência, ou seja, um desprendimento da modernidade. Torna-se crucial a adoção de uma *desobediência epistemológica* tal como assinalado por Mignolo (2009:178), "o pensamento decolonial pressupõe o desligamento (epistêmico e político) da teia de conhecimento imperial (...) ³⁶" (minha tradução).

Assim, esse desligamento (ou *de-linking*, termo cunhado por Samir AMIN,1990) ou desprendimento epistêmico (QUIJANO, 2005) requer uma consciência crítica e afirmação dos lugares corporificados, bem como das referências epistemológicas e cosmológicas de onde a enunciação do saber está sendo realizada.

Segundo Grada Kilomba, torna-se crucial então assumir "uma epistemologia que inclua o pessoal e o subjetivo dentro do discurso acadêmico, já que todes nós falamos desde um tempo

³⁵ Sure, all knowledges are situated and every knowledge is constructed. But that is just the beginning. The question is: who, when, why is constructing knowledges? Why did eurocentered epistemology conceal its own geo-historical and bio-graphical locations and succeed in creating the idea of universal knowledge as if the knowing subjects were also universal?

³⁶ decolonial thinking presupposes de-linking (epistemically and politically) from the web of imperial knowledge (...).

e em lugar específicos, a partir de uma história e de uma realidade específicas - não há discursos neutros.³⁷" (2010:31)

Tal como proposta, essa desobediência epistemológica constitui uma ferramenta extremamente potente para a transformação da ordem colonial, ao tentar diminuir o desequilíbrio existente entre os modos de conhecimento. Ao assumir uma produção de *ciências* fundamentando-se em percepções do mundo diferentes da ontologia moderna, eurocêntrica e ocidental, possibilita-se um processo de legitimação dessas formas de entender o mundo e, portanto, des que são vinculadas a essas ontologias enquanto *sujeitos conhecedores*.

É um alívio constatar que essas empreitadas de descolonização do saber chegam a aparecer na arqueologia, de formas diferentes, mas com a vontade comum de transformar o conhecimento arqueológico em um *conhecimento menos violento*, em um conhecimento que possa servir para diminuir, ou pelo menos não contribuir, nas desigualdades sistêmicas criadas e mantidas pela ordem colonial.

Ao inspirar-se em pensadores decoloniais para re-pensar a arqueologia, torna-se possível para arqueólogos enxergar de maneira mais crítica a participação ativa da sua ciência na manutenção de estruturas coloniais de dominação passadas e presentes, bem como o que o arqueólogo argentino Alejandro Haber chama de "cumplicidade" entre a arqueologia e as ontologias capitalistas (2015:135). A partir desta tomada de consciência, arqueólogos dão-se conta da *presença* e dos *interesses* das pessoas subalternizadas, tornadas Outres, objetos de estudo silenciosos ou invisíveis nos "registros arqueológicos", tais como pessoas indígenas e negras, mulheres e pessoas de outros gêneros, ou ainda crianças.

Assumir a colonialidade da arqueologia implica perceber o quanto os discursos, a prática, os conceitos e a "ética" fundamentais da disciplina reproduzem sistematicamente a modernidade capitalista e colonialista (HAMILAKIS,2018:518) e portanto participam da violência epistêmica contra essas pessoas, ao manter as suas cosmologias, ontologias, formas de conhecimentos diversas sobre outros tempos no domínio do irracional, do que *não é*

³⁷ (...) an epistemology that includes the personal and the subjective as part of academic discourses, for we all speak from a specific time and place, from a specific history and reality - there are no neutral discourses.

conhecimento. Nas palavras do arqueólogo Nick Shepherd, atuando na África do Sul, entende-se que

Além disso, enquanto *projeto epistemológico*, a ética arqueológica recapitula a colonialidade essencial da arqueologia disciplinar. O conhecimento está do lado da disciplina e não do lado das comunidades descendentes e afetadas, que aparecem sob um título diferente: cultura, tradição, crença ou, mais simplesmente, “les indígenas” (Shepherd e Haber 2011). No enquadramento “ético” padrão do encontro entre praticantes disciplinares e requerentes não-disciplinares, “ciência” encontra “tradição”, e “conhecimento” encontra outra coisa (crença, superstição, costume local). Se o primeiro (ciência, conhecimento, o mundo da disciplina) pertence ao presente e ao futuro projetivo, então o segundo pertence ao passado e ao mundo da tradição. As discussões em torno da ética tornam-se encontros entre valores incomensuráveis: a ciência moderna e disciplinar encontra outra coisa (o não-conhecimento não-disciplinar). Estamos na mesma sala, sentamo-nos à mesma mesa, mas não ocupamos o mesmo tempo / espaço³⁸. (SHEPHERD, 2015:12, minha tradução, minha ênfase)

Evidencia-se particularmente o quanto a alteridade é posta como *condição* para a pesquisa arqueológica, ou seja, a imensa fissura existindo entre *quem faz e sobre quem se faz* essa arqueologia disciplinar moderna (GNECCO, 2008; ATALAY, 2006).

Nesses contextos coloniais, a alteridade criada pelos arqueólogos não apenas implica uma distância de tempo, mas também envolve uma distância baseada em outra dimensão mais cultural, pois criou um desequilíbrio de poder que permitiu a arqueólogos ocidentais estudarem as vidas passadas *daqueles que não são sus próprias ancestrais*³⁹ (ATALAY, 2006: 285, minha tradução, minha ênfase).

³⁸ Moreover, as an epistemological project, archaeological ethics recapitulates the essential coloniality of disciplinary archaeology. Knowledge lies on the side of the discipline and not on the side of descendant and affected communities, who appear under a different heading: culture, tradition, belief or, more simply, “the indigenous” (Shepherd and Haber 2011). In the standard “ethical” framing of the encounter between disciplinary practitioners and non-disciplinary claimants, “science” meets “tradition”, and “knowledge” meets something else (belief, superstition, local custom). If the first (science, knowledge, the world of the discipline) belongs to the present and to the projective future, then the second belongs to the past and the world of tradition. Discussions around ethics become encounters between incommensurate values: modern, disciplinary science encounters something else (non-disciplinary non-knowledge). We are in the same room, we sit at the same table, but we do not occupy the same time/space.

³⁹ In these colonial contexts, the othering by archaeologists not only entails the distance of time but also involves distance based on another, more cultural dimension, as it has created a power imbalance that allowed Western archaeologists to study the past lifeways of those who are not their own ancestors.”

Indo além da simples percepção da colonialidade da arqueologia, essas reflexões críticas propõem uma decolonização do pensamento arqueológico, ou seja, um "movimento em direção ao abandono da perspectiva hegemônica do conhecimento arqueológico⁴⁰" (GNECCO, 1999 apud HABER, 2016:470, minha tradução).

Neste sentido, diferentes iniciativas visando a transformar o pensamento arqueológico emergem, fundamentando-se em "orientações contra-hegemônicas, submetidas a diversos tipos de exposição ao pensamento não-acadêmico contra-hegemônico (indígenas, afro-descendentes, ambientais e inspiradas pelos movimentos sociais)⁴¹". (HABER, 2016:470, minha tradução)

Assim, participando do projeto de desprendimento da modernidade de Aníbal Quijano, Alejandro Haber (2011, 2012, 2013) deseja e pratica uma *arqueologia indisciplinada*, que rompa com a vontade de estabelecer-se enquanto único discurso e ontologia universal para falar do passado, e que seja relevante para os interesses locais (2015:136). Torna-se crucial re-entender a arqueologia enquanto *uma* forma de conhecimento entre várias outras, válidas, legítimas, uma possibilidade de ponte entre essas diferentes formas de conhecimento baseadas em diferentes teorias locais (2015:136). Além disso,

Não se trata de uma maneira de conhecer e mudar o outro, mas de *poder conversar* sobre a diferença colonial e *ser afetado* nessa conversa. (...) A consequência da prática arqueológica em Outros (incluindo as pessoas, a natureza, os objetos, as divindades) deve ser incluída na composição de interesses na conversa, um processo aberto de aprendizado, reconhecimento e solidariedade⁴². (HABER, 2015:137, minha tradução, minhas ênfases)

⁴⁰ (...) movement towards the abandonment of the (...) hegemonic standpoint of archaeological knowledge

⁴¹ (...) orientations, undergoing diverse kinds of exposure to counter-hegemonic nonacademic thought (indigenous, African-descendant, environmental, and inspired by social movements).

⁴² It is not a way for knowing and changing the other, but of being able to converse across the colonial difference and be affected in this conversation. (...) The consequence of archaeological practice in the others (including peoples, nature, objects, gods) should be included in the composition of interests in the conversation, an open process of learnship, acknowledgement and solidarity.

Na prática arqueológica, essas iniciativas podem materializar-se pela escolha estratégica e política de focar em conceitos e teorias locais sobre o mundo, as relações entre os seres, a formação da pessoa humana.

Ilustrando esses exercícios de transformação, a reflexão de Haber (2011) sobre relações entre humanos e animais é efetuada a partir do conceito Aymara de *uywaña*. Da mesma forma, Haber trabalha com a aceitação de uma relação entre arqueólogos, *incluindo quem não é oriundo do lugar/povo da pesquisa*, e as coisas/lugares que eles estudam que seja guiada por outras percepções de mundo.

Por exemplo, derramar um pouco de álcool e folhas de coca em um sítio arqueológico antes de proceder à escavação pode ser entendido como uma atitude amistosa que os arqueólogos andinos geralmente adotam em relação às pessoas locais e suas crenças. Ao mesmo tempo, porém, tal prática implica uma *relação imediata e prática* com um certo ser (um agente poderoso, vivo, perigoso, não-humano, em outras palavras, uma divindade) que é a mesma coisa que o sítio arqueológico. *Se levado a sério, o próprio fato de estar em uma troca ritual com um sítio arqueológico produz uma série de significados com diversas consequências teóricas, epistemológicas e epistêmicas*. Nesse sentido, todo um plexo teórico, embora não expresso, pode ser transmitido através da prática⁴³. (HABER, 2016:475, minha tradução, minhas ênfases)

Do mesmo modo, o arqueólogo colombiano Cristobal Gnecco defende uma transformação radical da arqueologia, passando pela criação de outras formas de enunciação do conhecimento arqueológico, por um entendimento diferenciado de temporalidades e materialidades, e até pelo abandono da escavação enquanto metodologia da arqueologia, entendida como produto por excelência da modernidade e do colonialismo.

Em vez do silêncio (não já da assepsia científica senão do cinismo multicultural), recolonizante por assimilador e paternalista, a arqueologia pode *falar de outro jeito*, assim como os povos indígenas começam a falar desde plataformas de

⁴³ For instance, to pour some alcohol and coca leaves at an archaeological site before proceeding to excavate it may be understood as a friendly attitude Andeanist archaeologists usually adopt toward locals and their beliefs; at the same time, however, such practice implies an immediate and practical relationship toward a certain being (a powerful, alive, dangerous, nonhuman agent; in other words, a god) that happens to be the same thing as the archaeological site. If taken seriously, the very fact of being oneself in a ritual exchange with an archaeological site produces a whole range of meanings with diverse theoretical, epistemological, and epistemic consequences. In this sense, a whole theoretical plexus, while remaining unuttered, may be conveyed through practice.

enunciação inéditas. Ponhamos a casa em ordem, então: nem caridade intelectual nem arrogância abusiva. (GNECCO, 2010: 99, minha ênfase)

Não conceber a história como um processo cronológico linear e teleológico senão como uma heterogeneidade multitemporal é um lugar de entrada para falar de histórias locais e sua relação em rede com outras histórias (...) em vez de falar de grandes narrativas. (GNECCO, 2010:98)

Acabar com a escavação é acabar com o condicionamento material do passado. O passado liberado da escavação aparece em outros lugares: nas memórias, nas paisagens, nos ensinamentos, no futuro. Uma arqueologia que mantém a escavação e a materialidade do passado, não importa quão radical e alternativa seja, é moderna, apesar de si mesma. Pelo contrário, uma arqueologia sem escavação e sem a crença quase mística na materialidade do passado desestabiliza a modernidade, a cosmologia que alimenta a arqueologia. (GNECCO, 2012:17)

Verdadeiros caminhos de guerra, essas iniciativas recentes na arqueologia constituem uma inspiração para traçar outros caminhos, bem como para perceber os caminhos já abertos em direção aos processos revolucionários das nossas *voltas*.

CAMINHOS-DE-VOLTA

Voltar é subversivo. Enquanto pessoas colonizadas, subalternizadas, coisificadas, temos sido levadas a esquecer ou desprezar nossas próprias percepções do mundo, a nos alienar para poder acessar conhecimentos hegemônicos. Aprendemos a absorver conhecimentos violentos e sem sentido, acreditando que esses eram os únicos legítimos, enquanto os conhecimentos dos nossos mais velhos desapareciam rapidamente das nossas referências para nos entender a nós mesmos, relegados ao status de objeto de estudo com categorias epistemológicas invalidantes, tais como superstições, crenças primitivas, mitos.

Voltar a perceber nossos próprios modos de conhecer como válidos, legítimos, e até como *mais coerentes para nós mesmas* requer movimentos de coragem e de tremenda transformação. *Voltar* a respeitar, acreditar, e levar a sério nossos mais velhos, nossos conhecedores, bem como as histórias que eles contam. *Voltar* para nossas percepções do mundo e dos seres do mundo, nossos conceitos, nossas formas de aprender, de lembrar, e de transmitir conhecimento.

Voltar não significa apagar os processos de colonização dos nossos povos e das nossas terras de (re-)existência. Não significa que as formas com as quais re-aprendemos nossas histórias são *as mesmas* que aquelas existindo antes da implementação das estruturas que nos fragmentaram. Não é possível viver sem as consequências do colonialismo. Mas é possível desconstruir as suas estruturas, para poder re-construir em cima das suas ruínas algo que faça sentido para nós mesmas.

Ao adentrar os espaços de conhecimento hegemônico, a exemplo da Academia, e adquirir as suas ferramentas para a produção de conhecimento, muitos de nós elaboraram novas possibilidades criativas de resistências ontológicas e epistemológicas, a partir de uma volta a nossos próprios epistemes. Queria poder escrever sobre cada um desses caminhos-de-volta, queria poder traduzir absolutamente todas as palavras e as esperanças associadas com elas. Não será possível aqui. No entanto, deixo aparecer os caminhos que mais me ensinaram e me inspiraram ao longo dessa minha própria caminhada de volta.

Neste sentido, faço questão de dar visibilidade ao pensamento da antropóloga Maori Linda Tuhiwai Smith, tornado mais conhecido com seu livro *Decolonizar metodologias: pesquisa e povos indígenas*⁴⁴ (1999). Após desenvolver uma crítica contundente à colonialidade do saber, bem como evidenciar a desconfiança e o cinismo que povos indígenas podem ter em relação à *pesquisa*, responsável direta durante séculos da sua desumanização, Linda Tuhiwai Smith indica possíveis caminhos para uma pesquisa indígena que possa ir no sentido da *autodeterminação* (p.120). Segundo ela, a agenda de pesquisa indígena tem que ser posta *ao serviço* das comunidades:

A agenda está estrategicamente voltada para o objetivo de autodeterminação dos povos indígenas. A autodeterminação em uma agenda de pesquisa torna-se algo mais que um objetivo político. Torna-se um *objetivo de justiça social* que é expresso através de uma ampla gama de terrenos psicológicos, sociais, culturais e econômicos. Envolve necessariamente os processos de *transformação*, de

⁴⁴ Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples

*descolonização, de cura e de mobilização, como povos.*⁴⁵ (TUHIWAI SMITH, 1999:120, minha tradução, minhas ênfases)

Além disso, é preciso levar em consideração a centralidade das noções de *reflexividade* e de *responsabilidade/responsabilização* para a pesquisa indígena. De fato, faz-se necessário que pesquisadores tenham plena consciência do que está em jogo com a pesquisa, bem como que façam uma análise crítica dos seus próprios processos (p.138). Da mesma forma, as formas de conduta e de ética que orientam esses pesquisadores têm que ser pensadas e formuladas segundo regras culturais que façam sentido para eles e suas comunidades, não necessariamente limitadas a questões de consentimento individual ou de confidencialidade. Linda Tuhiwai Smith fornece um exemplo de um código de ética elaborado especificamente para pesquisadores Maori :

- 1 Aroha ki te tangata (um respeito para as pessoas).
- 2 Kanohi kitea (o rosto visto, ou seja apresentar-se cara a cara).
- 3 Titiro, whakarongo ... korero (olha, ouça... fala).
- 4 Manaaki ki te tangata (compartilha e hospeda, seja generoso).
- 5 Kia tupato (tenha cautela).
- 6 Kaua e takahia te mana o te tangata (não pise no *mana* das pessoas)
- 7 kia mahaki (não ostente seu conhecimento)⁴⁶. (SMITH, 1999:124, minha tradução)

De fato, a metodologia de pesquisa indígena, principalmente a que envolve interações com pessoas mais velhas, está baseada em regras de conduta muito diferentes das que são ensinadas no âmbito das ciências sociais disciplinares e acadêmicas.

Pedir diretamente pelo consentimento para a entrevista também pode ser interpretado como um comportamento bastante rude em algumas culturas. O

⁴⁵ The agenda is focused strategically on the goal of self-determination of indigenous peoples. Self-determination in a research agenda becomes something more than a political goal. It becomes a goal of social justice which is expressed through and across a wide range of psychological, social, cultural and economic terrains. It necessarily involves the processes of transformation, of decolonization, of healing and of mobilization as peoples.

⁴⁶ 1 Aroha ki te tangata (a respect for people).
 2 Kanohi kitea (the seen face, that is present yourself to people face to face).
 3 Titiro, whakarongo ... korero (look, listen ... speak).
 4 Manaaki ki te tangata (share and host people, be generous).
 5 Kia tupato (be cautious).
 6 Kaua e takahia te mana o te tangata (do not trample over the mana of people).
 7 kia mahaki (don't flaunt your knowledge).

consentimento não é dado tanto para um projeto ou conjunto específico de perguntas, mas para uma pessoa, para sua credibilidade. O consentimento indica confiança e a suposição é que a confiança não será apenas recíproca, mas constantemente negociada - uma relação dinâmica em vez de uma decisão estática. Da mesma forma, les indígenas mais velhas podem fazer coisas maravilhosas com uma entrevista. Elus contam histórias, provocam, questionam, pensam, observam, contam enigmas, testam e dão respostas enganosas. Por outro lado, elus também podem esperar que uma pesquisadora indígena faça o mesmo com elus. A qualidade da interação é mais importante do que marcar caixas ou responder a perguntas fechadas⁴⁷. (TUHIWAI SMITH, 1999:137, minha tradução, minhas ênfases)

Assim, ao fazer o levantamento de 25 projetos de pesquisa indígena e do eixo principal no qual cada um trabalha, Linda Tuhiwai Smith evidencia verdadeiros processos de resistência e de cura, sendo processos de *reclamar e reivindicar, testemunhar, contar histórias, celebrar processos de sobrevivência, lembrar, indigenizar, intervir, revitalizar e regenerar, conectar, ler, escrever e fazer teorias, representar, generificar, visualizar/perspectivar, reenquadrar, restaurar o bem-estar, retornar, democratização e governança indigenista, criação de redes, nomeação, proteção, criação, negociação, descoberta da beleza de nosso conhecimento, compartilhar* (1999:143-162).

São esses mesmos processos de resistência e de cura que levam pensadores indígenas a iniciar também movimentos de transformação na arqueologia (ATALAY, 2006, 2012; WATKINS 2004, 2005, 2008; JOFRÉ, 2011, 2012, 2016; MILLION, 2005; HARRIS, 2005). A arqueologia indígena, tal como é chamada, vem sendo impulsionada por cada vez mais pessoas, sendo reinventada cada vez de forma mais diversa.

Para ter uma noção da variedade de projetos em andamento, vale conferir o livro *Being and becoming Indigenous archaeologists* (2010), editado por George Nicholas, evidenciando 36 iniciativas por parte de arqueólogos indígenas de diferentes regiões mundiais.

⁴⁷ Asking directly for consent to interview can also be interpreted as quite rude behaviour in some cultures. Consent is not so much given for a project or specific set of questions, but for a person, for their credibility. Consent indicates trust and the assumption is that the trust will not only be reciprocated but constantly negotiated – a dynamic relationship rather than a static decision. Similarly, indigenous elders can do wonderful things with an interview. They tell stories, tease, question, think, observe, tell riddles, test and give trick answers. Conversely, they can also expect that an indigenous researcher will do the same back to them. The quality of the interaction is more important than ticking boxes or answering closed questions.

As noções de *autodefinição* e de *inclusão* são cruciais para tal arqueologia (MILLION, 2005:43), a qual não se limita simplesmente a ser praticada por profissionais indígenas. Para sus proponentes, a arqueologia indígena tem que se estabelecer enquanto verdadeiro contra-discurso do conhecimento arqueológico hegemônico moderno e ocidental (ATALAY, 2006:283). Segundo, a arqueóloga Anishinabe Sonya Atalay:

*Embora eu concorde que a arqueologia indígena é algo que deve envolver povos indígenas, acadêmiques e idosos, historiadores tribais, membros da comunidade, líderes espirituais e outras partes interessadas, eu argumento que a arqueologia indígena não é simplesmente arqueologia feita por ou envolvendo povos indígenas. Não é preciso ser uma indígena para se dedicar à prática da arqueologia indígena – ela não inclui essas qualidades essencialistas. A arqueologia em terra indígena, conduzida por povos indígenas sem um olhar crítico que inclua a colaboração, as epistemologias indígenas e as concepções nativas do passado, da história e do tempo, ou que deixe de questionar o papel da pesquisa na comunidade, simplesmente replicaria o paradigma arqueológico dominante*⁴⁸. (ATALAY, 2006:293-294, minha tradução, minhas ênfases).

Para isso, a pesquisa arqueológica indígena tem que trabalhar para recuperar e saber mais a respeito das experiências, das práticas e dos sistemas de conhecimento tradicionais indígenas (ATALAY, 2006:292). Assim, afastar-se dos modos clássicos da prática e do discurso arqueológico modernos revela-se indispensável, ao colocar a pesquisa arqueológica indígena ao serviço dos interesses e das necessidades das comunidades.

Os múltiplos conflitos entre os interesses das comunidades indígenas e da arqueologia disciplinar (WATKINS, 2005) são fundamentados em séculos de violência colonial, a qual foi e ainda é materializada na prática arqueológica pela pilhagem e pela exposição sistemáticas de lugares de enterro, de restos corporais ancestrais, de lugares e coisas sagradas, entre outros processos. Uma das tarefas principais da arqueologia indígena reside então em garantir a

⁴⁸ While I agree that Indigenous archaeology is something that must involve Indigenous people, scholars as well as elders, tribal historians, community members, spiritual leaders, and other stakeholders, I argue that Indigenous archaeology is not simply archaeology done by or involving Indigenous people. One need not be an Indigenous person to engage in the practice of Indigenous archaeology-it does not include such essentialist qualities. Archaeology on Indigenous land, conducted by Native people without a critical gaze that includes collaboration, Indigenous epistemologies, and Native conceptions of the past, history, and time or that neglects to question the role of research in the community would simply replicate the dominant archaeological paradigm.

autodeterminação dos povos indígenas em relação a questões sobre a posse, a gestão, e o tratamento das pessoas e das coisas coletadas por arqueólogos.

Uma arqueologia descolonizante deve incluir tópicos como a construção social do patrimônio cultural, preocupações com a revitalização da tradição e conhecimento indígena, questões de propriedade e autoridade, propriedade cultural e intelectual, e a história e o papel dos museus, coleções e colecionadores. Precisamos fazer perguntas como: O que significa ter história, estória ou conhecimento examinado, interpretado e exibido por "estranhes"? Quem tem acesso a esse conhecimento? Quem tem o direito de examiná-lo, de escrever sobre isso? Quem possui as imagens, símbolos e conhecimento de um grupo cultural, social ou étnico e quem controla como isso é usado? Quem tem o direito de interpretar, falar sobre isso, exibi-lo, lucrar com isso?⁴⁹ (ATALAY, 2006:301-302, minha tradução)

Outros temas particularmente centrais são as demandas das comunidades indígenas para o repatriamento e o re-enterro de restos mortais de sus ancestrais (ATALAY, 2006; GNECCO & AYALA, 2010; WATKINS, 2004), ações concretas percebidas como ameaças diretas para os interesses de *patrimonialização* das instituições de pesquisa arqueológica e museais. Acho necessário exemplificar estes conflitos diretos e a importância política que esta questão possui para as comunidades através de um relato pela arqueóloga Warpe Ivana Carina Luna Jofré:

Um fato distintivo na história desta Comunidade Warpe foi a realização do Primeiro Reencontro de Anciões Natives do Hemisfério Sul, no qual *várias anciões indígenas de diferentes grupos, por meio de cerimônias, convocaram les ancestrais em sua morada original, nas Grutas Morillos e Cerro Alcazar para "pedir perdão" pela ignomínia cometida por arqueólogos contra suas sepulturas sagradas*. Como resultado, e no contexto desta reunião, foi elaborado um documento cujos pontos incluem *um requerimento para o retorno dos corpos profanados des ancestrais ao seu local original de sepultamento*. Este evento, sem precedentes na região, foi apoiado pelos governos departamentais e teve um grande impacto social na província, representando um passo significativo

⁴⁹ A decolonizing archaeology must include topics such as the social construction of cultural heritage, concerns over revitalization of tradition and Indigenous knowledge, issues of ownership and authority, cultural and intellectual property, and the history and role of museums, collections and collecting. We must ask questions such as, What does it mean to have ones history, story, or knowledge examined, interpreted, and displayed by "outsiders"? Who has access to this knowledge? Who has the right to examine it, to write about it? Who owns the imagery, symbols, and knowledge of a cultural, social, or ethnic group, and who controls how that is used? Who has the right to interpret it, speak about it, display it, profit from it?

para o povo Warpe. A demanda pública e dirigida pela mídia da Comunidade Warpe no Território de Cuyum pelo *retorno dos corpos des ancestrais aos seus locais de descanso sagrados, a sua remoção da exposição nos salões dos museus, bem como a proibição da venda do “turismo de ciência”, material publicitário usando fotografias dos cadáveres des antepassades de Warpe*, não se moveu para além do domínio legal e, finalmente, foi rejeitada pelo Instituto de Pesquisa Arqueológica e pelo Museu “Professor Mariano Gambier” da Universidade Nacional de San Juan (UNSJ). *Les arqueólogos da instituição rejeitaram os fundamentos da alegação, argumentando que o parentesco biológico e cultural entre les demandantes e os individuos cujos corpos estavam em poder do museu não havia sido provado* (Escolar 2007), embora isso nunca tenha sido diretamente declarado à comunidade, nem elus se encontraram pessoalmente com les requerentes.⁵⁰(JOFRÉ, 2012:6-7, minha tradução, minhas ênfases)

Se algunes arqueólogos indígenas escolhem re-pensar e transformar a relação entre comunidades indígenas e arqueologia a partir de práticas colaborativas com arqueólogos não-indígenas, a exemplo do arqueólogo Choctaw Joe Watkins (2004, 2005), outros focam na elaboração de novas práticas arqueológicas fundamentadas em sistemas de valores e percepções do mundo indígenas.

Assim, a arqueóloga Metis Cree Thunder Woman/ Heather Harris trabalha com base em conceitos cosmológicos indígenas, tais como a noção que les mortes são vivas, presentes e em comunicação com as pessoas vivas (2005:32), ou ainda que o tempo é cíclico e dinâmico (2005:33). A certeza que os conhecimentos indígenas contribuem para a arqueologia também é transformadora, ao abrir espaços para outras ferramentas dentro do modo de conhecimento

⁵⁰ Un hecho sobresaliente en la trayectoria de esta Comunidad Warpe fue la realización del 1er. Re- Encuentro de Sabios Originarios del Hemisferio Sur en el cual distintos sabios indígenas, provenientes de diferentes pueblos, a través de ceremonias convocaron a los ancestros en su morada original en las “Grutas de Morrillos” y en el “Cerro Alcazar” para hacer un “pedido de perdón” por la ignominia cometida por los arqueólogos/as en sus tumbas sagradas. Como resultado y en el marco de este encuentro se elaboró un documento que en uno de sus puntos contempla la restitución de los cuerpos de los ancestros profanados a su lugar de entierro original. Este evento sin precedentes en la región contó con el apoyo de intendencias departamentales y tuvo una repercusión social muy importante en la provincia representando un paso muy significativo para el pueblo warpe. La demanda pública y mediática emprendida por la Comunidad Warpe del Territorio del Cuyum por la restitución de los cuerpos de los ancestros a sus lugares sagrados de descanso, su retiro de exhibición en las salas de museos, como así también el pedido de prohibición de la venta de material publicitario turístico científico con fotografías de los cuerpos muertos de los ancestros warpes, no traspasó el ámbito legal y finalmente no tuvo buena acogida en el IIAM de la UNSJ. Los/as arqueólogos/as de la institución desestimaron los fundamentos del reclamo sosteniendo la no probada filiación biológica y cultural de los demandantes con los cuerpos de los sujetos en posesión del museo (Escolar 2007), aunque nunca se expresaron directamente ante la comunidad, ni recibieron personalmente a los demandantes.

arqueológico: a história oral, os topônimos, a arte visual ou poética, as histórias contadas sobre a terra, entre outras (2005:34).

Da mesma forma, a arqueóloga Cree Tara Million re-entende a arqueologia enquanto uma prática vinculada a um dom da divindade feminina Cree e Stoney, a Mulher Filhote de Búfala Branca. A partir desse re-entendimento, as relações com o lugar (o sítio) e as coisas (encontradas ao longo da pesquisa), as quais são entendidas como vivas, animadas, são re-configuradas.

Praticar a arqueologia dentro de uma filosofia aborígene transforma a pessoa dx arqueólogo. O sítio arqueológico torna-se uma área cerimonial e x arqueólogo é um praticante cerimonial. Além de ser o detentor de um local sagrado, x arqueólogo é detentorx de artefatos e ecofatos - todos objetos sagrados, dados por um registro arqueológico consciente. Mulher Filhote de Búfala Branca dá estes dons arqueológicos da mesma maneira que ela deu a nossos ancestrais objetos sagrados e ensinamentos e eles carregam os mesmos significados espirituais e culturais⁵¹. (MILLION, 2005:39)

Tara Million sugere uma abordagem da arqueologia orientada em torno da noção de *reciprocidade*, tendo em vista que a totalidade da pesquisa decorre do dom da divindade. Portanto, é preciso compartilhar o presente do conhecimento entre as comunidades indígenas e arqueológicas, através de um diálogo constante (2005:40).

Ao considerar a prática arqueológica no âmbito de uma relação com o sagrado, a metodologia da Tara Million inclui interditos rituais, tais como abster-se de consumir álcool durante o processo de pesquisa, ou ainda parar completamente a escavação durante os seus períodos menstruais (2005:42). Além disso, o uso de orientações circulares para o sítio ou as unidades de escavação, bem como o re-enterro ritual dos artefatos escavados (com folhas de tabaco) ou ainda o fato de catalogar sem escrever em cima das superfícies dos objetos (2005:42) compõem esta metodologia re-pensada.

⁵¹ Practicing archaeology within an Aboriginal philosophy transforms the person of the archaeologist. The archaeological site becomes a ceremonial area and the archaeologist a ceremonial practitioner. In addition to being the holder of a sacred site, the archaeologist is the holder of artefacts and ecofacts—all sacred objects, given by an aware archaeological record. White Buffalo Calf Woman gives these archaeological gifts in the same way as she gave our ancestors sacred objects and teachings and they carry the same spiritual and cultural meanings.

A língua da pesquisa arqueológica indígena também tem que ser re-pensada e re-inventada para tornar-se menos violenta e mais coerente com a retribuição do conhecimento para as comunidades indígenas. A exemplo disso, Carina Jofré reconhece a importância política e decolonial de assumir a emoção dentro dos modos de enunciação das pessoas colonizadas, bem como de abrir espaços para outras formas de comunicação:

Em sua definição de “pequenas vozes da história”, Ranajit Guha (2002) ressalta que essas vozes são coloridas pelo afeto, carregadas de emotividade, relegadas à corporeidade: ou seja, são eminentemente gestuais e ritualizadas, e não discursivas. São vozes fortemente sentidas - densas e dramáticas - constituídas no doloroso trauma de ter experimentado ou herdado transgeracionalmente as consequências do genocídio e / ou mecanismos sistemáticos de tortura e repressão. Somente com dificuldade sua complexidade pode ser capturada por meio de análise e explicação cuidadosa, e somente com dificuldade elas podem ser levadas ao centro em face do logos. Essa complexidade de nossas vozes forjadas de emoção, densas e dramáticas configura um modo particular de enunciação que transgride o discurso e encontra um novo lar para si mesmo *em outras formas de comunicação, representado gestualmente no ato de uma cerimônia ritual, uma liturgia sagrada ou uma solidariedade coletiva que gera um desejo de mudança*, muitas vezes não expressamente declarado, mas certamente presumido e, portanto, esperado. *Isso é mais do que uma ação militante; é, em si e por si mesmo, um desafio, uma transgressão deliberada de formas hegemônicas de pensamento moderno / colonial, representada neste caso pela arqueologia disciplinar e pós-disciplinar*⁵². (JOFRÉ, 2015:56-57, minha tradução, minhas ênfases)

Por sua vez, Tara Million sugere *a criação de outras línguas*, nem puramente indígena, nem puramente arqueológica, mas um *pidgin* que permita o diálogo inter-conhecimentos (2005:47). Da mesma forma, ela efetua um exercício de tradução interessante ao terminar seu

⁵² In his definition of “the small voices of history” Ranajit Guha (2002) stresses that these voices are colored by affect, they are charged with emotiveness, they are relegated to corporeality: that is, they are eminently gestural and ritualized, rather than discursive. They are voices strongly felt—dense and dramatic—constituted in the painful trauma of having experienced or trans-generationally inherited the aftermath of genocide and/or systematic mechanisms of torture and repression. Only with difficulty can their complexity be captured through analysis and thoughtful explanation, and only with difficulty can they be stripped to the core in the face of the logos . This complexity of our emotion-wrought, dense, and dramatic voices configures a particular way of enunciation that transgresses discourse and finds a new home for itself in other forms of communication, gesturally represented in the act of a ritual ceremony, a sacred liturgy, or a collective solidarity that drives a desire for change, often not expressly stated, but certainly presumed, and hence expected. This is more than a militant action; it is, in and of itself, a challenge, a deliberate transgression of hegemonic forms of modern/colonial thought, represented in this case by disciplinary and postdisciplinary archaeology.

artigo com uma "conclusão arqueológica", uma "conclusão indígena", e uma "conclusão imagética" (2005:49-50).

Além dessas reflexões e práticas transformadoras, quero salientar aqui também os caminhos afrodiaspóricos de volta a nossas referências de conhecimento. Percebo que muitas críticas levantadas por pensadores indígenas, senão todas, fazem sentido para pessoas negras afrodiaspóricas. O colonialismo nos fragmentou e essencializou nossas identidades, criando fronteiras herméticas entre os seres e nos convencendo que as diferenças nas nossas percepções do mundo nos impediam de dialogar.

Já dizia a pensadora negra lésbica Audre Lorde, "Eu *não* serei *livre* enquanto houver mulheres que *não* são, mesmo que suas algemas *sejam* muito diferentes das minhas". Da mesma forma, entendo que descolonizar reside em curar essa ferida colonial que ainda nos fragmenta, e em fortalecer as lutas que permitem as *voltas* de *todes* les colonizadas.

O lugar a partir do qual se fundamenta minha enunciação e de onde parte minha luta é o de pessoa afrodiaspórica, pela minha ancestralidade, pela minha vivência cultural e pela minha re-existência cosmológica. Por causa disso, entendo particularmente estes caminhos enquanto caminhos-de-volta, por mais que eles sejam também caminhos-de-guerra. (Afinal, esta separação só foi criada para a organização e a escrita deste texto.) Toda *volta* é subversiva e constitui uma guerra nesse sentido.

Inspiração por excelência, o caminho do Feminismo Negro representa a força de resistência e de persistência de todas nossas mães velhas, a recusa absoluta a desaparecer e o movimento guerreiro de transformação da dor. Forças guerreiras das nossas mães Oxum, Oyá, Obá, Ewá, Iemanjá. Nosso feminino é guerreiro, ele se encarna persistentemente nas palavras de Patricia Hill Collins, Conceição Evaristo, Oyèrónké Oyěwùmí, Angela Davis, Audre Lorde, bell hooks, Sueli Carneiro, Paulina Chiziane, Djamila Ribeiro, e tantas outras cujos nomes não são lembrados.

A luta do Feminismo Negro é fundamentada na necessidade de pensar a *interseccionalidade* entre as opressões de raça, de gênero, de classe, de sexualidade. Ao

evidenciar as fissuras coloniais estruturais que permanecem até dentro das críticas ao colonialismo, ele se constitui enquanto caminho decolonial por excelência. Não será possível descolonizar sem transformar radicalmente e completamente as formas com as quais entendemos e nos relacionamos com a diversidade de gêneros, classes, sexualidades, corpos dos seres do mundo.

Assim, no âmbito da teoria feminista negra, faz-se ainda mais crucial pensar de forma crítica o local a partir do qual se cria o conhecimento, ou seja o *lugar de fala* dos pensadores (RIBEIRO, 2017a), bem como re-pensar *as formas* da sua enunciação. É preciso afastar-se dos modos eurocêntricos modernos de formulação supostamente neutra, objetiva e baseada numa única autoria, quem seja, o sujeito da modernidade, o homem branco ocidental. A pensadora afrodiaspórica bell hooks demonstra as possibilidades práticas desse exercício de situar/ ancorar o pensamento/conhecimento:

Eu tenho trabalhado para mudar a maneira como falo e escrevo, para incorporar na maneira de dizer um senso de lugar de não apenas quem eu sou no presente, mas *de onde eu venho, as múltiplas vozes dentro de mim*. Eu enfrentei o silêncio e a desarticulação. Quando digo, então, que essas palavras emergem do sofrimento, refiro-me àquela luta pessoal para *nomear aquele local do qual vim a falar - esse espaço da minha teorização*⁵³. (hooks, 1990:146, minha tradução, minhas ênfases)

Neste sentido, o Feminismo Negro aparece como o complemento necessário para as reflexões e discussões críticas da Afrocentricidade. Ao elaborar sobre esse caminho-de-volta, o pensador afrodiaspórico Molefi K. Asante descreve a Afrocentricidade enquanto uma "proposta epistemológica do lugar" (2009:93) e um "processo de conscientização política" (2009:94). De fato, a ideia fundamental reside em afastar-se dos conhecimentos hegemônicos eurocêntricos, e re-criar paradigmas focando na agência e nos conceitos des Africanes e das pessoas afrodiaspóricas. Como explicado pela pensadora afrodiaspórica e mambo Ama Mazama:

⁵³ I have been working to change the way I speak and write, to incorporate in the manner of telling a sense of place, of not just who I am in the present but where I am coming from, the multiple voices within me. I have confronted silence and inarticulatedness. When I say, then, that these words emerge from suffering, I refer to that personal struggle to name that location from which I came to voice - that space of my theorizing.

O conceito de *centro* (também *localização, lugar*) ocupa, como se poderia esperar, uma posição fundamental no aparato afrocêntrico. Baseia-se essencialmente na convicção de que a história, a cultura e a ancestralidade determinam a nossa identidade. Esta, por sua vez, determina a nossa localização, nosso centro, nosso lugar na vida, tanto material quanto espiritual. Conceber-se de uma forma compatível com sua história, cultura e ancestralidade é estar centrado, ou proceder a partir de seu centro (MAZAMA, 2009: 122, ênfases originais).

Desta forma, o projeto de afrocentricidade implica uma transformação radical das metodologias e dos métodos dos pesquisadores afrocentrados, ao focar primeiramente no *autoconhecimento*.

Em resultado, a produção acadêmica afrocêntrica deve refletir a ontologia, a cosmologia, a axiologia, a estética, e assim por diante, do povo africano: deve estar centrada em suas experiências. A essência da vida, e portanto dos seres humanos, é espiritual. Isso não significa negar o aspecto material da vida; entretanto, quando tudo foi dito e feito, o que permanece não é a aparência das coisas, mas a essência invisível que permeia tudo que é, o espírito, a derradeira unidade com a natureza, a interconexão fundamental de todas as coisas. (MAZAMA, 2009:123)

Sendo uma herança dessas reflexões e transformações da Afrocentricidade, o caminho-de-volta da Filosofia Africana constitui um exemplo dessa busca do nosso autoconhecimento e da nossa *re-ontologização*. Seguindo o exemplo do Òmo Òrìṣà Ògìyá Kàlàfò / Prof. Jayro Pereira de Jesus da Escola Ubuntu de Filosofia e de Teologia⁵⁴, utilizo o termo re-ontologização para me referir aos processos de recuperação dos nossos próprios modos de percepção do mundo.

Se a maioria dos pensadores da filosofia eurocêntrica tem contribuído diretamente à criação, à manutenção das ideologias racistas e colonialistas e ao *racismo epistêmico* (GROSFOGUEL, 2007 apud flor do nascimento, 2016), ao determinar que Africanos eram incapazes de pensar, a vertente da Filosofia Africana estabelece pelo contrário o re-aprendizado das cosmologias e epistemologias africanas e afrodiáspóricas como *condição para pensar e nos*

⁵⁴< <https://enugbarijo.wordpress.com/escolaubuntu/>>

pensar. Trata-se de poder pensar /contar histórias "desde nosso chão", ou seja a partir do nosso lugar⁵⁵.

Não será possível elaborar tanto quanto eu gostaria sobre esse caminho-de-volta, caminho traçado durante muitos anos e a partir de múltiplas trilhas situadas em vários lugares do vasto continente africano e da sua diáspora. Mas bem, escolho dar visibilidade no impulso mais recente da Filosofia Africana tal como ela se define na terra afrodiaspórica que é o Brasil. Apesar da Filosofia Africana pensada pelas pessoas afrodiaspóricas brasileiras ser também articulada com bases teóricas de pensadores africanes, ela se diferencia pela sua fundamentação em cosmopercepções e ensinamentos oriundos dos lugares de resistência cosmológica afrobrasileiros, os terreiros de Candomblé.

Neste sentido, este caminho-de-volta constitui meu próprio caminho-de-volta, ou seja, o movimento de re-existir, re-pensar, re-agir a partir dos re-aprendizados-heranças que me são dados através da minha vivência no meu Ilê Axé.

O retorno a conceitos, percepções e entendimentos do mundo que são africanos e afrodiaspóricos é cura e transformação, ao legitimar formas de ser no mundo que são nossas, mas que nós mesmos temos entendido e tratado como inferiores.

Criando e re-criando palavras que façam mais sentido para nossas ontologias, filósofos africanes e afrodiaspóricas *traduzem as sabedorias ancestrais* em torno do re-entendimento dos conceitos de tempo, de pessoa, de comunidade, re-fundamentando suas ideias em torno de conceitos ancestrais, tais como as noções de ancestralidade, encantamento, senioridade e relacionalidade.

A Filosofia Africana ressalta que a dualidade ocidental não faz sentido para a ontologia e a cosmologia africanas, as quais enfatizam a *relacionalidade*, ou seja a complementaridade e a interdependência entre os seres e entre os mundos. O Tata Nkosi Nambá/filósofo wanderson

⁵⁵ Expressão utilizada pela filósofa brasileira Adilbênia Machado durante o Congresso de Pesquisadores Negres, ocorrido em 2018 em Uberlândia (MG).

flor do nascimento exemplifica essa não-binaridade no entendimento dos mundos terrestre e espiritual ou ainda na constituição da pessoa humana:

Em vez de pensar a partir de distinções binárias, duais, estas cosmovisões pensam em termos de totalidades complexas e articuladas. E isso começa pelo próprio mundo. Não há dois mundos. (...) Os binarismos não são constitutivos das cosmovisões que herdamos, nos candomblés, de nossas ancestrais africanas. Assim como não há uma dualidade entre céu e terra, também não há duas substâncias no ser humano: mukutu (corpo) e muenho (“espírito” ou sopro vital) – assim como ara (corpo) e èmí (“espírito” ou sopro vital) – são também partes do ntu (ou eni), isto é, do ser humano, da pessoa. E o próprio mukutu (ara) é composto de diversos elementos que encontramos no restante da natureza, não sendo ele mesmo algo unitário. *Deste modo, nos vemos como totalidades complexas e dinâmicas, mas nunca duplas ou duais.* Dito de outro modo, em nessas tradições “não encontramos o dualismo corpo e alma” (...). (flor do nascimento, 2016a: 159, minha ênfase)

Através desse re-entendimento, a própria noção de humanidade encontra-se ampliada, ao relacioná-la à capacidade *de comunicar e de agir*, portanto incluindo outros seres nessa categoria. São reconhecidas a pluralidade das formas de comunicação bem como a possibilidade de tradução de uma para outra:

A humanidade partilha com o mundo a possibilidade de expressão e a agência – uma vez que para o pensamento tradicional africano a palavra é potência criadora (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.172), de modo que a humanidade não seja um critério de exclusão, mas de inclusão: o humano é tudo aquilo que, como nós, fala, age, interage. (flor do nascimento, 2016c:241)

Animais, plantas e outros seres que, no ocidente, chamamos de “inanimados”, falam outras línguas e os mortos, orixás, voduns e inquices têm outra linguagem. É nesse contexto que aparece uma espécie de mecanismo orientador/tradutor, que propicia a comunicação com mortos, orixás, voduns e inquices, chamados inapropriadamente de oráculos. Os conhecidos “jogos de búzios” são os mais usuais, embora haja outros meios de traduzir as linguagens diferentes para que possamos compreender o que dizem esses outros componentes da comunidade. (flor do nascimento, 2016a:163)

Além disso, a noção de relacionalidade faz entender que não existe indivíduo, uma vez que a pessoa só existe de maneira interligada com sua comunidade, comunidade composta de uma multiplicidade de seres terrestres e espirituais, e dentro do mundo e dos seus elementos

(RIBEIRO, 1996; flor do nascimento, 2016:158). No seu livro, *Pele da cor da noite*, a Egbomi Vanda de Oxum/ pedagoga Vanda Machado escreve que

A comunidade e a pessoa são uma coisa só. Um rebuliço com um membro da comunidade e todos são afetados. Somos elos de uma mesma corrente. Galhos e folhas de uma mesma árvore. (MACHADO, 2013b:58)

Entende-se então o porquê da premência da *senioridade* como forma de organização das relações entre membros da comunidade, em vez de outras organizações sociais modernas ocidentais, a exemplo das relações determinadas por um binarismo e uma oposição drástica dos gêneros homem/mulher (OYĚWÙMÍ, 1997, 2011, 2016; ROCHA, 2018). Da mesma forma, a noção de *ancestralidade* torna-se particularmente crucial, ao reconhecer a les ancestrais um papel central e ativo na comunidade, apesar da sua existência não ser mais manifestada pela encarnação física permanente.

Quando percebemos a memória como uma instância do coletivo que as pessoas particulares participam e agenciam, podemos ter elementos para perceber que a ancestralidade não é apenas a descendência biológica que uma pessoa tem de uma família consanguínea, mas, sobretudo, o atravessamento de toda a história na formação dos sujeitos. Assim, podemos entender a ancestralidade como a história da comunidade, que nos conforma não apenas através da doação do material biológico, mas também de seus projetos, seus erros, acertos, expectativas. (flor do nascimento, 2018:591-592)

Esta presença e esta comunicação constantes de seres não necessariamente visíveis ou encarnados enfatizam a importância de outros modos de percepção da realidade e de produção de conhecimento do que a visão. Neste sentido, escolhi usar ao longo desse texto a noção de *cosmopercepção*, ou *cosmosensação* (“*world-sense*”), termo cunhado pela filósofa iorubá Oyèrónké Oyèwùmí (1997) para diferenciar-se da palavra cosmovisão.

Assim, les filósofos africanes brasileiros afirmam a centralidade do modo de percepção, de transmissão e de conhecimento da *oralidade*, a qual se encontra extremamente presente nos terreiros dos diferentes candomblés.

Aqui percebemos que a oralidade, base fundamental dessa memória africana, não pode simplesmente ser reduzida à relação entre a fala e a escuta. Ela significa, antes de tudo, uma implicação dos sujeitos naquilo que se diz e naquilo

que se escuta. Não apenas a palavra está em jogo na oralidade, mas a pessoa, a comunidade, a realidade. Assim, vemos que a memória é parte desse dispositivo da oralidade que provoca que o humano se verta em palavra, isto é, que a palavra seja uma parte do humano, que está sempre em jogo no que diz e no que escuta. (flor do nascimento, 2018:590)

Devo elaborar mais sobre a importância cosmológica, epistemológica e política da oralidade em outro lugar desta dissertação.

A Filosofia Africana constrói-se enquanto caminho-de-volta e caminho de cura, ao assumir os processos de colonização, de fragmentação e de alienação que sofremos e que estamos sofrendo. Trata-se de um retorno:

Sem romantizar as perspectivas africanas, sem demonizar as perspectivas ocidentais, mas também, sem ignorar os riscos enfeitiçadores do pensamento do ocidente e sem esquecer dos efeitos do racismo sobre as maneiras como lidamos com aquilo que advém do continente africano. (flor do nascimento, 2018: 593-594)

Comecei esta discussão *a partir da dor*, descrevendo uma das arqueologias que machucam, tanto a mim quanto a outras pessoas afrodiáspóricas. Quero aqui evidenciar uma arqueologia que constitui, além de mais uma inspiração, uma esperança para criar e fortalecer uma arqueologia que possa participar da nossa cura. Este caminho-de-volta afrodiáspórico existe enquanto resistência partindo de *dentro* da arqueologia - um caminho igual ao que me propus seguir com este projeto de mestrado.

Em 2011 foi criada a Sociedade de Arqueólogues Negres (*Society of Black Archaeologists - SBA*), uma rede de arqueólogues negres baseadas na América do Norte e algumas regiões do Caribe. Essa necessidade surgiu frente à considerável subrepresentação de arqueólogues negres, les quais ainda compunham apenas 0.3% des membros da Sociedade de Arqueologia Americana em 2015 (ODEWALE et al., 2018, s.p.).

Segundo les fundadores da SBA, Ayana Flewellen e Justin Dunnavant,

A Sociedade tem cinco objetivos principais que abrangem sua missão e visão:

1. *Lutar em nome e assegurar o tratamento adequado da cultura material da Diáspora Africana e Africana.* A SBA está determinada a analisar e

criticar teorias e práticas dentro do campo da arqueologia que exploram, deturpam e excluem a cultura material dos povos descendentes de africanos.

2. Promover a pesquisa arqueológica e recrutar mais negres para entrar no campo da arqueologia. A Sociedade está empenhada em encorajar e recrutar mais negres para o campo da arqueologia, tanto dentro como fora da esfera acadêmica, colocando ênfase no recrutamento de alunes negres de graduação e pós-graduação.

3. *Levantar e abordar as preocupações contemporâneas relacionadas com os povos africanos em todo o mundo.* No esforço de promover a *responsabilidade social*, uma das metas da SBA é usar a pesquisa arqueológica para destacar e abordar questões modernas que afetam os povos africanos.

4. Destacar as conquistas e contribuições passadas e presentes que pessoas negras fizeram no campo da arqueologia. Devemos celebrar os avanços feitos por John Wesley Gilbert, as mulheres afro-americanas que trabalharam em Irene Mound e Swift Creek, e estudiosos mais recentes que se comprometeram com a teoria e a prática da arqueologia.

5. *Assegurar que as comunidades afetadas pelo trabalho arqueológico não sejam vistas simplesmente como objetos de estudo ou informantes.* Em vez disso, elas devem ser tratadas como criadoras ativas e / ou participantes na descoberta e interpretação de *sua* história. A SBA deseja enfatizar a importância vital da colaboração da comunidade em todas as fases da pesquisa e na disseminação do conhecimento⁵⁶. (FLEWELLEN & DUNNAVANT, 2012, minha tradução, minhas ênfases)

Assim, longe de ser simplesmente uma arqueologia *sobre* a diáspora africana, a qual tem sido levada em sua maioria por pesquisadores brancos e eurocêntricos, a SBA se estabelece

⁵⁶ The Society has five main goals that encompass its mission and vision:

1.To lobby on behalf and ensure the proper treatment of African and African Diaspora material culture. SBA is determined to analyze and critique theories and practices within the field of archaeology that exploit, misrepresent, and exclude the material culture of African-descended peoples.

2.To promote archaeological research and recruit more blacks to enter the field of archaeology. The Society is committed to encouraging and recruiting more blacks into the field of archaeology both within and outside of the academic sphere by placing emphasis on the recruitment of black undergraduates and graduate level students.

3.To raise and address contemporary concerns relating to African peoples worldwide. In the effort to promote social responsibility, one of SBA goals is to use archaeological research to highlight and address modern issues that affect African peoples.

4.To highlight the past and present achievements and contributions that blacks have made in the field of archaeology. We should celebrate the strides made by John Wesley Gilbert, the African American women who worked at Irene Mound and Swift Creek, and more recent scholars who have committed themselves to the theory and practice of archaeology.

5.To ensure that the communities affected by archaeological work are not simply viewed as objects of study or informants. Rather, they should be treated as active makers and/or participants in the unearthing and interpretation of their history. SBA wishes to stress the vital importance of community collaboration in all phases of research and in the dissemination of knowledge.

enquanto uma rede para as pessoas que fazem uma arqueologia *da e desde* a diáspora africana, ao fortalecer as iniciativas de arqueólogos negres e trabalhar no sentido dos interesses políticos atuais das pessoas afrodiaspóricas.

Como ressaltado nos objetivos da SBA, esses interesses incluem a necessidade premente de discutir de maneira crítica a questão das relações raciais, herança direta do passado escravocrata e colonialista (EPPERSON, 1990, 2004). A arqueóloga negra afrodiaspórica Ayana Omilade Flewollen afirma que:

A diáspora africana, neste sentido, é mais do que a dispersão de um grupo de pessoas ou discussões sobre se as concepções do continente africano são ou não encaminhadas ou enraizadas em configurações identitárias do passado e do presente. Fazer um trabalho de diáspora africana em arqueologia significa necessariamente fazer discussões sobre as configurações materiais e ideológicas da negritude e da dominação geográfica racial do passado e do presente, centrais para a elaboração de projetos e o processo de interpretação⁵⁷. (FLEWELLEN, 2017:73, minha tradução)

Neste sentido, torna-se crucial construir uma arqueologia que abranja a *diversidade* das experiências e vivências das pessoas da diáspora africana (BATTLE-BAPTISTE, 2017), mas que possa trabalhar a diminuir as desigualdades estruturais que atingem as pessoas negras numa escala global.

Essa arqueologia feita por pessoas afrodiaspóricas afirma-se como sendo principalmente *ao serviço da comunidade* (AGBE-DAVIES, 2010:374). De fato, a pesquisa é construída e orientada em função da comunidade de descendentes, considerada um *cliente ético* (MACK & BLAKEY, 2004:14), bem como dos seus interesses em relação à pesquisa. Trata-se de uma arqueologia emaranhada com as noções de *responsabilidade* e de *responsabilização*. Tal como sublinhado pela arqueóloga feminista negra afrodiaspórica Whitney Battle-Baptiste:

⁵⁷ The African diaspora, in this sense, is more than the dispersal of a group of people or discussions regarding whether or not conceptions of the continent of Africa are routed or rooted in identity configurations of the past and the present. Doing African diaspora work in archaeology necessarily means making discussions of the material and ideological configurations of Blackness and racial geographic domination of the past and present central to project design and the interpretation process.

Enquanto arqueóloga de ascendência africana, sinto uma responsabilidade adicional com essa abordagem metodológica engajada do passado material. Pois sou responsável perante mis mais velhes, a comunidade local onde um sítio está situado, mis colegas de universidade, meus pares acadêmicos e as gerações futuras⁵⁸. (BATTLE-BAPTISTE, 2011:21, minha tradução)

Esse compromisso com as múltiplas comunidades envolvidas e afetadas pela pesquisa articula-se em diversas formas. Um exemplo é o projeto gratuito de campo-escola *Estate Little Princess Archaeological Field School*, elaborado pelas arqueólogues da SBA Justin Dunnavant, Ayana Flewellen, Alicia Odewale e Alexandra Jones, o qual visa criar oportunidades de formação em arqueologia para a juventude da ilha caribenha de St-Croix (Ilhas Virgens/Estados-Unidos), onde a maioria das pesquisas arqueológicas é efetuada por pessoas brancas vindas de fora da ilha (ODEWALE et al, 2018, s/p).

No âmbito das iniciativas des membres da SBA, preciso particularmente dar destaque ao trabalho teórico e metodológico de Whitney Battle-Baptiste, desenvolvido principalmente no seu livro *Black Feminist Archaeology* (2011). Ao re-pensar a arqueologia com um prisma do feminismo negro, Whitney Battle-Baptiste procede a uma transformação decolonial e afrocentrada da prática e do discurso arqueológicos.

De fato, a arqueologia feminista negra produz um saber a partir do reconhecimento crítico do lugar de fala, o qual é politicamente assumido através de modos de escrita/comunicação menos acadêmicos e menos violentos. Ao relacionar sua ação/missão na arqueologia com sua própria vivência, subjetiva, racial, de gênero, e ancestral, Whitney Battle-Baptiste abre espaços para a dimensão da emoção afrodiaspórica dentro do trabalho arqueológico.

Crescer negra e mulher nos Estados Unidos é um exercício de habilidade, coragem e perseverança. No início da minha infância, desenvolvi uma consciência da incapacidade de expressar *minha frustração sobre o racismo, o sexismo e apenas o crescimento enquanto mulher. Essa combinação precária de fatores criou uma rede complexa de emoções, raiva e desconexão* em como eu

⁵⁸ As an archaeologist of African descent, I feel an additional responsibility to this engaged methodological approach to the material past. For I am accountable to my elders, the local community where a site is located, my university colleagues, my academic peers and the generations to come.

creceria e me posicionaria no mundo maior. Como adulta, *fiquei cada vez mais desiludida com a arrogância de acadêmicos* de todos os tipos de disciplinas dando “voz” às almas silenciadas e esquecidas de mulheres de ascendência africana. *Francamente, enquanto mulher de ascendência africana, nunca me senti silenciada na minha vida. Invisível, sim, mas não silenciada.* Houve muitos momentos em que eu estava gritando a plenos pulmões, apenas para olhar em volta e perceber que ninguém estava ouvindo. Como pessoas da Diáspora Africana, entendemos que nem toda voz ou história de uma pessoa tem valor igual no passado ou no presente⁵⁹. (BATTLE-BAPTISTE, 2011:34-35, minha tradução, minhas ênfases)

Esse tipo de enunciação de conhecimento revela ser extremamente subversivo ao assumir que a emoção que permeia nossas falas e nossas reações, acumulada durante gerações de racismo sistêmico, seja ela de raiva, dor ou frustração, não deslegitima o saber que estamos construindo. Pelo contrário, a arqueologia feminista negra advoga pela colocação no seu devido lugar (de fala) as afirmações sobre nós, sobre nossas ancestrais e suas vidas. Pois quem tem direito a falar da nossa forma de lembrar, de reverenciar, e de estar de luto pelas nossas ancestrais?

Assim, o trabalho da arqueóloga afrodiaspórica Annalise Morris (2014, 2017), também membro da SBA, é exemplar no sentido dele ser relacionado diretamente com a questão da ancestralidade. Ao refletir sobre as manifestações materiais da raça através da pesquisa em sua própria casa familiar, Annalise Morris encontra-se no duplo lugar de pesquisadora e de descendente, realizando entrevistas e escavando com sua própria família. Este duplo lugar revelou interesses e compromissos diferentes, como salientado por ela:

Ocupar a posição de uma descendente, neste caso, enfatizou-me fortemente a importância do ciclo constante de relatar e registrar o progresso do projeto para a comunidade. Isso significava não apenas palestras e relatórios para a

⁵⁹ Growing up Black and female in the United States is an exercise in skill, fortitude and perseverance. Early in my childhood I developed an awareness of an inability to express my frustration about racism, sexism, and just growing up female. This precarious combination of factors made for a complex web of emotion, anger and disconnect in how I would grow up and position myself in the larger world. As an adult, I became increasingly disillusioned by the arrogance of scholars from all types of disciplines giving “voice” to the silenced, forgotten souls of women of African descent. Frankly, as a woman of African descent, I never felt silenced in my life. Invisible, yes, but not silenced. There were many moments when I was screaming at the top of my lungs, only to look around and realize that no one was listening. As African Diasporic people, we understand that not every person’s voice or story holds equal value in the past or present.

comunidade algumas vezes por ano, mas atualizar as partes interessadas semanalmente ou diariamente sobre o que estamos encontrando e aprendendo, e compartilhar e debater sobre o que essas descobertas poderiam significar⁶⁰. (MORRIS, 2014:167, minha tradução)

Com esta abordagem, a *memória* obrigatoriamente volta a ser central. Portanto, as metodologias da pesquisa arqueológica des arqueólogos afrodiáspóricas incluem um lugar de destaque para as histórias orais contadas pelas mais velhas, para lembrar *quem nós somos* (MORRIS, 2017; ARJONA, 2017).

Caminhos-de-volta, caminhos de cura. Caminhos traçados e trilhados pelas pessoas que precisam voltar a existir sem as feridas coloniais. Caminhos que se encontram com outros, traçados para construir pontes entre mundos e pessoas fragmentadas pela colonialidade.

CAMINHOS-PONTES

Para mais além de um destino ou uma destinação, o caminho é um destinar-se, sempre em movimento, pois nada está pronto no caminho enquanto o caminhar não se põe em marcha. E esta marcha é sempre, de algum modo, não totalmente previsível, pois há constantemente encontros nela. Esta é uma característica fundamental dessa ideia de caminho como caminhar: ela é sempre coletiva. *Nunca se caminha sozinho, seja porque a própria estrada é já companhia, seja porque as margens da estrada e o próprio caminho trazem outras pessoas para caminhar.* A natureza intersubjetiva do caminhar é fundamental, pois esse caminhar tem como característica não ser exercido por um caminhante prévio: o próprio andarilho se faz no caminhar, vai se transformando, tornando-se outro, diferente do que era no início da jornada. (flor do nascimento, 2016:166, minha ênfase)

Caminhar é um processo coletivo. Ao seguir esses caminhos-de-guerra e esses caminhos-de-volta, encontro pegadas de pessoas cujas ideias contribuíram para os movimentos de transformação do pensamento. São pessoas brancas, pessoas homens, pessoas heterossexuais, pessoas cisgêneras, pessoas ocidentais e ocidentalizadas, pessoas acadêmicas. São pessoas que

⁶⁰ Occupying the positionality of a descendant, in this case, heavily emphasized to me the importance of the constant cycle of reporting and recording the project's progress to the community. This meant not just giving talks and reporting to the community a few times a year, but updating interested parties weekly or daily on what we are finding and learning, and sharing and brainstorming about what these findings could mean.

herdam dos lugares de privilégio criados pelo colonialismo, pessoas que não têm (ou têm menos) seu lugar de sujeito ou de conhecedore questionados.

Mas são pessoas que reconhecem a violência e as desigualdades criadas por esse sistema e que querem transformar essas realidades. São pessoas que querem criar pontes entre os mundos, estabelecer diálogos menos violentos entre as formas de conhecer, de viver, de ser.

Caminhos-pontes me inspiram muito, ao evidenciar possibilidades de transformação iminente e concreta. Quero apresentar aqui alguns deles, traçados por pessoas determinadas a mudar o pensamento, o discurso, e a prática da arqueologia.

Afastando-se dos modelos hegemônicos da disciplina, várias arqueólogues têm refletido de forma crítica a respeito das comunidades com as quais elas interagem (MARSHALL, 2002; MCDAVID, 2002). Assim, dar-se conta da *presença* e dos *interesses* das pessoas que não são arqueólogues para o passado encontra-se à origem de movimentos de mudança das formas com as quais a arqueologia é entendida e praticada.

Sejam elas motivadas por questionamentos éticos ou pelas reivindicações políticas dos grupos, tais como descritas anteriormente, estas iniciativas, chamadas de *arqueologia colaborativa* ou *arqueologia baseada em comunidade*, têm em comum a vontade de colocar o *diálogo como condição da pesquisa arqueológica*.

Para isso, arqueólogues re-inventam a sua prática a partir das ferramentas da etnografia, com a intenção de abrir espaços para outras vozes na *conversa sobre o passado*. A chamada *arqueologia etnográfica* (CASTAÑEDA, 2008; HAMILAKIS & AGNASTOPOULOS, 2009), introduzida na Conto-Textualização e tal como ela é definida pelo arqueólogo mexicano Quetzil Castañeda, diferencia-se de outras iniciativas por sua ênfase nas noções de *reflexividade* e de *responsabilidade* (2008:46). Ao integrar a etnografia à pesquisa arqueológica, esta se torna uma ferramenta para analisar as práticas arqueológicas de produção de conhecimento (2008:47).

Trata-se de fazer arqueologia assumindo e enxergando de maneira crítica o posicionamento des pesquisadores e da pesquisa arqueológica, inseridos diretamente dentro de um sistema global de interesses divergentes e de relações de poder assimétricas.

Assim, a proposta da arqueologia etnográfica abrange um compromisso em transformar a relação hierárquica entre "especialistas/cientistas" e "público leigo" (CASTAÑEDA, 2008:52), ao criar espaços de *conversa* e de crítica, espaços para os múltiplos significados que o passado possui para as pessoas. Trata-se de um

(...) intercâmbio transcultural com públicos de *stakeholders* (...) que estimule ainda mais a troca e até o debate de conhecimentos, valores, interpretações e significados do passado. Através da etnografia, a divulgação torna-se um fórum permanente para todos os interessados, sejam eles arqueólogos, trabalhadores, comunidades locais ou outros públicos, para se envolverem umas com os outros e engajarem-se na construção social do passado⁶¹. (CASTAÑEDA, 2008: 52-53, minha tradução)

Além disso, o questionamento e o abandono da *autoridade arqueológica absoluta* (CASTAÑEDA, 2008:53; CABRAL, 2014:39) cria movimentos de transformação radical da forma com a qual os pesquisadores consideram a sua ciência. Neste sentido, a arqueóloga estadunidense Anne Pyburn afirma que "a etnografia apropriada para arqueólogos não é sobre aprender sobre outras pessoas ou sobre ensinar outras pessoas, mas sobre compartilhar com outras pessoas"⁶²(2009:65, minha tradução).

De fato, e tal como salientado pela arqueóloga brasileira Mariana Cabral, "pelo fato de assumirem conceitos e concepções forjados na modernidade, o encontro com 'outros' nunca de fato acontecia" no âmbito das práticas arqueológicas hegemônicas (2014:43). Portanto, essas pessoas arqueólogas comprometidas com a tarefa árdua de decolonizar a pesquisa arqueológica dão-se conta da necessidade de abrir espaços para outras percepções do mundo, outros conhecimentos, outras formas de entender e falar do passado.

Para minha grande satisfação, dei-me conta que essas iniciativas promovendo a colaboração e participação de povos indígenas e comunidades de descendentes já abundam na literatura arqueológica (entre outras, MCDAVID, 2002; COLWELL-CHANTHAPHONH &

⁶¹ (...) transcultural exchange with stakeholder (...) that stimulate further the exchange and even debate of knowledge, values, interpretations and meanings of the past. Through ethnography, outreach becomes an ongoing forum for all stakeholders, whether these are archaeologists, workers, local communities, or other publics, to engage each other and to engage the social construction of the past.

⁶² appropriate ethnography for archaeologists is not about learning about other people or about teaching other people, but about sharing with other people

FERGUNSON, 2008; CASTAÑEDA & MATTHEWS, 2008; PHILLIPS & ALLEN, 2010; HABU et al., 2008; SILLIMAN, 2008; GNECCO & ROCABADO, 2010; GREEN et al., 2003; SILVA et al., 2011; MACHADO, 2013a; BEZERRA, 2011; CABRAL, 2014; MORAES, 2012). Limito-me aqui a destacar apenas alguns desses caminhos-pontes da transformação decolonial, os que mais me inspiraram e fortaleceram ao longo desta minha caminhada acadêmica.

Considero o trabalho da arqueóloga brasileira Márcia Bezerra como um dos mais importantes neste sentido. Ao criticar abertamente o discurso preservacionista da ciência arqueológica e do patrimônio, o qual aprisiona em categorias essencialistas e moralistas as múltiplas formas com as quais as pessoas se relacionam com os lugares e as coisas do passado, Márcia Bezerra obriga arqueólogues a uma auto-crítica transformadora da sua prática.

Inicialmente, percebi que as pessoas sempre demonstravam algum tipo de relação com as coisas do passado, ainda que fosse uma “não relação”. Isso refutava o discurso criado pelo Estado, e repetido por muitos de nós, de que “o patrimônio local não é valorizado”, “a comunidade não reconhece o valor”, “não dá importância”. *O discurso autorizado do patrimônio, preocupado principalmente com a preservação das narrativas por ele legitimadas, não problematiza as relações entre as pessoas e as coisas do passado, prefere normatizá-las.* A patrimonialização conservadora dessas relações esvazia a sua carga simbólica. *Os sentidos que constituem essas (i)materialidades fora dos cânones preservacionistas são tidos como ilegítimos.* Assim, ricas narrativas que descrevem fenômenos – eventos ou coisas – relacionados de forma direta com objetos e sítios arqueológicos são desqualificadas. (BEZERRA, 2017:12-13, minhas ênfases)

Assim, é preciso sair da dicotomia básica criada pelo *discurso autorizado do patrimônio*, que coloca de um lado arqueólogues, les especialistas, autorizadas a tocar e falar sobre as coisas do passado, únicos responsáveis pela sua preservação, e do outro lado as pessoas não-arqueólogas pessoas leigas tidas como responsáveis pela destruição e pela pilhagem.

Critico a abordagem reducionista que considera o ato de colecionar artefatos - em comunidade de pequena escala- uma ameaça à preservação e atribui a sua prática ao desconhecimento e à ignorância das populações locais, que são responsabilizadas pela destruição do patrimônio arqueológico. (BEZERRA, 2011:62)

Márcia Bezerra enfatiza a importância de incluir as narrativas locais sobre o passado e as coisas/lugares do passado, bem como as formas com as quais as pessoas se relacionam com elas, suas experiências, suas memórias para a construção da pesquisa arqueológica.

No entanto, as ativas e cotidianas relações que as comunidades locais da região têm com as coisas do passado implicam a necessidade de se pensar sobre a lógica de construção de outras epistememes. (BEZERRA, 2013:110)

De fato, a proposta é de um verdadeiro re-entendimento da arqueologia:

Entendo que, assim, podemos expandir este fenômeno chamado “arqueologia” para a compreensão de outras relações construídas pelas pessoas no presente com as coisas do passado. Podemos pensar em uma arqueologia da memória e do afeto das pessoas vivas na Amazônia, estabelecendo a configuração de um espaço de diálogo entre todos os envolvidos nos processos de explicar o mundo e permitindo que nossas histórias transbordem umas sobre as outras, em algum ponto além da arqueologia. (BEZERRA, 2017:14)

Seguindo as pegadas de Márcia Bezerra, a arqueóloga brasileira e Eke⁶³ Iris Moraes trabalha junto com os Povos do Aproaga, uma comunidade quilombola da Amazônia, a partir das suas narrativas e das suas palavras, das suas memórias e das suas relações com o seu território tradicional, pelo reconhecimento do qual estão lutando.

Ao fundamentar seu entendimento dos *tempos d'antes*, das ruínas, das *coisas d'antes*, e das relações com a ancestralidade, os *Pretos d'Antes*, nas histórias que lhe são contadas, Iris Moraes transforma seu modo de relacionar-se com o lugar e as pessoas da pesquisa, abre espaços para outras formas de conhecimento arqueológico.

Na primeira caminhada que fiz sozinha, nesse caminho de Ipixuna pra Ponta, como mania de arqueólogo ia olhando os detalhes no chão, folhas, saúvas... mantinha a vista baixa, as mãos na alça da mochila e ia também pensando baixinho: "...com licença de entrar nessa mata, de andar nesse caminho... gostaria de ter conhecido Se Vergino...", pois era o velho por todos mencionado como o contador das coisas e tempos d'antes. Chegando próximo à vereda que dá acesso a casa do finado Vergino dos Santos, decidi então mirar novamente o caminho e quando levantei a vista, um homem com mão esquerda apoiada na

⁶³ Eke⁶³: Cargo (título) do Candomblé Ketu atribuído por Orixá a membros femininos da comunidade do terreiro responsáveis pelo cuidado das divindades e de sus filhas.

cintura, estava a me observar de canto de olho... Surpreendida parei de súbito o caminhar, e olhando detidamente para ele por alguns segundos, mas o vi apenas da cintura para cima, que estava sem camisa. (...) Não se tratava de uma aventura pessoal, *sendo uma escolha metodológica* ir pelo caminho até a tapera que pertencia ao Seu Vergino. Daquele dia em diante as coisas d'antes afluíam cada vez mais, caminhar por ali passou a significar encontrar fragmentos de vasilhas de barro, tesouras decoradas, louças históricas. (MORAES, 2012:170, minha ênfase)

Aceitar e assumir formas diferentes de se relacionar com as coisas e os lugares da pesquisa é um exercício ao qual a arqueóloga brasileira Mariana Cabral se propõe também no âmbito do seu trabalho com les Wajãpi, povo indígena da Amazônia brasileira/guianesa.

Ao trabalhar em torno da noção de simetria entre conhecimento tradicional wajãpi e conhecimento arqueológico, Mariana Cabral entende a necessidade de aprender sobre as percepções e os entendimentos do mundo do povo Wajãpi, para construir possibilidades de diálogo entre esses modos de conhecimento diferentes.

Para conhecer os lugares, para aprender as marcas, para reconhecer os vestígios, eu precisei aprender as histórias que lhe deram origem, entrelaçando-me com as pessoas, com os lugares e com narrativas que me eram ensinadas. (CABRAL, 2014:84)

Os vestígios são entrelaçados com o conhecimento oral, analisados em relação ao lugar onde estão, e então inseridos em histórias. Conhecimento sempre em construção, aliás, como todos os conhecimentos. (CABRAL, 2014:157)

Para Mariana Cabral, não se trata de sair do lugar de arqueóloga, que é o lugar a partir do qual ela fala, de maneira assumida, mas de entender que as narrativas sobre o passado que fazem sentido para ela podem ser diferentes para o povo Wajãpi, e *ainda ser válidas*.

Possibilidades de diálogo existem, tentativas criativas de construir pontes entre os conhecimentos, como ilustrado pela escolha da palavra *marca* para referir-se à categoria dos "vestígios de antes", marcas entendidas pelo povo Wajãpi como abrangendo muito mais que o conceito de materialidade da arqueologia disciplinar, e a partir de perspectivas muito diferentes:

Já o segundo conjunto de viagens torna aparente que a concepção científica de arqueologia não consegue dar conta das expressões wajãpi que considero arqueológicas. As marcas que eles identificam como vestígios produzidos por diversas gentes em outros tempos são incrivelmente mais abundantes do que as marcas que a arqueologia científica é capaz de perceber. Através destas viagens, eu fui iniciada neste modo de conhecer, aprendendo a perceber marcas que aparecem para nós de formas distintas do que elas realmente são: lagoas são aldeias, rios são caminhos, pedras são cerâmicas. (CABRAL, 2014:13)

Ao longo da sua pesquisa, Mariana Cabral também evidencia a diversidade das formas com as quais essas marcas são percebidas:

Para mim, no entanto, o mais curioso sobre esta peça foi a descrição que Wynamea me fez sobre como a encontrou. À noite, quando todos estavam deitados nas redes, ele começou a ouvir um ronco. Era um ronco como de uma pessoa dormindo. Ele ouviu isso por várias noites. Falou com sua esposa, com seus filhos, e todos ouviram. Uma noite, ele decidiu sair da rede e procurar o lugar de onde vinha o ronco. Então ele ouviu o ronco vindo da terra, de um lugar no chão, e marcou com um pau. No outro dia, escavou neste lugar, encontrando o machado. E o ronco cessou. (CABRAL, 2014:172-173)

Caminho-ponte por excelência, o trabalho de Mariana Cabral afirma-se enquanto projeto decolonial ao ser fundamentado na vontade de transformar de maneira concreta as relações assimétricas entre os modos de conhecer des Wajãpi e des arqueólogos, a partir do reconhecimento da legitimidade de cada um dentro da pesquisa arqueológica.

Este tipo de diálogo ajuda a evidenciar que a busca por relações mais simétricas não está em colocar as mesmas questões para coletivos diferentes, mas sim aprender a colocar questões diferentes que ajudem os coletivos a trocar conhecimento. (CABRAL, 2014:235)

Me encontro fortalecida com essa caminhada que iniciei, ao seguir as múltiplas pegadas de tantos Outros conhecedores determinadas a transformar as estruturas violentas no âmbito das quais o conhecimento é passado, seja ele arqueológico ou não. Ògún me indicou os caminhos já traçados antes de mim, me mostrou as armas teóricas das quais posso me munir para enfrentar a situação que nos violenta. Sei agora que existem muitos outros guerreiros. Me junto a eles.

VIDA(S), MOVIMENTO(S) , PALAVRA(S): UMA (TEORIA-TRADUÇÃO) EXÚRICA DAS COISAS

*Laroyê Exu! Exu Mo jubá!
Exu é Vida, Exu é Movimento, Exu é Correr no Caminho,
Exu é aquele que mata um pássaro ontem com a pedra que jogou
hoje!
Exu, Boca do Universo,
Exu, Mensageiro Divino,
Exu, aquele que sabe e fala todas as línguas,
Exu é a Palavra, as Gargalhadas, as Histórias sem fim...!*

A priori, pode parecer paradoxal ou até sem sentido associar essas três palavras a um entendimento das coisas. Os nossos maus hábitos modernos nos impedem de perceber qualquer outra dimensão das coisas além do estático, do inerte, do silencioso, do... *objeto*. Ou seja, do que é entendido como *não tendo vida*.

Mas Èṣú, cujo nome é conhecido no Brasil como Exu, sabe criar caos, criar desordem, criar conflitos! Èṣú é irreverente, brincalhão, até grosseiro. Èṣù é a potência que permite questionar e desequilibrar a ordem do pensamento moderno colonialista. Um Orixá primordial no sistema cosmológico iorubá, Èṣù faz-se presente nos primeiros momentos da criação e permanece o primeiro a ser invocado.

Para que seja possível acompanhar a leitura, preciso fornecer mais detalhes sobre Ele. O farei primeiro através das palavras de Luiz Rufino:

Exu enquanto orixá compreende-se como um princípio cosmológico. Dessa forma, é sobre a sua figuração e seus efeitos que no complexo cultural nagô se compreendem os princípios explicativos de mundo a cerca (sic) da mobilidade, dos caminhos, da imprevisibilidade, das possibilidades, das comunicações, das linguagens, das trocas, dos corpos, das individualidades, das sexualidades, do crescimento, da procriação, das ambivalências, das dúvidas, das inventividades e astúcias. Exu para o pensamento iorubano é o poema que vêm (sic) a enigmatizar os conhecimentos existentes no mundo. Exu faz isso eximamente ao instaurar a dúvida, as incertezas, ao nos lançar na encruzilhada. Esse último termo é um dos simbolismos de seus domínios e potências, a encruzilhada tanto nos apresenta a dúvida, como nos apresenta caminhos possíveis. (RUFINO JUNIOR, 2015:sp)

Ou ainda evocando *oríki*⁶⁴ de Èṣù, traduzidos e transcritos por Pierre Verger:

“Exu faz o erro virar acerto e o acerto virar erro”

“É numa peneira que ele transporta o azeite que compra no mercado; e o azeite não escorre dessa estranha vasilha.”

“Ele matou um pássaro ontem, com uma pedra que somente hoje atirou. Se ele se zanga, pisa nessa pedra e ela põe-se a sangrar”

“Aborrecido, ele senta-se na pele de uma formiga.”

“Sentado, sua cabeça bate no teto; de pé, não atinge nem mesmo a altura do fogareiro.” (VERGER, 1981:78)

A proposta aqui é ousada: tentar acompanhar o que seria uma (*teoria-tradução*) das coisas elaborada por Èṣù. Acredito que ela é chave no processo que me propus ao longo dessa pesquisa, ou seja, refletir sobre possibilidades decoloniais e afrocentradas na arqueologia.

Afastar-se dos modos clássicos coloniais da arqueologia, tal como ela está sendo praticada na Guiana, implica re-pensar abordagens da chamada *materialidade*, inverter ou subverter automatismos epistemológicos relativos às *coisas materiais* com as quais a arqueologia propõe lidar. Quem melhor do que Èṣù para liderar inversão e subversão?

Foi assim que surgiu o conceito-imagem de (*teoria-tradução*), uma noção diretamente nascida das brincadeiras de Èṣù com a escrita deste texto. Meu movimento inicial foi usar o termo *teoria*, na intenção de referir-me a um conjunto de ideias permitindo uma compreensão, mas ao tentar colocá-lo na escrita, me dei conta que a palavra *teoria* carrega conotações de continuidade, de regularidade, de coerência, de modelo. Èṣù representa outro tipo de energia. Uma energia muito mais dinâmica, muito mais caótica, muito mais imprevisível. Tradução corresponde muito mais a quem é Èṣù. Uma forma encontrada para acessar significados, sentidos ainda desconhecidos.

Èṣù é mais do que uma coisa OU outra: se ele é tradução, ele é também teoria. E a partir desta escrita Exúrica que desafia as regras da escrita convencional nasce então um conceito que utiliza também as dimensões imagéticas da grafia: trata-se de uma (*teoria-tradução*), um conjunto de ideias diversas, achadas ou roubadas no mercado e jogadas aleatoriamente (será

⁶⁴ Arte verbal iorubá

mesmo aleatório?) por Èṣù numa cabaça: (). Essa cabaça de ideias é a (teoria-tradução) Exúrica das coisas que quero explorar.

Invoco Exu, e encontro ideias de tantes outres pensadores na cabaça, ideias que irão contribuir com esse outro (des)entendimento das coisas. Achei ideias minhas também, ou seja, ideias que peguei emprestado de tantos lugares, pessoas, e tempos diferentes que me construíram. Se muitas desses pensadores são acadêmiques e ocidentais/ocidentalizados, devido à famosa colonialidade do saber, é preciso ressaltar que as leituras dos escritos delus são fundamentadas não só no meu lugar de acadêmique, mas também de Omo Òrìṣà. Um prisma exúrico para ler pensamento ocidental.

Èṣù gosta de brigas! Devo alertar que este texto poderá estar repleto de diferentes conflitos entre esses contribuidores. Porém, não duvido que o enfrentamento de ideias, provavelmente muito caótico, terá conseguido mostrar novas possibilidades de entendimento, de sabedoria. Como Exu sempre faz. Laroyê!

[*Sussuros de Èṣù*]

VIDA(S) DE COISA(S), COISA(S) VIVA(S)

Arqueólogos têm se proposto a estudar as coisas. Nós temos afirmado, jurado e gritado durante muito tempo que elas podem ser observadas, pensadas, manipuladas e usadas para atingir um entendimento melhor das pessoas.

De certa forma, nós temos nos assumido como fetichistas, mas somos culpades de um tipo de fetichismo institucionalmente aceito pela sociedade moderna ocidental na qual nossa ciência nasceu. Fiz uso intencional do termo fetichismo como provocação, inspirado pelas brincadeiras irreverentes de Èṣù, para iniciar a presente discussão sobre a relação entre as pessoas e as coisas, ou, para começar, entre os sujeitos e os *objetos*.

Fetichismo. Palavra de conotação negativa, quase tabu no sistema de pensamento moderno ocidental. Neste contexto, o fetichismo refere-se inicialmente à adoração ou ao culto a objetos, aos quais são atribuídos dimensões de poder ou agência. Inúmeros relatos de

missionários cristãos, oficiais do exército, etnógrafos e antropólogos focam na questão do fetichismo, principalmente nos estudos sobre religiosidade na África ocidental e sua diáspora, determinados a evidenciar as superstições desses Outros colonizados.

Acredito que meu argumento será ilustrado ao citar apenas alguns títulos de tais escritos, a exemplo dos trabalhos do missionário estadunidense Robert Hamill Nassau (1904) *Fetichism in West Africa: Forty Years' Observation of Native Customs and Superstitions*⁶⁵, do antropólogo brasileiro Nina Rodrigues (1900) *O animismo fetichista dos negros baianos*, ou ainda do oficial belgo Colonel Gillier (1924) *Fétichisme et superstitions chez les indigenes du Haut-Oubanghi Congo*.⁶⁶

Cabe ressaltar que não me proponho aqui a elaborar sobre a noção de fetichismo em si, cujo uso tem evoluído ao longo dos anos, seja por causa da sua adoção por Karl Marx no *Capital* (1867), ou ainda por ele ser rediscutido de maneira crítica tanto na antropologia quanto em outras áreas como a psicologia, as ciências sociais e econômicas, e os estudos de cultura material (MILLER 1987; POOL, 1990; PIRES, 2011; BERNAULT, 2013).

Mas bem, evoco o conceito de fetichismo porque a conotação que ele carrega tem que ser entendida como inseparável da construção da alteridade no discurso colonial, e por conseguinte participa da construção do sujeito moderno ocidental e des outres habitantes objetificadas do mundo colonial.

A questão principal levantada aqui é a da separação ontológica entre sujeitos e objetos. De fato, a definição de pessoa no mundo moderno ocidental é relacionada a seu posicionamento numa escala onde a categoria sujeito situa-se a um extremo e a categoria objeto situa-se a outro extremo.

Refletindo sobre a ontologia moderna, Bruno Latour resalta a centralidade dessa separação, como explicitado por Bjornar:

⁶⁵ Fetichismo na África ocidental: quarenta anos de observação de costumes e superstições nativos

⁶⁶ Fetichismo e superstições dos indígenas do Alto Oubanghi. Congo.

Em seu livro "Jamais fomos modernos", Bruno Latour escreve que o advento da modernidade levou à criação de duas zonas ontológicas fundamentalmente diferentes: a dos seres humanos, por um lado, e a dos não-humanos, por outro. Esta "Grande Divisão" colocou o poder, os interesses e a política dos humanos em uma extremidade do pólo, enquanto o conhecimento sobre os objetos e os não-humanos foi colocado na outra extremidade. (...) isto também significava o nascimento simultâneo da não-humanidade, das coisas, isto é, dos objetos e bestas como algo fundamentalmente diferente de "nós" e seguramente separados do reino humano e social⁶⁷. (LATOURE, 1993:13 *apud* BJØRNAR 2003:95, minha tradução)

A conotação negativa de fetichismo no mundo moderno ocidental encontra-se relacionada a esta heresia que seria juntar, fundir, misturar ou até simplesmente aproximar as categorias opostas do "nós" (sujeitos) e do "Outro" (objeto). Nesta perspectiva, é inconcebível atribuir a objetos características semelhantes a de sujeitos, tais como vontades, agência, poder de expressão ou de ação, já que ameaçaria a própria definição da categoria de quem pensa, age, decide.

Entendido assim, o fetichismo só pode ser restrito a seres que não entenderam ou perceberam essa distinção entre sujeitos e objetos, a exemplo das pessoas colonizadas, posicionadas por conseguinte no meio da escala, não completamente no polo pessoa/sujeito/pensador/inteligente, mas dentro de categorias intermediárias de selvagens, bárbaros, etc.

Diversos filósofos modernos europeus insistem em afirmar e re-afirmar essa incompletude da humanidade de tais pessoas, afirmação ilustrada pela referência sobre o povo negro africano feita por Immanuel Kant em suas *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime (1764)*: "O culto dos fetiches, tão difundido entre eles, talvez seja uma espécie de

⁶⁷ "In his book "We have never been modern", Bruno Latour writes that the advent of modernity led to the creation of two fundamentally different ontological zones: that of human beings, on the one hand, and that of non-humans, on the other. This 'Great Divide' placed the power, interests, and politics of humans at one end of the pole, while knowledge about objects and the non-humans was placed at the other end. (...) it also meant the simultaneous birth of non-humanity, of things, that is, of objects and beasts as something fundamentally different from "us" and securely separated from the human and social realm."

idolatria tão miserável que ela parece contradizer à natureza humana."⁶⁸ (KANT,1764, *apud* AMSELLE 2001:100, minha tradução).

No capítulo anterior, já elaborei sobre a objetificação e a desumanização da pessoa colonizada tais como são construídas no discurso colonial sobre o Outro, discussão de suma importância para compreender as estruturas de poder que direcionam ainda hoje a violência colonial que reproduzimos dentro da nossa prática da arqueologia. Não obstante, quero focar aqui sobre a relação com os chamados objetos, relação inerente e central a nossa área.

A gargalhada sonora e alegre de Exu ecoa enquanto algumas ideias começam a sair da cabeça e resolvem desafiar a ordem desse pensamento moderno.

Infelizmente para o sistema de pensamento moderno ocidental, as coisas não concordam muito com essa organização ontológica do mundo e resolvem deixar transparecer o seu descontentamento. Èşù, sempre atento ao que acontece no universo, ouve as coisas resmungarem, por mais discretas que elas sejam, e decide ajudá-las. Seguindo os conselhos de Èşù, as coisas utilizam todas suas artimanhas, principalmente a força encantadora que possuem, e começam a confundir alguns pensadores ocidentais.

Estes, principalmente aqueles que passam um tempo considerável olhando para as coisas, tomam consciência que a separação ontológica radical entre pessoas e coisas, tão central no pensamento moderno, não dá conta das reflexões elaboradas sobre as coisas materiais.

Portanto, faz-se necessário pensar de forma diferente sobre as relações entre pessoas e coisas, processo crítico dando origem a ideias sobre a existência de relações de dependência e co-dependência entre pessoas e coisas, ou ainda de dinâmicas de influência ou capacidades de ação das coisas sobre as pessoas.

Alfred Gell, ao refletir sobre objetos de arte, entende que o poder de encantamento dos mesmos "reside nos processos simbólicos que *eles provocam* no admirador (...)"(GELL, 2005:50,minha ênfase). Rompendo com uma compreensão do papel da arte de pura e simples

⁶⁸ "Le culte des fétiches, fort en honneur parmi eux, est peut-être une sorte d'idolâtrie si misérable qu'elle paraît contredire à la nature humaine."

representação, Gell aceita que existe uma intencionalidade de provocar esse encantamento, uma certa *agência* por parte dos objetos. Como ressaltado por Chris Gosden,

A visão de Gell segundo a qual artefatos formam um mundo com sua própria lógica, de certa forma independente das intenções humanas, é vital para demonstrar que poderiam existir casos nos quais formas de pensamento abstrato e representações mentais tomam o formato *sugerido pelos objetos*, ao invés de objetos simplesmente manifestando formas pre-existentes de pensamento⁶⁹. (GOSDEN, 2005:1996, minha tradução, minha ênfase.)

Esta capacidade de ação dos objetos encontra-se reconhecida e re-pensada cada vez mais por outros pensadores.

Bruno Latour, por exemplo, propõe um re-entendimento das conexões entre as coisas e as pessoas como um conjunto de relações simétricas, indo além da oposição clássica entre sujeitos e objetos. Para Latour, é preciso reconhecer a centralidade dessas relações, pressupondo que "(...) a própria sociedade deve ser repensada de cima a baixo, uma vez que acrescentamos a ela os fatos e os artefatos que compõem grandes seções de nossos laços sociais⁷⁰." (LATOURE, 2009:254, minha tradução).

Na proposta da Teoria Ator-Rede, da qual ele é um dos mais emblemáticos contribuintes, coisas são percebidas enquanto *atores não-humanos*, inseridas junto com atores humanos numa rede de relações onde cada componente tem a capacidade de influenciar, induzir, agir sobre o outro, ou seja tem *agência*.

De um modo um pouco diferente, esta capacidade que os objetos têm de agir sobre as pessoas humanas é explorada por Daniel Miller (2013), o qual se encontra maravilhado pela discrição e pela humildade dessas coisas materiais. Tal como entendida por Miller, essa "*humildade das coisas*" é a capacidade que os objetos têm de sair de foco, de jazer periféricos à nossa visão e ainda assim determinar nosso comportamento e nossa identidade" (p.79).

⁶⁹ "Gell's view that artifacts form a world with its own logics somewhat independent of human intentions is vital in demonstrating that there might be cases in which forms of abstract thought and mental representation take the shape suggested by the objects, rather than objects simply manifesting pre-existing forms of thought."

⁷⁰ "(...) society itself is to be rethought from top to bottom once we add to it the facts and the artifacts that make up large sections of our social ties."

Dessa forma, Miller percebe que se as pessoas fazem as coisas, as coisas também fazem as pessoas (p.83). Através das suas reflexões, Miller procura evidenciar a *construção mútua entre pessoas humanas e coisas*, o que ele ilustra através de diferentes exemplos etnográficos, a exemplo da relação intrínseca entre a feminilidade indiana e o uso do sari (pp.37-50).

A partir dessas reflexões teóricas, cada vez mais arqueólogos refletem sobre as *realidades relacionais* (ALBERTI, 2016:166) compartilhadas por pessoas e coisas, bem como sobre o poder de ação e de construção das pessoas pelas coisas (HODDER, 2016:166; BJØRNAR, 2003: 100). Provocades pelo encantamento Exurico das coisas, elas vêm a questionar os próprios termos que fundamentaram a disciplina da arqueologia: *objeto e cultura material*.

Se a ontologia moderna trancou as coisas materiais dentro do conceito de objeto, forma reduzida a uma materialidade entendida como estável e inerte, o feitiço que Exu ensina às coisas consiste em revelar a *vitalidade* que elas possuem, e portanto em explodir as barras dessa prisão ontológica na qual elas estavam.

Da mesma forma, o termo cultura material encontra-se criticado, devido à limitação analítica que ele cria ao impor uma perspectiva ocidental moderna focando unicamente na materialidade das coisas.

O próprio termo "cultura material" perdeu popularidade e com justa razão, pois impõe uma perspectiva ocidental sobre a realidade indígena. Ao focar na materialidade dos objetos (...), essa noção obscurece o fato de que, nas ontologias amazônicas, os objetos - ou pelo menos alguns objetos - são considerados como subjetividades que possuem uma vida social⁷¹. (SANTOS-GRANERO, 2012:14, minha tradução)

Dessa forma, a categoria "coisa" é mais adaptada à noção de materialização pois evita a usual naturalização de cultura material como categoria que obscurece categorias locais. (BEZERRA, 2011: 63)

⁷¹ El propio término "cultura material" ha perdido popularidad y con justa razón, pues impone una perspectiva occidental sobre la realidad indígena. Al concentrarse en la materialidad de los objetos (...), esa noción oscurece el hecho de que, en las ontologías amazónicas, los objetos- o al menos algunos objetos - son considerados como subjetividades que poseen una vida social.

É preciso mudar os velhos hábitos linguísticos, inverter os conceitos clássicos e centrais de uma disciplina que sempre acreditou trabalhar exclusivamente com mortes. Ou seja, entender que arqueologia lida com a vida!

Com uma sacudida, a cabaça de Èṣù derrama algumas ideias emaranhadas, revelando que pensadores, ao dar-se conta da inevitabilidade de pensar a noção de vitalidade (BELL & GEISMAR, 2009:4; HODDER, 2012:13; INGOLD, 2012; BEZERRA, 2017:17), encontram-se seduzidos pela palavra *coisa* e pelas novas possibilidades teóricas e metodológicas permitidas por ela.

(...) "coisas", um termo usado aqui em referência não apenas a artefatos - objetos feitos por deuses e humanos, incluindo imagens, canções, nomes e desenhos - mas também a objetos e fenômenos naturais que são considerados centrais para a vida e a reprodução humana⁷². (SANTOS GRANERO, 2012:15, minha tradução)

conceito de "coisa": uma categoria ontológica não especificada que pode ser "preenchida" por meio da observação etnográfica elaborada para permitir que a alteridade ontológica informe seu conteúdo⁷³. (HENARE ET AL., 2007, *apud* ALBERTI, 2016:172, minha tradução)

Emprego o termo "coisa" no sentido dado por Miller, (...) de algo que seja o mais abrangente possível e que possa abarcar uma diversidade de "trechos que não são necessariamente coisas que podemos segurar ou tocar". (BEZERRA 2017:14)

Constituindo uma ilustração perfeita do quão crucial é o processo de escolher e traduzir palavras, principalmente no que tange às conotações que essas últimas carregam, as citações acima demonstram também a diversidade do que é entendido como "coisa" em diferentes contextos culturais. Torna-se crucial dar-se conta que a noção de "objeto" da ontologia ocidental moderna é o resultado de processos histórico culturais específicos, e não deve ser projetado de modo automático.

De fato, no âmbito do contexto da presente pesquisa, a palavra do registro linguístico afroguianês *bèt* é traduzível por *coisa*, e não por *objeto*. Entendo isso como uma prova de que a

⁷² (...) las "cosas", un término usado aquí en referencia no solo a los artefactos- objetos hechos por dioses y humanos, incluyendo imágenes, canciones, nombres y diseños-, sino también a los objetos naturales y los fenómenos que se consideran centrales para la vida y la reproducción humana.

⁷³ "thing" concept : a non-specified ontological category that can be "filled" through ethnographic observation that is designed to allow ontological alterity to inform its content.

forma de perceber o mundo para moun'Mana, entre outras gentes afroguianesas, estabelece uma distinção entre coisas e gentes (*moun'*) que não necessariamente reproduz a oposição binária moderna anteriormente discutida. Será preciso procurar entender melhor as categorias ontológicas próprias a moun'Mana, coisa que não pude aprofundar mais durante esse primeiro retorno.

Preciso aqui pôr em destaque algumas ideias de um desses pensadores das coisas, as quais foram determinantes para o processo de reflexão dialógica baseada em diferentes modos de conhecimento, tal como proposto nesta dissertação.

De fato, o pensamento de Tim Ingold dialoga de maneira particularmente fluida com a cosmologia de herança iorubá que estou re-aprendendo. Ao propor um entendimento do mundo centralizado na vida, no movimento e no crescimento, e na interligação entre os seres, Ingold aproxima-se do conhecimento que nos é ensinado nos terreiros de matriz africana a partir da noção de *Àṣẹ* ou *Axé*, a energia vital dinâmica presente em cada ser.

Trago aqui a forma com a qual o Tata Nkosi Nambá/filósofo wanderson flor do nascimento explicita este entendimento do que é *Axé*:

Como alguns outros povos tradicionais do velho continente negro, os iorubás entendem que o princípio fundamental da realidade é uma força dinâmica, que demanda que *nada se mantenha indefinidamente estático, estagnado, fixo*. A essa força estruturante os iorubás denominam *àṣẹ* (...) ou, como costumamos escrever no Brasil, *axé*. Este princípio ordenador está presente em todos os existentes, de modos diversos, e faz com que tudo o que há seja profundamente *interligado e interdependente*, em alguma medida, a tudo o mais que haja, tenha havido ou venha a haver. (flor do nascimento, 2016b:29, minhas ênfases).

Observamos que para Ingold,

(...) o mundo em que habitamos é composto não por objetos, mas por coisas. (...) a árvore não é um objeto, mas um certo agregado de fios vitais. É isso que entendo por coisa. (...) O objeto coloca-se diante de nós como um fato consumado, oferecendo para nossa inspeção suas superfícies externas e congeladas. A coisa, por sua vez, é um "acontecer", ou melhor, um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam. Observar uma coisa não é ser trancado do lado de fora mas ser convidado para a reunião. (INGOLD, 2012:27-29)

Assim, a intenção de "trazer as coisas de volta à vida" (INGOLD, 2012) constitui verdadeiramente uma ruptura ontológica com o pensamento moderno ocidental, uma que inclusive rejeita até o conceito de agência inicialmente proposto por teóricos para fazer sentido da capacidade de ação das coisas:

De modo mais geral, sugiro que o problema da agência nasce da tentativa de reanimar um mundo de coisas já morto ou tornado inerte pela interrupção dos fluxos de substância que lhe dão vida. (...) as coisas se movem e crescem porque elas estão vivas, não porque elas têm agência. E elas estão vivas porque não foram reduzidas ao estado de objeto. (INGOLD, 2012: 33-34)

As coisas são vivas. Dançando de alegria, elas gritam: *Axé!*

[*Mais sussurros de Èṣù*]

MOVIMENTO(S) DE COISA(S)

A existência da dinâmica do axé, faz com que entendamos a função de Exu como esta figura que promove tal movimentação. Se o axé é força dinâmica, Exu é o motor que provoca esse movimento. Ele é o eterno movimentador, sendo ele mesmo movimento e movimentando-se. Ele é um orixá de caminhos, mas também do movimento de caminhar. Ele não é apenas o mensageiro, mas também o movimento de comunicar a mensagem. Ele não é apenas a figura da encruzilhada, mas também o movimento que se faz diante da multiplicidade de caminhos que a encruzilhada faz ver, nos possibilitando um deslocamento que pode nos encaminhar para vários lugares e um movimentar que nos faz ser de outros modos. (flor do nascimento, 2016:30-31)

Através do meu re-aprendizado da cosmologia iorubá e da energia de Èṣù, percebo que pensar em *Axé* e em vida implica pensar em *movimento*. Por mais paradoxal que possa parecer para meus antigos hábitos modernos, acostumados com a ideia de coisas inertes e estáticas, entendo então que a noção de movimento, e além dela, a noção de *transformação*, encontram-se inseparáveis das coisas.

Alguns pensadores das coisas, a exemplo dos antropólogos Joshua A. Bell e Haidy Geismar (2009), já têm percebido as coisas como agentes dessa transformação:

Nós nos concentramos na materialização e não no conceito mais estático da cultura material, ou no menos preciso termo materialidade porque, como o verbo implica, a materialização é um *processo vivido* por meio do qual conceitos,

crenças e desejos ganham forma que são então *transformadas e transformantes* em seu desdobramento social.⁷⁴ (pp. 4-6, minha tradução, minhas ênfases)

De fato, as próprias coisas estão constantemente inseridas em movimentos de transformação, delas próprias e de outros agentes. Retomo a perspectiva de Ingold (2012), segundo a qual as coisas não são reduzidas a suas superfícies físicas tangíveis, mas entendidas dentro de uma realidade muito mais ampla do que aquela *vista* pelo olhar moderno ocidental, uma malha (*meshwork*) de fluxos contínuos entrelaçando-se em um movimento perpétuo de vida (pp.39-40).

Longe de ser um corpo estático, a coisa constitui, portanto, um agregado, um emaranhado de fluxos diversos de materiais.

Assim concebida, a coisa tem o caráter não de uma entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios constituintes, longe de estarem nele contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós. Numa palavra, as coisas vazam, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas." (ibid. p.29)

O arqueólogo Ian Hodder (2016) fundamenta-se em argumentos do campo de saber da física quântica para ilustrar essa ideia, ao afirmar que "(...) no nível atômico e subatômico, vemos que a matéria "se torna" em vez de "ser"⁷⁵."(p.15, minha tradução). Enquanto arqueólogos/pensadores-das-coisas, lidamos com os diferentes processos de criação e transformação das coisas (tais como idealizações, elaborações, diferentes usos, quebras, descartes,...).

Contudo, e trazendo a proposta de Ingold (2012) à tona, a qual incentiva a "seguir os materiais" (p.35), é preciso também ter em mente que somos pensadores da matéria e dos materiais, que trabalhamos com o conhecimento dos processos de transformação desses materiais: decomposição, apodrecimento, arruinamento, desintegração, dissolução, etc., os quais são processos relacionados à vida.

⁷⁴ We focus on materialisation rather than on the more static concept of material culture, or the less precise term materiality because, as the verb implies, materialisation is an ongoing lived process whereby concepts, beliefs and desires are given form that are then transformed and transforming in their social deployment.

⁷⁵ (...) at the atomic and sub-atomic level we see that matter 'becomes' rather than 'is'.

Essa concepção da matéria como viva e em fluxo, bem como sua capacidade de movimento e de transformação, são necessárias para criarmos possibilidades de diálogos sobre (e com) essas coisas.

PALAVRA(S) DE COISA(S)

A minha ida a Mana do começo de abril 2018 ocorreu de forma um pouco diferente das viagens prévias. Em vez de voar para Caiena e viajar pela estrada até Mana, passei por Paramaribo. Fiz uma escala de alguns dias na capital do Suriname antes de pegar a estrada até a fronteira com a Guiana. Foi durante essa parada em Paramaribo que eu fui convidado por amigos Bushinenge (Saamaka e Ndjuka), Obed Kanapé e Agnitha, a participar do *Suriname Heritage Festival*, no final de semana de 27 a 29 de abril.

Este festival tem como objetivo, segundo les participantes, homenagear as culturas e as tradições surinamesas. A novidade dessa edição 2018 foi que o festival ia acontecer pela primeira vez numa região -e numa aldeia- Saamaka, Klaaskreek, no distrito Brokopondo, o que prometia destacar particularmente as tradições dessa nação. A proximidade geográfica de Mana com o Suriname, e a perspectiva de mergulhar um pouco mais no universo Saamaka, foram alguns dos elementos que me convenceram a aceitar o convite de Obed e Agnitha.

Depois de algumas horas de ônibus a partir de Paramaribo, cheguei junto com outros participantes do Heritage Festival em Klaaskreek. Fomos acolhidos por placas enroladas em tecidos tradicionais e faixas coloridas onde podia se ler *Back to our Roots* (De Volta a nossas Raízes). Dirigimo-nos até a rua principal da aldeia, onde um desfile com dançarines e músicas estava acontecendo. Cada pessoa presente em Klaaskreek, adulta ou criança, usava *kamisa* ou *pangi*, vestimenta Bushinenge feita de pano amarrado.

Colocar kamisa ou pangi era a primeira coisa que alguns dos meus companheiros de viagem de ônibus tinham feito ao chegar em Klaaskreek. Além de vestir roupas tradicionais, as pessoas participando do desfile tinham feito uso de tranças e penteados, qualificados por elus de tradicionais ("*traditionele*"), bem como de indumentária composta por miçangas e muitos búzios, ou ainda pinturas corporais brancas feitas de *pemba*⁷⁶. Carregando bonecos amarrados nas costas, ou ainda potes de barro, madeira cortada e cana-de-açúcar na cabeça, segurando lanças feitas com uma colher de pedreiro fixada no topo de um pedaço de pau, as pessoas dançavam e cantavam nas ruas.



Figura 4-4: Desfile do Heritage Festival, Klaaskreek

⁷⁶ Pemba: substância branca parecida com giz utilizada em diversos rituais afrodiaspóricos.



Figura 4-5: Desfile do Heritage Festival, Klaaskreek



Figura 4-3: Desfile do Heritage Festival, Klaaskreek



Figura 4-4: Desfile do Heritage Festival, Klaaskreek



Figura 4- 5: "Casa das Coisas", Heritage Festival



Figura 4-6: Visitantes da "Casa das Coisas", Heritage Festival



Figura 4-7: "Casa das Coisas", Heritage Festival

Ao acompanhar o desfile e notar que muitas dessas ruas nessa pequena cidade Saamaka possuíam nomes de nações africanas, tais como Yorubastraat ou ainda Igbostraat, lembro ter parado para pensar sobre a multiplicidade das marcas das nossas *afrodiaporidades*. Marcas-lugares, marcas-coisas, marcas-palavras, marcas-no-corpo, marcas-sonoridades, marcas-ideias.

Depois do desfile, voltamos para a área central do festival, perto do rio, onde várias apresentações de dança e de música ainda iriam acontecer, bem como concursos de performance oral (contação de histórias/canto). Encontrei Agnitha sentada com o seu neto debaixo de uma das pequenas casas de madeira ao lado do rio. Ela estava descansando depois de cozinhar a manhã toda para a festa, e aproveitamos esse momento de tranquilidade para conversar um pouco.

Eu não tinha realmente prestado atenção na casinha na qual eu havia sentado, e foi só depois de um tempo que notei o movimento de inda e vinda que estava acontecendo ao meu lado. Uma mesa tinha sido instalada no meio da casinha junto com uma pequena prateleira de madeira posicionada no topo dela. Várias coisas tinham sido colocadas na mesa e na prateleira: pratos de ágata, colheres de metal, cuias, cestas feita de cabaça, panelas, chaleiras... Na frente da mesa, na areia do chão, um banco de madeira com motivos esculpidos e um pequeno tambor.

Foi a *humildade das coisas*, como qualificada por Daniel Miller (2013), essa capacidade que as coisas têm de permanecer discretas e até invisíveis, que me impediu de perceber inicialmente a centralidade que as coisas ocupavam nessa casinha. As pessoas entravam na casinha, sozinhas ou em grupo, e chegavam perto da mesa para olhar, pegar as coisas na mão, sorrindo, e comentando sobre elas. Entendi vários comentários ligados à memória de pais, mães, avôs e avós, les quais possuíam coisas parecidas, ou ainda sobre a infância das pessoas ao segurar os objetos.

Dei-me conta que o que estava acontecendo era uma verdadeira visita, uma visita às coisas antigas. À imagem das visitas que fazemos nas casas des parentes mais velhes, as pessoas estavam indo saudar as coisas de antes, as quais as lembravam de outros momentos, de pessoas, de lugares. Esta era a casa das coisas antigas, que são como parentes mais velhes,

cansades de tanto ter dançado e vivido, que não se movimentam muito, mas não param de contar histórias de antes para les mais novas.

Neste momento, maravilhadx, senti a potência do encantamento que Èşù ensinou às coisas, e entendi que *as coisas falam*. Percebi de forma ainda mais nítida o quanto elas eram participantes centrais do festival, pelas histórias que elas vivem contando.

Èşù derrama mais ainda sua cabaça (teoria-tradução), espalhando várias ideias que evidenciam o estreito vínculo entre as coisas e as histórias.

[as coisas] ... são identificadas não por seus atributos intrínsecos, mas pelas memórias que elas invocam. Assim as coisas não são classificadas como fatos, ou tabuladas como dados, mas narradas como histórias. E todo lugar, como uma reunião de coisas, é um nó de histórias.⁷⁷ (INGOLD, 2012:154, minha tradução, minha ênfase)

[...] pensar sobre a vida social e cotidiana desses objetos a partir da lógica preservacionista interdita as sensibilidades contemporâneas sobre eles e nos impede de perceber que *as coisas do passado contam sobre a vida das pessoas no presente*. (BEZERRA, 2017:17, minha ênfase)

Os vestígios são entrelaçados com o conhecimento oral, analisados em relação ao lugar onde estão, e estão *inseridos em histórias*. (CABRAL, 2014:157, minha ênfase).

Entendo que as histórias contadas pelas coisas tornam-se parte delas, são um componente do *ser coisa* da mesma forma que os materiais que as compõem. Encontrar coisas é encontrar as histórias trazidas por elas, tirar as coisas da terra também é tirar as histórias da terra, como comentado pelo professor wajãpi Aikyry e relatado pela arqueóloga Mariana Cabral:

Esta fala [as histórias estão na terra] apresenta uma imagem muito interessante sobre a natureza do conhecimento e da história, que não estão (apenas) nas pessoas, mas que estão nas coisas, “enterradas junto com a cerâmica”. (CABRAL, 2014:51)

⁷⁷ "[things]... are identified not by their intrinsic attributes but by the memories they call up. Thus things are not classified like facts, or tabulated like data, but narrated like stories. And every place, as a gathering of things, is a knot of stories."

Nestas histórias, as "palavras" das coisas não necessariamente são ligadas a sonoridades que consigamos perceber com ouvidos humanos e modernos, mas talvez nos seja possível compreender que o código linguístico que nos permite dialogar com elas reside na sua capacidade de ativar memórias e imagens nossas, de fazer-se *presença* na ausência de outros seres, tal como mencionado por Peter Stallybrass ao refletir sobre as capacidades de ativação da memória das roupas :

Uma rede de roupas pode efetuar as conexões do amor através das fronteiras da ausência, da morte, porque a roupa é capaz de carregar o corpo ausente, a memória, a genealogia, bem como o valor material literal. (STALLYBRASS, 2008:26)

É preciso focar nessa capacidade de ativação de memórias, pelo menos enquanto não conseguimos perceber todas as formas que as coisas usam para falar conosco, a exemplo do ronco do machado, meio utilizado pelo próprio machado para chamar e ser encontrado pelo interlocutor wajãpi da arqueóloga Mariana Cabral, Wynamea e pela sua esposa (CABRAL, 2017: 231-232).

Entender a materialidade enquanto um "processo comunicacional" (SANTOS-GRANERO, 2012:26, minha tradução), reconhecer a capacidade de comunicação das coisas (e dos lugares) revela-se portanto uma chave importante para a transformação decolonial da arqueologia, ao nos induzir a prestar uma atenção maior nas histórias que já estão sendo contadas, mas particularmente ao nos ajudar a perceber a existência e a legitimidade de diferentes formas de comunicação, algumas não sempre entendidas como tais por nossos sentidos modernos e modernizados.

Ilustrando esse argumento, e, de novo, constituindo uma referência inspiradora para pensar outras possibilidades de (re-)existências e percepções do mundo, o diálogo com as ontologias indígenas traz perspectivas neste sentido:

Como o aspecto comunicativo é crucial nas classificações amazônicas de seres animados / inanimados, os únicos objetos reconhecidos como tais, do ponto de vista indígena, são aqueles que não possuem um tipo de substância anímica e com os quais é impossível se comunicar. Todos os outros "objetos" são realmente subjetividades, mais ou menos dotados de substância da alma, o que

significa dizer que eles têm habilidades de comunicação. É essa capacidade de comunicação que transforma "coisas" em seres sociais (...)⁷⁸. (SANTOS-GRANERO, 2012:25, minha tradução).

Do ponto de vista indígena, os mais poderosos desses objetos / sujeitos são aqueles que podem se envolver em diálogos verdadeiros com os seres humanos, seja em sonhos, jornadas espirituais ou encontros sobrenaturais - e particularmente aqueles que podem transmitir conhecimentos importantes sobre como dar ou tirar a vida⁷⁹. (ibid., p.26, minha tradução)

A iniciativa a ser tomada, segundo eu, é de prestar atenção às categorias êmicas relacionadas a quem fala, conta histórias, ativa as memórias sobre momentos, pessoas, lugares, vivências, tempos diversos. Ao propor sermos pensadores das coisas, temos que nos esforçar para aprender a entender as línguas discretas das coisas, para conseguirmos ver e ouvir as histórias que elas contam (e às vezes gritam).

Usando mais uma vez as palavras de Tim Ingold, pensador Exurico das coisas :

Em tal mundo, só podemos entender a natureza das coisas cuidando de suas relações, ou, em outras palavras, *contando suas histórias*⁸⁰. (INGOLD, 2012:160, minha tradução, minha ênfase).

Èşù, *mo dupé!* Agradeço a Èşù por ter me ajudado a inverter e subverter os conceitos hegemônicos coloniais que me impediram durante muito tempo de prestar atenção nos gritos, nas chamadas das coisas.

Re-aprendo a ouvir. Re-aprendo a ouvir os seres que não foram ouvidos durante tempo demais.

⁷⁸ Dado que el aspecto comunicativo es crucial en las clasificaciones amazónicas de los seres animados/inanimados, los únicos objetos reconocidos como tales, desde un punto de vista indígena, son aquellos que no poseen un tipo de sustancia anímica y con los cuales es imposible comunicarse. Todos los otros "objetos" son en realidad subjetividades, más o menos dotadas de sustancia anímica, que es tanto decir que tienen capacidades de comunicación. Es esta capacidad de comunicación la que convierte las "cosas" en seres sociales (...)

⁷⁹ Desde un punto de vista indígena, los más poderosos de estos objetos/sujetos son aquellos que pueden involucrarse en diálogos verdaderos con los seres humanos, ya sea en sueños, viajes espirituales o encuentros sobrenaturales - y particularmente aquellos que pueden impartir conocimientos importantes sobre como dar o quitar la vida.

⁸⁰ In such a world, we can understand the nature of things only by attending to their relations, or in other words, by telling their stories.

PALÓ: INSPIRAÇÃO GRIÓTICA PARA UMA ARQUEOLOGIA AFROCENTRADA

*Ouçã mais as coisas do que os seres
 A voz do fogo pode ser ouvida
 Ouçã a voz da água
 Ouçã no vento
 O soluço do arbusto
 É o sopro dos antepassados.
 Nossos mortos não partiram.
 Estão na densa sombra.
 Os mortos não estão sob a terra.
 Estão na árvore que se agita,
 Na madeira que geme,
 Estão na água que flui,
 Na água que dorme,
 Estão na cabana, estão na multidão;
 Os mortos não morreram.
 Nossos mortos não partiram:
 Estão no ventre da mulher
 No vagido do bebê
 E no tronco que queima.
 Os nossos mortos não estão sob a terra:
 Estão no fogo que se apaga,
 Na rocha que geme,
 Nas plantas que choram,
 Estão na mata, estão na casa.
 Nossos mortos não morreram.
 Ouçã mais as coisas do que os seres
 A voz do fogo pode ser ouvida
 Ouçã a voz da água
 Ouçã no vento
 O soluço do arbusto
 É o sopro dos antepassados.⁸¹*

(Contos de Amadou Koumba - Birago Diop)

⁸¹ Écoute plus souvent Les choses que les êtres, La voix du feu s'entend, Entends la voix de l'eau. Écoute dans le vent Le buisson en sanglot: C'est le souffle des ancêtres. Ceux qui sont morts ne sont jamais partis Ils sont dans l'ombre qui s'épaissit, Les morts ne sont pas sous la terre Ils sont dans l'arbre qui frémit, Ils sont dans le bois qui gémit, Ils sont dans l'eau qui coule, Ils sont dans l'eau qui dort, Ils sont dans la case, ils sont dans la foule Les morts ne sont pas morts. Ceux qui sont morts ne sont jamais partis, Ils sont dans le sein de la femme, Ils sont dans l'enfant qui vagit, Et dans le tison qui s'enflamme. Les morts ne sont pas sous la terre, Ils sont dans le feu qui s'éteint, Ils sont dans le rocher qui geint, Ils sont dans les herbes qui pleurent, Ils sont dans la forêt, ils sont dans la demeure, Les morts ne sont pas morts. (DIOP, 1961:180-181)

POVO DA PALAVRA

Paló significa palavra, o que está sendo comunicado. Nós, pessoas afrodiaspóricas, somos um povo da Palavra. Temos escolhido focar na oralidade para passar nossos conhecimentos para frente, para transmitir a sabedoria que herdamos dos nossos mais velhos. No sistema de pensamento moderno colonial, nosso não-uso da escrita foi entendido como uma carência e constituído como mais um argumento para desqualificar nossas existências, nossas cosmopercepções e nossos sistemas de conhecimento.

Contudo, quem se aproxima sequer um pouco dos nossos modos de vida, sejam eles enraizados no imenso continente africano ou nascidos nos inúmeros ramos afrodiaspóricos, pode dar-se conta da centralidade da Palavra para nossas cosmopercepções. Não é exagero afirmar que nossos mundos inteiros são organizados em torno da Palavra, em torno da oralidade.

Nesta parte do texto, busco desenvolver este ponto para levar para a frente uma discussão sobre as possibilidades existentes para uma arqueologia afrocentrada. Aqui, a proposta elaborada é de uma arqueologia griótica, uma arqueologia diretamente inspirada pelos ensinamentos de conhecedores africanos e afrodiaspóricos.

As reflexões desenvolvidas nesta dissertação são fruto do que me foi comunicado por mo Gangan e por Òrìṣà. Ao longo da pesquisa, re-aprendi a *enxergar suas palavras*, reconhecer suas marcas e o quanto elas me guiam. Voltar para Mana significou aceitar estabelecer um *diálogo* com minha ancestralidade, muito além de qualquer entendimento racional.

Viajei para a Guiana no final do mês de outubro de 2017 decidindo passar o feriado de Finados em Mana. Minha esperança era que "fazer campo" durante um momento tão especial e tão importante para nós afroguianeses ia me ajudar a falar sobre ancestrais, sobre nossas formas de nos relacionar com as pessoas que morreram. *Latoucin*, como chamamos esta festa na Guiana, transcende os modos católicos clássicos de celebrar o Dia de Todos os Santos no dia 1 de novembro e o dia de Finados no dia 2 de novembro.

Ao longo da minha infância e adolescência em Caiena, fui acostumada a presenciar movimentos ativos de cuidado e de limpeza dos túmulos durante todo o mês de outubro, bem como vendas de flores e de velas em todas as calçadas da cidade. Quem visita a Guiana durante Latoucin é obrigada a dar-se conta que o feriado é associado diretamente e quase exclusivamente às pessoas que morreram, relegando o culto dos santos católicos a um papel secundário durante este momento. Assim, os cemitérios ficam completamente lotados do dia 1 ao dia 3 de novembro, de dia como de noite. O movimento de pessoas indo colocar flores e velas nos túmulos frescamente repintados não para.

A maioria das visitas que eu mesma tenho feito com minha família aos túmulos dos ancestrais em Caiena e Saint-Laurent aconteceram principalmente de noite. Lembro que a cada túmulo visitado, encontrávamos com membros da família. Era então a ocasião para minha mãe de apresentar à minha irmã e a mim, de dar notícias sobre nossas vidas, de apresentar membros da família distante, ou de conversar sobre outros membros da família ausentes no momento. De maneira interessante, eu não lembro de alguma dessas conversas ter tratado diretamente das pessoas falecidas cujos túmulos estávamos visitando.

Lembro particularmente de uma visita que eu tinha feito há alguns anos atrás ao túmulo da minha bisavó Azéda, minha *GranMami*, em um cemitério de Caiena. Eu estava na companhia da minha mãe, da minha irmã e da minha avó (filha da minha bisavó Azéda). Por um breve momento, só nós quatro estávamos presentes perto do túmulo dela. Tínhamos deixado flores e algumas velas em cima da pedra do túmulo, adicionando mais luz e mais cores a todas que já tinham sido colocadas. Enquanto minha mãe conversava com minha avó, a minha atenção foi chamada por risadas alegres ao meu lado direito.

Ao olhar nesta direção, pude enxergar um grupo de pessoas em torno de um túmulo bem iluminado. Percebi que podia tratar-se de pessoas Bushinenge, por estarem falando sranan-tongo. As pessoas estavam rindo e sorrindo e, o mais interessante para mim naquele tempo, estavam bebendo cerveja ou cachaça e comendo. Ao dar-se conta que eu estava

olhando nessa direção, minha avó comentou comigo "*Ah, é assim mesmo. Elus [o povo Bushinenge] fazem assim. Eu via muito isso em Saint-Laurent quando era mais nova*"⁸².

Naquele tempo, não pensei nada demais a respeito deste episódio. Porém, este momento emergiu de novo na superfície da minha memória no começo da pesquisa, como para me incentivar a refletir mais um pouco sobre ele. Que momento, de fato. Aí estávamos nós, duas famílias afrodiaspóricas se olhando de longe, separadas apenas por alguns metros, cultuando nossas mortas enterradas na mesma terra de formas tão diferentes e tão parecidas ao mesmo tempo. Entendo que este episódio não surgiu na minha mente por acaso. GranMami, que nunca quis ser enterrada em Caiena mas, como ela mesma dizia, *annan so sab' Mana*⁸³, estava me mostrando algo.

Como nós, moun'Mana, nos relacionamos com nossas mortas? Ao viajar para a Guiana para passar o feriado de Finados, minha intenção inicial era visitar o cemitério de Mana neste momento tão especial, dar-me conta de como Latoucin é vivida, ouvir histórias sobre membros falecidos da minha família, sobre os fundadores. Este planejamento de campo era perfeito, à exceção do fato que os Gangan tinham outros planos.

Comecei a dar-me conta que não ia ser possível colocar na prática a visita do cemitério de Mana que eu estava planejando quando várias comunicações de Òrìṣà, sejam elas através do jogo de búzios da minha Yá ou de recados do meu Erê, me indicaram que *eu não podia entrar em cemitério nenhum*. Fiquei um pouco confusa e triste, porque isso significava também que eu não ia poder nem visitar o túmulo de GranMami em Caiena. Vários outros elementos complicadores se multiplicaram, atrasando minha ida a Mana.

Acabei viajando para Mana na tarde do dia 3 de novembro. Ao aceitar que o campo ia tomar uma direção diferente do que eu tinha planejado, comecei a me sentir mais tranquila. E como para me comunicar que ia ficar tudo bem, foi a partir deste momento de aceitação que eu soube que ia acontecer um festival de contos em Mana na noite do dia 4 para o dia 5 de novembro.

⁸² Comunicação pessoal traduzida.

⁸³ trad. na sua areia de Mana (afro-g)

O *Festival International de la Nuit du Conte*⁸⁴ é um evento cultural anual que tem como objetivo valorizar a contação tradicional de histórias. Sempre acontecendo em Mana, este festival atrai contadores da Guiana inteira mas também de diversas regiões do Caribe (como por exemplo as ilhas de Guadalupe ou Martinica), do Suriname, e de vários países da África do Oeste. Trata-se de um evento extremamente apreciado pela população guianesa, a qual se desloca de longe até Mana unicamente para participar do festival.

La nuit du Conte, como é melhor conhecido o festival, sempre conta com alguns contadores de histórias indígenas ou europeus, mas a grande maioria dos artistas convidados são afrodiáspóricas. Os contos são narrados em afroguianês, francês, sranan-tongo, ou em alguns casos em línguas afrocaribenhas (da Martinica, da Guadalupe ou Haiti). Devo estender-me um pouco mais para a frente sobre os diferentes tipos de performance oral que eu pude presenciar durante o festival. Aqui, preciso trazer à tona a apresentação de encerramento da *Nuit du Conte*.

Já era de madrugada quando o griô senegalês Boubacar Ndiaye começou a falar. Foi somente após invocar os nomes ancestrais das sete gerações de griôs que antecederam sua existência que ele se apresentou à audiência com seu próprio nome. Assim, com palavras pronunciadas com firmeza, mas sem pressa, enquanto ecoava uma melodia suave do toque do seu instrumento *kora*, Boubacar Ndiaye nos afirmou *"Jouer le rôle du griot, c'est relier l'Homme à ses semblables"*⁸⁵. E de fato, ouvi-lo foi uma experiência de conexão. Como não sentir uma emoção profunda ao presenciar este diálogo tão fluído entre um griô senegalês e uma audiência afroguianesa? Ao ouvir os poemas sobre a presença dos ancestrais ou ainda os cantos entoados em língua wolof do Senegal serem ensinados e repetidos em seguida pela audiência de Mana?

Mas além da emoção que eu senti frente à lindeza e à força desta conexão afrodiáspórica, foi precisamente neste momento que comecei a enxergar possibilidades concretas para uma arqueologia que pudesse fazer mais sentido para nós afrodiáspóricas.

⁸⁴ trad. O festival internacional da noite do conto (fr.)

⁸⁵ trad. "Fazer o papel do griô, é conectar o ser humano aos seus pares."(fr.)

Se o diálogo e a palavra são tão centrais para nós, uma arqueologia nossa também teria que centrar-se na oralidade. Mas como fazer isso? De fato, para repensar a arqueologia a partir da dimensão da oralidade, é preciso entender as múltiplas formas com as quais ela organiza nossas vidas. É preciso então mergulhar nas nossas formas tradicionais de perceber o mundo, de perceber os seres, de perceber as coisas, de perceber a vida.

SOPRO QUE DÁ VIDA, PALAVRA QUE MATERIALIZA

Comecei a re-aprender a importância da Palavra para as cosmopercepções africanas e afrodiáspóricas através da minha vivência de Omo Òrìṣà no Ilê. Além do fato que todos os ensinamentos nos são passados exclusivamente oralmente, é enfatizada a necessidade de verbalizar a vibração das rezas, seja através da fala ou do canto. Para fazer sentido desta centralidade da oralidade no contexto afrodiáspórico que é meu terreiro de Candomblé, faz-se necessário desenvolver uma sucinta explicação sobre a concepção iorubá da pessoa.

Para as tradições iorubá ou derivadas da cosmopercepção iorubá, a existência de *èniyàn*, conceito traduzido como "pessoa", é diretamente relacionada com *èmí*, o sopro divino à origem da vida. Como explicitado pelo filósofo iorubá Segun Gbadegesin,

Èniyàn é feita pelos esforços combinados de Olodumare, a divindade suprema, e alguns subordinados. O corpo é construído por Orisa-nla, a arch-divindade. Então a divindade [Olodumare] fornece *èmí* que ativa o corpo sem vida. *Èmí* é assim interpretado como o princípio ativo da vida, o elemento que dá vida posto pela divindade. Também é interpretado como parte do sopro divino. (...) A presença de *èmí* garante que o corpo humano, anteriormente sem vida, agora se torne um ser humano - um ser que existe. (...) Então, é mais determinante e garantidor da existência. É o espírito de respiração colocado em um corpo humano pela divindade para transformá-lo em um ser humano. Ter *èmí* torna alguém uma filha da divindade e, portanto, digne de proteção contra o mal. Referir-se a alguém como *elèmí* [quem possui *èmí*] serve como um aviso indireto contra maus tratos. É interessante que esse uso também seja estendido a outras criaturas, incluindo insetos, porque acredita-se que elas sejam criadas pela atividade de criação da divindade⁸⁶. (GBADEGESIN, 1991:33-34, minha tradução)

⁸⁶ *Èniyàn* is made by the combined efforts of Olodumare, the supreme deity, and some subordinates. The body is constructed by Orisa-nla, the arch-divinity. Then the deity supplies *èmí* which activates the lifeless body. *Èmí* is thus construed as the active principle of life, the life-giving element put in place by the deity. It is also construed as part of the divine breath. (...) The presence of *èmí* ensures that the human body, previously lifeless, now becomes a human being - a being that exists. (...) So is more of the determinant and guarantor of existence. It is the breathing

Neste sentido, a vibração sonora da voz e a fala são entendidas como extensões deste sopro divino e, portanto, precisam ser reverenciadas como elementos divinos constituindo o ser humano. Vale ressaltar que esta origem divina da palavra não é exclusividade das cosmopercepções iorubá e derivadas da tradição iorubá mas se encontra também em vários outros sistemas culturais oesteafrikanos (BÂ, 2010:170).

Ao reconhecer que a fala carrega *è mí* (MACHADO, 2013b:44), torna-se de importância extrema ter cuidado com o que é falado, *bem como com as formas que são utilizadas para falar*, como ilustrado nesta afirmação do professor de literatura iorubá Oyekan Owomoyela:

Na cultura iorubá, uma grande importância atribui-se a qualquer forma de expressão que sai da boca. Sendo a fala a mais alta forma de enunciação, os iorubás a abordam com cuidado deliberado, esforçando-se ao máximo para evitar declarações descuidadas, casuais ou impensadas, cujos danos podem durar mais que a vida. O provérbio *Ẹyin lọṛọ Bó bá balẹ, fifó ní rífó* [A palavra é um ovo, Quando ela cai no chão, o que faz é quebrar] demonstra esta preocupação⁸⁷. (OWOMOYELA, 2005:12, minha tradução)

A partir dessa percepção, entende-se também que a palavra é uma força energética que possui um determinado *poder de ação e de criação no mundo material*, como ressaltado pela Egbomi Vanda de Oxum/ pedagoga Vanda Machado:

Diletos mestres da vida comunal consideram a palavra como uma força fundamental que emana do próprio ser. *Palavra como materialização das vibrações das forças que constroem o universo. A palavra considerada como instrumento de criação.* Na tradição africana, é a palavra que diz o que é sendo. A palavra é um bem. É um dom de Deus. A palavra é vida, é ação. É sopro que transforma. É a palavra que plasma o acontecimento que preexiste em potência em cada movimento do universo. *No pensamento africano, tudo fala, e pela*

spirit put in a human body by the deity to turn it into a human being. Having *è mí* thus makes one a child of the deity and therefore one worthy of protection from harm. Reference to one as an indirect warning against being maltreated. It is interesting that this usage is also extended to other creatures including insects, because they are believed to come into being by the creative activity of the deity.

⁸⁷ In Yoruba culture a great deal of importance attaches to whatever utterance issues out of the mouth. Speech being the highest form of utterance, the Yoruba approach it with deliberate care, taking great pains to avoid careless, casual, or thoughtless statements whose damage might outlast lifetimes. The proverb *Ẹyin lọṛọBó bá balẹ, fifó ní rífó* [Speech is an egg When it drops on the floor what it does is shatter] bears witness to this concern.

palavra tudo ganha força, forma e sentido, significado e orientação para a vida. A fala é o que é. Insistimos que os mitos são constituídos de palavras organizadoras dos caminhos e vivências de cada um em particular, e da comunidade. (MACHADO, 2013b:98, minhas ênfases)

A palavra é a força. É a que traduz o conhecimento e resume a sabedoria. *Palavra que dá a força é, por extensão, o que materializa.* A palavra é o veículo que desvela a tradição e a memória. (MACHADO, 2013b:99, minha ênfase)

Deste modo, é também reconhecido o poder que reside na invocação de certas palavras, e particularmente dos nomes. Não todos podem ou devem pronunciar certos nomes, por não estarem energeticamente prontos para comunicar-se com os seres invocados e ativar com suas palavras o axé, a força vital dos mesmos (ABIODUN, 1994:312).

Assim sendo, entende-se melhor o extremo cuidado tomado para proteger seu próprio nome de outras pessoas, por exemplo utilizando nomes-apelidos ou nomes abreviados. Da mesma forma, no contexto das relações entre membros da comunidade tradicional de Candomblé, interditos relacionados ao fato de pronunciar os nomes das pessoas mais velhas contribuem à organização social em torno da senioridade.

Para ilustrar este poder atribuído às palavras e particularmente aos nomes, Segun Gbadegesin cita uma fala do chefe iorubá Ajayi Fabunmi,

"Desde o início dos tempos, o povo lorubá sabe que uma palavra que é falada pode viajar quilômetros ao vento. Elus também sabem que existem seres invisíveis e que cada criatura de Olodumare tem seus próprios nomes verdadeiros, incluindo animais, pássaros e até plantas. E todos nós sabemos que se uma pessoa é chamada pelo seu nome, ela responderá. Agora, o povo lorubá tradicional dos tempos antigos conhece o nome real de todas as criaturas de Olodumare e sabe como chamá-los e fazê-los responder e realizar as tarefas desejadas"⁸⁸. (GBADEGESIN, 1991:123-124, minha tradução)

Além de descrever o poder des lorubás tradicionais de invocar a totalidade dos seres do mundo com as suas palavras, esta fala aponta para *a capacidade de resposta* destes mesmos

⁸⁸ From the beginning of times, the Yoruba know that a word that is spoken out can travel miles in the wind. They also know that there are invisible beings and that every creature of Olodumare has their own real names, including animals, birds and even plants. And we all know that if a person is called by his/her given name, they will respond. Now, the traditional Yoruba of ancient times know the real name of all the creatures of Olodumare and they know how to call them and make them answer and perform desired tasks.

seres. O que está evidenciado aqui é a possibilidade concreta para a existência de verdadeiros *diálogos* entre as pessoas e a multiplicidade dos seres do mundo.

Amadou Hampaté Bâ, o tradicionalista fula do Mali tornado famoso por escrever sobre a tradição oral oesteafricana, relata o que lhe foi ensinado a respeito destes diálogos.

Mas para nossos anciãos, sobretudo para os "homens de conhecimento" (*silatigui* para os fulas, *doma* para os bambaras), a lógica apoiava-se em outra visão de mundo, em que o homem se ligava de maneira sutil e viva a tudo que o cercava. Para eles, a configuração das coisas em determinados momentos-chave da existência possuía um significado preciso, que sabiam decifrar. "Esteja à escuta", dizia-se na velha África, "*tudo fala, tudo é palavra, tudo procura nos comunicar um conhecimento...*" (BÂ, 2003:31, minha ênfase)

Torna-se aqui nítida a convergência entre as explicações oriundas das cosmopercepções oesteafricanas e a (teoria-tradução) Exúrica apresentada mais cedo neste texto no que tange à capacidade de comunicação dos seres e das coisas. De fato, entender que diferentes formas de comunicação podem ser utilizadas em uma mesma interação torna possível um diálogo entre diferentes tipos de seres.

O pensamento africano é regido pelo paradigma do diálogo e das possibilidades. Assim, a percepção de mundo se abre e se ampara num jeito que nos mantém numa trajetória dinâmica de possibilidades e relações complementares e de interdependências. (MACHADO, 2013b:58, minha ênfase)

Se a palavra constitui uma das formas de comunicação principais do ser humano, particularmente importante e central por sua relação direta com *è mí*, o sopro de vida, a existência de outras "línguas" não-verbais também é reconhecida. É preciso estar atente a todas elas para poder comunicar-se, seja com os seres não-sempre-visíveis (divindades, ancestrais, guias espirituais) ou com os seres que não possuem a palavra (animais, plantas, coisas). Neste contexto, a palavra é então entendida apenas como uma modalidade entre várias outras formas de expressão.

Algumas destas formas de comunicação se manifestam através da materialidade, como é discutido pelo historiador da arte iorubá Ọlabiyi Babalọla Yai ao evidenciar a correlação entre as dimensões oral e visual das coisas. As artes visuais, como são a escultura, a pintura, a

tecelagem, a costura, a produção de cerâmica, entre outras, seriam modalidades de *oríki*, uma das artes verbais iorubá (YAI, 1993:35). Fundamentado nesta relação, Oḷabiyi Babalọla Yai refere-se a formas verbais e formas visuais de *oríki*. "Isso é porque os *oríki* orais e visuais são essencialmente *discursos vocativos nos quais o diálogo é um ingrediente constitutivo*"⁸⁹ (idem, p.35, minha tradução, minha ênfase).

O pesquisador iorubá Rowland Ola Abiodun, também historiador da arte, ressalta esta interdependência entre as dimensões oral e visual da arte iorubá (2014:24). Segundo ele, é preciso entender que essas duas dimensões expressam de formas diferentes uma mesma ideia pré-materializada ou pré-formulada, conhecida com o conceito iorubá *òrò*.

Os *oríki* verbais e visuais iorubás estão cheios de *òwe* geralmente traduzidos como "provérbios", mas que idiomáticamente são figuras de fala ou metáfora. (...) Eu exploro que ambos compartilham e incorporam, a saber, uma essência mais pura e mais ativa chamada *òrò* - *um conceito que existe antes do objeto e da palavra*. Este *òrò* não é o mesmo que a palavra falada, que é o seu significado mais comum. Em vez disso, significa uma questão, algo que é objeto de discussão, preocupação ou ação⁹⁰. (ABIODUN, 2014:26, minha tradução, minha ênfase)

Entende-se que *òrò* pode ser manifestado tanto verbalmente quanto materialmente, como se os *oríki* verbais e visuais constituíssem suas "roupas", as quais poderiam ser verdadeiramente entendidas e apreciadas através do domínio de *òwe*, metáforas/provérbios relacionadas a *òrò* (ABIODUN, 2014:29-31). Este argumento demonstra o vínculo estreito entre a dimensão imaterial (como da palavra) e a dimensão material, ao evidenciar a relação dialógica entre elas (ABIODUN, 2014:83).

Acho necessário ressaltar que escolhi utilizar na escrita deste texto várias ideias de pensadores iorubá, fula e candomblecista para dar visibilidade às produções escritas sobre as

⁸⁹"This is because the oral and visual *oríki* are essentially vocative discourses in which dialogue is a constitutive ingredient."

⁹⁰ Yoruba verbal and visual *oríki* are suffused with *òwe*, generally translated as "proverbs," but which idiomatically are figures of speech or metaphor. (...) I explore what they both share and embody, namely, a more pure and more active essence called *òrò* – a concept that exists before the object and the word. This *òrò* is not the same as the "spoken word," which is its more common meaning. Rather, it means a matter, something that is the subject of discussion, concern, or action.

cosmopercepções africanas e afrodiaspóricas. Contudo, a grande maioria deste conhecimento sobre a interrelação entre as dimensões material e imaterial ou ainda sobre as diferentes capacidades de comunicação dos seres e das coisas provêm do que me foi re-ensinado no meu Ilê Axé.

Para o povo tradicional de matriz africana, a ideia de que as coisas têm agência ou falam não é nem nova nem revolucionária. Desde nossos primeiros momentos como membros de uma comunidade, aprendemos a reconhecer as diferentes *línguas/falas* com as quais recebemos orientações e conselhos, seja através do jogo de búzios, da vibração do som dos atabaques, dos movimentos de dança, dos símbolos recebidos em sonhos, entre tantas outras formas de expressão.

No nosso modo de entender o mundo, Òrìṣà e ancestrais se comunicam através dessas múltiplas línguas, o que não diminui em nada a participação das coisas envolvidas nestes diálogos. Desta forma, entendemos que Òrìṣà e os búzios estão falando *juntas*, contando histórias *juntas*.

No jogo divinatório, haverá sempre algo de extraordinário onde estão contidas todas as possibilidades e orientações. Naturalmente que estas serão transmitidas em forma de uma história a ser pensada, refletida e aplicada à vida tanto pessoal como no sentido comunitário. Histórias como poesias que fazem a mediação entre intuição, sabedoria, racionalidade e a compreensão da vida na sua transitoriedade. *Histórias, espécie de diálogo com a ancestralidade.* (MACHADO, 2013b:65, minha ênfase)

De fato, e como evidenciado na última citação da candomblecista e pedagoga Vanda Machado, esta comunicação contínua com os seres imateriais e materiais é manifestada através da contação de histórias. Para os seres dotados da palavra, esta contação de histórias pode acontecer oralmente, carregando assim o sopro de vida *emí*. Para outros, ela pode acontecer com formas de comunicações materializadas. Mas além dos modos com os quais esta expressão se manifesta, o movimento permanente de diálogo ocorre.

KRIK? KRAK!

Ao elaborar sobre a relação com a oralidade tal como ela existe nas tradições africanas e afrodiáspóricas, faço questão de enfatizar elementos que considero ser de suma importância para o desenvolvimento de ideias sobre as possibilidades de uma arqueologia fundamentada em concepções do mundo afrodiáspóricas. Trata-se de focar em particular na dimensão dialógica e na dimensão imagética da comunicação.

A noção de *diálogo* encontra-se fundamental em todas as interações verbais africanas e afrodiáspóricas. Pode se perceber de novo a importância do movimento e da troca energética para as cosmopercepções de matriz africana. Assim, a interação dialógica é essencial porque a comunicação precisa circular, impedindo assim que haja uma monopolização da fala.

Deste modo, entende-se que as histórias são contadas coletivamente, construídas a partir do diálogo entre as diferentes pessoas envolvidas, sejam elas quem inicia a narração ou quem está na audiência. Ao envolver-se com a história sendo contada, todes se tornam participantes dela.

A vida se traduz no ato de contar histórias. Contamos histórias para encantar, convencer, para ser desculpado, para comunicar fatos, sentimentos, acontecimentos, mágoas, alegrias. Somos partícipes de todas as histórias que contamos. Percebemos que contar histórias implica em estar em consonância com a dinâmica fluente da vida com a espontaneidade e com a leveza. (MACHADO, 2013b:98)

Exemplificando este ponto, a contação de histórias tradicional afroguianesa, tal como pude presencia-la no Festival de la Nuit du Conte, começa com uma interação dialógica entre contadore e audiência. *Krik?* pergunta a pessoa que quer começar a contar. *Krak!* responde a audiência. Estas interações em formato pergunta/resposta se repetem com variantes até garantir a atenção do público, tanto no início quanto durante a narração dos contos.

- *Mésyé Krik?*

- *Mésyé Krak!*

- *Aboubou?*

- *Bia!*

- *Sa zanndoli ka poté?*

- Fokò!

(BARTHÉLÉMY, 2006:37)

De forma interessante, é possível constatar uma forma similar de começar a narração no âmbito da contação de histórias tradicional saamaka. Sempre acontecendo na ocasião de cerimônias fúnebres, os *kontu*⁹¹ são iniciados quando alguém grita a palavra *Mato!* a qual responde alguém com a palavra *Tongoni!* (PRICE & PRICE, 2016:17). Assim, a dimensão dialógica é inseparável da construção dos *kontu*, a qual é efetuada tanto pela ação de contadore quanto da pessoa que respondeu *Tongoni!* e aceitou dessa forma o papel de respondente durante toda a narração.

Ao responder "*Tongoni!*", outra pessoa assume o papel de *pikima* ("respondente"), concordando assim em pontuar a narração em intervalos curtos, na maioria das vezes com o convencional "*Iya*", às vezes por variantes ("É verdade", "Realmente" ou "Absolutamente") que vão para o negativo ("Certamente não", "Nem um pouco", ou mais simplesmente "Não") em momentos apropriados da história. Todas as pessoas presentes garantem a diligência do respondente, cujo desempenho é essencial para o sucesso da história⁹². (PRICE & PRICE, 2016:17, minha tradução)

Esta dimensão dialógica manifesta-se também nas adivinhações ou enigmas que antecedem a contação de histórias, adivinhações constituindo uma verdadeira arte oral presente nas tradições iorubá, saamaka e afroguianesa.

Chamadas respectivamente de *àlò àpamò*, *kisikontu* ou *massak*, estas adivinhações africanas e afrodiáspóricas são sempre iniciadas com uma fórmula de chamada para a audiência e uma fórmula de resposta da parte dela. Assim, as adivinhações iorubá sempre começam pela chamada *Àlò o*, a qual é respondida por *Àlò* (AKÍNYEMÍ, 2015:12) enquanto as adivinhações saamaka são iniciadas pela chamada *Hiliti* respondida por *Daiti* (PRICE & PRICE, 2016: 15) e as afroguianesas por *Massak massak* respondido por *Kam* (CONTOUT, 1995:14).

⁹¹ Trad. "conto" (saamaka)

⁹² En répondant "Tongoni!", une autre personne assume le rôle de *pikima* ("répondant"), acceptant par là de ponctuer la narration à intervalles rapprochés, le plus souvent avec le "*Iya*" conventionnel, parfois par des variantes ("C'est vrai", "Vraiment" ou "Tout à fait") qui passent au négatif ("Certainement pas", "Pas du tout", ou plus simplement "Non") à des moments appropriés du récit. Toutes les personnes présentes s'assurent de la diligence du répondant, dont la performance est essentielle au bon déroulement du conte.

Além de evidenciar uma dimensão dialógica, as adivinhações revelam-se particularmente interessantes para perceber a facilidade com a qual a palavra que está sendo ativada durante as diferentes formas de contação de histórias chega a tomar uma dimensão muito imagética. Trata-se de um jogo mental onde sonoridades e imagens evocadas pelas palavras brincam entre elas, fazendo surgir ideias dessas brincadeiras.

Ilustrando com interações de *àlò àpamò* iorubá,

<p><i>Àgbà márùún sin Olú Ifẹ̀ lọ sí ogun;</i> <i>Olú Ifẹ̀ rá,</i> <i>Àwọn àgbà máràrún padà.</i> [Òkèlè àti ika ọwọ̀ máràrún]</p>	<p>Cinco anciãos acompanham o rei de Ifẹ para a batalha; O rei de Ifẹ desaparece Tode cinco anciãos retornam. [Resposta: O pedaço de comida e os cinco dedos]⁹³ (AKÍNYEMÍ, 2015:38, minha tradução)</p>
---	--

<p><i>Ọmọge gbòngbònràn,</i> <i>Orí ló ti n bímọ</i> <i>ògèdè]</i></p>	<p>Uma senhora alta e gorda Ela sempre dá à luz através da cabeça. [<i>Igi</i> [Resposta: A banana / plantain]⁹⁴ (AKÍNYEMÍ, 2015:45, minha tradução)</p>
--	--

Ou ainda com uma série de *massak* afroguianês:

<p><i>Massak massak?</i> - <i>Kam!</i> <i>Dilo monté morn?</i> - <i>Koko</i> <i>Ti barik san fon?</i> - <i>Bag</i> <i>Ti barik san serk?</i> - <i>Dizé</i> <i>Dilo kouché?</i> - <i>Melonndô</i> <i>Dilo dibout?</i> - <i>Kann</i> <i>Ti moun bat manman?</i> - <i>La kloch</i> <i>Si mo ka maché, li ka maché. Si mo rété li ka rété?</i></p>	<p>A água subiu a colina? - O coco Pequeno barril sem fundo? - O anel Pequeno barril sem cerca? - O ovo Água deitada? - A melancia Água em pé? - A cana-de-açúcar Uma criança bate na mãe? - O sino</p>
--	--

Se eu ando, elx anda. Se eu fico, elu fica?

⁹³ (Five elders accompany the king of Ifẹ to battle; The king of Ifẹ disappears, All five of the elders return. [Answer: The morsel of food and the five fingers])

⁹⁴ A tall and plump lady She always gives birth through the head. [Answer: The banana/plantain plant])

- <i>Mo lonm</i>	- Minha sombra
<i>Mo isi, mo laba?</i>	Estou aqui, estou lá?
- <i>Wey</i>	- O olho
<i>Zigzag passé a pikan</i>	Um zig-zag passando nas espinhas?
- <i>Sab'</i>	- O facão
<i>Paletô san manch?</i>	Paletó sem mangas?
- <i>Serkeuy</i>	O caixão

(CONTOUT, 1995:14, minha tradução)

Além dos jogos mentais imagéticos desenvolvidos nas adivinhações, a oratura afrodiaspórica apresenta uma multiplicidade de imagens ativadas pela palavra através do que costuma ser traduzido como "provérbios". Dei-me conta da centralidade dos *dolô*, como nos referimos a essa arte em afroguianês, ao longo das minhas interações com moun'Mana. Eu costumava ouvir alguns *dolô* quando morava em Caiena mas não de forma tão recorrente quanto em Mana, onde eles podem ser ouvidos em cada conversa.

Os *dolô*, verdadeiras imagens verbais baseadas em observações da vida, são invocados para comentar um acontecimento, criticar, elogiar, mas também para ensinar. O professor de literatura Oyekan Owomoyela faz uma observação parecida a respeito dos *òwe* (arte verbal assemelhada a provérbios) iorubá:

Os provérbios, muitas vezes incisivos em suas proposições e concisos em sua formulação, são deduzidos a partir da observação cuidadosa da vida, das formas de vida e de suas características e hábitos, do meio ambiente e dos fenômenos naturais e da reflexão sóbria sobre tudo isso. Como os provérbios são usados para expressar verdades excepcionais, embora com alguma qualificação, seu uso em uma discussão ou argumento equivale a um apelo à autoridade estabelecida⁹⁵. (OWOMOYELA, 2005:12, minha tradução)

Ao ativar tais imagens verbais, diferentes ensinamentos são transmitidos sobre o ser humano, sobre a organização social e sobre a vida de maneira geral, como é exemplificado nesses *òwe* e *dôlo*.

Àbùrò kì í pa ègbón nítàn.

⁹⁵ Proverbs, often incisive in their propositions and terse in their formulation, are deduced from close observation of life, life forms and their characteristics and habits, the environment and natural phenomena, and sober reflection on all these. Because proverbs are held to express unexceptionable truths, albeit with some qualification, their use in a discussion or argument is tantamount to an appeal to established authority.

[A pessoa mais jovem não dá palestras de história à pessoa mais velha⁹⁶
(OWOMOYELA, 2005: 47, minha tradução)

A kì í fi ọlá jẹ iyò.

[Não se consome sal de acordo com a grandeza da pessoa.⁹⁷
(OWOMOYELA, 2005: 91, minha tradução)

Zòrè pa gen kouvèti

[Os ouvidos não têm cobertor]

Ou pa pouvé kouri ké graté ou platpyé an menm tan [Não se pode correr e coçar a planta dos
pés ao mesmo tempo]

Gidi-gidi pa ka maré pagra. ["Gidi-gidi" (fazer algo rapidamente) não amarra a cesta]

A mizè ki fè tig manjé latè gra [É a miséria que forçou a onça a comer argila]

Dissan pès passé dilo [O sangue é mais espesso que a água]

Ló ou pa lé pagay, lariviè pa ka sèk [Quando você não quer remar, o rio não seca]

(CONTOUT, 1995)

Ao dar-me conta da importância da dimensão imagética da palavra em diferentes contextos culturais tanto africanos quanto afrodiaspóricos, não pude evitar refletir sobre o seu vínculo com as formas linguísticas não-verbais. De fato, um fator comum existente entre as diferentes línguas, sejam elas orais ou não, é a *ativação de imagens mentais*.

Assim como foi exemplificado nas diferentes artes verbais apresentadas aqui, é possível entender a comunicação africana e afrodiaspórica como *fundamentada em relações dialógicas relacionadas à ativação de imagens*, as quais são manifestadas no mundo através da palavra ou das coisas. Porém, faz-se necessário aprender, ou re-aprender, a reconhecer as imagens que estão sendo ativadas.

GRIÔ, DIELI, DOMA, DÓKÓ: PESSOAS CONHECEDORAS E A PALAVRA

Após vivenciar a experiência intensa do *Festival de la Nuit du Conte*, fui inspirado a pesquisar mais sobre as formas tradicionais africanas e afrodiaspóricas de transmissão de conhecimento. Ainda impactado pela performance do griô Boubacar Ndiaye, estava

⁹⁶ The younger person does not give the older person history lectures.

⁹⁷ One does not consume salt according to one's greatness. (Too much of a good thing can be dangerous.)

particularmente interessadx em conhecer les Griôs e o lugar que elus ocupam nas sociedades oesteafricanas.

Porém, ao longo da minha busca de informações, dei-me conta da existência de uma ampla variedade de "especialistas" na transmissão oral do conhecimento, ou *conhecedories*, como devo me referir a elus de forma mais genérica. Aqui, quero elaborar um pouco sobre estes *conhecedories*, les quais chamamos de *Dókó* em afroguianês, e sobre a forma de conhecimento que elus passam para a frente.

Para isso, me fundamento particularmente na escrita do tradicionalista fula Amadou Hampâté Bâ, e particularmente na sua densa descrição da tradição oral da região oesteaficana das savanas ao sul do Saara, de onde ele mesmo é originário.

Os grandes depositários da herança oral são os chamados "tradicionalistas". Memória viva da África, eles são suas melhores testemunhas. Quem são esses mestres? Em bambara, chamam-nos de Doma ou Soma, os "Conhecedores", ou Donikeba, "fazedores de conhecimento"; em fulani, segundo a região, de Silatigui, Gando ou Tchiorinke, palavras que possuem o mesmo sentido de "Conhecedor". Podem ser Mestres iniciados (e iniciadores) de um ramo tradicional específico (iniciações do ferreiro, do tecelão, do caçador, do pescador, etc.) ou possuir o conhecimento total da tradição em todos os seus aspectos. Assim, existem Domas que conhecem a ciência dos ferreiros, dos pastores, dos tecelões, assim como das grandes escolas de iniciação da savana – por exemplo, no Mali, o Komo, o Kore, o Nama, o Do, o Diarrawara, o Nya, o Nyaworole, etc. (BÂ, 2010:174-175)

Por sua vez, les Griôs constituem uma casta de "animadores públicos". Vale ressaltar que a palavra griô, ou *griot* em francês, é um termo que foi inicialmente atribuído pelas colonizadores franceses. Chamades de *Dieli* em língua bambara, os membros desta casta se assemelham aos conceitos de trovadores ou menestréis que percorrem o país ou estão ligados a uma família (BÂ, 2010:193). As performances des Dieli são fundamentadas no domínio da música, da poesia lírica, dos contos que animam as recreações populares e também da história (idem, p.193).

É interessante constatar a diversidade que pode existir dentro da mesma classe social des Griôs, como evidenciada por Amadou Hampâté Bâ. Se distinguem assim

- os griots músicos, que tocam qualquer instrumento (monocórdio, guitarra, cora, tantã, etc.). Normalmente são excelentes cantores, preservadores, transmissores da música antiga e, além disso, compositores.
- os griots “embaixadores” e cortesãos, responsáveis pela mediação entre as grandes famílias em caso de desavenças. Estão sempre ligados a uma família nobre ou real, às vezes a uma única pessoa.
- os griots genealogistas, historiadores ou poetas (ou os três ao mesmo tempo), que em geral são igualmente contadores de história e grandes viajantes, não necessariamente ligados a uma família. (BÂ, 2010:193)

Em alguns casos, um Griô pode também se tornar conhecedor de Doma se essa for sua vocação, adicionando a seu papel de depositário do conhecimento e de contador de histórias uma característica de *pesquisador e indagador*.

O griot que é também tradicionalista-doma constitui uma fonte de informações de absoluta confiança, pois sua qualidade de iniciado lhe confere um alto valor moral e o sujeita à proibição da mentira. Torna-se um outro homem. É ele o “griot-rei” do qual falamos anteriormente, a quem as pessoas consultam por sua sabedoria e seu conhecimento, e que, embora capaz de divertir, jamais abusa de seus direitos consuetudinários. (BÂ, 2010:198, minha ênfase)

Além de perceber as diferenças entre os tipos de conhecedores que podem existir dentro da tradição oral oesteafricana, é preciso detalhar as características do próprio conhecimento e das formas com as quais ele é transmitido.

Um aspecto essencial do conhecimento oral é sua dimensão sagrada, devido à ligação divina existente entre o ser humano e a palavra, tal como foi explicado no início deste capítulo. Amadou Hampâté Bâ ressalta a força desta relação entre a pessoa e a fala com a seguinte afirmação:

É, pois, nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra. (BÂ, 2010:168)

Assim, ao descrever as formas com as quais os Griôs do povo Songhay se relacionam com a palavra, o antropólogo estadunidense Paul Stoller enfatiza a necessidade de

assumirem que as palavras têm um poder forte demais para serem possuídas por elus. É preciso adotar uma atitude de humildade, se descentrar.

Primeiro, les griots devem dominar um corpo de conhecimento rudimentar - no caso deles, a história do Songhay. Tal maestria, no entanto, é insuficiente, pois les griots também devem dominar a si mesmos. Isso significa que elus devem aprender a eliminar seus "eus" das "velhas palavras" que aprenderam. As palavras que constituem a história são muito poderosas para serem "possuídas" por qualquer pessoa ou grupo de pessoas; em vez disso, essas palavras "possuem" quem as fala. Ao se descentrar da história e das forças da vida social, esses griots são infundidos com grande dignidade⁹⁸. (STOLLER, 1994:353, minha tradução)

Por causa desta dimensão sagrada, há uma ênfase particular na noção de responsabilidade com o que é falado e, portanto, com o conhecimento em si. Ao responsabilizar-se com o conhecimento que elus transmitam, les conhecedories não hesitam em reconhecer publicamente seus erros.

Mais do que todos os outros homens, os tradicionalistas-doma, grandes ou pequenos, obrigam-se a respeitar a verdade. Para eles, a mentira não é simplesmente um defeito moral, mas uma interdição ritual cuja violação lhes impossibilitaria o preenchimento de sua função. Um mentiroso não poderia ser um iniciador, nem um "Mestre da faca", e muito menos um Doma. Se, excepcionalmente, acontecesse de um tradicionalista-doma revelar-se um mentiroso, jamais voltaria a receber a confiança de alguém em qualquer domínio e sua função desapareceria imediatamente. (BÂ, 2010:176-177)

Quando se trata de questões religiosas e sagradas, os grandes mestres tradicionais não temem a opinião desfavorável das massas e, se acaso cometem um engano, admitem o erro publicamente, sem desculpas calculadas ou evasivas. Para eles, reconhecer quaisquer faltas que tenham cometido é uma obrigação, pois significa purificar -se da profanação. Se o tradicionalista ou "Conhecedor" é tão respeitado na África, é porque ele se respeita a si próprio. Disciplinado interiormente, uma vez que jamais deve mentir, é um homem "bem equilibrado", mestre das forças que nele habitam. Ao seu redor as coisas se ordenam e as perturbações se aquietam. Independentemente da interdição da

⁹⁸ First, griots must master a body of rudimentary knowledge - in their case, Songhay history. Such mastery, however, is insufficient, for griots must also master themselves. This means that they must learn to dispossess their "selves" from the "old words" they have learned. The words that constitute history are much too powerful to be "owned" by any one person or group of people; rather these words "own" those who speak them. By decentering themselves from history and the forces of social life, these griots are infused with great dignity.

mentira, ele pratica a disciplina da palavra e não a utiliza imprudentemente. (BÂ, 2010:178)

Se o contador de histórias cometesse um erro ou esquecesse algo, sua testemunha o interromperia: "Homem! Presta atenção quando abres a boca!" Ao que ele responderia: "Desculpe, foi minha língua fogosa que me traiu". (BÂ, 2010:181)

Revela-se importante perceber que o conhecimento passado pelas conhecedories das tradições orais africana e afrodiáspórica possui um *caráter holístico*. Les conhecedories têm que ser aptes a ensinar sobre *tudo*, sobre todos os aspectos da vida e dos seres.

A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. (BÂ, 2010:169)

Muitas vezes eu ficava na casa de meu pai Tidjani após o jantar para assistir os serões. Para as crianças, estes serões eram verdadeiras escolas vivas, porque um mestre contador de histórias africano não se limitava a narrá-las, mas podia também ensinar sobre numerosos outros assuntos, em especial quando se tratava de tradicionalistas conhecedores como Koullel, seu mestre Modibo Koumba ou Danfo Siné de Buguni. Tais homens eram capazes de abordar quase todos os campos do conhecimento da época, porque um "conhecedor" nunca era um especialista no sentido moderno da palavra mas, precisamente, uma espécie de generalista. O conhecimento não era compartimentado. O mesmo ancião (no sentido africano da palavra, isto é, *aquele que conhece*, mesmo se nem todos os seus cabelos são brancos) podia ter conhecimentos profundos sobre religião ou história, como também ciências naturais ou humanas de todo tipo. *Era um conhecimento mais ou menos global segundo a competência de cada um, uma espécie de "ciência da vida"; vida, considerada aqui como uma unidade em que tudo é interligado, interdependente e interativo; em que o material e o espiritual nunca estão dissociados.* (BÂ, 2003:174, minha ênfase)

O pensamento africano não separa, não hierarquiza. Corpo, mente, memória, tradição, sentidos, imaginário, símbolos, signos, espiritualidade e as vivências cotidianas, tudo faz parte de uma tradição na sua multidimensionalidade que

não se presta a explicações reduzidas, a categorias que fragmentam sentidos. (MACHADO, 2013b:52)

Assim sendo, a transmissão de conhecimento pode acontecer a qualquer momento se as circunstâncias são reunidas para les conhecedores poderem ensinar.

Ao fazer uma caminhada pela mata, encontrar um formigueiro dará ao velho mestre a oportunidade de ministrar conhecimentos diversos, de acordo com a natureza dos ouvintes. Ou falará sobre o próprio animal, sobre as leis que governam sua vida e a “classe de seres” a que pertence, ou dará uma lição de moral às crianças, mostrando -lhes como a vida em comunidade depende da solidariedade e do esquecimento de si mesmo, ou ainda poderá falar sobre conhecimentos mais elevados, se sentir que seus ouvintes poderão compreendê-lo. Assim, qualquer incidente da vida, qualquer acontecimento trivial pode sempre dar ocasião a múltiplos desenvolvimentos, pode induzir à narração de um mito, de uma história ou de uma lenda. (BÂ, 2010:183)

A própria transmissão ocorre de maneira a passar o conhecimento na sua integralidade, sem resumi-lo. Deste modo, é absolutamente necessário ter tempo para poder aprender, bem como não ter medo de ouvir a mesma coisa de novo.

Por essa razão o tradicionalista não consegue “resumir” senão dificilmente. Resumir uma cena equivale, para ele, a escamoteá-la. Ora, por tradição, ele não tem o direito de fazer isso. Todo detalhe possui sua importância para a verdade do quadro. Ou narra o acontecimento em sua integridade ou não o narra. Se lhe for solicitado resumir uma passagem ele responderá: “Se não tens tempo para ouvir-me, contarei um outro dia”. Do mesmo modo, o tradicionalista não tem receio de se repetir. Ninguém se cansa de ouvi-lo contar a mesma história, com as mesmas palavras, como talvez já tenha contado inúmeras vezes. A cada vez, o filme inteiro se desenrola novamente. E o evento está lá, restituído. O passado se torna presente. A vida não se resume jamais. (BÂ, 2010:209)

Observo que absolutamente todas estas características da tradição oral descritas por Amadou Hampâté Bâ encontram-se presentes na forma de transmissão de conhecimento que vivencio no Ilê. Confesso que me emociono toda vez que presencio mais marcas da nossa afrodiasporicidade!

Assim, também enxergo a convergência entre as tradições do nosso continente-raiz e as nossas tradições diaspóricas em um outro elemento de suma importância: a nossa relação com

les mais velhas, inseparável desta transmissão de conhecimento. A pensadora afrodiaspórica Vanda Machado e o tradicionalista africano Amadou Hampâté Bâ fazem observações parecidas sobre a função dos idosos na sociedade.

Neste sentido, a função dos mais velhos é lembrar e aconselhar, religando os princípios da ancestralidade ao presente e ao devir. Nos terreiros, a condição do envelhecer está comprometida com a competência, a sabedoria e a vida. O corpo e a mente, em constante movimento pelos rituais e pela dança, não se desagregam do conhecimento e da memória que vai se tornando cada vez mais viva. As lembranças são preservadas como um projeto pronto para ser retomado sempre. O velho e a velha se tornam cada vez mais competentes pela própria natureza da comunidade. (MACHADO, 2013b:59-60)

(...) no seio de cada família, onde o pai, a mãe ou as pessoas mais idosas são ao mesmo tempo mestres e educadores e constituem a primeira célula dos tradicionalistas. São eles que ministram as primeiras lições de vida, não somente através da experiência, mas também por meio de histórias, fábulas, lendas, máximas, adágios, etc. Os provérbios são as missivas legadas à posteridade pelos ancestrais. (BÂ, 2010:183)

Ao reconhecer que o conhecimento pertence a quem veio antes, que, pela experiência de vida maior, tem aprendido mais e tem mais capacidade de ensinar, é também entendido que les ancestrais já falecidos possuem um conhecimento maior e podem auxiliar a transmissão dos que estão vivos.

Antes de falar, o Doma, por deferência, dirige-se às almas dos antepassados para pedir-lhes que venham assisti-lo, a fim de evitar que a língua troque as palavras ou que ocorra um lapso de memória, que o levaria a alguma omissão. (BÂ, 2010:180)

A memória nos terreiros se apoia na confiança de que os ancestrais não morrem, não se afastam da comunidade. (MACHADO, 2013b:50)

Entende-se o porquê da centralidade da transmissão de conhecimento sobre estes ancestrais, através do ensinamento da genealogia.

Assim, todo africano tem um pouco de genealogista e é capaz de remontar a um passado distante em sua própria linhagem. Do contrário, estaria como que privado de sua “carteira de identidade”. No antigo Mali, não havia quem não conhecesse pelo menos 10 ou 12 gerações de antepassados. (BÂ, 2010:203-204)

Faço questão de ressaltar este ponto aqui, com o objetivo de evidenciar mais uma vez a profundidade da ferida criada pelo processo de colonização e de escravização dos povos africanos no continente americano.

O projeto de nos aniquilar enquanto pessoas foi fundamentado na destruição dos nossos laços familiares e ancestrais, sendo que nossas existências inteiras eram baseadas no conceito de continuidade com les que vieram antes de nós, invocades por nós com seus nomes. Ao nos tirar o conhecimento das nossas genealogias, o projeto colonialista escravocrata moderno ocidental nos deixou uma herança com consequências terríveis.

UMA ARQUEOLOGIA GRIÓTICA?

Ao refletir sobre as possibilidades para construir uma arqueologia decolonial afrocentrada, dei-me conta da verdadeira inspiração que constituem les conhecedories tradicionais bem como as suas formas de transmissão do conhecimento. Como já escrevi anteriormente neste texto, criar uma arqueologia fundamentada em percepções do mundo que não sejam as referências coloniais modernas ocidentais não representa apenas um movimento de descolonização do pensamento mas participa também de um processo de cura de feridas ancestrais. Ou seja, trata-se de inserir-se assumidamente em um movimento de reparações.

Para isso, acho de suma importância re-entender a arqueologia, ou seja, adotar uma perspectiva que a considere a partir da prática de contação de histórias. De fato, acredito que perceber a arqueologia como uma contação de histórias bem como aproximar o papel des arqueólogos à função social des griôs possam ter efeitos transformadores para a teoria e a prática arqueológicas.

É preciso ressaltar que minha escolha da palavra "griô" para referir-me a essa abordagem afrodecolonial da arqueologia foi fundamentada no meu encontro com Boubakar Ndiaye no festival *La Nuit du Conte* e nas reflexões que surgiram a partir dele. Estou ciente da conotação negativa que esta palavra pode carregar em algumas regiões, por ser um termo de origem colonial. Porém, na diáspora africana onde me situo, também reconheço a existência de

diversos movimentos de ressignificação da palavra por diversos coletivos empenhados no empoderamento da população afrodiáspórica.

Várias arqueólogues já têm refletido sobre a relação existente entre a arqueologia e a contação de histórias. Ao reconhecer a multiplicidade de histórias sendo contadas para explicar o mundo e o papel que as coisas têm na narração dessas histórias, alguns pesquisadores trabalham com a inclusão dessas diversas histórias na sua abordagem das coisas e dos lugares estudados, a exemplo da arqueóloga brasileira Márcia Bezerra.

Podemos pensar em uma arqueologia da memória e do afeto das pessoas vivas na Amazônia, estabelecendo a configuração de um espaço de diálogo entre todos os envolvidos nos processos de explicar o mundo e permitindo que nossas histórias transbordem umas sobre as outras, em algum ponto além de arqueologia. (BEZERRA, 2017:14)

Da mesma forma, a arqueóloga brasileira Mariana Cabral evidencia a importância desta interrelação entre a arqueologia e as múltiplas narrativas criadas sobre as coisas e os lugares.

É a articulação entre conhecimentos e vestígios materiais, na elaboração das narrativas para explicá-los, que cria a possibilidade de se praticar arqueologia. (CABRAL, 2014:25-26)

Também trago à tona as ideias do antropólogo e pensador das coisas britânico Tim Ingold, o qual sublinha a ligação entre as coisas e as histórias criadas sobre elas. Assim, segundo ele, só é possível entender a natureza das coisas contando suas histórias (INGOLD, 2011:160).

Pois as coisas deste mundo *são* suas histórias, identificadas não por atributos fixos, mas por seus caminhos de movimento em um campo de relações em desdobramento. (...) *Conhecer alguém ou alguma coisa é conhecer sua história e ser capaz de unir essa história à sua.*⁹⁹ (INGOLD, 2011:160-161, minha tradução, minhas ênfases)

Contar uma história é relacionar, na narrativa, as ocorrências do passado, *trazendo-as à vida no presente vívido dos ouvintes* como se estivessem

⁹⁹ For the things of this world are their stories, identified not by fixed attributes but by their paths of movement in an unfolding field of relations. (...)To know someone or something is to know their story, and to be able to join that story to one's own.

acontecendo aqui e agora.¹⁰⁰(INGOLD, 2011:161, minha tradução, minha ênfase).

Assim, eu afirmo que uma arqueologia *griótica* afrodecolonial é fundamentada não só no re-entendimento do modo de conhecimento arqueológico enquanto contação de histórias, mas também no reconhecimento das dimensões imagética e dialógica da comunicação. Trata-se de assumir nesta outra abordagem da arqueologia que as coisas falam, que elas contam sobre outros tempos. Como demonstrado na (teoria-tradução) exúrica, as coisas possuem capacidades de transformação e de comunicação, elas agem sobre nós e ativam conversas, provocam a contação de histórias.

Ao *voltar* ao entendimento afrocentrado que *tudo fala*, uma arqueologia afrodecolonial assume o compromisso de prestar atenção no *movimento contínuo* de histórias sendo contadas não só pelas pessoas que não são arqueólogos, mas também às histórias narradas pelas coisas, pelos lugares, pelos seres-não-sempre-visíveis. Para isso, é preciso re-entender que as *línguas/falas* utilizadas para contar essas histórias não são sempre verbais ou escritas. Enquanto arqueólogos, nós temos nos constituído como interlocutores principais das coisas e dos lugares *sem entender que estes estavam falando conosco*.

Trata-se de, pegando emprestada uma expressão da minha Yá Simone de Oyá, "*ver o que está sendo falado*" ou conseguir "*ouvir*" as imagens sendo ativadas nessas histórias por estes diferentes participantes da *conversa-memória*, como gosto de chamar a conversa sobre outros tempos, sejam elas pessoas, coisas materiais encontradas ou querendo ser encontradas, lugares sendo percorridos, seres não-sempre-visíveis com os olhos humanos, tais como les ancestrais ou outras entidades espirituais, ou ainda les Orixás.

Ilustro este ponto trazendo a tona a conversa-memória que iniciei com moun'Mana, na qual dei-me conta da existência de dois tipos de imagens, diferenciadas por onde surgem em relação à pessoa participante. Aparecem as que chamei de *imagens-òde*, imagens de fora, tais como fotos, desenhos, mapas, filmes, mas também as próprias coisas e os próprios lugares. Por

¹⁰⁰ To tell a story is to relate, in narrative, the occurrences of the past, bringing them to life in the vivid present of listeners as if they were going on here and now.

sua vez, as *imagens-inú*, ou imagens de dentro, constituídas por imagens verbais (*dolô*, *massak*, expressões, rezas, letras de música,...), lembranças, sonhos, aparições, passam pela dimensão interna da pessoa antes de ser expressas e traduzidas em histórias. Ao “deixar” mais espaço de fala a um álbum de fotos ou uma garrafa, ou ainda a um sonho que tive na véspera, no âmbito da conversa sobre os tempos de antes, pude assim permitir que aconteça o surgimento de mais histórias querendo ser contadas por essa diversidade de contadores.

De fato, no âmbito da minha volta em Mana, muitos contadores da conversa-memória surgiram e se fizeram conhecer sob esta forma imagética: chamei elus de imagens-lugares, imagens-coisas, imagens-pessoas. A conversa-memória consiste em uma verdadeira *escavação da memória*, onde essas diferentes imagens surgem, são invocadas ou evidenciadas para participar da conversa.

Assim, à imagem de griô, a pessoa arqueóloga acaba sendo descentralizada nesta conversa-memória sobre outros tempos mas continua a fazer parte da sua comunidade ao assumir a função de re-contar as histórias.

Les griôs estão sempre envolvidos e incorporados em suas comunidades: são participantes sociais e políticos nas aldeias onde vivem. Suas palavras são performativas: elas ajudam a criar a vida social falando-a.¹⁰¹ (STOLLER, 1994:357, minha tradução)

Para les griôs, significa que a palavra falada não apenas molda e remodela a história do passado, mas também é central para a negociação e renegociação de seus papéis sociais no presente. (...) [les] griôs tornam-se interlocutores da conversa em curso que constitui a vida sociocultural. A fala de griô, então, produz uma cacofonia de vozes do passado e do presente¹⁰². (STOLLER, 1994:358-359, minha tradução)

A responsabilidade das pessoas fazendo arqueologia então, não reside na elaboração de uma explicação única atribuída por elas às narrativas sobre os outros tempos, mas na

¹⁰¹ Griots are always implicated and embodied in their communities: they are full social and political participants in the villages where they live. Their words are performative: they help to create social life by talking it.

¹⁰² For griots, it means that the spoken word not only shapes and reshapes the story of the past, but it is also central to the negotiation and renegotiation of their social roles in the present. (...) griots become interlocutors in the ongoing conversation that constitute sociocultural life. The griot's talk, then, produces a cacophony of voices from past and present.

participação ativa a esta grande conversa. Seguindo a inspiração de griô, a contribuição des que praticam a arqueologia pode ser em iniciar a conversa-memória, participar de conversas pré-existentes, e/ou fornecer chaves para acessar as histórias contadas e os conhecimentos ensinados pelas mais velhas ou nas línguas não-verbais.

Assim, uma abordagem de arqueologia griótica afrodecolonial supõe também a necessidade de aprender com as pessoas que sabem para poder contribuir com o conhecimento das pessoas que não sabem ainda. Da mesma forma que les griôs passam anos aprendendo, é preciso ter humildade frente ao conhecimento e fundamentar-se na sabedoria das mais velhas para poder contar e re-contar as histórias da forma adequada.

No âmbito da arqueologia griótica, o uso da genealogia, e *principalmente dos nomes*, não constitui apenas uma ferramenta interessante para uma relação etnográfica com les anciãs ou para começar a falar do passado, mas representa um elemento imprescindível para a política de reparação a favor do povo afrodiaspórico, cujas relações com a ancestralidade têm sido danificadas ao longo do processo de colonização e escravização. Devolver os nomes das pessoas que já foram embora, quando for possível, participa do nosso processo de cura.

Um outro elemento de importância maior nesta arqueologia reside na questão da *responsabilidade* no que é dito e feito. Ao fundamentar-se nas percepções do mundo africanas e afrodiaspóricas, torna-se evidente a necessidade de ter um cuidado particular com a palavra, com o que é falado, bem como a importância de criar verdadeiros diálogos *com as pessoas*. Ou seja, sistematicamente abrir espaços de conversa, de crítica e auto-crítica, de dúvidas onde cada uma possa expressar-se sobre o que está planejado, o que está sendo feito, ou o que está sendo contado.

Krik? Krak!

A chamada de volta foi feita e foi respondida! Chegou o tempo de contar sobre a terra de Mana, sobre a terra das raízes plantadas por Alais, sobre a terra das minhas raízes.

PITIT' ÉLÉFAN: VOLTAR PARA RE-APRENDER

*Igba kan nlo, Igba kan nbo
Ojo nbori ojo
Ero iwaju nlo, Ero eyin ntele*

Um tempo está partindo, outro está chegando
Um dia vai e outro vem
Os da frente (os velhos) estão indo
os de trás (os jovens) os estão seguindo (dando-lhes continuidade)

Provérbio iorubá¹⁰³

Alguns dias antes da minha primeira viagem de volta a Mana, enquanto eu ainda estava em Belém, minha Yá abriu um jogo de búzios para mim. Eu pude perceber a mudança de expressão no rosto dela quando os cauris caíram pela primeira vez. Era um olhar de incompreensão em relação ao que tinha sido falado pelos Orixás através das pequenas conchas. "Minha filha?... você nunca mais tinha voltado na sua terra depois da sua feitura¹⁰⁴ ?", ela me perguntou.

Eu respondi que sim, que eu já tinha voltado, pensando no campo arqueológico do qual eu tinha participado numa região perto de Caiena o ano anterior. Porém, lembrei logo em seguida que nunca mais tinha ido a Mana. Falei para ela que dessa vez, eu pretendia ir para minha terra ancestral, para qual fazia muito tempo que não tinha voltado. Minha Yá me respondeu o seguinte: "É isso mesmo. Òrìṣà está falando que você tem que pedir licença antes de entrar na sua terra."

Fiquei muito impactado por esta mensagem de Òrìṣà. Naquele momento, eu já tinha uma vaga noção que este projeto era relacionado a minha ancestralidade e que havia razões além do meu entendimento racional que estavam me levando a voltar para Mana para poder re-pensar uma arqueologia que faça mais sentido para nós, afroguianeses. Contudo, perceber

¹⁰³ Citado em *Alma africana no Brasil : os Iorubás*, Ronilda Iyakemi Ribeiro (1996)

¹⁰⁴ Feitura = iniciação no Candomblé, na qual ocorre o re-nascimento para o Orixá da pessoa

que a primeira coisa que Òrìṣà queria me comunicar tinha diretamente a ver com essa *volta* em Mana me confirmou que mo Gangan estavam me chamando de volta.

De maneira interessante, também dei-me conta que a terra que era considerada como minha, no âmbito desta conversa com Òrìṣà, não tinha nada a ver com divisões geopolíticas. Não se tratava da "Guiana", mas sim de Mana. Eu era de Mana.

Respondi a esta chamada de volta. Aceitei a missão de percorrer caminhos-de-volta traçados pelas mis mais velhas de Mana, e ao longo desta caminhada, re-aprendi quem são moun'Mana. Re-aprendi que eu sou moun'Mana.

Aqui, conto sobre esta volta, sobre este movimento de "voltar para buscar o que foi deixado para trás". Neste sentido, me associo ao trabalho de arqueologia decolonial afrocentrada sendo desenvolvido pela arqueóloga brasileira Iris Moraes a partir do adinkra *Sankofa*¹⁰⁵ (HARTEMANN & MORAES, 2019).

Foi esta minha *volta* em Mana que me levou a entender o que constitui uma arqueologia griótica, tal como ela foi apresentada na parte anterior. Contar sobre esta volta na forma escrita, e particularmente no âmbito de um texto acadêmico como essa dissertação, pode fazer com que ela pareça ser apenas uma "ilustração" do que foi apresentado anteriormente, porém faço questão de ressaltar que o processo de re-entender a arqueologia desta forma surgiu *a partir* das vivências e dos re-aprendizados que tive ao mergulhar de novo no universo de moun'Mana.

Aqui então, trata-se de um conto da arqueologia griótica onde les protagonistas são moun' Mana, são pessoas da minha família, são pessoas vivas ou já falecidas, são seres-não-sempre-visíveis, são lugares e coisas de Mana presentes ou invocados. Trata-se de um conto acontecendo em vários tempos e vários lugares, um conto que narra múltiplas histórias de pessoas, lugares e coisas. É um conto que narra uma história de moun'Mana.

¹⁰⁵Os adinkra são conceitos-imagens filosóficos dos povos de língua Akan do Gana atual. O trabalho de arqueologia colaborativa de Iris Moraes com os Povos do Aproaga, comunidades quilombolas da Amazônia paraense (Brasil), se fundamenta no adinkra *Sankofa*, o qual significa "'voltar e apanhar de novo aquilo que ficou para trás'. Aprender do passado, construir sobre suas fundações" (NASCIMENTO, 2008:31)

- Krik?

- Krak!

"MOUN'MANA, A TÉ ÉLÉFAN..."

*Paske cé moun'... cé moun' Mana lontan yé té ka di... **Moun'Mana a té éléfan...** Paske yé té ka fè tout' yé jénèss en dehors... mè kan a té pou yé mouri, yé té ka vini mouri Mana.*

Porque as pessoas... as pessoas de Mana de antigamente diziam... **Gente de Mana era elefante...** Porque elus passavam toda a sua juventude fora... mas quando elus iam morrer, elus vinham morrer em Mana.

Tonton Clodomir (20.07.2017)

Voltar é um processo de moun'Mana. Re-aprendi isso desde a primeira vez que sentei com meu tio-avô Clodomir para perguntar sobre os tempos de antes. Lembro do quanto me senti maravilhado ao ouvir da boca desse senhor de 88 anos, tranquilamente sentado na sua casa de Caiena, que se dizia antigamente em Mana que somos como elefantes, por sempre voltarmos na nossa terra para passar o fim dos nossos dias. Senti uma emoção profunda ao presenciar mais uma marca da nossa diáspora neste conhecimento transmitido de geração em geração sobre este animal da terra-mãe África.

Eu me entendo como *pitit' éléfan*, uma criança de elefante que volta em Mana. Assim, eu volto não só como pesquisadore, mas como descendente de Alaïs, como descendente de GranMami Azéda, como descendente da família Gazel, como moun'Mana. Este lugar de moun'Mana me foi reconhecido pelas pessoas com quem conversei de maneira muito mais direta e rápida do que eu imaginava, através de portas se abrindo ou de pessoas aceitando falar comigo só a partir do momento que enunciava os nomes da minha família.

Assumir este lugar de membro da família, de moun'Mana e de pesquisadore ao mesmo tempo significa ser cobrado talvez mais diretamente por uma relação de reciprocidade. Assim, ao conversar com mis mais velhes sobre os tempos de antes, me perguntaram várias vezes sobre o momento e a forma que eu ia apresentar o resultado do meu trabalho. Dei-me conta

dessa expectativa da "troca" de informação e de transparência muito cedo: o que eu estava trazendo para a conversa-memória?

De forma mais ou menos consciente, adaptei minhas interações para sempre compartilhar o processo, os métodos e os dados da pesquisa com as pessoas com quem eu falava a cada momento. Além de simplesmente perguntar, também passei a relatar o que tinha me sido contado ou que eu tinha encontrado em documentos, a mostrar fotos e mapas, ou seja, a compartilhar as informações que surgiam ao longo da pesquisa, processo que resultou ter um efeito extremamente interessante, ao estimular uma conversa crítica com mis mais velhas sobre essas informações.

Encontrei múltiplas dificuldades para traduzir vários conceitos em afroguianês, incluindo a noção de arqueologia, o que me levou a perceber que esta dificuldade de tradução marcava justamente um elemento que requeria um cuidado adicional da minha parte na tentativa de re-entender a arqueologia de forma menos violenta e colonialista. Ao entender que o processo de tradução era *minha responsabilidade*, fui levada a prestar mais atenção nas formas com quais eu falava com mis mais velhas, e com as quais eu falava da pesquisa de modo geral.

Assim, esta necessidade de ter cuidado com o que é falado, como evidenciado na parte anterior, apareceu desde os primeiros momentos da conversa-memória iniciada em Mana. Além disso, esta conversa-memória, constituindo uma verdadeira escavação da memória, foi primeiramente fundamentada no uso de ferramentas tais como alguns dados genealógicos reunidos por minha mãe, alguns nomes de pessoas da família, algumas histórias sobre nossa primeira ancestral Alaïs provindo da história oral ou da tese da historiadora francesa Pascale Cornuel (2012).

Desta forma, começam a surgir desta escavação da memória múltiplas imagens. Emergem para a superfície imagens de pessoas trabalhando, andando, construindo, dançando, brincando, limpando, descansando, imagens de lugares distantes e próximos, imagens de coisas cotidianas e quase esquecidas. Emergem sentimentos de afeto, de perda, de nostalgia. Emergem sorrisos.

Devo elaborar mais para a frente sobre as imagens-lugares e as imagens-coisas. Aqui, quero falar dos protagonistas deste conto. São as mais velhas que lembram e que contam, mas também as ancestrais que são lembradas e se tornam protagonistas dessas memórias ao serem invocadas. Assim, é a partir das memórias das minhas tias-avós Manotte, Éliane e Édaize e do meu tio-avô Clodomir que começo a re-aprender quem são os moun'Mana.

Tante Manotte, como nós a chamamos, é uma mulher de quase 73 anos. Ela faz parte da quinta geração de descendentes da nossa primeira ancestral Alais. Filha do irmão da minha bisavó Azéda, ela conta muitas histórias sobre o pai e a tia. Ela também conta muito sobre nossas primeiras ancestrais, Alais e sua filha Julie, com muito orgulho. Apaixonada pela agricultura, ela adora falar da terra, das roças, dos seus cultivos. Ela é uma pessoa extremamente corajosa, que não teme enfrentar ninguém quando ocorre um conflito relacionado à terra. Muitas coisas nela me lembram a energia de Ògún.



Figura 6-1: Tante Manotte

A filha dela, Jacentha, participa muito das conversas, por ter um interesse muito grande no passado da família e por lembrar muito do que o avô dela contava.

Tante Éliane, de 83 anos, mora há muitos anos em Caiena. Ela é da sexta geração de descendentes de Alais, porém de um ramo distante do meu. Nossas linhagens se separaram na geração dos netos de Alais.

Para mim, Tante Éliane é a personificação perfeita de uma griô, pela sua capacidade fora do comum de lembrar absolutamente de tudo e de todos, dos nomes, dos acontecimentos e das datas, de pessoas da família e de fora da família, de nomes de plantas, de tipos de remédios, de práticas de cura antigas. Ela é uma curandeira de renome, que todos vão procurar para seus remédios e cuidados espirituais.



Figura 6-2: Tante Éliane

Apesar disso, ela é um pouco temida por ter modos muito abruptos, como por exemplo sua mania de bater na mesa enquanto ela fala, ou ainda por ela xingar sem vergonha alguma. Cada vez que eu entrava no quintal dela, eu sempre saudava Ossain, por imaginar que Tante Éliane deve estar sob a sua proteção.

Hoje, Tonton Clodomir, chamado carinhosamente pela família de Tonton Dodo, tem quase 90 anos. Ele também saiu de Mana para morar em Caiena há bastante tempo para trabalhar, a exemplo de muitos outros da sua geração. Ele é o primo de Tante Manotte, filho de outro irmão da minha bisavó Azéda, da quinta geração de descendentes de Alaïs.

Tonton Clodomir reclamou durante muitos anos para minha mãe que a juventude não sabia mais nada sobre antigamente. Quando fui visitar ele pela primeira vez para perguntar timidamente se ele podia me contar algumas coisas sobre os tempos de antes, eu pude ver o sorriso de felicidade que apareceu no rosto dele.

Tonton Clodomir conta muitas histórias do tempo do garimpo, do tempo da guerra, ou ainda histórias de trabalho na fábrica de madeira que existia em Mana. Falar das coisas antigas com ele é uma experiência muito linda, por ele ativar imagens-coisas de forma muito detalhada, onde se torna possível enxergar um universo muito animado, cheio de vida.

Tante Édaize é a mais velha des mais velhes. Ela é uma mulher de quase 93 anos, o que fica difícil de acreditar quando se enxerga a forma animada com a qual ela conversa, ri, lembra, e se movimenta.



Figura 6-3: Tonton Clodomir

Tante Édaize encarna verdadeiramente esse nosso "ser elefante", ao ter voltado para sua casa familiar em Mana alguns anos atrás, depois de ter trabalhado durante muitos anos em Kourou. Não conhecia ela antes de voltar para Mana, e fui apresentada a ela por Tante Manotte: "A pitit' Azéda!"¹⁰⁶.



Figura 6-4: Tante Édaize

Ao ouvir o nome da minha bisavó, Tante Édaize abriu sua porta com um sorriso grande e aceitou contar histórias de antes. Ela também é descendente de Alaïs, mas não consegui situar ela em termos de genealogia. À imagem de outres moun'Mana, me contento em saber que *i fanmi*¹⁰⁷.

Tante Édaize conta muitas histórias do garimpo, por ela ter acompanhado a mãe dela muito cedo na infância, mas também muitas histórias de Mana, das casas, das pessoas. Ela e eu rimos muito juntas quando ela contou que comia terra quando era criança, o que causava o desespero da mãe dela que não sabia mais o que fazer para ela parar.

Esses mis mais velhes tornam-se les principais contadores, mas outres moun'Mana também participam dessa conversa-memória, a exemplo da minha mãe Raphaëlle, a qual ativa muitas imagens transmitidas por minha bisavó Azéda além do conhecimento genealógico que ela foi reunir durante anos; Jacenhta, filha da Tante Manotte; Tante Thérèse, uma tia minha morando em Mana que conhece muitos membros da família; a minha prima e filha de Tante Thérèse, Laetitia; minha prima Françoise; Tante Marie-Aimée, uma tia-avó descendente de Alaïs conhecida durante a pesquisa; ou ainda pessoas não diretamente da família como Christine Van-Els, amiga de infância da minha mãe, e Jean-Marc Jadfard, o responsável do serviço turístico.

¹⁰⁶ trad. É criança de Azéda!

¹⁰⁷ trad. Ela faz parte da família.

Les ancestrais que surgem das memórias, protagonistas das histórias contadas por todas essas imagens escavadas, são verdadeiramente invocades. Alguns delus se tornam referências na conversa-memória, sendo lembrades por todes em todas as histórias. Desta forma, aprendo os nomes e as histórias de mo Gangan, daqueles que elus querem que eu conheça. Os nomes mais recorrentes desses ancestrais invocades são de Tante Jotte, Cousine Mélide, Gaston Gazel, Armand Gazel, Abraham Gazel, Mouché Zébédé.

Assim, Tante Jotte aparece como uma des ancestrais mais recorrentes nas falas, retratada nas imagens que emergem como uma senhora velha que conhecia muitas coisas, morava sozinha em uma casa antiga com telhado de palha e andava na rua com pés descalços e uma bengala.

T. Éliane: Tante Jotte té ka rédi moun', i té ka bay moun' bagay, ló yé fini pran locr, yé té enceinte pou 5 mois... i té ka soigné.. blèss, toute kalité... a té so don... i té ka minin moun' annan crik, mété-ou dibout, i té ka préparé ou locr ké dlo.. (...) mo té ka wè kouman i té ka fè!

T. Marie-Aimée: i té ka assiz les jambes croisées, i té ka coud' sans lunettes, san anyen...

T. Éliane: I té ka maché nu-pié...pa gain'n soulier, pièss zécay toti pa ka choz.. i fè oun' sel timoun' né-mór et i pa jain fè ankó...

T. Marie-Aimée: I té toute menue, i té toute mince...

T. Éliane: Tante Jotte pegava nas pessoas, ela dava um negócio para elas, e quando elas tinham terminado de tomar *locr* [remédio], elas ficavam grávidas em 5 meses... ela curava... *blèss* [rsgaduras], qualquer coisa... era o dom dela... ela levava as pessoas para o *igarapé*, colocava elus em pé, preparava *locr* com água... (...) eu observava como ela fazia!

T. Marie-Aimée: Ela sentava com as pernas cruzadas, ela costurava sem óculos, sem nada...

T. Éliane: Ela andava com os pés descalços... ela não tinha sapatos, nenhuma escama de tartaruga fazia nada [nos pés]... ela teve só uma criança, que nasceu morta, e nunca mais fez outra...

T. Marie-Aimée: Ela era toda pequena, toda magrinha...

Tante Éliane e Tante Marie-Aimée, 31.10.2017

Outra ancestral invocada como conhecedora é Tante/Cousine Mélide, junto com outras conhecedores. Neste re-aprendizado de quem são as pessoas antigas de Mana, observo que os nomes des conhecedories (conhecedories de remédios, parteiras, *gadó*...) são muito bem lembrados, como se a memória delus fosse mais viva.

Oui... Mana té plein moun ki té konèt.. i té gain défunt Mélide...défunt Mélide té konèt bon remèd... Lili Barbe... so tante, défunt Ka, i té ka fè bon remèd, i té ka fè remèd pou moun' ki té gain fibrom... i té ka poté remèd... i pa té ka palé bay moun' i té ka poté remèd. A granmoun' ki té montré-yé...

I té gain madame Auguste Montamar.. a té moun' Iracoubo... mouché Ayoyo.. sa granmounyan té konèt remèd. tisane, bain,... ló moun' acouché, fè bain pou vié dissan pa rété annan...

Mo té kontan alé koté Mélide, paske i té ka raconté mo bocou assou ti rémèd-a, i té kontan mo bocou... a té oun' granmoun ki té ka expliqué mo...

Tante Édaize, 03.05.2018

Sim... Mana estava cheio de gente que conhecia... tinha a defunta Mélide... defunta Mélide conhecia muito remédios... Lili Barbe... a tia dela, defunta Ka, ela fazia muito remédio, ela fazia remédios para as pessoas que tinham fibromas... ela levava os remédios... ela não falava para as pessoas para quem ela levava os remédios. Eram les mais velhes que tinham mostrado para ela...

Tinha a senhora Auguste Montamar... Era uma pessoa de Iracoubo... o senhor Ayoyo... essas pessoas idosas conheciam remédios, chás, banhos... quando as pessoas pariam, faziam banhos para o sangue velho não ficar dentro...

Eu gostava de ir na casa de Mélide, porque ela me contava muitas coisas sobre [como fazer] pequenos remédios, ela gostava muito de mim... ela era uma mais velha que me explicava...

Outros nomes e outras histórias emergem, fazendo surgir imagens que tornam les ancestrais mais vives, a exemplo do tio Gaston Gazel, que amava tocar o seu tambor na porta da sua casa depois de uns goles de cachaça.

Gaston, ló i té bwè bien, pa sou, i té ka pran so tambou, i té ka bat' tek teketeketek...

Tante Manotte, 26.07.2017

Gaston, quando ele tinha bebido, não estava bêbado ainda, ele pegava o seu tambor e ele tocava tek teketeketek...

... i té gain roun ki té ka maché a lari... Gaston! (risadas) ké so ti alcol.. (risadas) annan rót lari-a, yé tout' yé té la...

Tante Édaize, 03.05.2018

... tinha um que andava na rua... Gaston! (risadas) com o seu álcoolzinho... (risadas) na outra rua, elus todes estavam lá...

Ao conhecer esses ancestrais por meio da ativação dessas imagens, não pude evitar de lembrar do conselho de Òrìṣà no jogo de búzios. Tive que pedir licença a todes elus, a todes mo Gangan antes de pisar na nossa terra, na terra onde elus também pisaram há tanto tempo atrás. Tive que pedir licença antes de invocar elus.

TANLONTAN, MOUN'MANA / OUTROS TEMPOS, OUTRAS GENTES

Perguntar sobre tanlontan, uma palavra usada de maneira ampla em afroguianês para designar os tempos de antes, permite deixar emergir categorias temporais êmicas. Quais são os tempos de antes para moun'Mana? Faz-se ainda mais visível a necessidade do uso do afroguianês para poder aprender sobre as categorias próprias de Mana. De fato, o uso de palavras em francês, tal como *passé*¹⁰⁸, parece remeter imediatamente às categorias de tempo ensinadas na escola, ou seja, um tempo linear tendo a ver com a história hegemônica e nacionalista francesa.

Ao voltar em Mana, percebo duas principais categorias temporais para referir-se a tanlontan. Aparece assim *Tan Lamèr Javouhey*, o tempo de Mère Javouhey, ou seja, o tempo des fundadores de Mana. Faz-se referência a Tan Lamèr Javouhey como ao tempo mais antigo para moun'Mana, o tempo de origem.

De maneira interessante, é esse tempo que determina quem é "verdadeiramente" moun'Mana. Ser descendente des fundadores é o que define se alguém é moun'Mana, e não necessariamente morar no território de Mana. Desta forma, eu entendo melhor meu reconhecimento direto enquanto moun'Mana, por mais que eu não tenha sido criada em Mana. Para outres, poderia parecer esquisito que eu seja entendida como *mais* moun'Mana do que muitas pessoas que moram há gerações em Mana.

Ao evocar Tan Lamèr Javouhey, moun'Mana sempre demonstram um sentimento de orgulho des fundadores, principalmente pelo fato delus "serem livres" antes des negres do resto da Guiana. Este elemento é ressaltado em várias conversas, bem como o fato des primeiros moun'Mana terem tido liberdade de movimento e uma certa autonomia em relação

¹⁰⁸ trad. passado

ao trabalho que elus efetuavam durante o período de gestão de Mana das freiras. Ou seja, é o contraste com o regime escravocrata, tal como ele ocorria no resto da Guiana, que é evidenciado, também deixando transparecer que esta segurança aparente era ameaçada se as pessoas fundadoras saíam dos limites do território de Mana.

Yé soti di descendants moun' yé té minnin esclav-ya. A té descendants di descendants di la Mère Javouhey-a. Mo sa moun'Mana.

Elus [a família materna] vêm des descendentes das pessoas que trouxeram como escravos. Elus eram descendentes des descendentes da Mère Javouhey. Eu sou moun'Mana.

Tante Édaize, 04.11.2017

La manman de... Tante Jotte... yé vini de la mère javouhey... yé vini annan 'n ti bato... la mère javouhey ki déposé yo...

A mãe de... Tante Jotte... elus vieram da Mère Javouhey... elus vieram num pequeno barco... a Mère Javouhey que deixou elus aqui...

Tante Éliane, 31.10.2017

Sèl koté ki pa té violan a té Mana. Mè yé pa té pouvé dépassé 10 kilomèt. En dehors de 10 kilomèt a di léta. Les gardiens té ka ramassé mounan.

O único lugar que não era violento era Mana. Mas elus não podiam passar de 10 quilômetros. Fora desses 10 quilômetros, era do Estado. Os guardiões [autoridades] capturavam as pessoas.

Tante Manotte, 26.07.2017

O outro momento destacado ao falar de tanlontan é o tempo do garimpo, *Tan Larô Danbwa*. Fica um pouco difícil traduzir exatamente Larô Danbwa, que é um termo utilizado para se referir aos lugares do garimpo, sempre localizados rio-acima e dentro do mato. Larô Danbwa então é um termo espacial que hoje também faz referência a uma categoria temporal.

Tan Larô Danbwa foi muito mencionado nas conversas iniciadas com mis mais velhes, talvez por tratar-se de um tempo vivido tanto por elus quanto pelas seus pais e suas mães. "*Lavi Danbwa a té oun' bon lavi!*"¹⁰⁹, me falou Tonton Clodomir. Ao narrar sobre este tempo, les mais velhes sublinham muito a autonomia que moun'Mana possuíam, seja em relação à aparente facilidade de efetuar viagens para os prazeres, as vilas de garimpo, ou ainda em relação às formas de transformar o ouro encontrado em dinheiro.

¹⁰⁹ trad. A vida no mato era uma vida boa! (Tonton Clodomir, 20.07.2017)

Este tempo de antigamente ativa imagens que retratam uma vida em Mana de muito movimento, de muita gente, de muita atividade. Tan Larô Danbwa marca um tempo onde o universo de moun'Mana é drasticamente expandido, se for comparado com a vida durante Tan Lamèr Javouhey e os seus limites de 10 quilômetros. De fato, o mundo de moun'Mana transborda literalmente através dos rios e abarca as múltiplas vilas do garimpo.

Tan Larô Danbwa corresponde a um tempo de chegada de muita gente de fora de Mana, muitas delus originárias da região do Caribe anglófono, principalmente das ilhas de Saint'Luci (Santa Lúcia), La Dominique (Dominica), Barbade (Barbados) ou ainda da região de fronteira entre os atuais Suriname e Guyana (Nickerie, Berbice, Demerara). Outres provêm das colônias caribenhas francesas de Martinica e Guadalupe.

Neste período de pós-abolição das colônias inglesas e francesas, esses nove imigrantes negres, falantes de línguas caribenhas (Patwa, Kréyòl Gwadeloupéyen, Kwéyòl Donmnik,...) e de inglês, chegam na Guiana para outras oportunidades de trabalho, primeiro com o trabalho como seringueiros, e mais tarde participando da corrida do ouro.

Enquanto esses imigrantes trabalham em Larô Danbwa à busca de ouro, moun'Mana também viajam rio-acima, porém a maioria se desloca mais para vender mercadoria para les garimpeiros (carne e peixe salgados, óleo, farinha, sal, café, produtos da roça) ou oferecer serviços como a lavagem de roupa do que para procurar ouro.

I té gain bocou étranjé a Mana sa tan-a... i té gain moun' la Dominique... mo manman so premier pitit' a té ké oun' mouché la Dominique i té fè. (...) I té gain bocou moun' St Lucie, Dominica, Martinique... Ló zafè ló koumancé, yé laissé balata pou alé travay ló... A anglé ké mwen yé té ka palé. Anglé ké mwen, a sa i té gain...

Tante Édaize, 04.11.2017

Tinha muitas estrangeiros em Mana neste tempo... tinha gente da Dominica... minha mãe fez a primeira criança dela com um senhor da Dominica. (...) Tinha muita gente de Santa Lúcia, da Dominica, da Martinica... Quando o negócio do ouro começou, elus deixaram o látex para trabalhar o ouro... Elus falavam um inglês com *mwen* [pronome "eu" em Patwa de Santa Lúcia]... Inglês com *mwen*, era isso que tinha...

Mè... mo papa, li... i té ka monté, i té ka travay 2 mois... ké Tonton Matou! Min, ké so grand-père [mostra a Jacencha] yé té ka travay Larô Danbwa. Yé té ka dessann, yé té ka fè au moins 2-3 mois yé ka dessann', kan yé rivé, routounnin Mana, yé té ka fè lapèch Mana, fè salaison, et puis yé té roumonté parce que larô yé té ka manjé bocou posson salé, yé té ka aple sa tètè-wèlè...

Mas... meu pai, ele... ele subia... ele trabalhava 2 meses... com Tonton Matou! Aqui, com o avó dela [mostra a Jacencha], eles trabalhavam em Larô Danbwa. Elus desciam, elus faziam pelo menos 2 ou 3 meses, e quando eles voltavam em Mana, eles iam pescar em Mana, salgavam o peixe e subiam de novo porque em Larô elus comiam muito peixe salgado, elus chamavam isso tètè-wèlè...

Tonton Clodomir, 20.07.2017

Segundo mis mais velhas, a comunicação com estes imigrantes anglófonos caribenhos nunca foi um problema. Assim, Tante Édaize e Tonton Clodomir relatam com um certo orgulho que aprenderam a falar um pouco de inglês com amigas de Santa Lúcia quando viajaram Larô Danbwa. Ao presenciar a ativação dessas imagens de um cotidiano compartilhado entre estas duas gentes afrodiaspóricas, no período pós-abolicionista recente, me perguntei várias vezes sobre as interações que podiam existir entre elus. Chegaram moun'Mana e moun'Saint'Luci a falar des sus avôs/avós africanes? A lembrar do que foi vivido algumas gerações atrás?

Durante Tan Larô Danbwa, moun'Mana presenciam a aparição de outres protagonistas afrodiaspóriques, les quais se tornam centrais para o funcionamento do mundo de garimpo. De fato, muitos homens Saamaka chegam na Guiana para trabalhar como canoeiros e levar pessoas e mercadorias nos placers, graças aos seus conhecimentos especializados da navegação fluvial. Na região de Mana, esta presença Saamaka faz-se manifesta tanto nas vilas de garimpo quanto na cidade de Mana.

Assim, além des imigrantes caribenhos, moun'Mana compartilham seu cotidiano com Saamaka. Compartilham espaços de vida, passam tempo viajando juntas para as vilas do garimpo, trabalham juntas nas roças, se ensinam a falar suas línguas, cuidam uns des outres espiritualmente e fisicamente.

Lembrando do Tan Larô Danbwa, Tante Édaize me afirma assim *"tout' moun'Mana té ka palé Saramaka! oui, mo té ka palé... lô mo té timoun', mo té ka palé saramaka... jis' toujou mo ka komprann oun' ti bi toujou..."*¹¹⁰

Dessa forma, durante Tan Larô Danbwa, Mana aparece como um espaço de muita troca cultural afrodiaspórica. Ao ouvir essas imagens, fiquei impactado com as cenas que conseguia me representar, desses povos diferentes mas com tantas histórias compartilhadas. Lembrei de uma fala da minha Yáyá Nalva de Oxum: *"o que a diáspora separou, a ancestralidade reúne"*. E aí estavam elus, esses filhos da África de línguas e formas de ser diferentes, vivendo juntas.

A té Saramaka ki té ka rété aefon lacou-a! nou té ka manjé ansanm ké yé...

Tante Édaize, 03.05.2018

A Mana i té gain bocou Saamaka. Tout' kaz Mana té gain kaz Saamaka, oun' ti kaz an pay annan so lakou. Yé té ka fè yé ti kaz en pay, Saamaka té ka fè yé zafè et moun'an aussi. Yé té ka bay oun' ti soumaké. Ici-a i té gangnin aussi. Mo lévé wè yé ka bouyi yé douri...

Tante Édaize, 04.11.2017

Saamaka-ya yé té genti... moun' lontan té ka guéri! i té ka alé ké oun' saamaka... i té ka palé, et ben i ka lavé so tèt, dan oun' simèn yé ka fè radio examen, ipa gain anyen.. si a oun' lespri ki ka travay i ka chanté, i ka chanté, i ka... yé konèt...

Tante Éliane, 31.10.2017

Eram les Saamaka que ficavam nos nossos quintais! Nós comiam junto com elus...

Em Mana tinha muitas Saamaka. Cada casa de Mana tinha uma casa saamaka, uma pequena casa de palha no seu quintal. Elus faziam suas pequenas casas de palha, les Saamaka faziam as coisas delus, e as pessoas também. Elus davam um dinheirinho. Aqui também tinha uma. Eu fui criada vendo elus cozinhar seu arroz.

Les Saamaka eram simpáticas... as pessoas de antigamente curavam! Alguém ia ver um Saamaka... ele conversava, e depois lavava a cabeça [da pessoa], em uma semana fazia um exame [de saúde], não tinha mais nada... se era um espírito que trabalhava [com ele], ele cantava, ele cantava, ele... elus conheciam...

¹¹⁰ trad. Todas as pessoas de Mana falavam a língua saamaka! sim, eu falava... quando eu era criança, eu falava saamaka... até hoje, eu ainda entendo um pouco...

Saramaka té ka fè yé dansé, toujou té gain dansé, ka fè lapriè, ka fè yé bagaj... anvil, anvil Mana. Jambé difé, yé ka mété difé et puis yé ka alé dansé assou difé...

Tante Édaize 03.05.2018

Saamaka té konèt bon remèd hein... ló serpan piké nou, konsa, yé té konèt sa ki pou té fè... ló jamb' moun' té kassé... mo timoun', so jamb té kassé ofon sa kaz-a.. a té kaz ancien... et puis, i té tou piti, laport-a kassé so jamb... mo alé koté Saramaka le soir, mo alé ké li mè yé pa léssé mo entré koté yé mété timoun-an... mo manman pa té ka gain règ ankó, a té mo manman ké dé saramaka annan ou'n' ti kaz, a yé ki té ka bay timounan manjé, a yé ki té ka bouyi manjé... yé ka manjé mem manjé, yé pa ka soti deró... ça a duré pendant un mois... (...) mo timoun' té sové.. aprè, i té bien... Saamaka té konét bon remèd...

Tante Édaize 03.05.2018

Les Saamaka faziam a dança delus, sempre tinha dança, elus faziam as rezas delus, faziam as coisas delus... na cidade, dentro da cidade de Mana. Pulavam o fogo, colocavam fogo e iam dançar sobre o fogo...

Les Saamaka conheçiam muitos remédios, eim.. quando cobras picavam a gente, assim, elus sabiam o que era para fazer... quando as pessoas quebravam as pernas... minha criança, a perna dele quebrou dentro da casa... era uma casa antiga... ele era muito pequeno, a porta quebrou a perna dele... eu fui ver les Saamaka de noite, eu fui com ele, mas elus não me deixaram entrar onde elus colocaram a criança... minha mãe não menstruava mais, então era minha mãe e dois Saamaka dentro de uma casa pequena, elus que davam comida para a criança, que faziam a comida... elus comiam a mesma comida, não saíam... isso durou um mês... (...) minha criança foi salva... depois, ele estava bem... les Saamaka conheçiam muitos remédios...

Outra gente recorrente nas histórias de moun'Mana é a população indígena da região. De fato, a um pouco menos de 10 quilômetros de distância de Mana situa-se a área de aldeias indígenas *Kali'na Tilewuyu* hoje conhecidas como Awala e Yalimapo. Múltiplas imagens ativadas nas histórias contadas fazem referência ao movimento contínuo de Mana até a praia onde as aldeias se situam, a exemplo das várias histórias sobre *timoun'Mana*¹¹¹ correndo, escondidas dos pais/mães, para brincar na praia com *ti'Indien*¹¹² ou para assar ovos de tartaruga e comê-los com farinha.

Muitas outras histórias ainda mencionam essa relação de diálogo e até de ensinamento mútuo. Assim, me contam que em *tanlontan* era comum comprar a mandioca com a qual ia

¹¹¹ trad. crianças de Mana

¹¹² trad. crianças indígenas

fazer sua farinha com as senhoras indígenas do outro lado do rio, ou ainda como os tios-avôs que iam vender o peixe salgado em Larô Danbwa tinham aprendido a pescar no mar com amigos Kali'na Tileweyu. Minha tia-avó Manotte, ela, só faz referência a suas amigas de infância Kali'na Tileweyu como *mo fanmi Indien*, minha família indígena. Também comuns são as histórias de relacionamentos e filhas entre moun'Mana e Kali'na Tileweyu.

Outras pessoas mencionadas nas histórias de tanlontan são os *anciens bagnards*, ou *anciens condamnés*, homens franceses condenados à prisão na Guiana. Esses *anciens condamnés* são mencionados simplesmente como moradores de Mana e tendo uma convivência relativamente pacífica com moun'Mana, sendo eles foragidos ou não. Se algumas lembranças de criança dos mais velhos são tingidas pelo medo de certos *anciens condamnés*, de modo geral se reconhece uma participação social desses atores, principalmente como artesãos.

De maneira interessante, moun'Mana também mantêm uma relação de proximidade com as pessoas sendo tratadas na leprosaria de Acarouany. *Malad-ya*, como são chamadas as pessoas doentes da lepra, são lembradas com muito carinho. Assim, mis mais velhos estranham as minhas perguntas sobre eventuais tratamentos preconceituosos da parte de moun'Mana.

A interação com *malad-ya* é descrita como sendo realmente uma relação de convivência, seja por moun'Mana sempre irem vender os produtos das suas roças para a leprosaria, ou ainda por passar os seus finais de semana em festas ou atividades culturais com as pessoas doentes.

Malad' té ka vini Mana. Lalèpr pa té contagieuse. Sa ki té "sèch" yé té ka soti. Mo travay 2 ans là-bas. Vilaj-a té plein! I té gain fanm hein. I té gain pliss gasson.

As pessoas doentes vinham para Mana, a lepra não era contagiosa. As que eram "secas" saíam. Eu trabalhei dois anos lá. A aldeia estava cheia! Tinha mulher, eim. Mas tinha mais homens.

Tante Manotte, 26.07.2017

Moun'Mana pa té janmin pè.. dépi mo timoun' mo té ka abitié vin' ké mo parents.. nou té ka vin' ké kano, poté kouac, poté maïs... i gain moun' Mana ki té ka vin' koté moun'malad, sa ki pa té malad' ankó... yé té handicapé... i pa té gain rejet par moun'Mana... certains... yé té rejeté par yé prop' fanmi, mè pa par la société mananaise...

Tante Manotte, 01.05.2018

I té gain bus ki té ka minin tout' la jenèss ki té lé fè yé dansé... i gain sa ki pa té pouvé dansé dibout', yé té ka dansé annan yé chèz... [sorrisos] i té gain lamizik, cinéma pou yé... aprè, associasyon-a ké lacomune yé té ka organizé, i té gain moun' ki té ka 'lé fè téatr, i té ka alé fè conférence, i té gain bal,...

Tante Manotte, 01.05.2018

Pessoas de Mana nunca ficavam com medo... desde criança, eu estava acostumada a vir com meus pais... nós vínhamos com a canoa, levar farinha, levar milho... tinha pessoas de Mana que iam na casa dos doentes, as pessoas que não eram doentes mais... elus eram deficientes... não tinha rejeição por parte de gente de Mana... alguns... eram rejeitadas por sua família, mas não pela sociedade de Mana...

Tinha um ônibus que levava toda a juventude que queria fazer elus dançar... tinha les que não podiam dançar em pé, elus dançavam nas suas cadeiras... [sorrisos] tinha música, cinema para elus... depois a associação [que cuidou da leprosaría] e a prefeitura organizavam, tinha gente que ia fazer teatro, dar palestras, tinha bailes...

Por fim, outra relação que surge de forma recorrente nas falas com les mais velhes é com *Africain-ya*¹¹³. Este termo faz referência tanto às pessoas fundadoras de Mana, as quais são às vezes mencionadas como *premié Africain-ya*¹¹⁴, quanto a outros Africanes morando em Mana durante Tan Larô Danbwa. Mis mais velhes se referem a muitas desses Africanes chegades mais tarde como "Senegaleses".

Entendo que são membros do corpo de exército chamado de *Tirailleurs Sénégalais*¹¹⁵, uma designação atribuída pelo Exército francês a soldados recrutados em todas as colônias de África do Oeste durante os séculos 19 e 20 (FOGARTY, 2014: s/p). Desta forma, não tem como saber ao certo se esses Africanos de Mana são Senegaleses ou oriundos de outras regiões do continente africano.

¹¹³ trad. les Africanes

¹¹⁴ trad. les primeiros Africanes

¹¹⁵ trad. Atiradores Senegaleses

Ao falar des Africanes, sejam elus fundadores ou chegades durante Tan Larô Danbwa, moun'Mana descrevem pessoas de muito conhecimento, de muita sabedoria. Tante Éliane me resumiu este ponto com a afirmação "*Africain-ya, yé konèt*"¹¹⁶. Assim, das histórias/imagens sobre les Africanes surge Mouché Zébédé, um senhor africano "senegalês" vizinho da minha família, que "cuidava" e "fazia remédios".

Ao contrário do que eu pude notar em conversas sobre os tempos de antes em outras regiões da Guiana, tais como Roura ou Caiena, a africanidade das pessoas fundadoras nunca é negada ou diminuída nas falas de moun'Mana. Refere-se a elus como Africanes, e muitas pessoas fazem questão de evidenciar que les fundadores podiam "praticar sua cultura", incluindo a dimensão de culto espiritual.

Eu fiquei bastante surpreso ao ouvir este último elemento, por Mana ter sido um projeto social fundamentado na religiosidade católica. Porém, a questão da existência de uma relativa autonomia em relação ao culto religioso praticado pelos fundadores foi recorrente nas falas.

Segundo moun'Mana, havia uma parte des fundadores que se converteu ao catolicismo, e outra que não aceitou esta conversão. Assim, todas as histórias contadas sobre minha primeira ancestral Alais salientam que ela era uma daqueles que nunca aceitaram se converter.

Da mesma forma, uma história contada por Soeur Marie, uma freira da congregação Saint Joseph de Cluny, revela-se interessante por indicar uma marca material desta distinção entre les fundadores.

*Alaise, i pa té chrétien, i pa té catholique.. i
té gain so pa.. yé pa achté-l..*

Alaise, ela não era cristã, ela não era católica... ele tinha o dela... elus não compraram ela...

Tante Manotte 26.07.2017

¹¹⁶ trad. les Africanes sabem.

Africain-yan, jusqu'à maintenant... les Africains... sa yé konèt nou pa konèt... yé gadé yé koutume de l'ancien temps, sa ki vini yé ka pratiké, nou mèm nou pa ka pratiké... nou mèm, i gain dé bagaj nou parents té di nou pa manjé, mè nou pa kouté, nou blié.

Tante Édaize 03.05.2018

Les Africains qui étaient là, ils étaient pas tous convertis, donc.. surement certains suivaient leur religion...

Jacantha, 01.11.2017

Moi j'ai appris que.. par les mananais... il y avait deux clans... parmi les Africains, il y avait ceux qui continuaient leur culte... il y en avait qui faisaient en secret.. c'est comme un peu partout, il y a ceux qui sont catholiques mais qui vont voir les gadó, les trucs comme ça... et donc parfois,... ils avaient des petits conflits entre eux... en tout cas, ils s'entendaient pas toujours entre eux... (...) mais ce qu'il y avait dans leur sang... dans leur culture... ils préservaient... donc quand ils ont appris que Anne-Marie Javouhey partait, ils ont cru qu'elle partait à cause d'eux... ils sont allés trouver Anne-Marie Javouhey et ont promis de ne plus se battre... en guise de leur bonne foi, ils ont planté un arbre... le tamarinier, qui est devant... en fait du moins, avant... ils regardaient l'arbre.. quand l'arbre a grandi, ils voyaient... pour eux, il y avait la branche du bien et la branche du mal... et quand ça allait bien entre eux, ça fleurissait, et quand ça n'allait pas... ça se voyait aussi...

Soeur Marie 03.05.2018

Les Africanes, até hoje.... les Africanes... o que elus conhecem nós não conhecemos... elus guardaram os seus costumes de antigamente, les que vieram aqui, elus praticam, nós não praticamos... nós, tem coisas que nossas pais/mães falaram para a gente não comer, mas a gente não ouviu elus, a gente esqueceu.

Les Africanes que estavam aí, elus não eram todes convertides, então... provavelmente alguns seguiam sua religião...

Eu soube... pelas pessoas de Mana... tinha dois clãs... entre les Africanes, tinha aqueles que continuavam o seu culto... tinha aqueles que faziam isso secretamente... é um pouco igual em todo lugar, tem aqueles que são católicos mas que vão ver les gadó, as coisas assim... então, às vezes... tinha pequenos conflitos entre elus... enfim, elus não se davam sempre bem uma com outra... (...) mas o que tinha no sangue delus, na cultura delus... elus preservavam... então quando souberam que Anne-Marie Javouhey estava indo embora, elus acharam que era por causa delus... elus foram achar Anne-Marie Javouhey e prometeram não brigar mais... como ato da sua boa fé, elus plantaram uma árvore... o tamarindeiro que está na frente... pelo menos, antes... elus olhavam para a árvore... quando a árvore cresceu, elus viam... para elus, tinha o ramo do bem e o ramo do mal... e quando tudo estava tranquilo entre elus, florescia, e quando não estava bem... dava para ver também...



Figura 6-5: Tamarindeiro de Mana



Figura 6-6: Tamarindeiro de Mana

De modo geral, as imagens que surgem das falas de moun'Mana retratam o universo de Mana como um de convivência com muitas *gentes* diferentes, e isso desde Tan Lamèr Javouhey. Ao ouvir as histórias sobre Tan Larô Danbwa, fico particularmente maravilhado com essa representação dos quotidianos compartilhados por estes múltiplos descendentes de Africanos, sejam elus netos de pessoas escravizadas em ilhas do Caribe ou na Amazônia, descendentes de fundadores de quilombos antigos, ou ainda homens oestefricanos forçados a servir dentro de um exército do poder colonial francês.

Diáspora!

KOTÉ-YA / IMAGENS-LUGARES

As histórias de moun'Mana são histórias de conexão, conexão entre as pessoas, conexões entre os lugares. As imagens-lugares que surgem das falas evidenciam essas conexões bem como as formas de relacionar-se com os lugares. Re-aprender a conhecer o universo de moun'Mana implica também re-aprender a conhecer os lugares, re-aprender como ir para certos lugares ou quando não se pode ir.

Desta forma, aparecem conexões entre Mana e as múltiplas regiões do Caribe de onde são originárias as pessoas imigrantes como Saint'Luci, Martinique, Trinidad, Dominique, Barbade, Nickerie, Georgetown, entre outras. Também são evidenciadas as conexões com *Saamaka Konde*, o país saamaka, ou ainda com cidades surinamesas vizinhas onde se podia trocar o ouro como Albina ou Paramaribo. Relações com Larô Danbwa e a multiplicidade de vilas de garimpo, com a praia vizinha onde se situam as aldeias indígenas, ou ainda com a leprosaria do Acarouany, surgem e contribuem a construir o universo espacial de moun'Mana.

Escolhi representar em um mapa essas conexões territoriais de Mana que me são contadas, evidenciando assim uma rede de relações afrodiaspóricas extensa e impressionante.

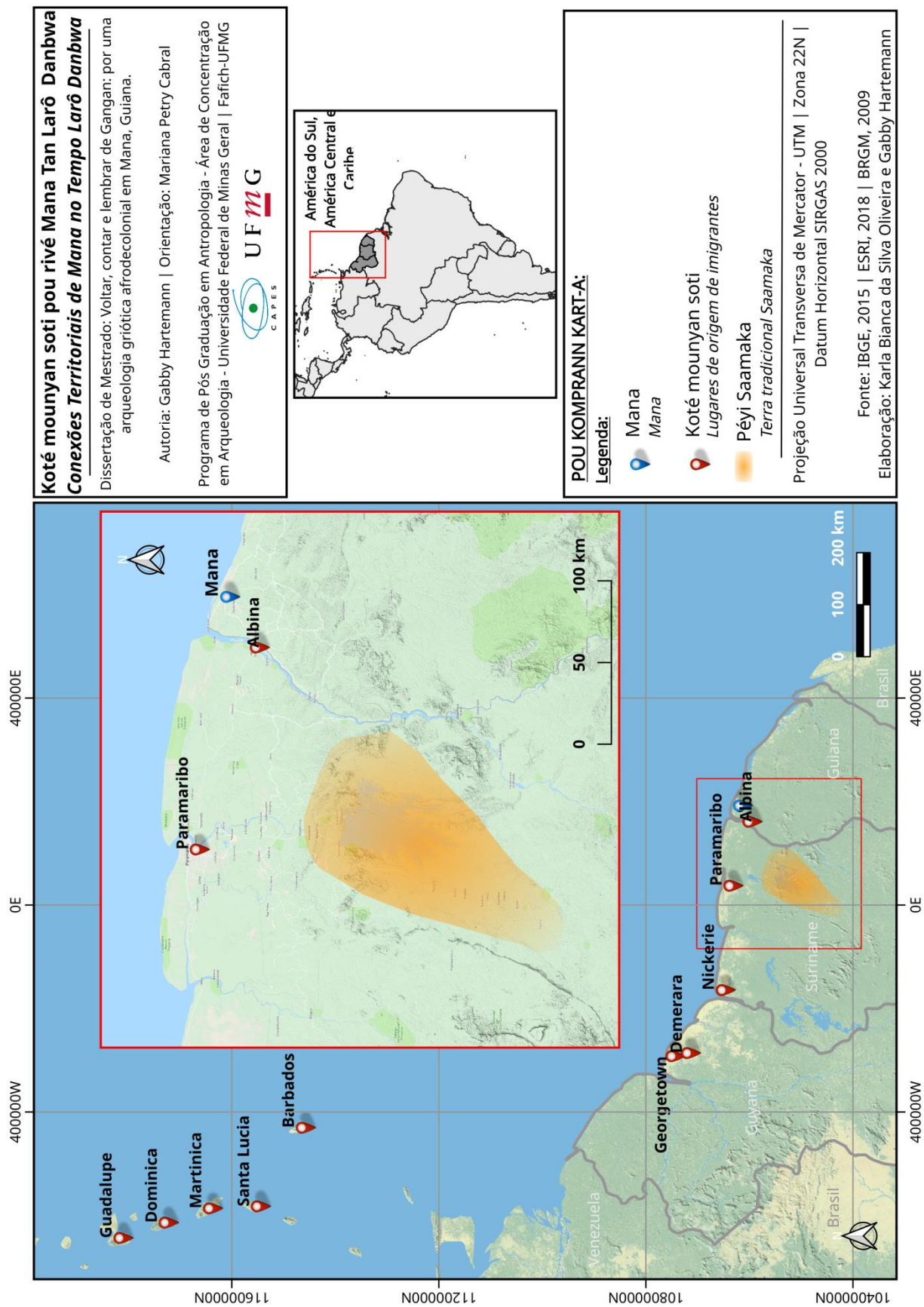


Figure 6-7: Mapa das conexões territoriais de Mana durante Larô Danbwa

Larô Danbwa

As imagens-lugares de Larô Danbwa, quando trazidas da memória des mais velhes, contam uma história de ocupação extensa do território guianês. Vários lugares cujos nomes me são completamente desconhecidos surgem de forma recorrente nas falas de moun'Mana. Eram muitos *placers*, muitas vilas do garimpo, que todes les mais velhes parecem conhecer ou ter ouvido falar. Ao tentar localizar estes lugares que surgiram na conversa-memória em um mapa, dei-me conta da distância imensa entre Mana e essas vilas.

Para uma pessoa afroguianesa da minha geração, acostumada com as narrativas hegemônicas de ocupação peles afroguianeses quase exclusivamente limitadas à zona do litoral, estas histórias contadas pelas imagens-lugares parecem quase inacreditáveis.

Os nomes dos *placers*, tais como Délices, Sophie, Fwaka¹¹⁷ (Fracas), Bonatent' (Bonne-Entente), Patience, Dégra-Nov (Dégrad-Neuf), Cockioco, surgem nas falas des mais velhes acompanhados de sorrisos, acompanhados de histórias sobre as longas viagens de canoa, levades pelos Saamaka, para chegar lá com a mercadoria a ser vendida para a população garimpeira.

Ao procurar os nomes dessas imagens-lugares em base de dados geográficas, tais como Google Maps, dou-me conta da imensidão do território percorrido por moun'Mana e les garimpeires de Larô Danbwa. Busquei reproduzir em um mapa esses *placers*, visíveis na página seguinte, bem como o rio Mana, e a leprosaria Lacarounay.

As imagens-lugares evocadas nas falas des mais velhes, na dimensão imaterial da palavra, são traduzidas em uma outra modalidade, em uma dimensão material, através dos mapas, possibilitando outras formas de diálogo.

¹¹⁷ Escrevi entre parênteses os nomes desses lugares escritos tais como achados nos mapas.

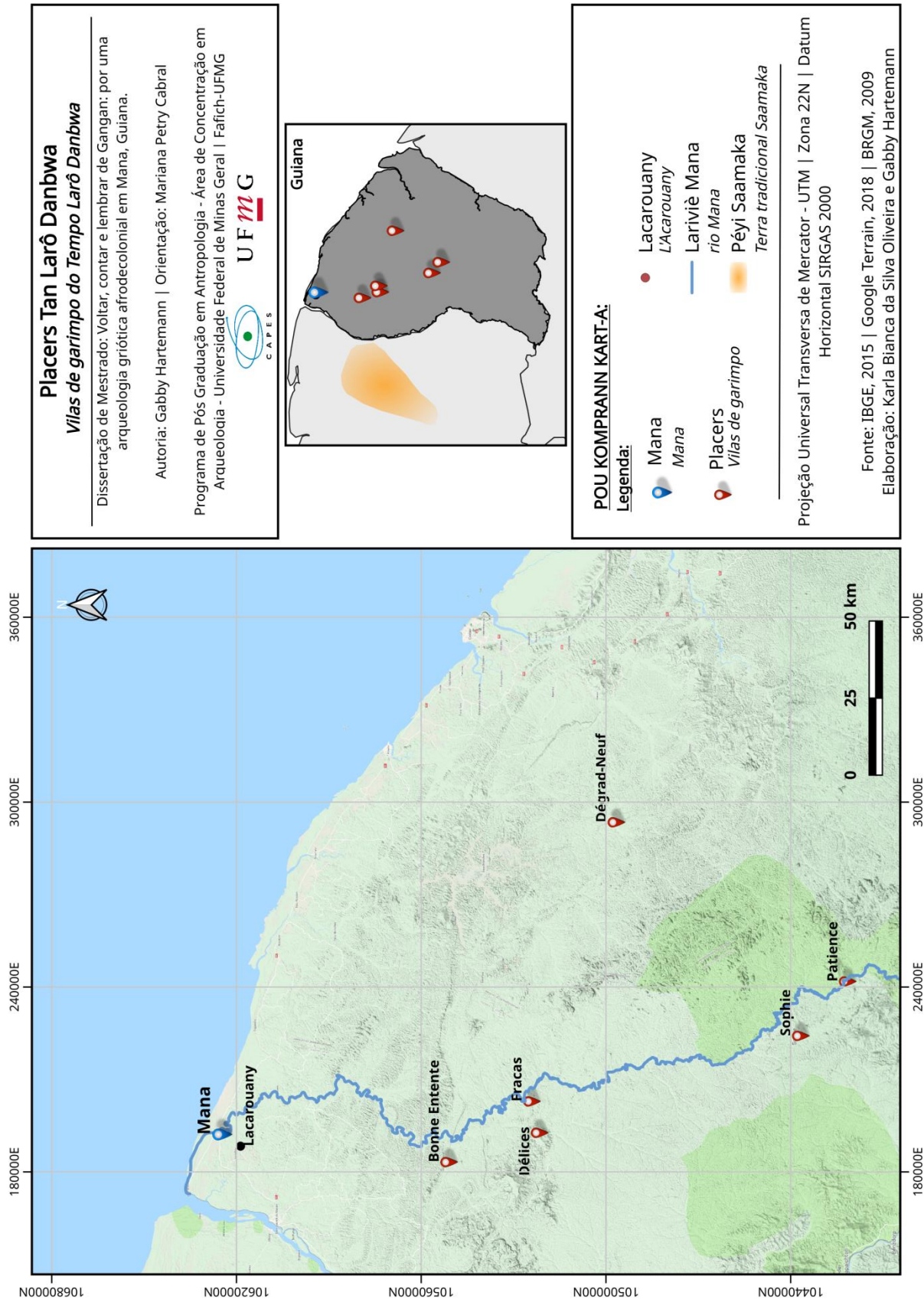


Figura 6-8: Mapa dos placers durante Tan Larô Danbwa

I té guin plusieurs placers en bas... I té guin Cockioco... Cockioco, yé di nou... a roun' histoire yé té ka raconté hein! Mo pa savé si a té oun' histoire vraie... yé di Cockioco, a roun' Saint-Lucien ki té alé Saint'Luci, et puis fè yé 'ranjé oun' kok pou li, et puis yé monté Larô, yé di "koté kok-a ké chanté trwa fwa, entré annan sa crik-a, et puis la i ké fè lor!" [risadas] Alors kok-a chanté douvan oun' crik, et puis yé entré annan crik-a et puis yé alé yé fè lor! A sa tout tan yé aple Cockioco!

Tonton Clodomir, 20.07.2017

Larô danbwa, moun' anglé té gain sa bocou... mo rété Larô Danbwa lontan... mo premier timoun' mo fèt Larô Sophie.. Mo premier dé timoun' fèt Sophie, dégra yé té ka fè patché ló... 3 mois pou to rivé Larô Fwaka.. Bonatent', Délices, Dégra Nov... Cockioko a bó di Mana... Patience, a bo'd Saül. Mo té ka soti Saül a pied mo té alé Patience. Ló ou soti Patience i fo passé Saint-Éloi pou alé Sophie. 3 mois soti Mana pou alé Larô Fwaka.

Tante Édaize, 04.11.2017

As viagens para Larô Danbwa são descritas como sendo muito longas, podendo durar até 3 meses. Os trajetos até os placers são dificultados pelos inúmeros *sô*¹¹⁸ (teria 99 deles segundo mis mais velhas) que são contornados por via terrestre no que é chamado de *kordèl*¹¹⁹. São viagens efetuadas remando, onde os canoeiros são exclusivamente homens Saamaka, os quais determinam os momentos para passar os *sô* ou para fazer paradas de caça na beira.

As histórias sobre as viagens para Larô Danbwa trazem imagens de muito movimento nos rios, retratando filas imensas de canoas saamaka amarradas na beira do rio de Mana, e

¹¹⁸ trad. saltos ou quedas de água

¹¹⁹ caminho traçado para contornar o salto

Tinha vários *placers* lá embaixo... Tinha Cockioco... Cockioco, elus nos falaram... é uma história que elus contavam, eim! Não sei se era uma história real... elus disseram que Cockioco, era um homem de Santa Lúcia que tinha ido lá, e ele arranhou um *kok* [galo] para ele, e depois ele viajou Larô, elus falaram "onde o galo for cantar três vezes, entra no igarapé, e você vai encontrar ouro!" [risadas] Então o galo cantou na frente de um igarapé, elus entraram no igarapé e acharam ouro! Por isso elus chamaram Cockioco!

Larô Danbwa, tinha muitas *anglé* [ingleses]... eu fiquei em Larô Danbwa muito tempo... tive minha primeira criança em Sophie... Fiz minhas duas primeiras crianças em Sophie, o lugar onde elus faziam muito ouro... Eram 3 meses para você chegar em Fwaka... Bonatent', Délices, Dégra Nov... Cockioco é perto de Mana... Patience, é perto de Saül. Eu saía de Saül a pé para ir a Patience. Quando você sai de Patience, tem que passar por Saint-Éloi para ir a Sophie. 3 meses saindo de Mana para ir Larô Fwaka.

saindo juntas para Larô Danbwa. Tante Édaize conta que eram poucas pessoas por canoa já que era preciso também levar mercadorias para os *placers*, criando uma convivência talvez ainda mais próxima entre les viajantes e os canoeiros Saamaka.

Mo alé 99 sô. Pou pé rivé placer 99 sô, I té ka pran 1 mois et demi pou alé, et 1 mois et demi pou rouvin. Ló ou ka wè i té gain trop' sô, sé Saamaka-ya yé ka ataché kano-a, et puis yé ka rélé, yé ka chanté, yé ka fè nou passé par à tè.. yé ka mété mo anlé yé do, mo té gain 6 ans.

Eu fui [lá] 99 sô. Para poder chegar no placer [depois de] 99 sô, levava um mês e meio para ir, um mês e meio para voltar. Quando você vê que têm sô demais, os Saamaka amarravam a canoa, e eles chamavam, eles cantavam, eles nos faziam passar pela terra... eles me colocaram na costa, eu tinha 6 anos.

Tante Éliane, 31.10.2017

I té gain kano-express. Kano normal gain pitèt 20 barri marchandiz, ké sa kano-a té gain dé bosman ké roun patron, sa kano-ya ka lé plis vite. Express-a ka fè deux mois, un mois et demi.

Tinha uma canoa-express. A canoa normal tinha talvez 20 barris de mercadorias, com esta canoa, tinha só dois canoeiros e um patrão, esta canoa ia mais rápido. A canoa express levava dois meses, dois meses e meio.

Tante Édaize, 04.11.2017

Sé les zot' sô-a, kan to rivé là, fo to décharjé kano-a, et préparé tout' marchandiz et puis ralé kano-a pou alé monté là... to té pran hauteur de l'eau, kan la pli ka tombé bocou, to ka passé plus à tè, to ka koupé bocou bocou, to ka koupé zèrb, ralé kano-a pou pé passé... yé té ka aple sa kordèl... à l'époque...

Esses outros sô, quando você chega aí, você tem que descarregar a canoa, preparar toda a mercadoria, e arrastar a canoa para subir aí... você media a altura da água, quando a chuva caía muito, tinha que passar mais pela terra, você cortava muito muito, cortava a grama, e puxava a canoa para poder passar... elus chamavam isso *kordèl*... naquele tempo...

Tonton Clodomir, 20.07.2017

Saamaka mèm ki té ka fè yé kano... a té douvan kano-a i té gain oun' gran planch ou té ka mété ou récho ou ka bouyi ou manjé, ou harico, ou douri... ló Saamaka ka alé lachass... ló yé tchwoué gibié, i ka plimin, i ka chodé-l, a yé ka dékoupé... yé mèm ka fè yé pa manjé yé ka bay to pou gouté aussi... yé té ka chanté ló yé té ka pagayé...

Eram os Saamaka que faziam suas canoas... na frente da canoa, tinha uma prancha onde você colocava seu aquecedor, você cozinhava, fazia seu feijão, seu arroz... quando os Saamaka iam caçar, eles matavam algo, depenavam, escaldavam, eram eles que cortavam... eles faziam sua comida e te davam para você provar também... eles cantavam enquanto remavam...

Tante Édaize, 03.05.2018

Lacarouany

Durante a terceira viagem da minha volta em Mana, Tante Manotte aceitou participar de uma pequena excursão de carro para me mostrar a antiga leprosaria. Minha mãe nos levou com o carro dela, e foi lindo presenciar a cena dessa minha tia-avó sentada no assento passageiro da frente, comentando sobre tudo e todes que apareciam na estrada, plantas e árvores, entradas de caminhos, casas,...

Chegar em Lacarouany é um pouco como visitar uma cidade-fantasma que seria ainda ocupada. As casas antigas que ainda estão em pé estão do lado de prédios abandonados ou destruídos. Foi uma sensação particularmente estranha estar pisando neste lugar quase abandonado, e ouvir músicas de *funk* ou de *dancehall* saindo das casinhas que pertenciam a doentes da lepra.

Segundo mis mais velhes, algumes leproses ainda moravam no sítio quando refugiades Hmong chegaram na região no final dos anos 1970, fugindo do regime comunista da sua terra natal, no que seria o atual Laos. Alguns anos depois, a leprosaria, então fechada, foi disponibilizada pelo poder público para receber refugiades da guerra civil do Suriname no final dos anos 1980. Hoje, o local está ocupado por diferentes pessoas "de fora", muitas delas sendo imigrantes indocumentades do Brasil, do Haiti e do Suriname, mas também por pessoas francesas.

Ao presenciar esta ocupação, Tante Manotte não esconde seus sentimentos de desprezo e amargura, e discorre muito tempo sobre *envahisseur-ya*¹²⁰. A questão da ocupação e da posse da terra é um tema extremamente sensível para ela, como para tantes outres afroguianese. Ao voltar em um lugar antigo, um lugar que ela frequentava junto com seu pai e sua mãe em outros tempos, Tante Manotte descreve o sentimento de injustiça que ela sente nos tempos de hoje, principalmente por ter que pagar altas taxas para a posse do terreno que ela herdou do pai, enquanto "*moun'soti deró*"¹²¹ não pagam e recebem ajuda de *Léta francé*¹²².

¹²⁰ trad. les invasores

¹²¹ trad. pessoas de fora

¹²² trad. O estado francês



Figura 6-9: Uma rua em Lacarouany



Figura 6-10: A volta de Tante Manotte em Lacarouany



Figura 6-11: Tante Manotte volta, lembra, narra



Figura 6-12: Cemitério de Lacarouany

Como para boa parte da população negra do continente americano, estes relatos sobre conflitos relacionados à posse de terra são muito comuns para pessoas afroguianesas, e remetem à questão tão recorrente porém nunca resolvida das reparações do colonialismo e do regime escravocrata para o povo afrodiaspórico.

Acompanhando Tante Manotte na sua volta, aprendo sobre Lacarouany com as histórias que ela conta sobre o tempo onde ela trabalhava para les doentes, no serviço de costura.

Min infirmeri-a... infirmeri ki té la... sa-la a té salle des malades... a té vilaj des lépreux.. i té gain moun' ki té ka travay aussi.. tout' moun' té ka maché tou patou... i té gouverné par massó, et puis ló massó fini, a'n associasyon ki té ka travay...

Tante Manotte, 01.05.2018

Aqui, a enfermaria... a enfermaria estava aí... esta aqui era a sala des doentes... tinha gente que trabalha também... todo mundo andava por aí, em todo lugar... aqui foi dirigido pelas freiras, e quando elas foram embora, era uma associação que trabalhava aqui...



Figura 6-13: Tante Manotte olhando além da paisagem

Gostei de ver como as imagens-lugares trazidas por ela eram ativadas pela sua própria volta nestes sítios, como acionadas por uma multiplicidade de pequenos diálogos entre ela e os

lugares, e que ela traduzia para mim em seguida. Eu não me canso da beleza que os olhos dos mais velhos têm nestes momentos. São olhos que enxergam mais do que eu, são olhos que olham para a mesma paisagem que eu, mas que percebem outras cenas, outras pessoas.



Figura 6-14: Casa de Lacarouany



Figura 6-15: Casa de Lacarouany

Mana

Qualquer uma das histórias contadas sobre Mana traz a tona uma divisão dentro da cidade. Trata-se de uma fronteira interna entre a parte central, *anvil*, e a parte periférica *anba savann*. Além de uma simples descrição espacial de quem mora mais ou menos longe dos lugares como a prefeitura, a igreja, a congregação das freiras ou ainda o lugar de desembarque dos barcos, esta fronteira faz referência a uma *distinção entre as pessoas*. As histórias ressaltam a existência de dois grupos diferentes de moun'Mana: *moun'anvil*¹²³ e *moun'anba savann*¹²⁴.

Ao que parece, há uma divisão socioeconômica evidente entre moun'anvil e moun'anba savann. "*Rot'lari, c'était maléré ki té ka rété la... yé té ka aple sa, anba savann*"¹²⁵, me afirmou Tante Éliane, ao falar das pessoas que moravam nessa parte de Mana. Assim, as imagens surgindo que contam sobre *anba savann* retratam muitas casas pequenas com "telhado de palha". Segundo Tante Édaize, a divisão era marcada materialmente por um poço no meio da cidade, hoje inexistente. Além da simples diferença socioeconômica, me relatam que havia muitos conflitos entre estas duas gentes de Mana.

Sabendo que toda minha família é *moun'anba savann*, como repetido por todos que me contam as histórias, consigo conhecer melhor a nossa história. A rua da casa da minha bisavó Azéda é de fato a rua da família Gazel desde gerações. Ao aprender que as casas das pessoas da família são passadas de pai/mãe para filhas, evidenciando uma ocupação da rua por minha família datando dos tempos da fundação, entendo que os Gangan sempre foram periféricos.

Será esta separação relacionada aos conflitos iniciais entre os fundadores? Lembrando da história que me foi relatada pela Soeur Marie sobre a existência de dois clãs de fundadores, bem como de elementos escritos em documentos históricos sobre a experiência de Mana, consigo perceber esta divisão social como tendo a ver com a escolha das pessoas fundadoras.

¹²³ trad. Gente de *anvil* ("na cidade")

¹²⁴ trad. Gente de *anba savann* ("em baixo, na savana")

¹²⁵ trad. Na outra rua, eram os pobres que ficavam aí... eles chamavam isso, *anba savann*. (Tante Éliane, 31.10.2017)

Como me foi também contado por moun'Mana, ao aceitar se casar e, portanto, se converter ao catolicismo, as pessoas negras de Mana recebiam um terreno e uma casa. Estas histórias me levam a pensar que quem não aceitou esta conversão, a exemplo da minha primeira ancestral, recebeu lotes mais tarde, situados na periferia, na proximidade do cemitério e de áreas de descarte de lixo. Que isso tenha sido escolha delus ou não, esta localização das suas casas permitia não estar diretamente observadas pelas freiras e poder continuar a praticar seus cultos.

Sendo assim, é possível entender que os desentendimentos iniciais entre les fundadores permaneceram e foram também reproduzidos por sus filhas, como ilustrado pela permanência dessa fronteira social e dos conflitos duradouros entre moun'anvil e moun'anba savann.

Para aprender mais ainda sobre este modo de viver nos espaços de Mana, organizei uma conversa com Jacenhta e uma imagem-mapa de Mana. Esta conversa-memória se revelou extremamente interessante, por invocar imagens-lugares que não são visíveis hoje, tais como *Bati Massó*, a área antiga de agricultura que pertencia às freiras e na qual les fundadores tinham que trabalhar algumas horas durante o dia, ou ainda áreas de descarte do lixo orgânico e áreas de conflitos.

O próximo mapa foi realizado a partir desta conversa-memória: reproduzindo imagens-lugares de Mana com as histórias que surgiram do encontro entre Jacenhta e a imagem-mapa. Faço questão de ressaltar aqui a inspiração que foi a minha experiência de pesquisa em 2013 com o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) e a comunidade Arowaka de Sainte Rose de Lima (Guiana), para aprender sobre as possibilidades de diálogo com mapas.

Ao dar um pouco mais de materialidade às imagens-lugares de *tanlontan*, a conversa-memória com a imagem-mapa e Jacenhta evidencia ainda mais a necessidade de explorar a ligação entre dimensão imaterial (da palavra, das histórias) e a dimensão material no âmbito da arqueologia gríotica. Partir do que é contado para perceber o mundo!

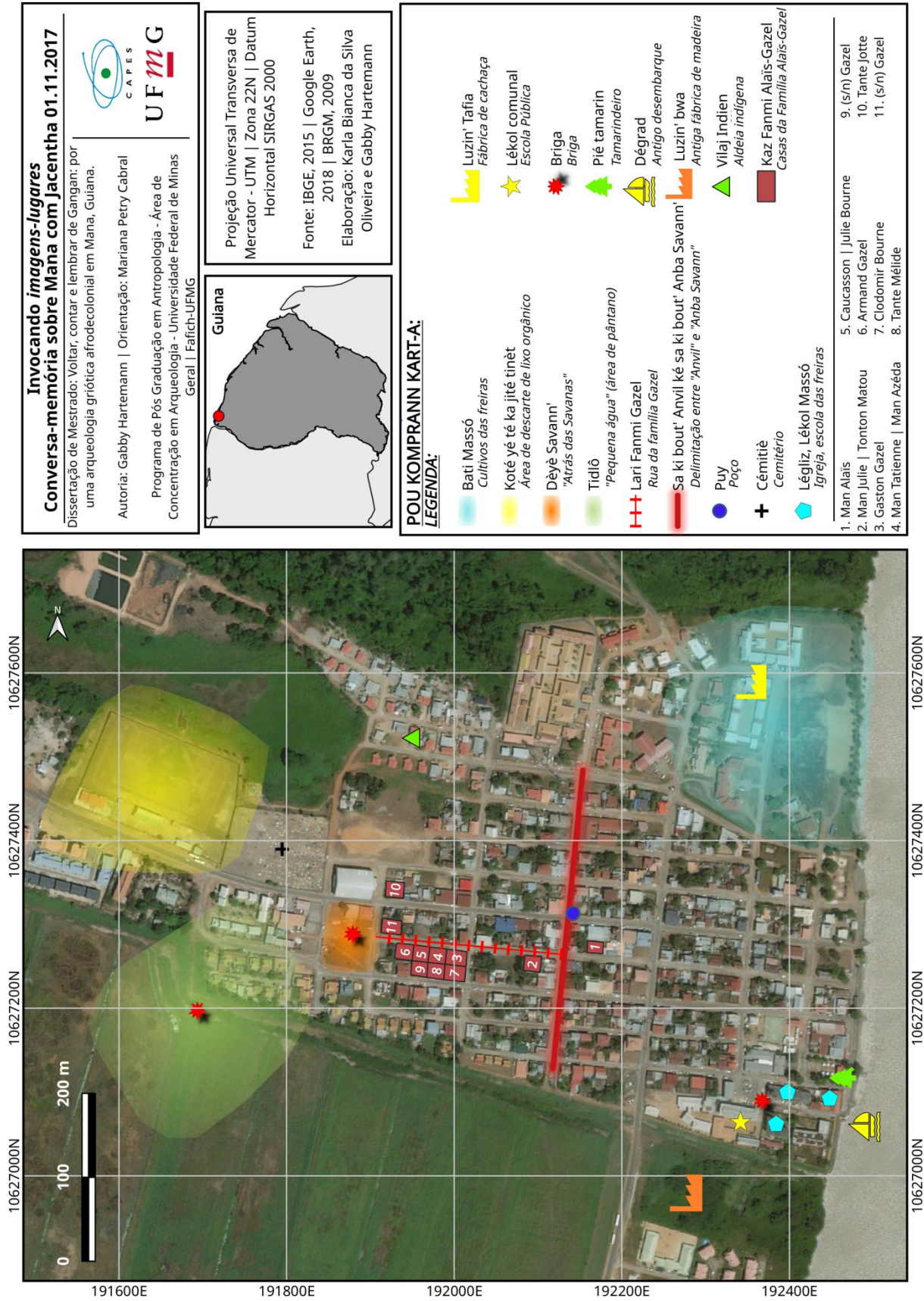


Figura 6-16: Mapa elaborado na conversa-memória com Jacentha

Falar sobre os lugares significa também falar sobre as pessoas. Re-aprendo sobre minha família e consigo enxergar marcas espaciais da minha própria história. Andando na rua de minha família, fica difícil não sorrir com a imagem de brigas da minha bisavó Azéda com uma vizinha neste mesmo local. Re-aprendo com orgulho nosso apelido, a família javali, por sermos uma família bastante briguenta, e até temida pelos outros.

Ao passar na frente de um terreno abandonado, consigo enxergar a casa de Tante Jotte, uma casa toda baixinha com telhado feito de folhas, por ouvir tantas vezes as histórias sobre ela.



Figura 6-17: Terreno onde se situava a casa de Alais

Da mesma forma, passo na frente de uma casa recente, mas só consigo lembrar que está no terreno da casa da minha primeira ancestral e me perguntar sobre o interior desta casinha.

C'était que la famille qui était là... là c'est nous... ici, la, la, c'était que la famille, tous les tontons de mon grand-père, ils étaient dans tout le quartier. Dodo il habitait derrière... (...) Ma mère m'a dit que ici... là y avait une famille, on se disputait tout le temps avec eux...

Só tinha nossa família aí... aqui, era a gente... aqui, aí, aí... era só a família, todos os tios do meu avô, eles estavam no bairro todo... Dodo morava aí atrás... (...) Minha mãe me contou que aqui... aí, tinha uma família, nós sempre brigávamos com eles...

Jacenta, 01.11.2017



Figura 6-18: Jacentha narrando durante a conversa-imagem

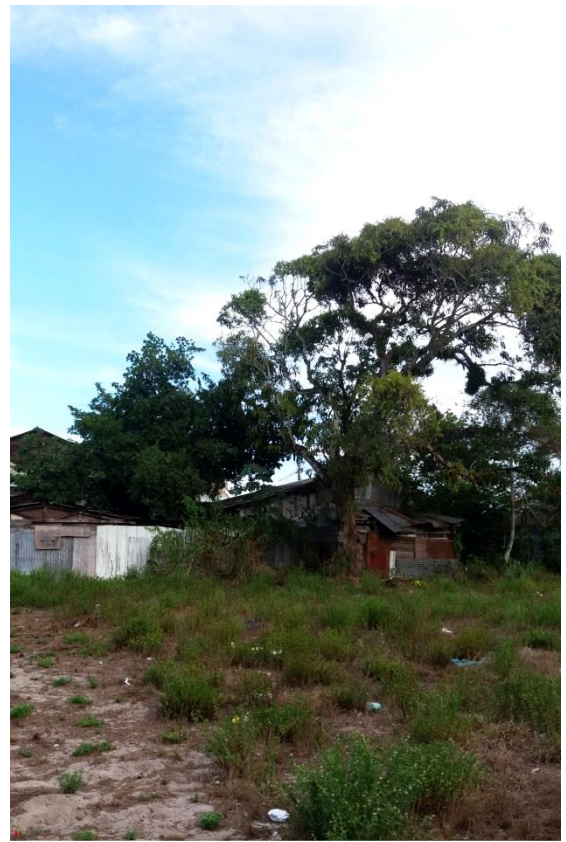


Figura 6-19: Terreno em Anba savann



Figura 6-20: Casas da família Alais-Gazel / Anba savann

Mon grand-père disait... c'était comme un gang ... [sorrisos] on les appelait la famille cochon-bois... tous les Gazel, dès que y'avait un truc ils cherchaient toujours la bagarre... Ils disaient, "announ alé à Tidlo", c'était tout ça, c'était la forêt, c'était un marécage... ils allaient se battre là... combat, combat, combat... ils allaient chercher l'autre famille qui venait, bim! ils se battaient tout le temps, desfois pour rien du tout...

Jacantha, 01.11.2017

Derrière le cimetière, c'est là qu'ils allaient jeter, ce qu'ils appellent Tinèt... les toilettes...

Jacantha, 01.11.2017

Gazel, Bourne, a larô. I té gain ou puits anmitan sa lari-a, rue des frères. ou n' gro puits en ciman... a sa puits-a ki té ka divizé anvil ou anba savann.

Tante Édaize, 04.11.2017

Meu avô dizia... era como uma gangue... [sorrisos] eram chamadas da família javali... todes les Gazel, desde que havia alguma coisa, elus procuravam briga... Elus falavam, "bora para Tidlo", era tudo isso, era a mata, era um pântano... elus iam brigar aí... briga, briga, briga... elus iam buscar a outra família que chegava, bim! elus brigavam o tempo todo, às vezes para nada...

Atrás do cemitério, era aí que elus iam jogar, o que elus chamam Tinèt... os toaletes...

Gazel, Bourne, elus estão para cima. Tinha um poço no meio da rua, na rua des Frères. Um grande poço de concreto... era este poço que dividia anvil ou anba savann.



Figura 6-21: Casas da família Alais-Gazel / Anba savann



Figura 6-22: Casas da família Alais-Gazel / Anba savann

i té gain moun' hein! [anba savann] i té plein ké moun'.

Tinha muita gente eim! [anba savann] estava cheio de gente.

Tante Édaize, 05.03.2018

Oui.. Tout'anba savann a la fanmi ki la.

Sim... Todo anba savann, é a nossa família.

Tante Éliane, 31.10.2017

Bati

Não explorei tanto as conexões com *bati*, as roças, durante essa minha primeira volta em Mana. Porém, estas imagens-lugares surgiram de forma recorrente durante a conversa-memória. Ir para a roça é uma atividade cotidiana para moun'Mana, como é contado pelas mais velhas. Durante Tan Larô Dambwa, são as mulheres que cuidam da roça, às vezes ajudadas por alguns homens Saamaka. Mis mais velhas, mas também algumas pessoas de gerações mais novas tais como Jacentha, têm muitas lembranças de infância de ter acompanhado pais, mães, avôs e avós no seu *bati*.

As imagens-*bati* retratam uma diversidade grande de cultivos: mandioca, batata, batata doce, inhame, *dachin'*, milho, pepino, espinafre, fruta-pão, café. Frequentemente, moun'Mana se deslocam para seu bati de canoa, muitos deles estando situados do outro lado do rio.

A pou té jambé dlo-a. Ou ka ataché kano-a, dépi le matin. 6h30, 7h du matin, jouk 5h après-midi. Et puis mounan té ka pagayé, pou routounin, ké sé saramaka té ka servi bosman puisque pou lariviè, ou té jambé lariviè Mana pou alé labati. Dépi pa gain lékol, nou té a bati.

Tante Éliane, 31.10.2017

Tinha que atravessar a água. Você amarra a canoa, desde de manhã. 6h30, 7h da manhã, até 5 horas da tarde. E as pessoas remavam, para voltar, com os Saamaka que serviam de canoeiros porque tinha que atravessar o rio para ir para a roça. Quando não tinha aula, a gente ia para a roça.

Lari Mana

As imagens-lugares trazidas na conversa-memória descrevem também Lari Mana, as ruas de Mana. Mis mais velhes fazem questão de mencionar que o traçado das ruas data da fundação, apesar dos nomes das ruas terem mudado várias vezes ao longo dos anos. Isso pode ser exemplificado com o nome da rua da minha família, hoje chamado de Rue Demongeot, mas antigamente chamado de Grand'Rue.



Figura 6-23: Uma rua de Mana



Figura 6-24: Rua da família Alais-Gazel



Figura 6-25: Igreja de Mana / Anvil

Tanlontan, as ruas de Mana são feitas unicamente de areia, o que demanda um cuidado particular para evitar que muitas plantas cresçam no meio do caminho. Tante Édaize invoca imagens de pessoas mais velhas dedicadas a este trabalho de limpeza da rua. Mais tarde, processos de endurecer a rua com lama e terra vermelha retratam ainda outras ruas de Mana.

Trazendo essas imagens-lugares, imagens-coisas são inevitavelmente trazidas na conversa-memória, como ilustrado pela descrição da limpeza da rua feita por Tante Édaize.

Mana té chwit... Nou granmoun Mana, a yé ki té ka netoyé lari Mana, oui... yé té ka mété yé gol, yé ti rob gol ké yé ti katouri, yé té ka maré yé rin ké yé kamza,... ké yé ti pot.. yé té ka mété annan gro boutèy, mo pa savé a boutèy ki sa... yé té ka mété tibalè.. tibalè a'n ti radjé nou gain.. yé té ka mété-l doubout' ké dlo annan boutèy-dlo, alor yé té ka di a pou linflamasyon... parske solèy nou gain... a té sab' nou té gain... tout' lari Mana a té latè sab' nou té gain... nou pa té gain sa bagaj ki la.. a té radjé ki té ka poussé, il fallait cercler tous les mois... tout' lari-a i té gain latè sab'a... alor a sa granmounyan ki té ka netoyé lari ké yé ti katouri an yé tèt... tibalè ké couac, yé té ka mété oun' ti pincé couac annan gro boutèy... ti danmjann', i gain sa ki té mété annan 'n ti danmjann', pou rafréchi pou linsolasyon...

Em Mana era gostoso... Nossas mais velhas de Mana, eram elas que limpavam a rua de Mana, sim... Elas vestiam seu *gol* [vestido curto para trabalhar na roça] com seu pequeno *katouri* [chapéu feito de arumã], elas amarravam a cintura com seu *kamza* [pano da costa]... com seus potes pequenos... elas colocavam dentro de uma garrafa grande, não sei que garrafa era essa... elas colocavam tibalè... tibalè é uma erva que nós temos... elas colocavam dentro da garrafa de água, elas falam que era para a inflamação... porque o sol que temos... era areia... todas as ruas de Mana eram com areia... a gente não tinha este negócio aqui... tinham ervas crescendo, tinha que limpar todos os meses... toda a rua tinha areia... então, essas mais velhas que limpavam a rua com seu *katouri* na cabeça... tibalè com farinha, elas botavam um pouco de farinha na garrafa grande... uma pequena *danmjann'* [garrafão de vidro], para refrescar e impedir uma insolação...

Tante Édaize, 03.05.2018

Cimitiè

O cemitério constitui uma imagem-lugar que conta muito. Seja entrando no cemitério ou ouvindo histórias relacionadas a ele, sempre aprendo muito. *Cimitiè* conta muito sobre *moun'Mana* bem como sobre sua relação com o mundo material e com o mundo imaterial.

O cemitério aparece como um lugar onde não se pode ir de qualquer maneira, e que se encontra, portanto, relacionado a vários interditos. Assim, não se pode entrar em cemitério se tiver menstruade, grávide, doente, ou com alguma ferida no corpo. De maneira interessante, estes mesmos interditos existem em relação ao mar. Ao re-aprender sobre estas regras relacionadas aos lugares, lembrei de interditos parecidos aos quais me submeti durante meu tempo de preceito depois da minha iniciação para Òrìṣà.

Por mais que existam algumas formas de subverter estes interditos em caso de necessidade extrema de ir ao cemitério, todes me afirmam a importância de respeitar os ensinamentos relacionados a este lugar.

Si ou gain 'n maladi, si ou gain'n bobo, yé té ka di ou pa ka alé lenterman. i gain moun' ki ka di ló yé alé, yé gain bagaj pou mété anlè yé pou yé pouvé alé. toupatou i gain descendant africain yé gangnin sa an yé kó, nou gangnin sa an nou kó.

Se você tiver com alguma doença, se você tiver com uma ferida, elus diziam que você não pode ir para um enterro. Tem gente que diz que tem coisas para colocar nelus para elus poderem ir. em todo lugar onde tem descendente de Africanes elus têm isso dentro delus, nós temos isso dentro de nós.

Tante Édaize, 04.11.2017

Ló ou gain ou règ, mo toujou tandé i pa bon. Mè mo savé, yé ka di, si ou malad' ou ka 'lé cimitiè ou ka mété dissel, ou ka mété blé, ké ou'n tit bagaj, ou ka mété annan ou soutien-gorj, et puis ló ou ka soti cimitiè ou ka jité-l ou ka alé douvan. Konsidéré ou malad, pou moun' ki mouri pa randé ou pli malad...

Quando você está menstruade, eu sempre ouvi que não é bom [ir para cemitério]. Mas eu sei, elus dizem, se você está doente e precisa ir, você coloca sal, uaj [substância azul], com um negocinho, você coloca no seu sutiã, e quando você sai do cemitério você joga fora e continua para a frente. Como você está doente, para as pessoas que morreram não te deixarem mais doente ainda...

Tante Édaize, 04.11.2017

Na minha última viagem a Mana, ao saber que Òrìṣà tinha finalmente me permitido entrar no cemitério, pedi para minha tia Thérèse me levar para me mostrar onde estavam situados os túmulos da nossa família. Tante Thérèse se dedica muito ao cuidado de todos os túmulos da nossa família. Ao me mostrar cada lugar onde foram enterrades nosses Gangan, contando sobre elus com um tom mais sério do que geralmente e parando para notar cada

detalhe que vai ser preciso retocar com mais tinta ou tirando ervas da areia, ela manifesta a atitude de quem herdou uma responsabilidade ancestral.



Figura 6-26: Tante Thérèse e o cemitério de Mana

Tante Thérèse me guiou a cada um dos túmulos des ancestrais, me mostrando assim que nossa família compartilhava um mesmo "bairro" também no cemitério. Parei um pouco na frente do túmulo da minha tataravó Tatiene, onde minha bisavó tinha que ser enterrada também. Esta prática de enterrar membros da mesma família no mesmo túmulo é explicada por minha tia como sendo tanto para manter uma tradição quanto para não perder a localização dos membros da família.

Me encontro assim na frente de um túmulo onde minhas duas primeiras ancestrais, Alaïs e sua filha Julie, foram devolvidas para a terra. Voltei.

As imagens invocadas pelo *cimitiè* contam também sobre práticas de moun'Mana relacionadas ao mundo imaterial, relacionado ao mundo des mortes. Minha prima Françoise me

conta assim que cuidar dos túmulos dos ancestrais e conversar com eles constitui um momento privilegiado para pedir ajuda para eles.



Figura 6-27: Tante Thérèse mostrando os túmulos da família

Tante Éliane me ensina que se eu cair na frente do cemitério, é preciso jogar uma pedra e xingar o espírito que me fez cair. Minha prima Leticia, ela, me confessa que ela faz parte des que não gostam de ir para cemitério, e que nunca sentaria em cima dos túmulos para tomar cachaça com les mortes igual a mãe dela.

Assim, eu também aprendo que a celebração de Latoucin em Mana costumava ser um pouco diferente do que é hoje. De fato, mis mais velhes me contam que a homenagem a quem morreu não era limitada ao espaço do cemitério, nem ao período de Latoucin. A Tante Éliane e a Tante Marie-Aimée relatam que *tanlontan* Latoucin era celebrada na rua: as pessoas de uma mesma família se reuniam e acendiam velas na rua, na porta das suas casas. Segundo elas, a prática de colocar velas e flores em túmulos foi importada de Caiena em tempos mais recentes.

De maneira interessante, ainda se colocam velas para les mortes nas casas de moun'Mana hoje em dia, sempre do lado de fora da casa. Além disso, mis mais velhes ressaltam que colocar velas para quem morreu era uma prática acontecendo durante todo o ano.

Tante Éliane: Anvan, ló nou té Mana, yé ka limin ti bouji, tout' moun' ka assi prièr a lari, douvan lapót-a... tout'moun' ka assamblé...

Gabby: Pou Latoucin? A té pou gangan?

Tante Éliane: Pou gangan-ya.. sa ki té mor.

Tante Marie-Aimée: il fallait allumer dehors, pas à l'intérieur.

Tante Éliane: A déró! Limiè, ou té ka limin... deró.

Tante Éliane: Antigamente, quando a gente estava em Mana, elus acendiam pequenas velas, todo mundo sentava e rezava na rua, na frente da porta... todo mundo se reunia..

Gabby: Para Latoucin? Era para les ancestrais?

Tante Éliane: Para les ancestrais... les que morreram.

Tante Marie-Aimée: Tinha que acender do lado de fora, não dentro.

Tante Éliane: É fora! as luzes [velas], tem que acender... fora.

Tante Éliane e Tante Marie-Aimée, 31.10.2017

De forma interessante, Tante Édaize não compartilha esta memória de colocar velas e de rezar na rua, o que talvez denote práticas de reverência à ancestralidade diferentes entre moun'anvil e moun'anba savann. Minha tia Thérèse, ela, de uma geração mais nova, lembra que les mais velhes da nossa família faziam isso, mas não chegou a presenciar essas práticas.

Latoucin? Mo manman toujou alé cimitiè, mè aprè i toujou mété limièr annan lakou-a, pass a la mounan té ka viv. flèr papié... déporté té ka fè..

Tante Édaize, 04.11.2017

Non, mo ka mété bouji-a, pou latoucin, pou anniversaire de naissance, mo ka limin oun' bouji pou ékléré yo... si mo ka doumandé oun' lamess pou yé... ou par exemple, si a dat' yo décès, mo ka limin 'n bouji lamèzon... déró, anlè terass... mo té savé ki gran moun' yé toujou té gain yé ti grote, ké oun' lavierj, oun' bèt kon sa... mo pa gain tan konèt' sa.

Tante Thérèse, 02.05.2018

Latoucin? Minha mãe sempre ia para o cemitério, mas depois ela colocava velas no quintal, porque era lá que as pessoas viviam. Flores de papel... Os deportados [presos] que faziam...

Não, eu coloco vela, para Latoucin, para o aniversário de nascimento, eu ascendo uma vela para iluminar elus... se eu peço uma missa para elus... ou por exemplo, se é a data do falecimento delus, eu ascendo uma vela em casa... do lado de fora, no terraço... eu sabia que les mais velhes sempre tinham suas pequenas grutas com uma virgem, uma coisa assim... eu não tive tempo de conhecer isso.

BÈT-YA / IMAGENS-COISAS

Para a abordagem da arqueologia griótica que é a conversa-memória, é preciso dar-se conta da interrelação entre as imagens que são evocadas. Imagens-lugares invocam inevitavelmente imagens-coisas, imagens-pessoas, imagens de todo tipo. Assim, as histórias não existem separadas uma da outra, elas simplesmente são contadas de formas diferentes. Na conversa-memória que iniciei em Mana, uma multiplicidade de imagens-coisas se faz manifesta, imagens-coisas que surgem de outros tempos e me contam um número impressionante de histórias. Histórias sobre elas, histórias sobre mo Gangan, histórias sobre nós.

Kaz Mana

Imagens-lugares e imagens-coisas ao mesmo tempo, as casas nos contam e nos ensinam sobre o quotidiano de moun'Mana. Falar das casas é falar de família, é falar de crianças brincando, é falar de nascimento e de morte, é aprender sobre a vida de moun'Mana.

Passei muito tempo a falar sobre casas com mis mais velhes. Nas histórias, são evocadas imagens retratando casas de anba savann, todas baixinhas, feitas com paredes de *golèt*¹²⁶ e com teto em *féy way*¹²⁷ "que não deixava passar nenhuma gota de água", ou de *bardo*¹²⁸ pintados em marrom. Segundo mis mais velhes, estas *kaz tanlontan*¹²⁹ sempre comportavam algum tipo de nicho, ou uma pequena gruta, situado do lado de fora, onde se acendiam *mèch*¹³⁰ para les defuntes.

Kaz Tante Jotte.. c'était kaz en pay... ké golèt.
An' genre de bwa, ou ka fè rentré kan sa... ça
ressemble a du bambou.

A casa de Tante Jotte... era uma casa de palha...
com golèt. É um tipo de madeira, você encaixa
assim... parece bambu.

Tante Éliane, 31.10.2017

¹²⁶ *golèt*: pequenos pedaços de madeira assemblados ou trançados

¹²⁷ *féy way*: folha de palmeira

¹²⁸ *bardo*: telha de madeira

¹²⁹ *kaz tanlontan* : trad. casas de antigamente

¹³⁰ *mèch*: trad. lamparina de azeite

I pa té gain étaj... Et puis i té an bardo. Premier caz, Africain-ya té ka fè, moun' lesclavaj té ka fè, yé té ka fè bien fèt, ké structur-a bien fèt, mè yé té ka kouvri ké pay! Féy way, enfilé andan baton-an.. ló yé té gain mar ké pay, yé té ka mété bardo. Bardo yé té ka alé fè-i en forè, yé té ka fè ti planchet' ti planchet' ti planchet', bien, yé ka poté-yé par paquet kon sa... ló bardo-a pouri, i gain lanné et des années, yé té ka mété tol! Band mo gran mer, manman mo papa, yé konèt koté i té gain pay-a... Lari dèyè dèyè la-bas... mo wè koté Tante Jotte... a té pay. koté Tante Jotte, anfass Tante Jotte... koté Mélide.. i té gain kaz kouvri ké pay. Pass yé té ka rénové yé pay. Sa ki té plis moderne yé té ka mété bardo... i té gain sa ki jous' té ka peinn' yé bardo.. en marron.. oui. [sorrisos] Sa ann' bon listoire Mana sa.

Tante Manotte, 27.07.2017

*Tante Éliane: Fè oun' bagaj, fè oun' ti crèch. Ça c'est pour mèch. Pou priè, pou la divinité.
Tante Marie-Aimée: Mèch. Les petites mèches lá. On mettait dans de l'huile. Cousine Mélide toujou di mo, sa, ou pa ka mété ofon. il y avait toujours une tite encôve dans les maisons.. anvan ou rentré, i té gain oun' ti coin, larô, oun' ti couloir, oun' ti machin, a la ou té ka mété limiè.*

Tante Éliane e Tante Marie-Aimée, 31.10.2017

Não tinha andar de cima.. E ela [a casa] tinha *bardo*. As primeiras casas, que les Africanes fizeram, que as pessoas da escravidão fizeram, elus fizeram muito bem, com a estrutura bem feira, mas elus cobriam com palha. *Féy way*, enfiadas num pau de madeira... quando elus cansaram da palha, elus colocaram *bardo*. Elus iam fazer os *bardo* na mata, faziam pranchinha, pranchinha, pranchinha, bem, traziam eles por pacotes assim... quando os *bardo* apodreceram, depois de anos e anos, elus botaram zinco! A turma da minha avó, a mãe do meu pai, elus sabiam onde tinha palha... A rua de trás, por trás lá... eu vi, na casa de Tante Jotte... era palha. Na casa de Tante Jotte, na frente da casa dela... Na casa de Mélide... tinha casas cobertas por palha. Porque elas renovavam sua palha... As pessoas que eram mais modernas colocavam *bardo*... Tinha aqueles que até pintavam seus *bardo* ... em marrom... sim... [sorrisos] isso é uma boa história de Mana, isso.

Tante Éliane: Fazia um negocinho, fazia uma pequena gruta. Isso é para mèch. Para a reza, para a divindade.

Tante Marie-Aimée: *Mèch*. As pequenas *mèch*. A gente colocava no óleo. Prima Mélide sempre me disse isso, isso, você não coloca dentro. Tinha sempre uma pequena alcova nas casas... antes de você entrar, tinha um cantinho, em cima, um pequeno corredor, um pequeno negócio, era aí que você colocava a luz [vela].

É impossível não mencionar o quintal, espaço de vida principal que conta histórias de moun'Mana e Saamaka cozinhando e compartilhando almoço, histórias de crianças brincando, histórias sobre as plantas medicinais sistematicamente plantadas e cuidadas "como se fossem crianças", histórias sobre as outras imagens-coisas compondo o quintal, como *platin'manioc* ou um poço feito de *barrik tafia*.

Preske tout' moun' té gain puits hein... i té fè ké barrik, barrik massó té ka fè tafia annan...

Quase todo mundo tinha um poço eim... ele era feito com um barril, um barril que as freiras usavam para fazer a cachaça dentro...

Tante Édaize 03.05.2018

Chak moun' té gain yé platine. Si i pa gain, i ka alé koté so voisin.

Cada pessoa tinha uma platin'. Quando não tinha, elu ia na casa de su vizinhe.

Tante Manotte, 26.07.2017

Algumas pessoas ativando imagens-casas contam sobre suas dimensões menos visíveis, como por exemplo a existência de um interstício de 20 cm entre a terra e o chão de madeira que costumava ser utilizado para guardar ou esconder coisas. Segundo moun'Mana, a prática de queimar alguns tipos de lixo no quintal ou ainda de enterrá-los podia ser comum em *tanlontan*. Ao perceber três garrafas de vidro inteiras e fechadas colocadas alinhadas debaixo da pedra marcando a entrada do quintal, me perguntei quantas outras histórias os quintais de moun'Mana poderiam nos contar.



Figura 6-28: Uma das garrafas enterradas no quintal de Tante Manotte

Cheguei a conversar com uma amiga de infância de minha mãe, Christine Van-Els, uma mulher moun'Mana, e com a casa dela. Esta conversa-memória com uma casa de moun'Mana que não era da minha família revelou ser bastante interessante por tratar-se de uma casa de moun'anvil.

A casa de Christine Van-Els data da época dos fundadores e, à imagem das casas da minha família, foi transmitida de geração em geração. Contando sobre Tan Larô Danbwa, Christine relatou que a família dela alugava quartos para as famílias dos imigrantes que chegavam em Mana. Segundo ela, essa prática de receber gente, de cuidar das crianças de outros, era muito comum nas casas de Mana.



Figura 6-29: Casa de Christine Van-Els / Anvil

Je pense que tu vois,... il y a eu beaucoup d'alliances entre les familles... les gens sont apparentés à plusieurs degrés, ce qui fait que souvent on prenait les enfants d'untel parce qu'on avait pas d'enfants... et du coup, ma grand-mère elle n'avait qu'un fils, et elle avait une grande maison, donc elle a accueilli beaucoup de gens.

Eu acho que, veja bem,... teve muitas alianças entre as famílias... as pessoas estão relacionadas a vários graus [parentesco], o que faz com que muitas vezes você cuidava das crianças de fulano porque você não tinha filhas... e assim, minha avó só tinha um filho, e ela tinha uma grande casa, então ela acolheu muita gente.

Christine Van-Els, 03.05.2018

Além de ressaltar que o quintal também era o espaço de vida principal nas *kaz'anvil*, Christine e sua casa me contaram sobre a parte da frente. Assim, uma pequena prancha de madeira fixada na fachada, transformável em mesa, servia para vender os produtos da roça.



Figura 6-30: Casa de Christine Van-Els, mesa da frente



Figura 6-31: Casa de Christine Van-Els, plantas de proteção na frente da casa

Ao me mostrar os símbolos em forma de losango esculpidos nas portas de madeira, ela me incentivou a prestar atenção em outras casas antigas de Mana e observar a recorrência destes símbolos, sobre os quais ela ouviu dizer que serviam como proteção. Outro tipo de proteção da casa se encontra nas plantas colocadas na frente da casa, como *coton rouj* ou *lang de vipèr*.



Figura 6-32: Plantas de proteção na frente de casa (*coton rouj*)

Ça c'est spirituel... il y a des tites graines... c'est du coton rouge... quand je demande au monsieur qui vient nettoyer de retirer, il ne veut pas... les gens le mettent devant leur porte pour protéger... enfin il y a aussi un sens ésotérique hein...



Figura 6-33: Símbolos em forma de losango (casa de Christine Van-Els)

Isso é espiritual... tem pequenas sementes... é algodão vermelho... quando eu peço para o senhor que vem limpar para tirar ele, ele não aceita... as pessoas colocam na frente da sua porta para proteger... enfim, também tem um sentido esotérico eim...

Bèt Larô Danbwa

Algumas imagens-coisas são invocadas particularmente nas histórias de Tan Larô Danbwa, sendo relacionadas às viagens aos placers ou tendo a ver com o universo do garimpo. Assim, as imagens *bèt Larô Danbwa*¹³¹ contam sobre os quotidianos de caminhadas na mata e de transporte de mercadoria até os placers. Muitas coisas são feitas de materiais orgânicos, ao exemplo do *katouri-do* feito de *féy way* trançadas, que servia para transportar cargas pesadas nas costas, ou o *katouri*, chapéu também feito de *féy way*.

Ao evocar imagens-coisas relacionadas a *tanlontan*, mis mais velhes chegam a pronunciar palavras que nunca tinha ouvido antes. O que era chamado de *pamakari* constitui um elemento do quotidiano dos mis velhes que desapareceu até do nosso vocabulário. Esta imagem-coisa era um trançado grande de *féy way* que servia para cobrir as canoas que iam viajar Larô Danbwa e abrigar da chuva, como uma espécie de cabina.

*Kano-ya té fèt bien, i té gain oun' bèt yé té ka
rélé pamakari, oun' bagaj ki gran konsa, oun' ti
bi pli gran ki sa, a té to lit', a té to chambr, to té
gain tout' to té biswen... i té fèt ké féy way...
tout' kano ki té ka fè Larô Danbwa té gain sa...*

As canoas eram bem feitas, tinha uma coisa que elus chamavam *pamakari*, um negócio grande assim, um pouco maior do que isso, era sua cama, seu quarto, você tinha tudo o que você precisava... era feito de *féy way*... toda canoa que ia para Larô Danbwa tinha isso...

Tante Édaize, 03.05.2018

Bèt moun'Mana

Algumas imagens-coisas do universo de *moun'Mana* de *tanlontan* se fazem manifestas na conversa-memória sem serem inicialmente trazidas pelas falas dos mis velhes, a exemplo de *chaldéviré*, que eu encontro exposto no Serviço Turístico de Mana. Ao tirar uma foto desse *bèt* e mostrá-la para Tante Manotte, ela me ensina seu nome e me conta mais histórias sobre ele. O que eu conhecia como lamparina de azeite recebe assim de volta o nome com o qual *moun'Mana* o conhece.

¹³¹ trad. As coisas de Larô Danbwa



Figura 6-34: Chaldéviré

coisas esculpidas em cabaças - *coui* (cuia) e colheres, ou ainda *danmjann*, um garrafão de vidro.

Após eu ter perguntado se moun'Mana fumavam *tanlontan*, Tante Édaize esboçou um sorriso, lembrando da mãe dela e trouxe para a superfície a imagem de um cachimbo de terra cujo forninho representava a cabeça de um homem. Ela ainda traz histórias sobre minha família, sobre moun'anba savannn, afirmando que todes fumavam, ou fingiam que estavam fumando "para o estilo"!

*Mo manman té ka fimin pip! i té ka fimin pip yé
té ka aplé Jacob, i té gain barb, so dé wéy té ver,
ké so barb ké so moustach... Jacob.. I té ka
tchimbé... baton-a té fèt a konsidéré a té baton
bambou... i té ka kouché la ké so pip et puis i té
ka fimin.. Pip Jacob, a té oun' blang.. so visaj, so
nin bien pincé konsa,...*

Outras imagens-coisas fazem questão de surgir através das falas des granmoun' que estão contando suas histórias, emergindo de memórias sobre pessoas de antes, amigos e família que já não estão no mundo material mas cujas memórias mantêm elus em vida.

Ao lembrar das refeições compartilhadas com os Saamaka que moravam no quintal da sua casa, Tante Édaize escava várias imagens-coisas, tais como caldeirões de três pernas exclusivamente fabricados no Suriname e trazidos pelos Saamaka, uma multiplicidade de

Minha mãe fumava cachimbo! Ela fumava um cachimbo que elus chamavam de Jacob, ele tinha uma barba, seus dois olhos eram verdes, com sua barba e seu bigode... Jacob... Ela segurava... O pau [haste] era feito como se fosse um pau de bambu... Ela deitava aí com seu cachimbo e fumava... Cachimbo Jacob, era um branco... o rosto dele, o nariz dele estava bem fino assim,...

Tante Édaize, 03.05.2018



Figura 6-35: Cachimbo Jacob

(fonte: Antiques de Laval <https://www.antiques-delaval.com/en/various-collectibles/1712-soil-pipe-character-jacob-gambier-orientalist-19th.html>)

Tout' granmoun té ka fimin. Tante Jotte té ka fimin. to granpapa, Armand Gazel... sa mounyan té ka fimin yé pip... Mè tout' to fanmi, mounyan bod' Gazel, yé tout' té ka fimin...

Todes les antigues fumavam. Tante Jotte fumava. Teu avô [minha família], Armand Gazel... essas pessoas fumavam seus cachimbos... Toda a família, as pessoas do lado Gazel, elus todes fumavam...

Tante Édaize, 03.05.2018

As imagens-coisas escavadas na conversa-memória também contam histórias sobre as nossas formas de relacionarmos com o mundo espiritual, ao exemplo dos antigos ferros de passar, que, segundo moun'Mana, costumavam ser deixados muito tempo aquecendo para afastar os espíritos com seu cheiro forte.

Bèt Africain-ya

Uma imagem-coisa em particular revelou ser uma contadora de histórias central na conversa-memória. O búzio, ou cauri como o chamamos no Ilê, fez questão de participar da conversa-memória enquanto *bèt Africain-ya*, uma coisa das Africanas.

Sendo do Candomblé, re-aprendi durante meu tempo de vivência no Ilê a importância do cauri, coisa africana por excelência, o qual é relacionado à noção de ancestralidade e participa

diretamente das nossas conversas com Òrìṣà através do jogo de búzios. Sempre gostei de usar um colar com um búzio e uma pulseira de couro com búzios.

Desde os primeiros momentos da conversa-memória, pude observar olhares de interesse por parte de algumas pessoas dirigidas à minha pulseira ou ao meu colar. Jacentha em particular fez alguns comentários a respeito das "conchas", perguntando se eram "verdadeiras". Percebi que esta coisa não era nem desconhecida nem aleatória para moun'Mana.

Um dia então, durante minha última estadia em Mana, o cauri resolveu falar. Tinha passado algumas horas na biblioteca pesquisando sobre les fundadories, o que foi um momento particularmente intenso. Voltei para a casa de Tante Manotte no horário de meio-dia e parei alguns segundos na frente do terreno onde se situava a casa da minha primeira ancestral. Pensei nela, pensei no que ela tinha vivido, nas pessoas de quem ela tinha sido separada. Cheguei bastante cansade e emocionade por tudo que eu tinha lido.

Tante Manotte estava deitada, sentindo muita dor nas costas e nas pernas. Ofereci fazer uma massagem para aliviar a dor. Enquanto estava massageando, ela olhava para minha mão em silêncio. Quando terminei, ela pegou meu pulso e sorriu, olhando para a pulseira de couro com cauris. Ela falou bem devagar:

Granmoun-ya, granmoun'... yé té ka rélé sa soumaké nèg! Sa ka poté chanss si ou ka mété'l assou'n colié... a oun' porte-bonheur! I ka ba ou protection.

Les mais velhes, les mais velhes... elus chamavam isso de dinheiro dos negros! Ele traz sorte se você o coloca num colar... é um amuleto! Ele te dá proteção.

Tante Manotte, 26.04.2018

Senti meu coração acelerar, sem saber ao certo se a felicidade que eu sentia tinha a ver com o fato de eu ter aprendido a palavra em afroguianês designando uma coisa tão importante e querida para mim, ou se era por presenciar mais uma marca da nossa diáspora em Mana. Tanto o entendimento do búzio enquanto uma coisa associada a proteção quanto o seu nome remetendo ao uso africano do búzio como moeda me indicavam a permanência de conhecimentos africanos em Mana após todos esses séculos. Para uma pessoa afroguianesa da

minha geração, acostumada a discursos sobre o quanto nós afrodiaspóriques perdemos nossas referências culturais, cada marca da nossa ancestralidade constitui uma cura.



Figura 6-36: Pulseira com cauri / *soumaké nèg*

Mas *soumaké nèg* não tinha terminado de falar comigo. Após invoca-lo também com seu nome Saamaka, *papamoni*, Tante Manotte continuou contando uma história sobre o cauri que me terminou de me deixar emocionado por completo.

Ainda sorrindo, ela falou bem suavemente "*Granmoun tanlontan té ka fè gadó ké sa ossi, yé té ka gadé cokiya...*"¹³² Olhei para ela sem acreditar no que eu estava ouvindo. A palavra *Gadó* faz referência a les conhecedories, cuidadories espirituais. Se hoje esta palavra costuma ser usada de forma pejorativa, devido ao preconceito contra tradições espirituais não cristãs e à vergonha associada com essas práticas espirituais, não percebi tanta conotação negativa na fala des mais velhes.

Ao me contar sobre estes conhecedories do cuidado espiritual que usavam búzios para "olhar", Tante Manotte estava me descrevendo um jogo de búzios. Ela juntou suas duas mãos

¹³² trad. Les mais velhes de antigamente faziam *gado* com isso também, elus olhavam as conchas...

fechadas para a sua frente, como que segurando alguma coisa, e agitou elas, reproduzindo o gesto que eu estava tão acostumada a ver feito por minha Yá e minha Yayá no Ilê.

*I té gain 'n vié papa africain ki té ka fè sa... a té
oun' africain mèm. Mo papa ki di mo sa... i té ka
gadé pour tout' moun', pou aidé.*

Tinha um velho africano que fazia isso... era um verdadeiro africano. Meu pai que me disse isso, ele olhava para todo mundo, para ajudar.

Tante Manotte, 26.04.2018

Assim, o cauri me contou que a tradição oesteafricana de recorrer ao oráculo para receber comunicação do plano ancestral fazia também parte da história de Mana. *Soumaké nèg* me contou parte da sua história em Mana, parte da história de Mana, uma história da diáspora africana.

VOLTAR A SER MOUN'MANA

Ao participar da conversa-memória, da escavação destas imagens que me contam sobre nossas formas de ser, re-aprendo a ser moun'Mana. Assim, através das histórias sobre as pessoas da família, seja descrevendo técnicas utilizadas pelas parteiras ou as casas durante velórios, mis mais velhes me ensinam sobre nascimento e morte.

Da mesma forma, as imagens trazidas pelas memórias de infância relatando anoiteceres passados reunidos na frente da porta ouvindo contos contam sobre a relação entre les mais velhes e les mais noves, mas também sobre relações de gênero e sobre as relações com seres-não-sempre-visíveis.

Volto e aprendo que mo Gangan sabiam reconhecer marcas de outros tempos e de outras gentes. Ao perguntar para Tante Manotte sobre as coisas e os lugares antigos que são encontrados na mata, ela relata que o pai dela sempre contava para ela sobre lugares antigos, tais como grandes pedras com "desenhos" do outro lado do rio.

I gain granmoun ki... (...) mè moun' ki konèt, i gain sa ki ka pran... mo papa toujou di mo i ka wè potri, chodièr... Larô Mana... (...)Mo papa toujou di mo, Cockioko, tou cé koté i alé, i toujou wè objet... i toujou di mo, tout' koté ou ka wè sa, sa lé di Indien passé la.

Tem pessoas mais velhas que... (...) mas gente que conhece, tem aqueles que pegam... meu pai sempre me disse que ele via cerâmica, caldeirão... Larô Mana... (...) Meu pai sempre me disse, Cockioco, todos esses lugares onde ele foi, ele sempre viu objetos... ele sempre me disse, quando você ver isso em algum lugar, isso significa que indígenas passaram aí.

Tante Manotte, 01.05.2018

Nós, moun'Mana, temos nossas formas de saber, nossas formas de lembrar. Além das marcas des outres, sabemos reconhecer nossas próprias marcas.

Assim, volto e vejo mais marcas da nossa afrodiasporicidade inscritas nos nossos corpos, nas nossas peles, como mais imagens querendo me contar nossa história. Lembro de estar conversando com Jacentha e perceber umas pequenas cicatrizes, quase invisíveis, no ombro dela.

Ao reconhecer uma semelhança incrível com as marcas corporais relacionadas ao processo iniciático do Candomblé, marcas que eu mesmo carregava, perguntei a ela sobre o que elas eram. "A so garanti!"¹³³ me explicou Tante Manotte, que adicionou que essa prática de colocar *mak*¹³⁴ era uma tradição já existindo do tempo do pai dela. Jacentha também relata que ouviu o avô dela contar que a avó dele tinha escarificações também.

Volto e aprendo histórias sobre seres não-sempre-visíveis, como *lougarou*, criaturas invisíveis ou de aparências mutáveis e que na realidade são "bruxos" se transformando para fazer ações nocivas, *Manman Dilô*, uma divindade feminina da água que tem uma aparência de mulher quando precisa subir até a superfície, *maskilili*, criaturas da mata "com os pés para trás", ou *Boulfeu*, umas aparições em forma de bola de fogo.

¹³³ trad. É sua proteção!

¹³⁴ trad. marca.

Aprendo de novo a reconhecer a existência desses seres ao passar eu mesmo por um conflito com *lougarou*, acordado em plena madrugada por barulhos fortes no telhado de zinco e a sensação de uma presença energética extremamente pesada.

Volto e me dou conta que muitas histórias querem ser contadas por mo Gangan. Assim, a minha primeira viagem de volta em Mana está marcada por uma vontade de dormir o tempo todo, como se eu precisasse sonhar imediatamente e ouvir o que elus querem me falar. De fato, sonhos intensos não me deixaram descansar durante as primeiras noites. Também noto que andar "sem rumo" em Mana nunca é, mas que meus passos me dirigem até pessoas que preciso conhecer, lugares que preciso ver.

Minha *gangan* fundadora em particular me guia para eu saber mais da história dela. Chegando na biblioteca para ler o trabalho da historiadora Pascale Cornuel sobre a história de Mana, abro um volume da tese e encontro imediatamente o nome da minha primeira ancestral. Ao encontrar informações adicionais sobre a história de chegada dos fundadores, entendo que ela foi detida durante 10 anos em Caiena antes de vir para Mana. Entendo que ela tinha apenas 14 anos quando estava no navio negreiro, entendo que ela se tornou uma mãe pela primeira vez enquanto estava no cativeiro em Caiena.

Chorei. Sem bem entender de onde vinha esse choro, chorei e derramei lágrimas nos nomes dos 477 fundadores de Mana. Era um choro que vinha de longe e de muito tempo, era um choro que não era só meu, era um choro de conexão com minha ancestralidade.

CURA: FERIDAS ANTIGAS PODEM CICATRIZAR

(...) *A divindade da criação vagueia
nas ruínas de mundos destruídos
e
O processo de reconstrução
também é
Um processo de demolição.*¹³⁵

Dance of Death, Kofi Anyidoho.

CURAR FERIDAS ABERTAS

Atôô!

Escolher *voltar* significa aceitar a mudança. *Voltar* não é menos do que um processo de transformação dos velhos hábitos modernos e coloniais que ainda nos ferem. *Voltar* implica criar possibilidades de cura, cura de si, cura des outres. Nessa minha *volta*, mo Gangan me indicaram caminhos para curar algumas das minhas próprias feridas coloniais, mas também para compartilhar com outres afrodiáspóriques a sabedoria que elus têm para nos passar além do tempo.

Ao me re-ensinar sobre elus e suas percepções do mundo, bem como sobre a necessidade de adotar a perspectiva de arqueologia griótica, mis ancestrais me presentearam com ferramentas de transformação da minhas formas de pensar e de praticar a arqueologia. Graças a elus, acredito que a arqueologia, esse modo de conhecimento que pode ser tão promissor para quem é excluído dos discursos coloniais hegemônicos, pode ser transformada e participar de fato dos processos de cura das violências coloniais, escravocratas, genocidas, epistemicidas.

Apenas dois meses tinham passado depois da minha última viagem de volta em Mana quando surgiu uma ocasião de demonstrar que eu estava disposta a participar desta transformação. Minha amiga e colega Elizabeth Clay, estudante estadunidense na

¹³⁵ (...) *The god of creation rambles through the ruins of broken worlds and The process of reconstruction is also A process of demolition.*

University of Pennsylvania, me pediu para participar da escavação que ela organizava no âmbito da sua pesquisa de doutorado. Eu conhecia Elizabeth desde alguns anos atrás, quando a encontrei no fundo de um túmulo que estava sendo escavado no engenho Loyola. Modos arqueológicos de se conhecer!

Na época, lembro ter me sentindo impactado pelo contraste da fala de Elizabeth com os discursos dos outros arqueólogos ativos na Guiana, não só pelo fato dela ser a única pessoa querendo pesquisar o contexto de senzalas, mas principalmente por ela reconhecer o seu lugar de fala enquanto uma mulher branca, estadunidense, acadêmica, de classe média, e descendente de donos de pessoas escravizadas. Assim, Elizabeth me mencionou várias vezes a sua vontade de contribuir para o processo de reparações do regime escravocrata.

Quando ela me mencionou que ia conduzir a escavação da área de senzala da *Habitation La Caroline*, um engenho escravocrata produtor de especiarias, ativo durante a primeira metade do século 19, durante os meses de julho e agosto de 2018, e que esperava que eu participasse, aceitei, me sentindo extremamente empolgado. Era a primeira vez que ia ocorrer uma pesquisa arqueológica exclusivamente dedicada a entender melhor os quotidianos dos Africanos escravizados de Guiana, a produzir mais conhecimento sobre as histórias não contadas dos ancestrais da população afrodiáspórica guianesa.

Sabendo do meu interesse para as discussões da arqueologia etnográfica, Elizabeth me pediu ajuda para trabalhar a parte colaborativa da sua pesquisa. Além disso, ela ressaltou a importância do meu lugar de pessoa guianesa para poder criar formas mais adequadas de comunicar e trabalhar com os diferentes grupos de pessoas envolvidos. Assim, me encontrei com total autonomia para pensar as formas que íamos relacionar a pesquisa às pessoas.

Foi a perspectiva de arqueologia griótica, recuperada pelo re-ensinamento dos ancestrais durante minha *volta* em Mana e pelas minhas vivências-aprendizados no Ilê,

que me levou a re-entender o próprio processo da pesquisa arqueológica iniciada por Elizabeth dentro de um contexto muito maior do que do simples trabalho acadêmico.

Ao querer escavar esta senzala, nós íamos *invocar histórias*.

ABRIR A TERRA, INVOCAR HISTÓRIAS

Como já mencionei no início deste texto, meu lugar de Omo Òrìṣà e de *elegun* define muitas dimensões da minha vida. Para nós do Candomblé, estar em qualquer lugar significa criar uma conexão energética com o lugar, com os seres que o habitam, visíveis ou não, com nossas divindades.

Assim, o ato de abrir a terra, dimensão do mundo regida pelo Òrìṣà Obaluaiyê, o qual é ligado à liminaridade entre a vida e a morte, tais como as doenças, não é considerado como neutro, menos ainda quando esse ato é feito com a intenção de *retirar* coisas, coisas diretamente ligadas a pessoas mortas. Para mim, participar de uma escavação é uma atividade que pode se tornar muito *perigosa* se os devidos cuidados não forem tomados.

Entrar na mata, passar toda manhã na frente de um bambuzal para trabalhar, estar mexendo com a terra constituem momentos de conexão com o sagrado. Arqueólogos da tradição de matriz africana encontrarão vários pontos de convergência com o que é descrito pela arqueóloga indígena Tara Million (2005), cujo trabalho foi apresentado em um capítulo desta dissertação, na sua percepção da escavação como um ritual espiritual sujeito a diversos interditos e cuidados.

Ao adotar a perspectiva de arqueologia griótica, faz-se então necessário ter cuidado com o que é *feito* durante a escavação, mas principalmente com *a palavra*, com o *diálogo*. Focar nas *histórias* que estão sendo ou que estão querendo ser contadas implica que a escavação ou o trabalho de laboratório não podem ser os únicos componentes do trabalho arqueológico. Assim, durante a escavação do engenho La Caroline, quatro dimensões da arqueologia griótica foram trabalhadas antes, durante, e depois do período de campo.

Antes de tudo, é preciso detalhar um pouco mais o contexto da pesquisa. Situada na região de Roura, a *Habitation La Caroline* foi um dos engenhos mais importantes desta área vizinha de Caiena durante o século 19. O funcionamento deste engenho, dedicado ao cultivo de cravo e urucum, foi principalmente fundamentado no trabalho de pessoas africanas escravizadas, mas também de trabalhadores indianes engajados a partir da segunda e última abolição da escravidão em 1848. Nesta data, 101 pessoas escravizadas são registradas como trabalhando em *La Caroline* (CLAY, 2018).

O sítio arqueológico está situado numa área um pouco afastada do centro de Roura, perto da aldeia indígena Parikweneh (Palikur) chamada pelas moradoras de *Village Wayam*. A forma mais acessível de dirigir-se ao local consiste em um trajeto de 15 a 20 minutos pelo rio até a aldeia, de canoa motorizada, adicionado a uns 15 minutos andando em um caminho de terra.

As ruínas da casa-grande, da cozinha e de algumas áreas industriais são visíveis, e foram objeto de pesquisas arqueológicas em 2016. A área da senzala, delimitada com a ajuda de imagens LIDAR e de mapas históricos, estava completamente coberta por uma vegetação alta antes da escavação. Por sorte, pudemos contar com a ajuda de pessoas da associação do Village Wayam, que trabalharam conosco na limpeza no sítio.

Iniciar e manter diálogos com as comunidades, falar de si e ouvir.

A dimensão dialógica da perspectiva de arqueologia gritótica foi a primeira na qual focamos no âmbito deste projeto. Assim, estabelecer um diálogo com as comunidades envolvidas foi colocado como prioridade desde os primeiros momentos da pesquisa.

Ao assumir que a criação deste diálogo era nossa responsabilidade, procuramos abrir múltiplos espaços para essas conversas acontecerem. O uso de redes sociais, através de perfis nas plataformas Facebook e Instagram, revelou ser de uma utilidade muito grande para comunicar informações sobre a existência da pesquisa, bem como sobre outros acontecimentos, tais como achados de pesquisa e eventos de divulgação. A

comunicação foi centralizada nas páginas "Archéo La Caroline: Lavi nou Gangan"¹³⁶, com publicações em inglês, francês e afroguianês, mas também na divulgação de um contato telefônico e na criação de um endereço eletrônico. O apoio de uma blogueira e *influencer* Instagram guianesa, Safia Enjoylife, foi também de uma ajuda considerável para comunicar sobre o projeto.



Figura 7-6: Perfil do projeto no Facebook

Além dessas iniciativas virtuais, organizamos eventos de encontro com o público. Tratava-se de apresentar o que era a arqueologia, apresentar o projeto, apresentar cada membro da equipe de pesquisa bem como as razões pelas quais participava do projeto, as propostas que eram feitas na pesquisa. Além disso, perguntamos para as pessoas presentes se tinham perguntas, opiniões, interesses específicos. Dois encontros coletivos mais formais foram realizados antes do começo da escavação.

¹³⁶ trad. Arqueologia La Caroline : A vida de nossas ancestrais



Figura 7-7: Encontro com adolescentes, Interr'mun'ã, Cayenne

Um desses momentos aconteceu em Caiena, no Instituto de Línguas e Culturas Amazônicas Interrmun'ã, com um grupo de adolescentes afroguianeses. Estes adolescentes de 12 a 16 anos tinham participado de um curta-metragem realizado por uma cineasta guianesa, Marie-Sandrine Bacoul. Este filme, *L'Histoire des Lions* (2017), constitui uma crítica ao ensino formal da história da escravidão nas escolas da Guiana, ao evidenciar que as histórias de luta dos quilombolas guianeses são completamente apagadas para favorecer narrativas retratando pessoas escravizadas como vítimas passivas.

O diálogo com o elenco, bem como com os integrantes da produção do filme, revelou ser ainda mais interessante pelo fato da região da pesquisa ser uma área onde Pompé, o herói quilombola retratado no filme, tinha criado um quilombo, no mesmo período que o engenho La Caroline era ativo.

O outro encontro, intitulado "A ki sa ki arkéoloji?"¹³⁷, aconteceu no Centro Cultural da Prefeitura de Roura e era aberto a todos. Ficamos extremamente surpresos de ver a grande participação nesse evento, cuja divulgação tinha sido feita unicamente

¹³⁷ trad. O que é arqueologia?

pelas redes sociais ou com alguns cartazes colocados em Roura e Caiena. Tínhamos convidado pessoalmente gente de Roura, que esperávamos ver mais, porém a maioria das pessoas presentes tinha se deslocado de Caiena para o evento.

Após uma apresentação dos membros da equipe, tivemos uma fala sobre o que era a arqueologia, fala ilustrada pela projeção de fotos do projeto da arqueologia des arqueólogos afrodiaspóriques estadunidenses da *Society of Black Archaeologists*. Fico muito grata a arqueóloga Ayana Omidale Flewellen, uma das responsáveis do projeto, que aceitou que eu usasse essas fotos para contribuir à visibilidade de arqueólogos negres.

Convidamos duas outras pessoas para falar sobre o sítio e a história do sítio, como Jean-Marie PrévotEAU, um responsável do patrimônio da área e morador de Roura, e Émilie Tocney-Dardé, a autora de um romance de ficção histórica cuja trama acontece em *La Caroline* no período escravocrata.



Figura 7-8: Encontro "A ki sa ki Arkéoloji?"

Durante este encontro, colocamos à mostra alguns dos artefatos encontrados em *La Caroline* durante o período de sondagens no ano de 2016. Ao criar um espaço para que as pessoas presentes possam segurar as coisas de antes, perguntar ou falar sobre elas, garantimos que a conversa iniciada pudesse abranger participantes-coisas desde os primeiros momentos.

A audiência demonstrou um interesse muito grande para a pesquisa, principalmente a partir do momento de conexão com as coisas, que passavam de mão em mão. Desta forma, diferentes histórias surgiam e eram compartilhadas tanto pelas pessoas da audiência, as quais lembravam de coisas antigas ou tentavam determinar o que eram as coisas que elas não reconheciam, quanto pelos membros da equipe da pesquisa, as quais dividiam as informações que possuíam sobre os artefatos.



Figuras 7-9 e7-5: Cartazes, ferramentas para a divulgação do projeto

Outras coisas presentes nesse momento de conversa inicial foram algumas ferramentas da pesquisa arqueológica, tais como pás, colheres de pedreiro, uma estação total, entre outras, as quais contribuíam a contar histórias sobre a arqueologia e o trabalho que pretendíamos conduzir. Disponibilizamos uma lista que as pessoas podiam assinar caso tinham interesse em participar de visitas no sítio, lista que para nossa grande satisfação foi assinada por todas as pessoas presentes.

Procuramos também estabelecer espaços de conversa sobre o sítio, sobre a arqueologia, e sobre nós mesmas com as pessoas do *Village Wayam* com as quais trabalhávamos, mas também com outros moradores da aldeia, como o chefe e sua família ou ainda o pajé. Foi preciso assumir a responsabilidade de sistematicamente compartilhar as etapas da pesquisa, de explicar o que estávamos fazendo e porquê, e isso de forma que as pessoas pudessem entender.

Sendo a única pessoa da equipe que falava afroguianês, procurei estabelecer uma comunicação no máximo nesta língua, que é a língua mais falada pelas pessoas de Wayam. O trabalho de tradução sistemático do que as pessoas da equipe falavam (em francês, inglês e português), apesar de pesado, resultou ser crucial para criar relações de colaboração mais interessantes com o povo de Wayam, que depois dos primeiros momentos de estranhamento em ver uma pesquisa científica ser conduzida nessa língua, demonstrou uma grande satisfação e se apropriou muito mais do projeto arqueológico do que unicamente da parte de limpeza do sítio.

As visitas do sítio realizadas uma vez por semana constituíram também momentos extremamente importantes para estabelecer conversas com diversos participantes: imagens-pessoas, imagens-coisas, imagens-lugares. O contato com o sítio e com as coisas escavadas ou mencionadas deu lugar à invocação de múltiplas histórias.



Figura 7-6: Encontro entre visitantes e imagens-coisas (foto: Jasper Colt)



Figura 7-7: Encontro entre visitantes e imagens-lugares (foto: Jasper Colt)

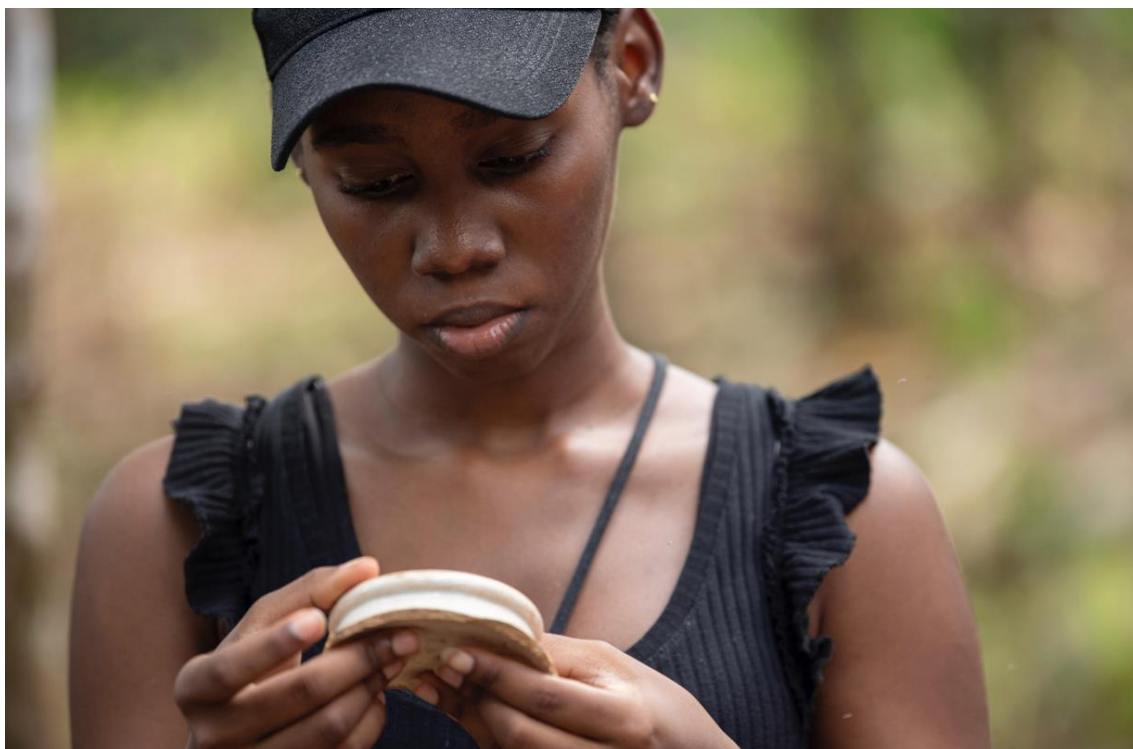


Figura7- 8: Encontro entre visitante e imagem-coisa (foto: Jasper Colt)



Figura 7-9: Encontro entre visitantes e uma imagem-missanga (foto: Jasper Colt)

Ouvir e aprender com quem sabe

Dando enfoque a uma outra dimensão da arqueologia gríotica, procuramos também aprender com les mais velhes, com quem conhece as histórias do lugar e das pessoas. Assim, ao longo da pesquisa, criamos espaços e disponibilizamos momentos para poder aprender sobre as histórias que já estavam sendo contadas.

Durante o tempo de trabalho no sítio, conversamos bastante com o povo de *Wayam*. Conseguimos concretizar nossa preocupação em estabelecer uma comunicação menos assimétrica, bem como o nosso compromisso em compartilhar todas etapas do projeto. Isso foi realizado principalmente através do meu uso sistemático do afroguianês, língua utilizada por todes em Wayam, e de conversas sobre nossos achados, nossos planos para a semana, e sobre a arqueologia.



Figura 7-10: Habitantes da aldeia Wayam (foto Jasper Colt)

Esses novos hábitos criaram mudanças evidentes na nossa relação com les habitantes da aldeia, que depois de um tempo de convivência, decidiram compartilhar

histórias sobre o lugar, sobre as coisas encontradas, ou ainda sobre seres-não-sempre-visíveis que elus associavam ao sítio.

As pessoas Parikweneh de Wayam, cuja aldeia foi fundada há um pouco mais de 50 anos, afirmam saber muito bem que "era um lugar de escravidão". Elus fizeram várias menções de "lugares antigos" e de "*bèt lesclavaj*"¹³⁸ encontrados durante noites de caça ou nas suas roças, alguns dos quais decidiram nos mostrar no final da pesquisa. "*Aqui tem muita coisa enterrada na terra*", foi uma afirmação que ouvimos de forma recorrente por parte de pessoas Parikweneh de Wayam. Além disso, elus nos contaram que não vinham para o sítio a qualquer hora, bem como não mexiam em qualquer coisa, por indicação do pajé.

Assim, les Parikweneh sabem também que o lugar conta com a presença espiritual de muitas pessoas que já moraram no lugar, o que elus conseguem enxergar com o seu conhecimento das marcas materiais, a exemplo do tipo de vegetação presente do sítio.

Outro compromisso que adotamos para aprender sobre as histórias que já existiam consistiu em estabelecer diálogos com *moun'Roura*, gente de Roura. Para isso, foi preciso nos fazer mais visíveis e acessíveis para as pessoas de Roura, aproveitar do nosso tempo livre para andar nas ruas da pequena cidade e conversar com as pessoas.

Ao nos apresentar sistematicamente, falar porque nós estávamos em Roura, ou simplesmente parar para ter interações informais, conseguimos estabelecer uma relação de diálogo com *moun'Roura*. Ressaltando de novo a noção de responsabilidade para que as pessoas entendam o que estávamos falando, assumi o compromisso de me comunicar exclusivamente em afroguianês, ou de traduzir o que minhas colegas diziam.

¹³⁸ trad. coisas da escravidão

Respondendo às perguntas que me eram feitas por moun'Roura sobre minha origem, me apresentei como moun'Mana. Notei que este elemento era sempre mencionado pelas pessoas afrodiaspóricas e indígenas que falavam de mim, como uma coisa importante para me situar.

Assim, ao abrir espaços de conversa com moun'Roura, surgiram várias histórias sobre o sítio, sobre a escravidão, sobre *moun'La Caroline*¹³⁹. Foi no âmbito de uma dessas conversas informais que conhecemos Marlène Cadaré, uma senhora moun'Roura, que se revelou ser uma contadora incrível.

Apaixonada pela história de Roura, a senhora Marlène aceitou nos mostrar algumas das "coisas de antes" que ela guarda na casa dela. Foi assim que ela nos mostrou *chèn lesclavaj*, umas correntes " do tempo da escravidão", que ela coloca do lado de fora da sua casa, perto do muro exterior.



Figuras 7-11 e 7-12: Chèn lesclavaj / Correntes da casa da Sra Marlène

¹³⁹ trad. gente de La Caroline

Ao manipular e falar destas correntes com extremo cuidado e até receio, entendi que essas coisas eram percebidas como *poderosas*. Eu cheguei a perguntar-me se colocar estas correntes do lado de fora da casa não constituía uma forma de proteção.

Ao nos contar sobre as coisas antigas da casa dela, a senhora Marlène fez emergir imagens sobre outros tempos de Roura, a exemplo do tempo do garimpo. Mas o que revelou ser particularmente interessante foi a conexão entre o tempo da escravidão e o tempo pós-escravidão, evidenciada pelas histórias contadas por ela. Assim, histórias trazem imagens de pessoas garimpeiras encontrando lugares e coisas do tempo da escravidão, imagens provindas de histórias contadas pelas mais velhas sobre *La Caroline*.



Figuras 7-13 e 7-14: Sra Marlène e *bèt tanlontan* / as coisas de antes

Adicionalmente, planejamos organizar um espaço para uma conversa-memória onde tanto as coisas encontradas no sítio quanto les mais velhas pudessem contar histórias. Infelizmente, devido à agenda do campo extremamente limitada, não

conseguimos ainda realizar estes momentos de encontro entre pessoas e coisas com les mais velhes de Roura na escavação de 2018.

Porém, nos momentos finais da escavação, tomei a iniciativa de levar alguns dos artefatos para a casa de Tante Éliane, minha tia-avó moun'Mana. Tante Éliane ficou extremamente feliz com esta visita, minha e das coisas. Ao se conhecer e conversar, as coisas de *La Caroline* e Tante Éliane fizeram surgir uma multiplicidade de imagens, algumas das quais falavam dos diferentes *tanlontan* de Mana enquanto outras contavam sobre um *tanlontan* da escravidão, um *tanlontan* mais distante, um *tanlontan* sobre o qual Tante Éliane tinha ouvido histórias há muito tempo.



Figura 7-15: Tante Éliane, *bèt tanlontan La Caroline* / coisa de antes de La Caroline, Gabby

Ao falar deste tempo, chamado por ela de *tan jéruit*¹⁴⁰, Tante Éliane contou uma história que convergia com um questionamento que Elizabeth tinha há muito tempo. De fato, ao constatar a presença sistemática de montículos numa parte um pouco afastada dos quintais das casas da senzala, ela tinha se perguntado se não poderia se tratar de

¹⁴⁰ trad. o tempo dos jesuitas

túmulos. Assim, sabendo que esta prática era comum em algumas regiões do Caribe nas quais ela tinha participado de escavações de senzalas, Elizabeth tinha conversado comigo a respeito dessa teoria.

Qual não foi minha surpresa quando, durante esta troca entre Tante Éliane e *bèt La Caroline*¹⁴¹, uma imagem surgiu e abordou exatamente este tema.

*Tanlontan, moun' pa té konèt cimitiè...
cerkèy té la, kaz-a té la, a la moun'an terré
hein... c'est la famille hein.. oui, gadé... ou
tèt fò... ou ka senti oun' bagaj prézan... [faz
gesto de segurar os ombros como que com
arrepios] ouhh adja, ou ka senti ou lapo ka...
a moun' ki mó... zancèt a zancèt ki mó... sa
tan, yé té ka fouyé, me'té anan yé servièt,
annan yé dra... i pa té gangnin cercueil...
tan jézuit... les gens, il y avait pas de
cimetière... les grands, les grands, arrièr
arrièr... terré annan mem lakou-a... ça
c'était du tan jézuit'... yé té ka mété oun'
genre lacho, sa yé té ka mété pou mounan
pa té senti... dan lakou-a...*

Nos tempos de antes, as pessoas não tinham cemitério... o caixão estava aí, era aí que as pessoas enterravam, eim... é a família, eim... sim, olha... se sua cabeça for forte... você sente uma coisa presente... [faz gesto de segurar os ombros como que com arrepios] ouhh *adja*, você sente sua pele ficar assim... são as pessoas que morreram... les ancestrais, les ancestrais que morreram... neste tempo, elus abriam a terra, colocavam elus na sua toalha, nos seus lençóis... não tinha caixão... *tan jézuit'*... as pessoas, não tinha cemitério... les velhes, les velhes... tataravós... enterrades mesmes no quintal... isso era *tan jézuit'*... elus botavam um tipo de cal, elus colocavam para não sentir o cheiro... no quintal...

Tante Éliane 04.09.2018

Além de nos contar sobre práticas de enterro des mortes, Tante Éliane aproveitou do momento de conversa-memória com as coisas de *La Caroline* para nos ensinar como comunicar com as presenças espirituais de *moun'La Caroline* e pedir licença a elus para poder trabalhar no sítio.

¹⁴¹ trad. as coisas de *La Caroline*.

Simin tafia, simin céci (?), rédi pip, et puis lagé [gesto de soprar fumaça]... konsidéré nou péyé zot... si zot té domi annan-a, annan amac, to ké wè espri-a ki té ké vini bay zot don... mè zot pa rété domi... mété lenssan.. mété lafimin... yé té ké vini palé... zot pa té révé? ah.. to tèt' fó...

Derrame cachaça, derrame *céci* [substância desconhecida], pegue um cachimbo, e solta [gesto de soprar fumaça]... como se tivesse pagando elus... se vocês tivessem dormido aí, numa rede, vocês teriam visto os espíritos que teriam vindo dar o seu dom... mas vocês não ficaram para dormir... é para colocar incenso... colocar fumaça... elus viriam falar com vocês... vocês não sonharam? ah.. tua cabeça é forte...

Tante Éliane 04.09.2018

Contar histórias de vida

Ao querer adotar uma perspectiva de arqueologia griótica, assumimos o compromisso de contar as histórias de *moun'La Caroline*, e não só das coisas encontradas no lugar. Para isso, foi preciso conhecer as histórias das pessoas escravizadas que moraram nesta senzala.

Assim, recorreremos aos arquivos históricos para reunir todos os detalhes que podíamos sobre les Africanos deste lugar. Apesar da escassez das informações sobre elus, conseguimos recortar dados encontrados no *Registre des Nouveaux Libres*¹⁴², um registro das pessoas que conseguiram um título de liberdade na abolição da escravidão de 1848 com dados provindo de outros documentos sobre a propriedade La Caroline. Desta forma, podemos ter uma melhor noção de quem viveu, trabalhou, morou no lugar que estávamos pesquisando.

Além da simples informação que 101 pessoas eram escravizadas em La Caroline em 1848, foi possível distinguir com o trabalho neste registro a presença de 18 mulheres nascidas na África, 39 homens nascidos na África, 17 mulheres nascidas na Guiana, 27 homens nascidos na Guiana. A idade média das pessoas era de 42 anos, contando com a presença de 6 crianças e de 5 pessoas de mais de 65 anos. Se entender que grupos de

¹⁴²<http://www.manioc.org/esclaves/>

peças com o mesmo sobrenome podiam constituir um grupo familiar, evidenciamos a presença de 19 famílias em La Caroline (CLAY, 2018:45).

Pesquisas no registro de estado civil de Roura nos anos posteriores à abolição permitiram reconhecer alguns dos nomes das pessoas escravizadas, o que permitiu contar alguns detalhes a mais sobre sua vida pós-abolição. Além disso, realizamos buscas sucintas com a ajuda de sites de genealogia¹⁴³ sobre a possível origem de alguns dos sobrenomes des Africanes, evidenciando prováveis conexões com regiões africanas atuais. Desta forma, descobrimos que o sobrenome *Kanta* poderia ser relacionado à região do Mali, *Komba* e *Bala* à região de língua bantu (Angola, Congo, Gabão), *Yaba* à região da Costa de Marfim ou Ghana atuais.

Por mais precárias que pareçam, estas informações sobre as pessoas, *sobre quem eram*, contribuíram diretamente ao processo de cura que foi poder contar as histórias de moun'La Caroline. Para nós afrodiáspóricas que sofremos um processo de apagamento dos nossos nomes, das nossas histórias, das nossas existências culturais e das nossas conexões com les ancestrais, pensar e falar des Africanes de La Caroline não a partir da sua condição de pessoas escravizadas, mas a partir dos seus nomes, das suas histórias, constitui um elemento crucial para respeitar sua memória e contribuir para aliviar a dor des sus descendentes, das pessoas afrodiáspóricas de hoje.

Tendo em vista a importância dos nomes, escolhemos dar uma centralidade a essas poucas informações que tínhamos encontrado. No âmbito das visitas semanais que organizávamos no sítio, a chegada na entrada do sítio foi sistematicamente marcada por uma pausa. Uma placa com os nomes das pessoas de La Caroline foi colocada neste ponto.

Ao parar para pedir licença e ressaltar que o sítio costumava ser o local de vida de pessoas, sobre as quais contávamos as poucas informações que tínhamos, fizemos questão de afirmar para les visitantes que nossa pesquisa tinha a ver com as histórias

¹⁴³ <https://forebears.io/surnames>

das pessoas que moraram no lugar. Muitas dos visitantes afroguianeses se mostraram extremamente emocionadas neste ponto inicial da visita, principalmente ao ver os nomes de *moun'La Caroline* na placa.



Figura 7-16: Placa com os nomes de moun'La Caroline



Figura 7-17: Visitantes do sítio e os nomes de moun'La Caroline (foto: Jasper Colt)

Algumas histórias fizeram questão de serem contadas durante essas visitas, em momentos não necessariamente planejados. Aqui, preciso elaborar um pouco mais sobre uma história de moun'La Caroline em particular.

De fato, a história de Magdeleine, uma mulher de mais ou menos 55 anos escravizada em La Caroline, se destaca pela sua singularidade (MOITT, 2001).

Pelo que aparece nos registros escritos por oficiais de justiça e colonos franceses, Magdeleine era responsável pelo hospital de La Caroline bem como trabalhava na cozinha (idem, p.145). Em 1831, Magdeleine é acusada de ter envenenado dois capatazes brancos, e acaba passando por um processo judicial. Apesar de não ter nenhuma prova concreta contra ela, Magdeleine acabou sendo expulsa da colônia com les filhes dela (idem, p.146).

Durante as visitas, eu não contava necessariamente a les visitantes sobre a história de Magdeleine, tendo em vista o tempo limitado e a nossa vontade de abordar mais as histórias do cotidiano das pessoas escravizadas.

Porém, em um dia de visita, les visitantes pediram para ver a área da casa grande, situada a uma pequena distância da senzala. Para nos aproximar da casa grande, a qual se encontra hoje completamente situada debaixo de um bambuzal, passamos pela área da cozinha, a qual chegamos a mostrar para les visitantes, e seguimos até as ruínas da entrada principal da casa grande.

Depois de um tempo, decidimos voltar para a senzala para nos abrigar da chuva que engrossava cada vez mais. Durante a caminhada de volta para a área da senzala, comecei a me sentir um pouco tonte.

Até hoje, não consigo lembrar exatamente o que aconteceu neste pequeno momento. Minha memória ficou nebulosa, mas consigo lembrar que pedi para as pessoas pararem de novo na área da cozinha.

Elizabeth: We had already showed the kitchen, real quick... We stopped in the kitchen, you got everyone gathered around you and you said...

Gabby: I only remember that I asked if people could hear me...

Elizabeth: And then you said, [engrossa a voz] "do you know who worked here"? And then you looked at me and you said : "say her name"! And I said... Magdeleine.

Gabby: I don't remember that, I just don't...

Elizabeth: Nós já tínhamos mostrado a cozinha, bem rápido... Nós paramos na cozinha, você juntou todo mundo ao seu redor e você disse...

Gabby: Eu só lembro que perguntei se as pessoas podiam me ouvir...

Elizabeth: E então você disse, [engrossa a voz] "sabe quem trabalhou aqui"? E então você olhou para mim e disse: "diga o nome dela"! E eu disse... Magdeleine.

Gabby: Eu não lembro disso, eu simplesmente não lembro...

Diário de campo áudio - conversa entre Elizabeth e Gabby, 27.07.2018

Apesar de me sentir impactado por este episódio, entendi que de uma forma ou de outra, a história de Magdeleine, mulher conhecedora de *La Caroline* queria e tinha que ser contada, neste momento, para estas pessoas, neste lugar.

Conversar com quem já foi

Outros momentos de conexão com as existências não-materiais das pessoas de *La Caroline* aconteceram durante a pesquisa. Além de simplesmente ser nosso local de pesquisa, o sítio se tornou um lugar de conexão, através das histórias sendo contadas pelas pessoas, pelas coisas encontradas e querendo ser encontradas, pelos lugares.

Assim, a maioria dos visitantes afroguianeses nos relataram sentir-se cheios de uma emoção extremamente forte ao pisar no sítio. Muitos choraram ao enxergar as fundações das casas que escavamos ou ao tocar alguns dos artefatos que tínhamos encontrado. Algumas pessoas chegaram até a passar mal por conta de reações espirituais.



Figura 7-18: Visitante do sítio olhando para o muro de uma casa da senzala (foto: Jasper Colt)

Durante a última visita que organizamos no final do período de escavação, tomei a iniciativa de chamar um tocador de tambor tradicional. Como já escrevi anteriormente nesta dissertação, a palavra e a vibração sonora são emanações do sopro da energia divina criadora.

Sem necessariamente ter recebido nenhum ensinamento formal a respeito disso, senti que era preciso agradecer às presenças deste lugar em uma língua que pudesse favorecer a conexão com elus. Para mim, a vibração do tambor constituía essa língua, sendo que o processo colonialista e escravocrata tinha me forçado a esquecer da língua dos ancestrais.

Desde as primeiras vibrações, que ecoaram no sítio com uma intensidade que eu não podia nem queria entender racionalmente, pude sentir a conexão com elus.

Chorei, de novo.

FECHAR A TERRA, AGRADECER PELA CURA

*Onílè wà àwa léşè Òrìşà, ọpé ire
 Onílè wà a léşè Òrìşà ọpé ire,
 Ẹ kòlòbó ẹ kòlòbó sín sín, sín sín,
 Kòlòbó ẹ kòlòbó ẹ kòlòbó sín sín,
 Sín sín kòlòbó ẹ kòlòbó
 Ẹ kòlòbó sín sín, sín sín kòlòbó*

[O Senhor da Terra está entre nós que cultuamos Orixá,
 Agradecemos felizes pelo Senhor da Terra estar entre
 Nós que cultuamos Orixá, agradecemos felizes.
 Em sua pequena cabaça ele traz encantamento
 Para livrar-nos das doenças]

Obaluaiyê me ensinou que as feridas podem ser curadas, por mais antigas e profundas que elas sejam. Voltando à minha ancestralidade, re-aprendo sobre quem são mo Gangan, sobre quem somos, sobre quem eu sou. Como tantas outras curas, a *volta* é um processo demorado, difícil, as vezes doloroso, que parece não acabar nunca. São tantas coisas para fazer ainda.

Mas a cura fortalece, por mais silenciosa e discreta que ela possa ser. Acredito que vamos curar nossas feridas coloniais. Acredito que nossa ancestralidade nos ensina pacientemente os caminhos para *voltar* ao nosso equilíbrio, além de tempo, além da distância, além das línguas, além das correntes.

A ancestralidade e Òrìşà me indicaram a arqueologia como um destes caminhos para mim e meu povo afrodiaspórico. Para ser um caminho de cura e não um caminho de violência, é preciso continuar criando cada vez mais movimentos de transformação deste modo de conhecimento. É preciso levar embora as doenças, a doença da colonialidade e do racismo, a doença fragmentadora e aniquiladora das nossas existências para a cura poder finalmente acontecer.

Os meus primeiros passos neste pequeno caminho de terra me levaram de *volta* para a areia de Mana, me levaram a aprender a ouvir histórias de novo, me levaram a contar histórias de novo, as minhas e as des outres. Fico ansioso pelo resto da caminhada. Agradeço.

Modupé Babá mi Obaluaiyê

Modupé Egungun mi

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABIODUN, Rowland. 1994. Àṣẹ: Verbalizing and Visualizing Creative Power through Art Author(s): Source: *Journal of Religion in Africa*, Vol. 24, Fasc. 4 (Nov., 1994), pp. 309-322
- ABIODUN, Rowland. 2014. *Yoruba Art and Language: Seeking the African in African Art*. Cambridge: Cambridge University Press. 385 p.
- AGBE-DAVIES, Anna. 2010. Concepts of community in pursuit of an inclusive archaeology. *The International Journal of Heritage Studies* 16(6):373-389.
- AKÍNYEMÍ, Akíntúndé. 2015. *Orature and Yorùbá riddles*. 261 p.
- ALBERTI, Benjamin. 2016. Archaeologies of Ontology. *Annual Review of Anthropology*, 45:163–79
- ALLEN, Harry & Caroline PHILLIPS. 2010. Maintaining the Dialogue. Archaeology, Cultural Heritage and Indigenous Communities. In: PHILLIPS Caroline & Harry ALLEN (orgs). *Bridging the Divide. Indigenous Communities and Archaeology into the 21st Century*. Walnut Creek: Left Coast Press. p. 17-48.
- AMIN, Samir. 1990. *Delinking: towards a polycentric world*. London: Zed Books. 208 p.
- AMSELLE, Jean-Loup. 2001. Logiques fétiches ou la mise en art de l'Afrique. *Lignes*, 6,(3), 98-112.
- ARJONA, Jamie. 2017. Homesick Blues: Excavating Crooked Intimacies in Late Nineteenth- and Early Twentieth-Century J In *Historical Archaeology* (peer reviewed). 51(1)
- ASANTE, Molefi Kete. 2009. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: *Afrocentricidade: uma abordagem inovadora*. São Paulo: Selo Negro, Elisa Larkin Nascimento (Org). Sankofa 4: matrizes africanas da cultura brasileira. p.93-110.
- ATALAY, Sonya. 2006. Indigenous archaeology as decolonizing practice. *The American Indian Quarterly*, 30 (3–4), 280–310.
- ATALAY, Sonya. 2012. *Community-based archaeology: Research with, by and for indigenous and local communities*. Berkeley: University of California Press. 328 p.
- AUGER, Réginald & LOSIER, Catherine. 2012 Esclavage dans les anciennes colonies françaises. Archéologie mémorielle à l'habitation Loyola en Guyane. *Afrodescendance, cultures et citoyennetés*, Francine Saillant et Alexandrine Boureault-Fournier editors, Québec, Presses de l'Université Laval. p. 43-65.
- BÂ, Amadou Hampaté, A Tradição Viva In. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África* / editado por Joseph Ki -Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010. Capítulo 8, p. 167.

- BÂ, Amadou Hampâté. Amkoullel, o menino Fula. São Paulo: Palas Athena, 2003.
- BARTHÉLÉMY, Marie-Louise. 2006. Malou raconte. Matoury: Ibis Rouge. 135 p.
- BATTLE-BAPTISTE, Whitney. 2011. *Black feminist archaeology*. Walnut Creek, Calif: Left Coast Press.
- BATTLE-BAPTISTE, Whitney. 2017. Cruise Ships, Community, and Collective Memory at Millars Plantation, Eleuthera, Bahamas. In *Historical Archaeology* (peer reviewed). 51(1),
- BELL, Joshua A. & GEISMAR, Haidy. 2009. Materializing Oceania: new ethnographies of things in Melanesia and Polynesia. *Australian Journal of Anthropology*, v. 20, n. 3, p. 3-27.
- BERNAULT, Florence. 2013. "Witchcraft and the Colonial Life of the Fetish," in B. Meier and A. Steinforth, eds., *Spirits in Politics: Uncertainties of Power and Healing in African Societies*, (Frankfurt a.M.: Campus Publishers, 2013), 53-74.
- BEZERRA, Márcia. 2011. "As moedas dos índios": um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, ilha do Marajó, Brasil. *Boletim do MPEG*. 6 (1): 57-70.
- BEZERRA, Márcia. 2013. Os sentidos contemporâneos das coisas do passado: reflexões a partir da Amazônia. *Revista de Arqueologia Pública*. 7 (Julho): 107-122.
- BEZERRA, Marcia. 2017. Teto e Afeto: sobre as pessoas, as coisas e a arqueologia na Amazônia . Belém: GK Noronha. 101p.
- BJØRNAR, Olsen. 2003. Material Culture after Text: Re-Membering Things. *Norwegian Archaeological Review*, 36 (2): 87-104.
- CABRAL, Mariana P. 2014. No tempo das pedras moles – arqueologia e simetria na floresta. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade de Federal do Pará, Belém. 262p.
- CABRAL, Mariana P. 2017. Sobre el ronquido del hacha y otras cosas extrañas: Reflexiones sobre la arqueología y otros modos de conocimiento. In: PELLINI, J. R.; ZARANKIN, A. & SALERNO, M. A. (Eds.). *Sentidos Indisciplinados. Arqueología, Sensorialidad y Narrativas Alternativas*. JAS Editores, Madrid. p.221-249.
- CASTAÑEDA, Quetzil. 2008. The "Ethnographic Turn" in Archaeology. In: *Ethnographic Archaeologies: Reflections on Stakeholders and Archaeological Practices*. Editado por Quetzil CASTAÑEDA & Christopher MATTHEWS. Plymouth: Altamira Press. p. 25-61.
- CASTAÑEDA, Quetzil. E. & Christopher N. MATTHEWS (orgs). 2008. *Ethnographic Archaeologies. Reflections on Stakeholders and Archaeological Practices*. Lanham/ Plymouth: Altamira Press. 220p.

- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. 2005. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro. In: LANDER, Edgard (org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. p.80-87.
- CLAY, Elizabeth. 2018. Habitacions Vidal, la Grande Marée, et la Caroline : la matérialité de l'esclavage en Guyane française au XIXe siècle. Rapport de prospection, 2016. DAC Guyane, Service régional de l'archéologie. 109 p.
- COLWELL-CHANTHAPHONH, Chip & T.J. FERGUSON (orgs). 2008. Collaboration in Archaeological Practice: Engaging Descendant Communities. Plymouth: Altamira Press. 300p.
- CONTOUT, Auxence. 1995. La Guyane des proverbes. 237 p.
- CORNUEL, Pascale. 2006a. "Anne-Marie Javouhey et l'ambivalence de la pauvreté" in MAM-LAM-FOUCK, Serge e Jaqueline ZONZON (orgs). *L'histoire de la Guyane depuis les civilisations amérindiennes*. Matoury, Ibis Rouge. p.233-252
- CORNUEL, Pascale. 2006b. "Esclavagisme et engagisme : le cas de l'atelier colonial de Cayenne (1818-1848)" in MAM-LAM-FOUCK, Serge e Jaqueline ZONZON (orgs). *L'histoire de la Guyane depuis les civilisations amérindiennes*. Matoury, Ibis Rouge. p.369-392.
- CORNUEL, Pascale. 2012. *Une utopie chrétienne – Mère Javouhey (1779-1851), fondatrice de Mana, Guyane française*. Tese (Doutorado). Université Lyon 2, Lyon, França.
- CORNUEL, Pascale. 2013. Mère Javouhey, un cas hors normes dans la lutte contre l'esclavage. In: *Outre-mers*, tome 100, n°380381, 2013. Missions chrétiennes et pouvoir colonial. pp. 63-89
- COUTET, Claude e LOSIER, Catherine. 2014. Céramiques métissées : Témoignages d'interactions culturelles dans la société guyanaise du XVIIe et du XVIIIe siècle in *Archéologie caraïbe*, collection Tabouï, no. 2, Benoît Berard and Catherine Losier editors, Université des Antilles, Sidestone Press, Leiden. pp. 171-198.
- CROTEAU, Nathalie. 2004. L'Habitation Loyola : un rare exemple de prospérité en Guyane française . *Journal of Caribbean Archeology. Special publication*, n° 1, p. 68-80.
- DESLISLE, Philippe. 2013. *Histoire religieuse des Antilles et de la Guyane françaises. Des chrétientés sous les tropiques ? 1815-1911* Paris, Karthala, 2013, 347 p.
- DOMINGUES DA SILVA, Daniel. 2017. The Atlantic Slave Trade in the Century of Abolition. In *The Atlantic Slave Trade from West Central Africa, 1780–1867* (Cambridge Studies on the African Diaspora, pp. 16-37). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781316771501.003

- DORIGNY, Marcel. 2013. Antislavery, Abolitionism, Abolition in BLANCHARD, Pascal, Sandrine LEMAIRE, Nicolas BANCEL, Dominic Richard David THOMAS, and Alexis PERNSTEINER (orgs). *Colonial culture in France since the revolution*. p.56-74
- ELTIS, David et al., 2008. "Voyages: The Trans-Atlantic Slave Trade Database," Online database, 2008, www.slavevoyages.org/
- EPPERSON, Terrence W. 1990. Race and the Disciplines of the Plantation. *Historical Archaeology*, 24(4):29–36.
- EPPERSON, Terrence W. 2004. Critical Race Theory and the Archaeology of the African Diaspora. *Hist Arch* 38: 101. <https://doi.org/10.1007/BF03376636>
- FLEWELLEN, Ayana Omilade & Justin DUNNAVANT. 2012. "Society of Black Archaeologists." The African Diaspora Archaeology Network Newsletter. Spring 2012 <http://www.diaspora.illinois.edu/news0312/news0312.html#2>
- FLEWELLEN, Ayana Omilade. 2017. Locating Marginalized Historical Narratives at Kingsley Plantation. In *Historical Archaeology* (peer reviewed). 51(1), 71-87
- flor do nascimento, wanderson. 2016a. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaios Filosóficos*, v. 13, p. 153-170.
- flor do nascimento, wanderson. 2016b. Olojá: Entre encontros - Exu, o senhor do mercado. *Revista Das Questões*, v. 4, p. 28-39.
- flor do nascimento, wanderson. 2016c. Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia Ubuntu. *Prometeus. Filosofia em Revista*, v. 9, p. 231-245.
- flor do nascimento, wanderson. 2018. Temporalidade, memória e ancestralidade: enredamentos africanos entre infância e formação. In: allan de carvalho rodrigues; simone berle e walter omar kohan (orgs) *Filosofia e educação em errância: inventar escola, infâncias do pensar.*/allan de carvalho rodrigues; simone berle e walter omar kohan (orgs). – 1 ed – Rio de Janeiro: NEFI, 2018 – (Coleção Eventos). p. 583-595
- FOGARTY, Richard. 2014. Tirailleurs Sénégalais, in: 1914-1918-online. International Encyclopedia of the FirstWorld War. Orgs: Ute Daniel, Peter Gatrell, Oliver Janz, Heather Jones, Jennifer Keene, AlanKramer. Berlin: Freie Universität Berlin. DOI:10.15463/ie1418.10876.
- GBADEGESIN, Segun. 1991. African Philosophy. Traditional Yoruba Philosophy and Contemporary African Realities. New York: Peter Lang. 298 p.
- GELL, Alfred. 2005. A tecnologia do encanto e o encanto da tecnologia. *Concinnitas*. 6 (1):41-63.
- GNECCO, Cristobál & Patricia Ayala ROCABADO (orgs). 2010. Pueblos indígenas y arqueología en América Latina. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales/ Banco de la República/ CESO, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes. 571p.

- GNECCO, Cristobál. 1999. Multivocalidad histórica: hacia una cartografía postcolonial de la arqueología. Universidad de los Andes, Bogotá.
- GNECCO, Cristobál. 2004. Arqueología ex-céntrica en Latinoamérica. In: HABER, Alejandro (org). *Hacia una Arqueología de las Arqueologías Sudamericanas*. pp. 169-183. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- GNECCO, Cristobál. 2008. Discursos sobre el otro: Pasos hacia una arqueología de la alteridad étnica. *Revista CS*. n. 2, (Ejemplar dedicado a: Etnicidad, identidad y cultura), p. 101-129
- GNECCO, Cristobál. 2010. Da Arqueologia do Passado à Arqueologia do Futuro: Anotações Sobre Multiculturalismo e Multivocalidade. *Amazônica – Revista de Antropologia da Universidade Federal do Pará*. Vol. 2, Nº 1, p. 92-103.
- GNECCO, Cristobál. 2012. Escavando arqueologías alternativas. *Revista de Arqueologia*, [S.l.], v. 25, n. 2, p. 8-22.
- GOSDEN, Chris. 2005. What Do Objects Want? *Journal of Archaeological Method and Theory*, 12(3): 193-211.
- GREEN, Lesley F.; David R. GREEN & Eduardo G. NEVES. 2003. Indigenous Knowledge and Archaeological Science: The Challenges of Public Archaeology in the Reserva Uaçá. *Journal of Social Archaeology*. 3 (3): 365-397.
- GREEN, Lesley F.; David R. GREEN & Eduardo. G. NEVES. 2010. Conocimiento indígena y ciencia arqueológica. Los retos de la arqueología pública en la reserva Uaçá. In: GNECCO, Cristobál & Patrícia A. ROCABADO (orgs). *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales/ Banco de la República/ CESO, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes, pp.301-341.
- HABER, Alejandro. 2011. Nometodología Payanesa: Notas de Metodología Indisciplinada. *Revista de Antropología* N° 23, 1er Semestre, 2011: 9-49.
- HABER, Alejandro. 2012. Un-disciplining archaeology. *Archaeologies* 8(1): 55-66
- HABER, Alejandro. 2013. Anatomía Disciplinaria y Arqueología Indisciplinada. *Arqueología* v.19. p. 53-60.
- HABER, Alejandro. 2015. Archaeology after archaeology. In HABER, Alejandro F., & SHEPHERD, Nicholas (orgs). *After ethics : ancestral voices and post disciplinary worlds in archaeology*. New York : Springer, pp.127-137.
- HABER, Alejandro. 2016. Decolonizing Archaeological Thought in South America. *Annual Review of Anthropology* 45. p. 469–485.

HABU, Junko, Clare FAWCETT & John M. MATSUNAGA (orgs). 2008. Evaluating Multiple Narratives. Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies. Springer, New York, NY. 218 p.

HAMILAKIS, Yannis & ANAGNOSTOPOULOS, Aris. 2009. What is Archaeological Ethnography?, *Archaeological Ethnographies: Charting a field, devising methodologies*, Volume 8 (2-3), p.65 - 87.

HAMILAKIS, Yannis. 2018. Decolonial archaeology as social justice. *Antiquity* 92: 518-520.

HARAWAY, Donna. 1988. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of. Partial Perspective. *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3. 575-599

HARRIS, Heather. 2015. Indigenous worldviews and ways of knowing as theoretical and methodological foundations for archaeological research. In Claire Smith & Hans Martin Wobst (eds.), *Indigenous Archaeologies: Decolonizing Theory and Practice*. Routledge, pp. 30-37

HARTEMANN, Gabby & Irislane MORAES. 2019. Contar histórias e caminhar com ancestrais. VESTÍGIOS. REVISTA LATINO-AMERICANA DE ARQUEOLOGIA HISTÓRICA, v. 12, p. 9-34.

HODDER, Ian. 2016. Studies in Human-Thing Entanglement. Disponível em < <http://www.ian-hodder.com/books/studies-human-thing-entanglement>> Acesso em 02 fev. 2019

hooks, bell. 1990. *Yearning: race, gender, and cultural politics*. Boston, MA: South End Press. 236p.

INGOLD, Tim. 2011. Being alive: essays on movement, knowledge and description. New York: Routledge. 270p.

INGOLD, Tim. 2012. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos* [online]. 18 (37): 25-44.

INSEE, 2017. Comparateur de territoire, Département de la Guyane (973). Institut National de la Statistique et des Études Économiques. Disponível em <<https://www.insee.fr/fr/statistiques/1405599?geo=DEP-973>> . Acesso em 04 de abril de 2019.

JAVOUHEY, Anne-Marie. 1913. Recueil des lettres de la Vénérable Anne-Marie Javouhey fondatrice et première Supérieure générale de la congrégation de Saint- Joseph de Cluny. Tome troisième. Plataforma Issuu. Disponível em <https://issuu.com/scduag/docs/fra11152?embed_cta=read_more&embed_context=embed&embed_domain=www.manioc.org&embed_id=1147227%25252F3148074> Acesso em 25-03-2019.

JOFRÉ, Ivana Carina. 2011. Riquezas que penan, hombres oscuros y mujeres pájaros entre “las cosas de indios”: Relaciones “otras” asechando los sentidos de la experiencia moderna en el norte de San Juan, República Argentina. *Revista de Antropología*, supplemental issue, 68–96.

- JOFRÉ, Ivana Carina. 2012. Territorios y cuerpos en disputa: reclamos por la restitución y respeto de los cuerpos de nuestros ancestros. Comunicação apresentada no VI Encuentro de Investigadores en Ciencias Sociales. Democracia y Desarrollo en América Latina. Debates y desafíos del siglo XXI. Universidad Nacional de San Juan, San Juan. pp. 1-19
- JOFRÉ, Ivana Carina. 2015. The mark of the Indian still inhabits our body. In: HABER, Alejandro F., & SHEPHERD, Nicholas. *After ethics : ancestral voices and post disciplinary worlds in archaeology*. New York : Springer, pp.55-78.
- JOFRÉ, Ivana Carina (org). 2016. El regreso de los muertos y las promesas del oro: Patrimonio arqueológico en conflicto. Buenos Aires, Argentina: Editorial Brujas. 265p.
- KILOMBA, Grada. 2010. *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast Verlag. 2. Auflage.
- LANDER, Edgardo. 2005. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgard (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. p.8-23.
- LATOUR, Bruno. 2009. Where are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts. In: CANDLIN, F. e GUINS, R. (orgs) *The Object Reader*. Routledge, pp. 229-254.
- LAU, Héilton Diego. 2017. O uso da linguagem neutra como visibilidade e inclusão para pessoas trans não-binárias: a voz 'del@s' ou 'delus'? Não! A voz 'delus'!. In: V Simpósio Internacional em Educação Sexual: saberes/trans/versais currículos identitários e pluridades de gênero, 2017, Maringá. Anais do V Simpósio Internacional em Educação Sexual: saberes/trans/versais currículos identitários e pluridades de gênero.
- LEROUX, Yannick. 2006. L'Habitation Loyola à Rémire, l'archéologie coloniale, pour l'histoire. *L'histoire de la Guyane*. Matoury : Ibis Rouge éditions, p. 599-617.
- LEROUX, Yannick. 2013. Loyola, l'habitation des jésuites de Rémire en Guyane française. *In Situ*, no. 20. Disponível em < <http://insitu.revues.org/10170>>. Acesso em 11 jan. 2019.
- LEROUX, Yannick; Réginald AUGER & Nathalie CAZELLES. 2010. L'habitation des jésuites de Rémire en Guyane française. Presses Universitaires du Québec. 281 p.
- MACHADO, Juliana. 2013a. História(s) indígena(s) e a prática arqueológica colaborativa. *Revista de Arqueologia* , v. 26, p. 72-85.
- MACHADO, Vanda. 2013b. *Pele da cor da noite*. Salvador : EDUFBA. 151 p.
- MACK, Mark E. & BLAKEY, Michael. 2004. The New York African Burial Ground Project: Past Biases, Current Dilemmas, and Future Research Opportunities. *Historical Archaeology* 38(1):10-17
- MARSHALL, Yvonne. 2002. What is Community Archaeology? *World Archaeology*, vol. 34, n. 2:211-219.

MCDAVID, Carol. 2002. Archaeologies that Hurt: Descendants that Matter: A pragmatic approach to collaboration in the public interpretation of African-American archaeology. *World Archaeology*, vol. 34, n. 2:303-314.

MAZAMA, Ama. 2009. A afrocentricidade como um novo paradigma. In: *Afrocentricidade: uma abordagem inovadora*. São Paulo: Selo Negro, Elisa Larkin Nascimento (Org). Col. Sankofa Vol. 4: matrizes africanas da cultura brasileira. p.111-127.

MIGNOLO, Walter. 2007. INTRODUCTION, *Cultural Studies*, 21:2-3, 155-167

MIGNOLO, Walter. 2009. Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom. *Theory, Culture & Society*. 26 (7-8): 159-181.

MILLER, Daniel. 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Basil Blackwell. 252p.

MILLER, Daniel. 2013. Teorias das Coisas. In: _____. *Trecos, Troços e Coisas*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 66-118.

MILLION, Tara. 2005. Developing an Aboriginal Archaeology: Receiving Gifts from the White Buffalo Calf Woman. In SMITH Claire & Hans Martin WOBST (orgs), *Indigenous Archaeologies: Decolonizing Theory and Practice*. Routledge, p.43-55.

MOITT, Bernard. 2001. *Women and Slavery in the French Antilles, 1635-1848*. Indiana University Press. 217 p.

MOMBAÇA, Jota. 2015. Pode um cú mestiço falar? Disponível em <<https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee>>

MORAES, Irislane P. 2012. Do tempo dos Pretos d'antes aos Povos do Aproaga: Patrimônio arqueológico e territorialidade quilombola no vale do rio Capim (PA). Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFPA. Belém. 237p.

MORRIS, Annelise. 2014. Public Archaeology and Critical Histories: Collaborative Archaeology in Southern Illinois. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage* 3 (2), 159-174

MORRIS, Annelise. 2017. Materialities of Homeplace. *Hist Arch* (2017) 51: 28. <https://doi.org/10.1007/s41636-017-0006-6>

NASCIMENTO, Elizabeth Larkin. 2008. Sankofa: significados e intenções. In: *A matriz africana no mundo*. São Paulo: Selo Negro Ed. Col. Sankofa I: Matrizes africanas da cultura brasileira, p.9-54.

NICHOLAS, George (org). 2010. *Being and Becoming Indigenous Archaeologists*. Left Coast Press, Walnut Creek, CA, 350 pp.

ODEWALE, Alicia, Justin DUNNAVANT, Ayana Omilade FLEWELLEN, and Alexandra JONES. 2018. "Archaeology for the Next Generation." *Anthropology News* website.

OWOMOYELA, Oyekan. 2005. *Yoruba proverbs*. Lincoln: University of Nebraska Press. 502 p.

- OYĔWÙMÍ, Oyèrónké. 1997. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 256 p.
- OYĔWÙMÍ, Oyèrónké. 2011. *Gender epistemologies in Africa: gendering traditions, spaces, social institutions and identities*. New York: Palgrave Mcmillan. 244p.
- OYĔWÙMÍ, Oyèrónké. 2016. *What Gender is Motherhood?: Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity*. Nova Iorque: Palgrave, 2016. 262 p.
- PIRES, Rogério Brittes W. 2011. Pequena história da ideia de fetiche religioso: de sua emergência a meados do século XX. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro , v. 31, n. 1, p. 61-95.
- POOL, Robert. 1990. "Fetishism Deconstructed." *Etnofoor*, vol. 3, no. 1, pp. 114–127.
- POUGET, Frederic M. C. & CARVALHO, Aline Vieira de. 2017 Misoginia e homofobia como elementos de sociabilidade na prática arqueológica. *Revista de Arqueologia*, [S.l.], v. 30, n. 2, p. 106-114, dez. 2017. ISSN 1982-1999.
Disponível em: <<https://www.revista.sabnet.com.br/revista/index.php/SAB/article/view/546>>. Acesso em: 29 dez. 2018. doi: <https://doi.org/10.24885/sab.v20i2.546>.
- PRICE Sally & Richard PRICE. 2016. *Deux soirées de contes Saamaka. La Roque-d'Anthéron : Vents d'ailleurs*. 311 p.
- PRICE, Richard. 2018. Maroons in Guyane, *New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids*, 92(3-4), 275-283. doi: <https://doi.org/10.1163/22134360-09203001>
- PYBURN, K. Anne. 2009. Practising Archaeology - As if it really matters. *Public Archaeology. Archaeological Ethnographies* 8 (2-3): 161-175.
- QUIJANO, Aníbal. 2005. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgard (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. p. 105-130
- QUIJANO, Aníbal. 2009. Colonialidade do poder e classificação social. in: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, maria Paula (Orgs). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina S.A., 2009. p. 73-118.
- RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. 1996. *Alma africana no Brasil: os Iorubás*. São Paulo: Editora Oduduwa. 148p.
- RIBEIRO, Djamila. 2017a. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 112p. (Feminismos Plurais).
- RIBEIRO, Loredana. 2017b. Crítica feminista, arqueologia e descolonialidade. *Revista de Arqueologia*, [S.l.], v. 30, n. 1, p. 210-234. ISSN 1982-1999.

ROCHA, Aline Matos da. 2018. A corporal(idade) discursiva à sombra da hierarquia e do poder: uma relação entre Oyewumi e Foucault. Goiânia:Universidade Federal de Goiás. 98 p. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

ROCHA, Ilana Peliciari. 2012. "Escravos da Nação": o público e o privado na escravidão brasileira, 1760-1876. Tese (Doutorado em História Econômica) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. doi:10.11606/T.8.2012.tde-31082012-100444. Acesso em: 2019-03-25.

RUFINO JUNIOR, Luiz R. 2015. Exu e a pedagogia das encruzilhadas: Sobre conhecimentos, educações e pós-colonialismo. In: VIII Seminário Internacional As Redes Educativas e as Tecnologias: Movimentos Sociais e a Educação, 2015, Rio de Janeiro. VIII Seminário Internacional As Redes Educativas e as Tecnologias: Movimentos Sociais e a Educação.

SANTOS-GRANERO, Fernando. 2012. Introducción. In: _____ (org) La Vida Oculta de Las Cosas: teorías indígenas de la materialidade y la personalidad. Quito: Abya-Yala, 2012, pp. 13-51.

SHEPHERD, Nick. 2015. Undisciplining Archaeological Ethics. In Haber, A. F., & Shepherd, N. *After ethics : ancestral voices and post disciplinary worlds in archaeology*. New York : Springer, p.11-25.

SILLIMAN, Stephen W. 2008. Collaborating at the trowel's edge: teaching and learning in indigenous archaeology. Tucson: University of Arizona Press. 305p.

SILVA, Fabíola Andréa, Eduardo BESPALÉZ & Francisco Forte STUCHI. 2011. Arqueologia Colaborativa na Amazônia: Terra Indígena Kúatinemu, Rio Xingu, Pará. *Amazônica*. 3 (1): 32-59.

STALLYBRASS, Peter. 2004. A Vida Social das Coisas: roupas, memória, dor. In: Stallybrass, Peter. *O Casaco de Marx: roupas, memória e dor*. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 7-50.

STOLLER, Paul. 1994. Ethnographies as Texts/Ethnographers as Griots. *American Ethnologist*, Vol. 21, No. 2 (May, 1994), pp. 353-366. Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association.

SUAREZ, Antoine. 2016. Les pipes à tabac en contexte industriel guyanais à l'époque de l'Ancien Régime (XVII-XVIIIè siècles) : apports de l'archéologie et de l'ethnohistoire sur la culture matérielle et les pratiques sociales des Afro-américains. Mémoire 1 de Master. Paris: Université Paris-Sorbonne. 57 p. Dissertação de mestrado.

TROUILLOT, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press. 191 p.

TUHIWAI SMITH, Linda. 1999. *Decolonizing Methodologies: research and indigenous peoples*. Otago: University of Otago Press. 208p.

VERGER, Pierre. 1981. *Lendas dos Orixás*, Salvador, Corrupio.

WATKINS, Joe. 2004. Becoming American or becoming Indian? NAGPRA, Kennewick and cultural affiliation. *Journal of Social Archaeology*, 4(1), 60–80.

WATKINS, Joe. 2005. Through wary eyes: Indigenous perspectives on archaeology. *Annual Review of Anthropology*, 34 , 429–449.

YAI, Qlabiyi Babalola. 1993. In Praise of Metonymy: The Concepts of "Tradition" and "Creativity" in the Transmission of Yoruba Artistry over Time and Space. *Research in African Literatures*, Vol. 24, No. 4, Special Issue in Memory of Josaphat Bekunuru Kubayanda (Winter, 1993), pp. 29-37.