

TRADUÇÃO | TRANSLATION

TRADUÇÃO: ESCAVANDO A VIOLÊNCIA COLONIAL: ARQUEOLOGIA GRIÓTICA E ENGAJAMENTO COMUNITÁRIO NA GUIANA^a

TRANSLATION: UNEARTHING COLONIAL VIOLENCE: GRIOTIC ARCHAEOLOGY AND COMMUNITY-ENGAGEMENT IN GUIANA

Gabby Omoni Hartemann^b

a Título original: Hartemann, Gabby O. Unearthing Colonial Violence: Griotic Archaeology and Community-Engagement in Guiana. *Int J Histor Archaeol* 26, 79–117 (2022). Tradução: Gabby O. Hartemann.

b Universidade Federal de Minas Gerais, Doutorande em Arqueologia e Antropologia, Bolsista CAPES. E-mail: gab.hartemann@gmail.com

RESUMO

Este artigo tem como objetivo abordar criticamente a colonialidade arqueológica e aponta a necessidade urgente de mudanças epistemológicas no conhecimento arqueológico. Concebida como uma desobediência epistemológica afroguianesa, a Arqueologia Griótica representa uma tentativa de distanciar-se da reiteração disciplinar da violência colonial. Esta abordagem e o engajamento de duas comunidades, Moun'Roura e Moun'Wayam, permitiram abrir espaço para o conhecimento, as memórias, e as percepções de mundo afroguianesas e indígenas no âmbito do trabalho arqueológico realizado em Habitation La Caroline, um sítio de escravização na Guiana.

PALAVRAS-CHAVE

Colonialidade; Violência Epistêmica; Afrodecolonialidade; Arqueologia Comunitária; Guiana.

ABSTRACT

This article intends to address archaeological coloniality and points to the urgent need for epistemological changes within the field. Conceived as an Afroguianese epistemological disobedience, Griotic Archaeology represents an attempt to step away from the disciplinary reiteration of colonial violence. This approach and the engagement of two communities, Moun'Roura and Moun'Wayam, allowed to open space for Afroguianese and Indigenous knowledge, memories, and world-perceptions in the archaeological work conducted at Habitation La Caroline, a site of enslavement in Guiana.

KEYWORDS

Coloniality; Epistemic violence; Afrodecoloniality; Community archaeology; Guiana.

COMO CITAR ESTE ARTIGO

HARTEMANN, Gabby Omoni. Escavando a Violência Colonial: Arqueologia Griótica e Engajamento Comunitário na Guiana. Cadernos do Lepaarq, v. XIX, n.37, p. 142-191, Jan-Jun. 2022.

AGÔ! PEDINDO LICENÇA (INTRODUÇÃO)

Ago! Ago Èsú, Laroyê Èsú! Ago Òrìṣà Obaluaiyê, Atôtô! Ago Òrìṣà! Ago mo Gangan Mana! Ago tout' Gangan-yan, Gangan Moun'La Caroline! Ago pou mo pouvé palé! Ago pou mo pouvé ékri! Ago, Moun'Roura, Agô Moun'Wayam!

[Agô! Laroyê Èsú! Pedindo licença ao Òrìṣà Obaluaiyê! Licença, Òrìṣà?! Pedindo licença a mis Ancestrais de Mana! A todes Ancestrais, a ancestrais de La Caroline! Pedindo licença para eu poder falar! Para eu poder escrever! Pedindo licença ao povo de Roura, ao povo de Wayam!]

Começo este artigo com uma epígrafe pedindo licença a mis mais velhas para eu poder falar. Na minha percepção de mundo, só posso começar falar depois de ter feito este pedido. Esta é uma marca da centralidade ocupada pela interconexão entre os seres do mundo no nosso entendimento do universo. Com este pedido de licença, reconhecemos que seguimos os passos daqueles que vieram antes de nós. Ao falar “agô”, uma palavra oeste-africana que viajou com mis ancestrais de uma costa do oceano atlântico para outras, até chegar nas línguas diaspóricas que re-criamos, reafirmo esta conexão e meu pertencimento a uma percepção de mundo afrodiaspórica.

Eu, Gabby Omoni Hartemann, sou bisneta de Azéda Bourne, ela mesma bisneta de Alaïs, uma mulher africana que sobreviveu o cativo e a escravização no território amazônico da Guiana, hoje uma colônia contemporânea da França na América do Sul. Minha ancestral Alaïs plantou as raízes das nossas existências na areia branca de Mana, uma comunidade que ela e 400 outras pessoas africanas fundaram mais de uma década antes que a abolição formal da escravização fosse proclamada nas colônias francesas em 1848. Eu penso, falo, escrevo e faço arqueologia a partir do meu lugar de descendente delus, enquanto Moun'Mana, enquanto uma pessoa afro-guianesa, enquanto Ọmọ Òrìṣà, enquanto uma pessoa transgênero, e enquanto uma pessoa colonizada.

Afirmar meus pertencimentos ancestrais, culturais, cosmológicos em um espaço acadêmico tal como este constitui um ato político, o qual se inscreve no legado de muitas abordagens críticas da arqueologia defendendo a importância dos lugares de fala (BATTLE-BAPTISTE, 2011; CASTAÑEDA, 2008; FRYER, 2020; RIBEIRO, 2017). Até hoje, ainda se faz necessário demarcar nossa presença enquanto sujeitos colonizados e marginalizados no intuito de abalar as estruturas hegemônicas que seguem excluindo nossos corpos, nossos conhecimentos, nossas línguas e percepções de mundo não-ocidentais do processo de construção de conhecimento, além de apagar nossas contribuições a esse conhecimento.

“O colonizador faz a história” escreveu o pensador Martinicano Frantz Fanon em *Os Condenados da Terra* (2005). Várias décadas depois de sua morte, suas palavras tristemente carregam a mesma verdade. A maioria das narrativas oficiais sobre nosso próprio passado ainda não são nossas.

Quem faz arqueologia? Aquelas que não entendem a relevância desta pergunta provavelmente ocupam espaços e lugares de privilégio racial, de gênero, de corpo, geográfico e/ou linguístico. Enquanto escrevo estas palavras em 2020, a arqueologia ainda constitui um campo de conhecimento predominantemente branco e cisgênero em uma escala global (FRANKLIN et. al., 2020:758; HEATH-STOUT, 2020, p. 408). Também é uma área que favorece diretamente pessoas masculinas, ocidentais, heterossexuais, que não vivem com deficiência, urbanizadas, de classe média em seus mecanismos disciplinares de construção do conhecimento (HEATH-STOUT, 2020, p. 408-409).

Este artigo chama a atenção para a necessidade de reconhecer a existência e afastar-se da colonialidade da disciplina arqueológica que participa da reiteração desta violência. Para além de ter o colonialismo, a violência colonial, os seres e os espaços colonizados como seus objetos de estudo, arqueólogues devem engajar em mudanças epistemológicas drásticas e transformadoras, no intuito de transcender as hierarquias coloniais e comprometer-se com a justiça social.

Ao longo deste artigo, minha escrita procura refletir a dimensão política de ocupar um espaço tão hegemônico: em formato escrito e direcionado principalmente a um público acadêmico. Seguindo a afirmação da autora afrodiáspórica bell hooks, segundo a qual “a linguagem também é um lugar de luta” (1990:146, minha tradução), escolho usar o pronome “nós” para me referir a pessoas marginalizadas e colonizadas.

COLONIALIDADE ARQUEOLÓGICA: SILENCIANDO “OUTROS”, SUAS HISTÓRIAS E SUAS COISAS

“Que dor, ficar presa nesta ordem colonial”. (Grada Kilomba 2010)

Em seu livro *Memórias da Plantação* (2010), a pensadora/artista/psicóloga Grada Kilomba invoca a imagem de um objeto, uma máscara feita de metal inventada com o objetivo de impedir pessoas africanas escravizadas de comer cana de açúcar ou cacau, para abordar a questão do colonialismo.

Ao trazer de volta esta máscara de suas memórias e escolher recontar as histórias que ouviu sobre ela, Kilomba destaca a relação direta entre o colonialismo e o processo de silenciamento: “Neste sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza a política sádica de conquista e seus regimes cruéis de silenciamento dos chamados ‘Outros’: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar?” (2010:16, minha tradução).

Esta imagem constitui uma poderosa metáfora, a qual ajuda a iniciar uma conversa extremamente necessária sobre a interseção entre colonialismo e arqueologia – particularmente o tipo de arqueologia que pretende elaborar narrativas sobre a escravização de pessoas indígenas e africanas a partir do estudo da materialidade. Quem pode falar de tempos, coisas e pessoas do passado e do presente? Quem não pode? Quem pode ser conhecedore, e quem não é reconhecido como tal? O fato de que perguntas como essas ainda precisam ser levantadas hoje revela a

profundez e a dimensão estrutural da colonialidade. Também aponta para a dimensão do nosso cansaço.

A arqueologia enquanto uma disciplina participa direta e ativamente na manutenção das estruturas de opressão colonial (GNECCO, 2009; HABER, 2016; JOFRÉ, 2015). Ela se desenvolve na ordem colonial do mundo, da qual ela serve os interesses, e alimenta as desigualdades estruturais e históricas. Enquanto uma das suas várias modalidades, o conhecimento arqueológico se fundamenta profundamente no legado da ciência ocidental como sendo uma ferramenta crucial para o estabelecimento do projeto de modernidade. Inspira-se pelas críticas do arqueólogo argentino Alejandro Haber, aponto para a necessidade urgente de analisar o modo de conhecimento que é a arqueologia e sua cumplicidade com as ontologias colonialistas e capitalistas (HABER, 2015:135).

Muito já foi dito e escrito sobre a relação direta entre o conhecimento ocidental moderno e a atual ordem moderna/colonial (BERNARDINO-COSTA et al., 2019; CASTRO-GOMEZ; GROSFOGUEL, 2007; MALDONADO-TORRES, 2011, 2019; MIGNOLO, 2007, 2009, 2012, 2013; QUIJANO, 2005, 2009; WYNTER, 2003). Alguns elementos-chave destas reflexões merecem ser lembrados aqui para aprofundar a discussão sobre arqueologia e a noção de colonialidade.

O termo colonialidade, cunhado pelo pensador peruano Aníbal Quijano, engloba muito mais do que a compreensão clássica do colonialismo como a mera formação histórica dos territórios coloniais. O termo de colonialidade se refere a um projeto global e multidimensional, à lógica desumanizante fundamentando os projetos de modernidade e de dominação ocidental (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 35-36). Enquanto a invasão moderna de espaços geográficos não europeus, a escravização e a exploração de seres não europeus sustentam historicamente tais projetos, os mecanismos estruturais desta lógica permanecem muito presentes apesar das aparentes transformações sócio-políticas que apagaram colônias formais ou levaram à assinatura de tratados de abolição.

A modernidade/colonialidade, enquanto projeto de dominação euro-ocidental, colocou o conhecimento em seu centro através da transformação da cosmologia e da epistemologia ocidentais modernas em uma grande narrativa universal sobre o mundo (LANDER, 2005, p. 10, MIGNOLO, 2013, p. 142). Uma organização do mundo baseada em fragmentações e hierarquias binárias essencialistas, tais como entre mente/corpo, homem/mulher, adulto/criança, passado/presente, humano/natureza, razão/emoção foi imposta no intuito de definir o poder.

O autor Gikuyu (queniano) Ngũgĩ wa Thiong'o (2011) enfatiza o lugar da língua em tal dominação colonial. A colonialidade opera através do controle das ferramentas das pessoas colonizadas para entender-se e falar de si mesmas, entre as quais estão suas referências lingüísticas (2011, p. 16). Enquanto noções de prestígio e status elevado são comumente concedidas à língua des colonizadoras, as formas de enunciação da realidade das pessoas colonizadas estão ligadas à inferioridade, falta de inteligência e até mesmo apagadas através de punição e humilhação (ANZALDÚA, 1987; FANON, 1986: 27-28; THIONG'O, 2011, p.18).

Portanto, a legitimação dos conhecimentos, das ontologias, epistemologias, línguas euro-ocidentais conjunta e simultaneamente com a invalidação de quaisquer outras formas de conhe-

cimento contribuem ativamente para a violência colonial. A violência epistêmica, para utilizar o termo escolhido pela pensadora indiana Gayatri Chakravorty Spivak (1993) para se referir a esta dimensão particular da colonialidade, ainda constitui a base do conhecimento ocidental moderno.

Apesar de um número cada vez mais crescente de críticas contundentes à colonialidade e à violência epistêmica dentro da ética, do pensamento e da metodologia arqueológicos (ATALAY, 2006; CABRAL, 2014; FLEWELLEN, 2017, 2019; GNECCO, 2008, 2009; HABER; SHEPHERD, 2015; HARTEMANN; MORAES, 2018; MORRIS, 2014; RIZVI, 2015) nas últimas décadas, uma necessidade de auto-reflexão crítica persiste em relação à participação do campo do conhecimento arqueológico na manutenção das estruturas de opressão.

Quais são as formas através das quais a disciplina arqueológica reproduz violência epistêmica? Situo a presente discussão no contexto da Guiana e da arqueologia ali conduzida, mais especificamente o trabalho que lida com os processos de colonização e escravização. Embora os elementos aqui apresentados estejam diretamente relacionados à realidade colonial da Guiana, a qual apresento brevemente nos parágrafos seguintes, acredito que esta contribuição possa ajudar a fortalecer uma reflexão geral sobre a colonialidade arqueológica.

A realidade colonial da Guiana

Não é raro receber reações indignadas de pessoas francesas quando se refere à Guiana como uma colônia contemporânea da França. De fato, superficialmente, qualquer uma poderia facilmente ser convencida por seus argumentos, desde o status oficial da Guiana de “território ultramarino” até a cidadania francesa concedida a quem mora aí, ou mesmo o uso da moeda euro em um território sul-americano. Segundo elas, tais elementos apontam para uma situação privilegiada, ou mesmo próspera, da Guiana quando comparada, como é frequente nestes discursos de poder, às imagens dominantes sobre as regiões vizinhas do Caribe e da América do Sul.

Assim, a agitação social, as greves e os protestos frequentes na Guiana decorrendo da forte dependência econômica, do desemprego e da insegurança, como também é o caso em outras colônias francesas tais como Martinica, Guadalupe e Mayotte (FLEMING, 2017, p. 160-161), são comumente tratados na mídia pública francesa como ingratidão por parte da pequena população de um território, o qual, afinal, “custa mais para a França do que traz lucro” (GABRIEL, 2017, minha tradução).

Ao contrário do mito amplamente difundido sobre a Guiana como sendo uma “colônia pobre” que só representou perdas financeiras desde a invasão francesa do século XVII, existem múltiplos interesses econômicos e geopolíticos em manter o controle sobre a região. Além dos importantes recursos minerais da Guiana, tais como o ouro e o petróleo, a madeira e os recursos pesqueiros (BOUAMAMA, 2018, p. 4-5), a biodiversidade de sua floresta amazônica pode ser considerada como uma matéria-prima colonial do século XXI, muito procurada pela indústria far-

macêutica. Adicionalmente, o meio ambiente amazônico guianês representa um componente estratégico para a posição da França como líder mundial em questões ecológicas. O centro espacial estabelecido na Guiana em 1964 também conta como um importante componente estratégico para a União Europeia e é acompanhado por uma forte presença militar francesa (BOUAMAMA, 2018, p. 6).

Um olhar mais atento e detalhado sobre a ocupação colonial francesa revela o status da Guiana como um espaço superexplorado, preso em estruturas pesadas de extrema dependência econômica e muito poucas possibilidades de auto-sustentabilidade, muito menos de autode-terminação. As riquezas produzidas pela exploração de seu território não chegam à população colonizada da Guiana, que por sua vez está submetida a um monopólio econômico e a uma des-possessão estrutural ou à falta de acesso à terra, sendo mais de 90% dela propriedade da França (AGENCE FRANCE-PRESSE, 2019).

Muitas vezes caracterizada como de rápido crescimento e multiétnica, a população guianesa é composta por comunidades indígenas guianesas (Kali'na, Paykweneh, Arawaka, Teko, Wayana e Wayãpi), comunidades Quilombola guianesas (Aluku, Saamaka, Paamaka, Ndyuka), e comunidades afroguianesas. Outros componentes da paisagem demográfica guianesa incluem numerosas comunidades afro-caribenhas, asiáticas e sul-americanas.

Diferentemente de outras colônias francesas, a população branca da Guiana provém, em sua maioria, de ondas de imigração da França relativamente recentes. A maioria dos colonizadores brancos dos séculos anteriores teria deixado a Guiana algumas décadas após a segunda e última abolição da escravidão em 1848. A presença de colonizadores brancos contemporâneos na Guiana, e especificamente suas posições como funcionários do governo, professores, médicos ou cientistas, é facilitada por fortes incentivos econômicos que recebem do governo francês (HIDAIR, 2007, p. 620). Os elementos que caracterizam a posição de poder geralmente ocupada pelas pessoas brancas na Guiana são uma presença temporária por razões profissionais, um contraste étnico, racial e linguístico com a grande maioria de sua população, assim como uma segregação informal (HIDAIR, 2007, p. 624).

Embora a legislação francesa torne ilegal a inclusão de dados raciais e étnicos em seu censo (FLEMING, 2017, p. 9), é possível afirmar que a grande maioria da população da Guiana não é branca, nem europeia, e não possui o francês como sua primeira língua.

Entretanto, o francês é imposto como a única língua oficial da Guiana, que é utilizada nas instâncias da administração, da saúde, da educação e nas instituições de aplicação da lei. A educação na Guiana reflete particularmente bem a dimensão flagrante da colonialidade através do uso do currículo escolar francês, baseado em referências culturais e históricas francesas, bem como do seu conteúdo ensinado exclusivamente em francês por pessoas docentes predominantemente brancas e francesas.

Violência epistêmica arqueológica através de “tornar ‘outro’

Levantar a questão “quem faz arqueologia?” novamente permite provocar uma reflexão sobre um dos mecanismos mais estruturais da colonialidade arqueológica, a saber, a necessidade de manter sujeitos hegemônicos em sua posição de únicas pessoas “detentoras” de conhecimento.

Les arqueólogos que trabalham na Guiana são todos brancos e originários da França ou da América do Norte (Canadá ou Estados Unidos). Sua língua nativa, a qual dominam oralmente e na forma escrita, é o francês ou o inglês, duas línguas ocidentais que ambas possuem um status de privilégio e prestígio, seja como língua oficial ou como referencial linguístico internacional vinculado ao sucesso profissional. A maioria destes arqueólogos brancos, de forma semelhante às outras pessoas brancas na Guiana, se encontram apenas temporariamente no território por razões profissionais – seja porque vieram trabalhar em um sítio para um período de escavação, seja porque ocupam uma posição em um órgão do governo podendo eventualmente levá-los a trabalhar na universidade por alguns anos.

Como também tem sido observado em outros contextos (LEE; SCOTT, 2019, p. 87), arqueólogos brancos na Guiana demonstram uma indiferença aos contextos políticos locais, às lutas pela libertação ou à sobrevivência das formas de conhecimento, às línguas e aos traumas históricos (TUHIWAI SMITH, 2012, p.7). A descrição feita pela antropóloga maori Linda Tuhiwai Smith da categoria dos cientistas como pessoas cuja “pátria linguística e cultural” e “lealdade cultural” estão em outro lugar, e cujo “privilégio é investido em seu legado como colonizadores” parece se adequar perfeitamente à situação dos cientistas na Guiana (2012, p. 7, minha tradução).

A predominância escancarada de pessoas brancas e francesas no campo da arqueologia alimenta a imagem difundida da pessoa cientista como de um estrangeiro branco ocidental, privilegiado e distante. Esta distância, portanto, aparece como uma condição para “fazer ciência” e fortalece a figura de observador distante criado pela epistemologia moderna. Em outras palavras, os arqueólogos brancos na Guiana se posicionam como “buscador neutro da verdade e da objetividade que ao mesmo tempo controla as regras disciplinares e se coloca em uma posição privilegiada para avaliar e ditar” (MIGNOLO, 2009, p. 162).

Esta posição multifacetada de poder ocupada por os arqueólogos brancos na Guiana permite que os discursos sobre o passado (e sobre o presente) criados por eles sejam atribuídos com veracidade e confiança inquestionáveis. Infelizmente cria e sustenta a seguinte equação: verdade + conhecimento = pessoa branca = estrangeiro ocidental = língua francesa = forma escrita = cientista.

Este mecanismo de violência epistêmica oculta como o próprio conhecimento arqueológico está situado e construído dentro de uma epistemologia ocidental eurocentrada, bem como a implicação geo- e corpo-política de quem é sujeito conhecedor (MIGNOLO, 2009, p. 160-162).

Enquanto estes indivíduos são legitimados etnicamente, racialmente, ontologicamente e linguisticamente pela ordem colonial como sendo as únicas pessoas que podem produzir conhecimento, processos de “tornar ‘outro’” e de “silenciamento” são postos em ação para garantir

que pessoas colonizadas e marginalizadas, seus sistemas de conhecimento e suas percepções do mundo sejam excluídos da produção de conhecimento.

Talvez o processo de “tornar ‘outro’¹”, um conceito cunhado pela primeira vez por Spivak (1985) para se referir à criação da “alteridade” e à dinâmica de poder envolvida em tal criação, seja um dos elementos mais difundidos e naturalizados da violência epistêmica no campo da arqueologia (ATALAY, 2006, p. 285). Ele aparece quase como uma condição para a existência da disciplina arqueológica e dos interesses coloniais hegemônicos que ela protege.

A deslegitimação estrutural das pessoas colonizadas como conhecedoras e fazedoras de conhecimento é um mecanismo central do processo de “tornar ‘outro’”, como nos lembra Linda Tuhiwai Smith:

Uma das supostas características dos povos primitivos era que não podíamos usar nossas mentes ou intelectos. Não podíamos inventar coisas, não podíamos criar instituições ou história, não podíamos imaginar, não podíamos produzir nada de valor, não sabíamos usar a terra e outros recursos do mundo natural, não praticávamos as “artes” da civilização (2012, p. 26, minha tradução).

Assim, a colonialidade arqueológica se manifesta através da manutenção das pessoas indígenas e afroguianesas como “o Outro” da disciplina, aqueles que podem ser estudados, mas que nunca são reconhecidos como detentores de conhecimentos plenamente legítimos. Categorias semânticas deslegitimadoras são criadas e utilizadas para impedir que os sistemas de conhecimento dos povos colonizados sejam reconhecidos como tal (BHATTACHARYYA, 1998; KILOMBA, 2010, p. 28; MIGNOLO, 2009, p. 160). Ao qualificar as narrativas indígenas e afrodiáspóricas sobre tempos passados de “folclore”, “mito”, “lenda” e “superstição”, seu conhecimento é restrito a um tipo diferente de narrativa, uma que aniquila qualquer possibilidade de elas competir com as narrativas científicas modernas ocidentais.

As muitas fragmentações hierarquizantes da modernidade/colonialidade (razão/emoção; mente/corpo; ciência/arte; presente/passado) também garantem que as diversas formas de transmissão desses sistemas de conhecimento não ocidentais (oralmente, musicalmente, em línguas indígenas e afroguianesas) sejam desqualificadas.

Embora eu não entre em detalhes sobre este ponto específico, é preciso observar que o processo de “tornar ‘outro’” dentro da colonialidade arqueológica está diretamente fundamentado em suas formas disciplinares de educação e formação. A academia, como espaço hegemônico de conhecimento, tem historicamente participado da exclusão violenta de sujeitos colonizados e marginalizados do processo de construir conhecimento (KILOMBA, 2010, p. 27; MOMBANÇA, 2015).

O trabalho de campo, enquanto mais um espaço de formação importante para o conhecimento arqueológico, também aparece como um espaço violento para pessoas colonizadas e marginalizadas (BATTLE-BAPTISTE, 2011, p. 25-26). Em uma escala global, o racismo, em muitos aspectos como a homofobia, a transfobia e a misoginia, constitui parte integrante da sociabilidade do trabalho de campo arqueológico (CARLE et al., 2018; FRANKLIN et al., 2020). Uma lembran-

1 Em inglês “*Othering*”.

ça dolorosa que recorro de minha própria experiência de trabalho em um sítio de escravização africana na Guiana se relaciona com as muitas “piadas” e comentários racistas de arqueólogos brancos, que compararam trabalhadores de campo a “escravos” e ameaçaram nos chicotear se o ritmo de escavação não fosse aumentado.

Uma vez estabelecida a pessoa colonizadora como sujeito conhecedor, e a pessoa colonizada mantida à margem da construção do conhecimento, outro tipo de processo de “tornar ‘outro’” ocorre através do apagamento e da desqualificação das relações existindo entre pessoas colonizadas e coisas, lugares e pessoas de outros tempos.

A memória e a ancestralidade – ou seja, um conjunto de relações de descendência/parentesco que abrangem, mas não se limitam a relações “biológicas” diretas (HARTEMANN; MORAES, 2018) representam aqueles laços que foram intencionalmente rompidos no intuito de completamente “tornar ‘outro’” a pessoa colonizada. A violência epistêmica arqueológica opera através da rejeição da importância ou da relevância de qualquer relação de descendência, de memória e de pertencimento dos colonizados com o que se tornou o “objeto arqueológico” (HABER, 2015, p. 131-132).

Além disso, há uma exclusão sistemática de cosmologias e epistemologias não ocidentais do conhecimento arqueológico. Por exemplo, noções de tempo indígenas, africanas e afroguianesas, tais como uma compreensão cíclica do tempo inseparável da vida dos ancestrais, estão completamente ausentes das narrativas arqueológicas sobre o passado e substituídas por categorias cronológicas coloniais ocidentais (VÁSQUEZ, 2011, p. 32).

A exclusão intencional das percepções do mundo indígenas, africanas e afroguianesas serve como uma ferramenta de silenciamento particularmente eficiente, uma ferramenta que transforma nossas ancestrais, suas coisas, lugares e histórias em objetos de estudo mudos dentro da disciplina arqueológica.

Silenciando histórias, seres e coisas

O silenciamento constitui outro processo chave através do qual a violência epistêmica opera dentro da arqueologia. O trabalho emblemático do historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot sobre a produção da história enfatiza que “silenciar” constitui um processo ativo e transitório (TROUILLOT, 1995, p. 48). Como Trouillot nos lembra, silenciar algumas narrativas enquanto se destaca outras é um exercício de poder (1995:25), o qual revela interesses hegemônicos tendo a ver com quais histórias sobre o passado devem ser contadas, e como. Paraphrasing o arqueólogo afrodiáspórico Ayana O. Flewellen: “silêncios não são inócuos” (2019, p. 55).

Aqui, quero desenvolver e ilustrar algumas das muitas dimensões através das quais a disciplina arqueológica e quem faz arqueologia na Guiana se envolvem no processo de silenciamento.

Um equívoco comum quando se refere ao silenciamento de sujeitos não hegemônicos é o entendimento que eles estão silenciosos, sem voz, mudos. De fato, como enfatiza a arqueóloga

afrodiaspórica Whitney Battle-Baptiste, o silenciamento acontece ao não ouvir as vozes daquelas mantidas na condição de subalternes:

Francamente, como mulher de ascendência africana, nunca me senti silenciada em minha vida. Invisível, sim, mas não silenciada. Havia muitos momentos em que eu gritava com todos meus pulmões, apenas para olhar em volta e perceber que ninguém estava escutando. Como pessoas afrodiaspóricas, entendemos que nem toda voz ou história tem o mesmo valor no passado ou no presente. (...) As vozes não têm estado em silêncio, apenas em constante comunicação com outras mulheres marginalizadas e subjugadas (BATTLE-BAPTISTE, 2011, p. 34-35).

Esta ação de “não escutar” é altamente perceptível no tipo de projetos arqueológicos realizados na Guiana. Até hoje, não houve nenhum tipo de iniciativa de engajamento comunitário além do projeto *Archéo La Caroline, Lavi nou Gangan*. A falta de projetos de engajamento comunitário constitui uma ilustração explícita do silenciamento realizado por arqueólogos brancos que estão ativamente “não ouvindo” as necessidades das comunidades impactadas pelo trabalho arqueológico na Guiana.

Esta ausência drástica de envolvimento comunitário reflete uma profunda falta de interesse de arqueólogos brancos em ter comunidades guianesas não apenas como parte da pesquisa, mas também como receptoras de conhecimento arqueológico. Neste contexto, não ouvir as pessoas guianesas não é percebido como problemático porque as únicas pessoas que deveriam estar falando são os arqueólogos brancos (HABER, 2015, p. 129).

O estado da disciplina arqueológica tal como se encontra atualmente na Guiana revela uma afirmação da autoridade exclusiva de sujeitos colonizadores, ocidentais, brancos, de língua francesa como únicos indivíduos produtores do discurso oficial sobre os tempos passados e presentes. Estas dinâmicas reforçam sua condição de especialistas em contar as vidas passadas daquelas que não são suas ancestrais (ATALAY, 2006, p. 285; KILOMBA, 2010, p. 28), e que podem contar nossas histórias melhor do que nós mesmos (HOOKS 1990, p. 151-152).

Uma dimensão particularmente violenta deste silenciamento arqueológico ocorre no contexto de pesquisas realizadas em lugares de escravização de ancestrais indígenas e africanos.

As pesquisas arqueológicas em locais históricos de colonização e escravização na Guiana começaram há quase três décadas. Um dos sítios de pesquisa mais conhecidos é a *Habitation Loyola*, uma *plantation* jesuíta do século XVIII que manteve até 500 pessoas africanas juntas em cativeiro (LE ROUX, 2013). Outros projetos de pesquisa que envolvem contextos de pré-abolição, em sua maior parte, olham para a produção de açúcar, cacau ou urucum, para a arquitetura das *plantations*, ou destacam as estruturas de fundação dos assentamentos coloniais europeus.

A grande maioria - se não a totalidade desses projetos de pesquisa - não pesquisa a vida das pessoas africanas escravizadas no âmbito de suas pesquisas. Além disso, há um apagamento sistemático dos processos de escravização dentro das narrativas históricas que são criadas sobre os sítios de escravização. Assim, a escravização torna-se um epifenômeno, o qual mal é mencionado no contexto da história do sítio/objeto arqueológico.

O apagamento da escravização está ligado a uma desumanização e despersonalização das

peças cativas no discurso arqueológico. Ancestrais africanos e indígenas que foram traficadas, mantidas em cativeiro e forçadas a trabalhar nesses locais são referidas como sendo “mão-de-obra”, ou simplesmente “escravos”. Dentro desta retórica nada é dito sobre as vidas dos ancestrais africanos e indígenas para além de uma menção vaga e rápida de sua condição de trabalhadoras escravizadas.

Em sua própria análise da indústria do turismo de *plantation* nos Estados Unidos, o pensador afrodiáspórico Jarvis McInnis menciona práticas similares de revisionismo histórico através da escolha do termo “trabalhadoras” para se referir a pessoas escravizadas que na época eram consideradas uma propriedade, menos que humanas (MCINNIS, 2019, p. 747). Tal elemento aponta para a necessidade urgente de aprofundar a revisão crítica global das narrativas arqueológicas e patrimoniais sobre a escravização africana (ver FLEWELLEN, 2017 para elementos desta discussão).

No caso específico das pessoas africanas escravizadas na Guiana, nem mesmo sua possível origem geográfica, o gênero atribuído a elas, ou qualquer outro elemento sobre elas, recuperável no arquivo e que possa contribuir para contar histórias sobre elas, são visíveis em narrativas arqueológicas de ampla circulação, as quais, afinal de contas, nunca são sobre elas. De forma interessante, percebe-se também a eliminação sistemática da noção de raça nos discursos criados por arqueólogos brancos, refletindo a postura ideológica contemporânea francesa de “cegueira racial”² (FLEMING, 2017, p. 6).

De forma relacionada com este último elemento, este discurso arqueológico cria e mantém uma desconexão entre nossas ancestrais escravizadas e a África. Quando as pessoas escravizadas são mencionadas, nunca é enquanto africanos, pessoas africanas ou mesmo escravizadas africanas, mas somente como “escravos” (CROTEAU, 2004; LE ROUX, 2013) ou, na melhor das hipóteses, como “escravos de ascendência africana” (COUTET; LOSIER, 2014), como se fosse importante enfatizar uma distância, uma ruptura com sua terra de pertencimento ancestral. Além disso, a noção de perda, uma completa e profunda perda cultural e espiritual é sistematicamente enfatizada quando se fala sobre elas (LE ROUX, 2013, p. 4).

Há alguns anos, ao questionar uma arqueóloga branca sobre a razão pela qual os espaços de vida das pessoas escravizadas em Loyola nunca haviam sido objeto de pesquisa, foi-me dito que tal processo seria inútil, uma vez que “elas não tinham nada”, ou apenas algumas coisas que nunca poderiam ser recuperadas, pois eram feitas de matéria orgânica e não estavam mais presentes por causa da acidez do solo (CROTEAU, 2004, p. 78). Também presente neste discurso está a suposição de que somente a proximidade com o setor da casa dos escravocratas permite preservar as coisas que foram usadas por pessoas escravizadas.

2 Tradução do conceito anglófono de “*Colorblindness*”, uma ideologia racial segundo a qual a melhor maneira de acabar com a discriminação é tratar os indivíduos da forma mais igual possível, sem considerar raça, cultura ou etnia. Esta crença não só potencializa a rejeição das necessidades e experiências particulares vividas por pessoas racializadas mas também sugere que o racismo não existe, desde que se o ignore. Quando surgem problemas relacionados à raça, a cegueira racial tende a individualizar conflitos, em vez de examinar o contexto mais amplo com diferenças culturais, trajetórias históricas, e estereótipos.

No contexto guianês, a práxis arqueológica está definida por um grau ainda maior de colonialidade do que a “coisificação” sobre a qual somos advertidos por Ayana O. Flewelling como sendo um ponto escorregadio para arqueólogos que vêm estudar a vida das pessoas através de sua materialidade (2019, p. 57). Neste caso, o perigo não reside apenas no foco exclusivo nos artefatos e no subsequente silenciamento das experiências e histórias vividas das pessoas, já que nem mesmo as coisas das pessoas colonizadas são consideradas interessantes ou dignas de serem estudadas.

Devido ao fato de as questões de pesquisa serem elaboradas exclusivamente por estus arqueólogos brances, elas refletem não apenas suas epistemologias dominantes, mas também os interesses da ordem colonial francesa da qual se beneficiam e para a qual produzem os discursos oficiais sobre o “patrimônio”. Histórias de resistência, persistência, ou que possuem um potencial de cura para comunidades indígenas e afroguianesas nunca são abordadas e pesquisadas e, portanto, são silenciadas.

A colonialidade arqueológica também se torna nítida nos discursos des arqueólogos brances na Guiana através da presença do que a autora afro-surinamesa Gloria Wekker (2016) conceitualizou como “inocência branca”. Esta noção é inicialmente pesquisada por Wekker enquanto ela pesquisa os mecanismos contemporâneos do racismo holandês, o qual ela fundamenta no imaginário de auto-representação des brances holandeses como sendo um povo moralmente intocável, altruísta e “inocente” (2016:16-17). Este mesmo imaginário em torno da inocência é acionado por outras pessoas europeias brancas quando se trata da participação ativa de suas nações no colonialismo, como é o caso da Dinamarca (KÖRBER, 2018, p. 25).

Apesar de que um imaginário de inocência branca colonial francesa poderia ser difícil de manter em colônias com populações historicamente mais significativas de pessoas africanas escravizadas, tal como foi o caso na Martinica e na Guadalupe, a ideia de que a escravidão foi “menos dura” na Guiana é frequentemente encontrada em discursos oficiais sobre o passado (CLAY, 2022). Afirmações de arqueólogos banalizando o grau de violência sofrido pelas pessoas cativas da Guiana, diminuindo a participação e a responsabilidade de colonizadores europeus, ou mesmo negando o quanto o racismo desempenhou um papel na escravidão são extremamente recorrentes e transformadas em verdade histórica, pois elas vêm de cientistas brances.

Os mecanismos que justificam o aparente silêncio das pessoas guianesas ou sua ausência no campo de conhecimento arqueológico estão, por sua vez, fundamentados em projeções racistas e colonialistas que afirmam que simplesmente não estariam interessadas em seu próprio passado (AUGER; LOSIER, 2012, p. 61). As noções de que pessoas afroguianesas têm “vergonha” deste passado de escravização porque “venderam uns aos outros”, que escolheram não se lembrar, ou mesmo que não “gostam de trabalhar na floresta e no calor” também são comumente invocadas. Longe de serem afirmações preconceituosas isoladas por parte de alguns indivíduos, estes comentários representam um discurso difundido entre as pessoas francesas que vivem na Guiana, o qual serve como um mecanismo de fuga quando são confrontadas com possíveis críticas a respeito de seu privilégio.

ARQUEOLOGIA GRIÓTICA: DESOBEDIÊNCIA EPISTÉMICA PELO AFROCENTRAMENTO DA PESQUISA

Histórias sobre a escravização assombram nosso presente, como escreve a autora afro-diaspórica Jenny Sharpe (2003), constituindo espectros de uma história que nunca foi devidamente contada e que assim permanece. À luz do aumento global dos espaços de conversa sobre o racismo contra pessoas negras, tenho certeza de que cada vez mais lugares e contextos relacionados à escravização e à opressão de nossas ancestrais logo se tornarão de interesse para a disciplina arqueológica na Guiana. Portanto, um engajamento radical com uma mudança epistemológica comprometida com a justiça parece mais urgente do que nunca.

Minha recusa em engajar na reiteração da violência e do trauma colonial me levou a procurar outros caminhos para o trabalho arqueológico na Guiana. Porém, ativar minhas próprias referências epistemológicas para re-compreender o papel e a forma da arqueologia revelou ser difícil. De fato, eu, uma pessoa afroguianesa colonizada, ainda estou no processo de redescobrir meu sistema de conhecimento afroguianês. A despossessão de nossas percepções do mundo constitui uma de nossas mais profundas e dolorosas feridas coloniais.

A abordagem que desenvolverei nas seguintes linhas, a qual inicialmente denominei *Arqueologia Griótica* (HARTEMANN, 2019), representa uma primeira tentativa de desobediência epistemológica, seguindo o que o pensador argentino Walter Mignolo (2009, p. 160) descreve como exercícios de ruptura da colonialidade.

Minha escolha inicial do termo *griô* para qualificar este exercício de descolonização e afrocentramento decorre de meu encontro com Boubakar Ndiaye, um conhecedor senegalês que se auto-identifica como griô. Durante sua apresentação no *Festival de la Nuit du Conte*, um festival anual de contação de histórias na Guiana, ele pronunciou as seguintes palavras: “Desempenhar o papel de um griô é conectar as pessoas umas com as outras”. Para além das múltiplas semelhanças com nossa forma tradicional afroguianesa de contar histórias, esta afirmação apareceu como um sinal para me convencer a explorar noções tradicionais africanas e afro-diaspóricas do que constitui conhecimento.

A palavra “griô” ainda possui uma importância simbólica na diáspora africana, apesar de sua origem como um termo único utilizado pelas autoridades coloniais francesas para se referir a uma multiplicidade de diferentes tipos de conhecedores tradicionais da região atual do Mali, tais como aqueles chamados de Doma, Donikeba, Dieli, para mencionar apenas alguns (BÂ, 1981). O papel crucial que tiveram em sua comunidade como genealogistas, historiadores, poetas, músicos, embaixadores e contadores de histórias pode explicar porque este termo representa uma inspiração para pensadores afro-diaspóricos que procuram fundamentar sua desobediência epistemológica nos sistemas tradicionais de conhecimento africanos (TOURE, 2011).

Meu processo de re-entender a arqueologia através de uma abordagem griótica está fundamentado em duas dimensões distintas, porém conectadas: minha re-ontologização pessoal/ancestral através de meu pertencimento a uma comunidade tradicional afro-diaspórica, bem como meu processo de seguir os caminhos(-de-guerra) de descolonização e de afrocentricidade

abertos por outras pessoas colonizadas e marginalizadas dentro dos espaços acadêmicos. Através dessa caminhada, minhas próprias referências culturais afroguianesas se encontram fortalecidas pelas conexões que encontrei com os sistemas de conhecimento africanos, afrodiáspóricos e indígenas.

Voltei a aprender sobre as percepções do mundo oeste-africanas no Candomblé, uma tradição afrodiáspórica que se fundamentou no Brasil. Ao ser conduzido num caminho de volta ao culto dos Òrìṣà por mis ancestrais, eu também retornei a uma *cosmopercepção* afrodiáspórica. Cunhado pela filósofa iorubá Oyèrónké Oyèwùmí (1997), este termo se refere a categorias ontológicas e epistemológicas de ser e saber que foram tiradas de nós pelo colonialismo. Em oposição à fragmentação colonial do mundo, a forma de conhecimento ensinada e vivida no Candomblé é fundamentada na interconexão entre todos os seres.

Através de meu pertencimento ao Candomblé, aprendi a descolonizar minha compreensão e minha prática da arqueologia, ao me sentar silenciosamente em uma esteira, tirando uma por uma cada folha de seu galho para preparar um banho de ervas enquanto mis mais velhas me contam os *itans*, as histórias dos Òrìṣà. É ao invocar Òrìṣà Èṣù e sua energia de caos e de movimento que consigo inverter a hierarquia colonial postulando que algumas formas de conhecimento são válidas e outras não. É quando cantamos e dançamos para Òrìṣà Ògún que aprendo a não ter medo e a enfrentar onde dói. É quando aprendo sobre Òrìṣà Ọ̀balúwáiyé que tenho esperança de que nossas feridas coloniais, por mais profundas que sejam, possam ser trazidas à superfície para serem curadas.

Me fortaleço na desobediência epistemológica orgânica reencontrada em minha comunidade do Candomblé, bem como nos múltiplos caminhos traçados através da ocupação estratégica e dolorosa dos espaços acadêmicos por mis mais velhas e minha irmandade africanas, afrodiáspóricas e indígenas.

As abordagens críticas de reconceptualização do conhecimento arqueológico foram particularmente fundamentais para a elaboração teórica e prática da Arqueologia Griótica. Aqui, quero destacar algumas dessas contribuições cruciais para a desobediência epistemológica dentro da arqueologia: a Arqueologia Feminista Negra (BATTLE-BAPTISTE, 2011; FLEWELLEN, 2019; FRANKLIN, 2001), Arqueologias Indígenas (ATALAY, 2006; HARRIS, 2005; JOFRÉ, 2011, 2015; MILLION, 2005), a abordagem centrada no conhecimento (MIRE, 2007, 2011), a autoarqueologia e arqueologia feita por descendentes (ENGMANN, 2019; MORRIS, 2014, 2017), a arqueologia comunitária (AGBE-DAVIES, 2010; BATTLE-BAPTISTE, 2017; ODEWALE et al., 2018), abordagens afrodescoloniais (HARTEMANN; MORAES, 2018), arqueologias etnográficas (CABRAL, 2014; CASTAÑEDA, 2008), e as abordagens indisciplinadas (GNECCO, 2013; HABER 2011, 2012, 2013).

Ao re-entender a arqueologia fora do seu retrato criado pela modernidade como sendo um espaço apolítico neutro, estas abordagens introduzem as noções segundo as quais a pesquisa arqueológica tem que ser ao serviço das comunidades (AGBE-DAVIES, 2010, p. 373-374; MACK; BLAKEY, 2004, p. 14), da responsabilidade dos arqueólogos para com as comunidades e de justiça social (BATTLE-BAPTISTE, 2011, p. 21; CASTAÑEDA, 2008, p. 46; LEE; SCOTT, 2019, p. 87; MORRIS,

2014, p. 167), bem como uma consciência crítica do contexto político no qual a pesquisa ocorre (CASTAÑEDA, 2008; HOWARD, 2019; ODEWALE et al., 2018). Alguns destes trabalhos focalizam nas relações já existentes entre as comunidades e as coisas, lugares e tempos estudados por arqueólogos (BEZERRA, 2013, 2017; CABRAL, 2014), e incorporam epistemologias e percepções do mundo das comunidades nos projetos de pesquisa (ATALAY, 2006, p. 292; HARTEMANN; MORAES, 2018; MIRE, 2011). Além disso, algumas abordagens exigem a criação de novas linguagens e metodologias que incluam dimensões pessoais, emocionais e espirituais (HABER, 2016, p. 475; JOFRÉ, 2015, p. 56-57; MILLION, 2005, p. 47).

Embora a Arqueologia Griótica seja fundamentada em uma concepção da arqueologia como uma forma de contar histórias, e, portanto, possa ser ligada às reflexões existentes em torno da importância das narrativas para o conhecimento arqueológico (GIBB, 2000), ela não pode ser definida apenas por este aspecto. Ao contrário, deve ser entendida como uma nova compreensão anticolonial do potencial que tem o modo de conhecimento arqueológico fora do quadro ontológico ocidental.

As noções africanas e afrodiaspóricas de conhecimento, conhedories e formas de transmissão de conhecimento servem como fundamento epistemológico para formar a Arqueologia Griótica de acordo com seu esforço de ter sentido e ser menos violenta para as pessoas a quem serve. Nos parágrafos seguintes, apresento elementos centrais presentes nas compreensões do conhecimento oeste-africanas, afroguianesas, iorubá, e iorubá-diaspóricas, e como eles servem de base para a Arqueologia Griótica.

Oralidade

A centralidade absoluta da oralidade em muitas, se não na maioria, comunidades africanas e afrodiaspóricas tem sido um dos muitos argumentos utilizados dentro da ordem colonial para justificar a invalidação de nossos sistemas de conhecimento. Nossa escolha de não utilizar formas escritas de expressão foi e ainda é entendida como uma deficiência dentro da colonialidade. A inferiorização do afroguianês, uma variedade linguística afrodiaspórica oral, no contexto da dominação colonial da Guiana, bem como sua exclusão da construção de conhecimento ilustram bem este ponto.

Entretanto, esta importância da oralidade tem suas raízes nos entendimentos oeste-africanos do mundo e da humanidade. Dentro das cosmopercepções tradicionais iorubá e iorubá-diaspóricas, uma condição para ser plenamente uma pessoa, Èniyàn, é receber o èmí, o sopro da vida e um extrato da energia de Ọḷorun, o ser supremo responsável pela criação. O filósofo iorubá Segun Gbadegesin explica que èmí constitui um princípio ativo da vida que assegura que “o corpo humano, antes sem vida, agora se torna um ser humano - um ser que existe” (1991, p. 33-34). A palavra falada é entendida como carregando èmí, e, portanto, representa um poderoso vínculo com as forças divinas (MACHADO, 2013, p. 44). De acordo com Amadou Hampaté Bâ (1981), conhe-

cedor tradicional de nação Fula, tais percepções são difundidas em muitas cosmologias da África Ocidental.

Reconheço a importância da oralidade na cosmopercepção afroguianesa como uma das expressões de nosso pertencimento ontológico à diáspora africana. Portanto, uma dimensão fundamental da Arqueologia Griótica é a comunicação oral na língua afroguianesa. Além do compromisso anticolonial de usar nossa própria língua para fazer ciência, a centralização da oralidade nas interações com as pessoas e a divulgação dos resultados de pesquisa garante que o conhecimento que está sendo compartilhado faça sentido dentro das nossas percepções de mundo afroguianesas.

Senioridade / Ancestralidade

Outra característica fundamental encontrada nos sistemas de conhecimento africanos e afrodiáspóricos é a ligação direta entre o conhecimento e as pessoas mais velhas, as quais possuem mais experiência de vida (BÂ, 1981, p. 178-179; MACHADO, 2013, p. 59-60). Sua memória constitui uma fonte de conhecimento. Este vínculo se estende a les ancestrais, que também são percebidos como conhecedores e são capazes de transmitir o que aprenderam a sus descendentes. Enfatizar a origem do conhecimento como sendo transmitido por uma mais velha ou ancestral muitas vezes serve como uma justificação para comprovar seu valor ou sua veracidade (BÂ, 1981, p. 172).

Portanto, o primeiro passo dentro de uma abordagem Arqueológica Griótica consiste em buscar les mais velhas e outros conhecedores das comunidades com as quais trabalhamos. Profissionais da arqueologia devem ser lembrados de que já existem histórias válidas e legítimas sendo contadas sobre diferentes tempos, pessoas, suas coisas e seus lugares. Reconhecer este conhecimento já existente constitui uma condição para engajar-se na pesquisa arqueológica e coletivamente construí-la com as comunidades. Também representa uma possibilidade para um tipo de construção de conhecimento que reforça as pessoas mais velhas em seu papel social como conhecedoras.

Baseado na memória, baseado na experiência e holístico

O conhecimento tradicional africano e afrodiáspórico é oral e baseado na memória. Amadou Hampaté Bâ orgulhosamente descreve esta centralidade da memória dentro da tradição oral como uma capacidade de manter e restaurar uma multidão de eventos ou longas histórias em sua totalidade (1981, p. 199). Da mesma forma, os processos de aprendizagem dentro das comunidades tradicionais afrodiáspóricas de culto a Òrìṣà acontecem ao estar presente, ouvindo e lembrando, e isso de forma recorrente.

Este elemento converge com a compreensão do conhecimento como sendo baseado na experiência e fortemente associado com as circunstâncias da vida. A vida é a principal fonte de conhecimento e o conhecimento existe para explicar a vida. Portanto, a transmissão do conhecimento não acontece em uma estrutura sistemática e planejada, mas de acordo com quem está aprendendo e o que está acontecendo ao seu redor (BÂ, 1981, p. 179). Bâ explica que as formas tradicionais de ensino estão ligadas a eventos ou incidentes na vida, que, por mais triviais que sejam, podem sempre levar a contar histórias sobre os caminhos e o funcionamento do universo (1981, p. 179).

Neste sentido, os entendimentos tradicionais do conhecimento dentro das cosmopercepções africanas e afrodiaspóricas apontam que se trata de algo que não é possível resumir (BÂ, 1981, p. 200) ou fragmentar (BÂ, 1981, p. 173). Refletindo sobre o que caracteriza os sistemas de conhecimento africanos, Bâ afirma: “Se perguntassem a um verdadeiro tradicionalista africano, ‘O que é tradição oral?’ provavelmente ficaria perplexo. Ele poderia talvez responder, após um longo silêncio: ‘É conhecimento total’, e não dizer mais nada” (1981, p. 167, minha tradução).

Reconhecendo esta dimensão, a Arqueologia Griótica é definida por seu compromisso de centralizar a memória na pesquisa, dado que é entendida como uma das forças motrizes do conhecimento. Dentro desta abordagem, um dos papéis de arqueólogos é provocar o surgimento das histórias através da estimulação da memória.

Responsabilidade

A compreensão da palavra oral como constituindo uma conexão com as forças divinas explica por que se atribui a ela poder e importância. Esta noção implica uma necessidade de ter responsabilidade com o que quer que esteja sendo dito, como enfatizado pelo professor de literatura iorubá Oyekan Owomoyela:

Na cultura iorubá, uma grande parte da importância é atribuída a qualquer assunto que saia da boca. Sendo a fala a forma mais elevada de enunciado, o povo iorubá a aborda com um cuidado deliberado, tomando grandes precauções para evitar declarações descuidadas, casuais ou irrefletidas cujos danos podem durar mais tempo do que a vida. O provérbio “Èyin lórọ́ Bó bá balẹ́, fífó ní nífó” [A fala é um ovo, quando ela cai no chão, o que ela faz é estilhaçar-se] revela esta preocupação (2005, p. 12, minha tradução).

Neste sentido, existem fortes proibições morais e espirituais com relação à mentira (BÂ, 1981, p. 175). Reconhecer o poder da fala, pronunciar certos nomes, ou falar de certas maneiras são evitados se não se pode arcar com a responsabilidade de fazê-lo e suas consequências (ABIODUN, 1994, p. 312; GBADESIN em 1991, p. 123-124).

A noção de responsabilidade, já enfatizada em numerosas abordagens críticas à arqueologia mencionadas anteriormente, é ainda mais enfatizada como uma condição para construir conhecimento nas cosmopercepções africanas e afrodiaspóricas. O papel social dos conhecedores tradicionais africanos e afrodiaspóricos, cuja responsabilidade é para com sua comunidade,

constitui um elemento fundamental para a Arqueologia Griótica. Este entendimento re-define o conhecimento arqueológico como estando principalmente a serviço das comunidades, o que inclui a possibilidade de que les mais velhes e conhedories orientem arqueólogos a não contar, ou a escolher diferentes formas de contar certas histórias por causa de seu potencial em causar danos ou perigos.

“Tudo fala”

Uma ideia que está intuitivamente presente nas percepções de mundo tradicionais africanas e afrodiaspóricas é que cada ser e cada objeto possui a capacidade inata de comunicar-se, ou de ser um instrumento de comunicação. A palavra falada, com toda a importância que ela tem para as pessoas humanas, constitui apenas uma das múltiplas manifestações das vibrações do universo. De fato, de acordo com esta noção, tudo o que está presente no universo possui conhecimento e procura transmiti-lo se alguém for capaz de prestar atenção e escutar estes outros conhecimentos não humanos e não verbais (BÂ, 2003, p. 31; MACHADO, 2013, p. 98).

Ilustrando isto, os historiadores de arte iorubá Ọlabiyi Babalọla Yai (1993) e Rowland Ola Abiodun (2014) abordaram a arte e a cultura material iorubá através do entendimento do conceito de materialidade como sendo uma dessas formas de comunicação não-verbal. Assim, eles analisam o artesanato tradicional, como pinturas, esculturas, cerâmica ou tecelagem como modalidades verbais e materiais de oríki, uma das artes verbais iorubás (ABIODUN, 2014, p. 26; YAI, 1993, p. 35). Segundo Abiodun, a interdependência das dimensões oral e visual da arte tradicional iorubá mostra que ambas expressam em diferentes línguas a mesma idéia pré-formulada e pré-materializada, chamada ọ̀rọ̀ (2014:26).

Neste sentido, a Arqueologia Griótica não constitui apenas uma desobediência epistemológica, mas também uma desobediência ontológica. O reconhecimento de que “as coisas podem falar” (bem como sua capacidade de agir e viver) pode ser percebido como uma ruptura radical com a percepção da realidade ocidental, apesar de ser um exercício já empreendido por alguns arqueólogos (BEZERRA, 2018; CABRAL, 2017). Compreender o potencial das coisas e lugares contarem e provocarem o surgimento de histórias, suas próprias e de outras, constitui uma chave para uma abordagem arqueológica baseada nas cosmopercepções africanas e afrodiaspóricas.

Comunicação feita de “imagens” e baseada na troca

Uma característica recorrente encontrada nas múltiplas línguas e outras formas de comunicação utilizadas pelas pessoas africanas do continente e em toda a diáspora é a ativação de imagens. Esta dimensão imagética da comunicação manifesta-se oralmente na centralidade dos

provérbios (OWOMOYELA, 2005, p. 12) mas também em ditados, máximas, adivinhações e histórias (BÂ, 1981, p. 200-201). Também quero chamar a atenção para os *adinkras*, uma forma visual de conhecimento Akan estabelecida através de símbolos.

Neste sentido, pude observar as semelhanças entre os conhecimentos em formato verbal afroguianês e iorubá, os quais são chamados respectivamente de *dolô* e *òwe* (ambas palavras traduzíveis como “provérbios”): ao ativar imagens tiradas da observação atenta da vida, ambos transmitem conhecimentos práticos e filosóficos imediatamente acessíveis, e a sua utilização em um argumento serve como forma de assertar a autoridade. Exemplos como “A mizè ki fè tig man-jé latè gra” / É a miséria que obrigou a onça a comer argila (reproduzido em CONTOUT, 1995) ou Àbúrò kì í pa ègbón nítàn / A pessoa mais jovem não dá palestras de história à pessoa mais velha (OWOMOYELA, 2005, p. 47) ilustram esta particularidade da transmissão do conhecimento africano e afrodiaspórico.

Portanto, a comunicação dentro da Arqueologia Griótica também é estabelecida através da ativação de múltiplas imagens. O conhecimento pode ser provocado pelo encontro de imagens não-verbais, tais como lugares escavados e as coisas que eles contêm, objetos guardados em casa, mapas, desenhos, fotos e filmes, e imagens verbais ou mentais, tais como provérbios, expressões, letras de música, sonhos, rezas.

Finalmente, a noção de troca constitui outro elemento crucial dentro das cosmo percepções africanas e afrodiaspóricas. O diálogo existe como uma condição para a interação, inclusive para a transmissão de conhecimento. Assim, o conhecimento é entendido como uma relação, a qual precisa de engajamento ativo. Esta dimensão é particularmente perceptível na contação de histórias tradicional afroguianesa, onde a pessoa que narra testa regularmente a atenção do público através de perguntas ou observações participativas que esperam uma resposta imediata. A palavra “Krik!” que marca o início de uma história precisa ser respondida por “Krak!” para que quem narra possa continuar.

O filósofo afro-brasileiro e candomblé Tata Nkosi Nambá / wanderson flor do nascimento enfatiza esta dimensão do engajamento através da compreensão da oralidade como condicionada por uma implicação dos sujeitos, suas comunidades, sus ancestrais e a realidade no que está sendo dito, ensinado e lembrado (FLOR DO NASCIMENTO, 2018, p. 590).

Assim, falar de tempos de antes e des ancestrais vai além de simplesmente lembrar, mas visa “trazer para o presente um evento passado no qual todes participam - a pessoa que está recitando e seu público” (BÂ, 1981, p. 199, minha tradução).

Este último elemento enfatiza a necessidade de que a Arqueologia Griótica seja definida pela reciprocidade e pelo engajamento na comunidade, no intuito de não reproduzir a violência epistêmica arqueológica. A necessidade de reconhecer, aprender com, e trabalhar com conhecimentos existentes não pode ser enfatizada o suficiente como um caminho para afastar-se da colonialidade.

A responsabilidade das pessoas que fazem arqueologia, portanto, não reside na elaboração de uma explicação única sobre as narrativas de outros tempos, mas em sua participação ativa

nesta grande conversa. Sendo elus mesmas contadories de histórias entre outres, o papel de arqueólogos consiste em iniciar ou entrar em uma conversa, provocar uma escavação da memória da comunidade e participar da tradução das línguas não-verbais usadas pelas coisas e lugares do passado, ao invés de tentar controlar quais histórias devem ou não ser contadas, bem como as formas pelas quais devem ser contadas.

“LAVI NOU GANGAN” - CHAMANDO COMUNIDADES, LUGARES, COISAS E ANCESTRAIS PARA A CONVERSA

O projeto de pesquisa etnográfica e arqueológica chamado “*Archéo La Caroline, Lavi nou Gangan*” ofereceu algum espaço para aplicar uma abordagem de Arqueologia Griótica. Codirigida pela arqueóloga estadunidense Elizabeth Clay e por mim, esta iniciativa representa o primeiro projeto comunitário de estudo dos espaços de vida das pessoas africanas escravizadas na Guiana, mais especificamente aquelas que viveram e trabalharam em cativeiro na Habitation La Caroline, uma *plantation* de cultivo de cravos e urucum do século XIX. Enquanto a escavação não foi iniciada pela demanda da comunidade, *Archéo La Caroline, Lavi nou Gangan* caracterizou-se desde seu início por um compromisso com o engajamento de diferentes comunidades durante o processo de pesquisa.

Habitation La Caroline está localizada no território de Roura, um município distante de 30 quilômetros da cidade principal, Cayenne. Embora muitas comunidades diferentes tenham relações existentes com o sítio, aqui vou discutir o trabalho que envolveu duas comunidades específicas, Moun’Roura e Moun’Wayam. O envolvimento de Moun’Kayèn, como nos referimos ao coletivo de pessoas afroguianesas da região mais urbanizada de Cayenne é abordado por Elizabeth Clay (2022) em um diferente artigo.

Parte do nome escolhido para o projeto é Lavi nou Gangan, o que significa “a vida de nos-ses ancestrais” em língua afroguianesa. O foco na vida das pessoas africanas que trabalharam em La Caroline enfatiza seu lugar como a primeira comunidade cujo engajamento buscamos como organizadories do projeto. Reunir informações do arquivo escrito sobre quem essus ancestrais eram foi um passo crucial para começar a aprender a contar suas histórias.

A maior parte do que sabemos sobre Moun’La Caroline [pessoas de La Caroline] provem dos registros de abolição e dos censos do período de pós-abolição. Apesar da escassez dos elementos recuperados no arquivo escrito colonial, podemos estimar que cerca de 150 pessoas viviam na *plantation* La Caroline. A origem de Moun’La Caroline ao nascer, seja na África ou na Guiana, seus nomes, gêneros atribuídos e idades mencionadas nos registros de abolição permitiram que Clay e eu fizéssemos um retrato de algumes delus.

Na segunda abolição, em 1848, 57 pessoas residentes em La Caroline foram registradas como tendo nascido na África, e 44 na Guiana. Suas idades variavam entre 3 e 79 anos, com a maioria dos indivíduos entre 25 e 44 anos de idade. Os gêneros atribuídos às pessoas indicam a

presença de 67 homens e 34 mulheres, enquanto 20 sobrenomes eram compartilhados por várias pessoas, apontando para a possibilidade de haver 20 unidades familiares.

De forma interessante, muitos dos sobrenomes registrados nos documentos de abolição parecem indicar uma origem africana, sugerindo o uso dos verdadeiros nomes das pessoas escravizadas na época em que finalmente puderam utilizá-los. Hector Abosigne, Antoine Agouba, Isaac Albarque, Hélène Comba, Sufren Dominon, Christine Damozène, Ferdinand Danouba, Sophie Kanta, Pierrot Kouakou, Gabriel Magalan, Gilblas Rouma, John Yaba e tantes outres ancestrais viveram e trabalharam em La Caroline. *Olorun Kosi Pure!*

Histórias sobre múltiplas formas de resistência de Moun'La Caroline também estão presentes no arquivo escrito. Documentos históricos mencionam a constância de pessoas aquilombadas ao longo dos anos, e destacam especialmente a impactante história da ancestral Magdeleine, uma mulher de 55 anos acusada de envenenar dois capatazes brancos em 1831 (MOITT, 2011, p. 145-146).

Curiosamente, os documentos do arquivo histórico mencionam muitas das mesmas pessoas Moun'La Caroline na *plantation* vinte anos depois de 1848, assim contrapondo o discurso hegemônico que afirma que as pessoas africanas anteriormente escravizadas imediatamente deixaram todos os espaços de *plantation* guianasas na abolição. Esses detalhes sobre Moun'La Caroline revelaram serem cruciais para abrir espaços de conversa com as diferentes comunidades envolvidas na pesquisa.

De fato, La Caroline, enquanto lugar transformado em um sítio arqueológico, encontra-se particularmente entrelaçado com as histórias de duas comunidades geograficamente próximas, mas diferentes, Moun'Wayam [povo de Wayam] e Moun'Roura [povo de Roura].

Moun'Wayam são uma comunidade indígena de origem étnica majoritariamente Paykwe-neh (Palikur), estabelecida em Wayam, uma aldeia situada às margens do rio Oyak, a poucos quilômetros de distância do sítio La Caroline. A aldeia Wayam foi fundada por Madame Jeanne em 1973, depois dela e sua família virem de Ouanary, uma região fronteira entre a Guiana e o Brasil. Inicialmente, o nome da aldeia era (e ainda é) conhecido por muitas pessoas como Favard, que era o sobrenome do escravizador de La Caroline. O território de Moun'Wayam se estende além da aldeia, pois eles utilizam a maior parte das terras vizinhas para seus *bati* [roças], incluindo a área ao redor do sítio arqueológico.

A participação de Moun'Wayam no projeto começou oficialmente durante a primeira temporada de campo em 2018, inicialmente através de sua ajuda para limpar a área do local. Esta interação inicial deu lugar ao fortalecimento das relações entre a equipe de escavação e alguns habitantes da aldeia que regularmente visitavam, observavam e participavam do processo de escavação. Durante a temporada de campo de 2019, Aurélie Lucas, a agente de turismo e moradora da aldeia de Wayam, participou da pesquisa enquanto membro da equipe de pesquisa. A participação regular de voluntários de Wayam na escavação, assim como as visitas recorrentes de outros membros da comunidade, contribuíram para o estabelecimento de uma relação de conhecimento dentro da pesquisa. O projeto também contou com serviços essenciais prestados

pela associação comunitária da aldeia Wayam, Walyku, tais como o transporte fluvial diário entre Roura e Wayam.

Moun'Roura se refere ao coletivo de pessoas afroguianesas originário do território mais amplo ao redor da cidade de Roura. Elas vivem agora em seu pequeno centro urbano ou estão dispersas em áreas urbanas maiores, como Cayenne e Matoury. No entanto, ainda situam seu pertencimento nesta região onde sus ancestrais africanes viveram, seja em *plantations*, em quilombos, ou em pequenas vilas e campos de mineração de ouro após a abolição.

A participação de Moun'Roura no projeto ocorreu de uma forma um pouco menos informal do que a de Moun'Wayam, uma vez que o tempo passado trabalhando no sítio arqueológico durante o dia dificultou uma interação tão cotidiana quanto a que estabelecemos com Moun'Wayam. Entretanto, como a maioria da equipe de escavação foi hospedada na cidade de Roura durante os dois períodos de campo, pudemos estabelecer relações com Moun'Roura através de visitas diárias antes de partir para o trabalho de escavação ou no nosso retorno.

A abordagem da Arqueologia Griótica que orientou este trabalho de engajamento comunitário enfatizou minha responsabilidade como co-organizador para provocar uma conversa, ouvir e facilitar a relação de conhecimento com as comunidades envolvidas. Ao enraizar este projeto neste exercício afrodecolonial, comprometi-me a utilizar exclusivamente o afroguianês, que é o referencial linguístico principal tanto de Moun'Roura quanto de Moun'Wayam, em minhas interações com elus.

Esta escolha linguística ressaltou tanto a legitimidade delus quanto a minha como conhecedores e falantes desta língua. Outras formas de comunicação não-colonizadas e não-verbais também foram utilizadas para abrir espaços de conversação, a exemplo das vibrações do tambor tradicional que ressoaram no sítio em duas ocasiões.

Uma abordagem metodológica chave dentro de um quadro de Arqueologia Griótica é o que tenho chamado de *conversas-memória* (HARTEMANN, 2019). Reconhecendo que “coisas”, tais como os artefatos escavados durante o projeto, constituem contadores de histórias ativas na *relação de conhecimento* sobre tempos passados, tornou-se necessário organizar e facilitar sua interação com as pessoas. Assim, organizei diferentes oficinas de conversa-memória com Moun'Wayam e Moun'Roura, onde objetos selecionados que vieram à superfície durante a escavação que estava em andamento foram compartilhados. Enquanto as oficinas com les mais velhas de Moun'Roura, Madanm Hortensia e Madanm Gaillou aconteceram em momentos separados, outras ocorreram em uma dinâmica de grupo multigeracional, seja com Moun'Wayam ou Moun'Roura.



Figura 1: Encontro entre Yolaine Polony (Moun'Roura) e *bèt tanlontan* (foto de Jasper Colt)



Figura 2: Oficina de conversa-memória com Moun'Wayam (foto de Diana Labonté)

Outra abordagem metodológica adotada foi a metodologia Sankofa, um termo cunhado pelo arqueólogo brasileiro Iris Moraes (HARTEMANN; MORAES, 2018). Inspirada na sabedoria

HARTEMANN, Gabby Omoni. Escavando a Violência Colonial: Arqueologia Griótica e Engajamento Comunitário na Guiana.

Akan presente no adinkra Sankofa, esta metodologia se baseia na noção de “voltar”, especificamente através da caminhada de volta a determinados lugares. A relação de conhecimento ativada pela presença em um lugar dialoga diretamente com a noção de conhecimento das cosmo-percepções africanas como sendo situado e baseado na memória. Duas oficinas de metodologia Sankofa aconteceram durante a pesquisa, ao “caminhar de volta” para La Caroline com Kapitèn Lucas, o chefe da aldeia Wayam, e um pequeno grupo de Moun'Roura.

Através do encontro de Moun'Roura e Moun'Wayam com os objetos escavados e com o espaço de Habitation La Caroline, diferentes histórias surgiram da memória. Apresento este conhecimento na próxima seção.

Ao estar presente, ter conversas com vizinhos, fazer visitas regulares a diferentes Moun'Roura e Moun'Wayam, e fornecer atualizações sobre o trabalho em andamento no local, Clay e eu tentamos inverter o entendimento de que a pesquisa é algo que pertence a pessoas de fora. Esta abordagem, juntamente com o uso do afroguianês, também serviu como ferramenta para respeitar a autoridade dos mais velhos de Moun'Roura, do chefe e do pajé de Moun'Wayam como legítimos conhecedores em suas comunidades.

O posicionamento recorrente do lugar de fala a partir do qual as pessoas da equipe de pesquisa se situavam, assim como explicitar as intenções por trás da pesquisa foram cruciais para arcar com a noção de responsabilidade para com as comunidades. No meu caso, como único membro afroguianês da equipe, minha afirmação “Mo sa moun'Mana! [Eu sou uma pessoa de Mana!]” serviu para responder perguntas recorrentes de Moun'Roura sobre meu pertencimento regional ou sobre quem eram mis pai, mãe e avós.

ESCAVAR A MEMÓRIA, INVOCAR ANCESTRAIS, CONHECIMENTO EMERGINDO NA SUPERFÍCIE

A conexão ou reconexão de Moun'Roura e Moun'Wayam com *bèt tanlontan* [as coisas de antes] permitiu a invocação da memória, dos Ancestrais, e das cosmo-percepções, que por sua vez foram responsáveis pelo surgimento de seus conhecimentos.

Ao ver e segurar *bèt tanlontan*, memórias sobre quem sabe ou quem lhes transmitiu conhecimento foram imediatamente trazidas à conversa, enfatizando a importância dos mais velhos como conhecedores nas formas de conhecer tradicionais afroguianesa e paykweneh. Isto destacou a noção de que o conhecimento é inseparável dos mais velhos, de seus nomes e de suas vidas. Estar em contato com coisas de tempos de antes foi sistematicamente uma ocasião para invocar os nomes dos mais velhos e conhecedores que passaram para o plano ancestral.

A di nanninannan... Nou pa té <kó fèt... To savé! Tonton Garçon... défunt... mo trapé bèt konsa ofon só zafè... (Madanm Marlène, Moun'Roura)

[Isto é de muito tempo atrás... Ainda não tínhamos nascido... Você sabe! Finado Tio Garçon... Encontrei coisas assim nas coisas dele...]

Com o surgimento desses diferentes elementos, tornou-se ainda mais explícito o entendimento do conhecimento como sendo situado e relacionado à experiência de vida tanto para Moun'Roura quanto para Moun'Wayam. O encontro entre uma mais velha da comunidade Moun'Roura, Madanm Hortensia (que agora se tornou uma ancestral) e um fragmento de cachimbo de barro provocou-a a explicar como foi feito, falar sobre os diferentes tipos de barro que existem na Guiana, além de trazer de volta de volta a memória de sua finada mãe.

Ao segurar ou falar de uma coisa dos tempos de antes, memórias sobre a própria experiência das pessoas com a mesma coisa ou com um objeto semelhante sempre surgiram. Assim, reconhecer e lembrar o uso de um objeto tornaram-se recorrentes durante as conversas-memória, traduzindo um sentimento de conexão com algumas das coisas, particularmente expresso por Moun'Roura: "Mo konèt tou sa! Mo lévé ké sa!" [Eu conheço tudo isso! Fui criado com isto!]. Moun'Wayam e Moun'Roura lembraram de ter visto algumas das coisas que lhes mostramos antes, na maioria das vezes quando trabalhavam em um *bati*, delus ou de sus pais:

I gain plizièr koulèr latè gra, hein. I gain latè gra ki jon'... I té ka fè fou ké li, tout' bagaj. Mo manman té ka fè sa, i pa té ka alé pièss koté pou achté dipain, i té ka fè so fou, fè so dipain. Aprézan ou pa ka wè sa ankó. (Madanm Hortensia, Moun'Roura)

[Há diferentes cores de argila. Tem uma argila amarela... Elus costumavam fazer fornos com ela, um monte de coisas. Minha mãe costumava fazer isto, ela não ia a lugar nenhum para comprar pão, ela fazia seu próprio forno, fazia seu próprio pão. Agora você não vê mais isso].

Nou té ka wè sa bocou ló nou té ka foyé latè pou planté! (Mouché Jean, Moun'Wayam)
[Costumávamos ver isso muito ao abrir o chão para plantar!]

As conversas-memória abriram espaço para o conhecimento que Moun'Roura e Moun'Wayam têm sobre as coisas: para que servem, como são feitas, quem as usou. Ao provocar a memória de Moun'Roura, uma multiplicidade de imagens sobre tais coisas de antes surgiram, mas também trouxeram à tona memórias sobre outros tipos de bèt tanlontan, algunes que não necessariamente conhecemos ou encontramos durante a escavação. *Kanari* (uma panela de cerâmica), enormes potes de cerâmica (provavelmente potes Biot) usados para segurar água, e suas tampas de madeira foram comumente evocadas em tais imagens.



Figura 3: Madanm Gaillou (Moun'Roura) mostrando um *ti grena* [conta] (Foto de autore)

Tais espaços de conversa também revelaram as próprias relações de Moun'Roura e Moun'Wayam com estas coisas do passado. Muites mencionaram como era comum encontrar bèt tanlontan, explicando porque essas coisas não eram necessariamente notadas ou consideradas como portadoras de um significado ou valor específico. No entanto, a categoria “bèt lesclavaj” [coisas da escravidão], um termo usado tanto por Moun'Roura quanto por Moun'Wayam, denota que sua origem sempre foi conhecida.

Oui, nou té ka wè beaucoup bèt konsa ló nou té ka fè nou bati, hein! Mè nou pa té méle telman ké sa... Nou té savé ki i té gain esclaves ki té ka travay la... (Kapitèn Lucas, Moun'Wayam)

[Sim, a gente costumava ver isso muito quando a gente trabalhava em nosso bati! Mas nós não nos preocupávamos muito com isso... Só sabíamos que havia escravizados que costumavam trabalhar lá...]

Mo té ka wè-l, mè ou savé, nou mèm pa ka okipé di sa, hein. Paske ló mo mèm té ka fè bati ké mo manman... nou gain nou terrain larô... la I té gain esclavaj la aussi (...) Ló yé té ka koupé bati, mo gain tan wè sa annan bati, mo granmanman ka di mo, “véyé vèr kassé-a, a boutèy ki té la lontan, boutèy lesclavaj...” A kon sa yé ka di mo... Et puis, sa resté la... Nou té ka planté manioc annan... (Madanm Hortensia, Moun'Roura)

[Eu costumava ver isso, mas você sabe, nós não nos preocupávamos com isso. Porque quando eu trabalhava no bati com minha mãe... tínhamos um pedaço de terra rio acima... também havia escravidão lá (...) quando elus trabalhavam no bati, eu podia ver isso no bati, minha avó costumava me dizer “cuidado com o vidro quebrado, é uma garrafa que estava lá há muito tempo, uma garrafa da época da escravidão...” foi assim que elus me explicaram... E depois, ficou lá na terra... Plantamos mandioca nisso...]

De forma interessante, embora a maioria das pessoas afirmem não dar importância à maioria dessas coisas de antes, dado o quão comum era encontrá-las, algúmes bèt tanlontan específicos são consideradas dignes de interesse por pessoas específicas. Madanm Marlène herdou algúmes bèt lesclavaj de seu finado tio, o qual costumava trabalhar como garimpeiro e encontrou potes inteiros rio acima. Da mesma forma, Kapitèn Lucas confiou em mim o suficiente para me mostrar uma jarra quase completa que foi encontrada durante o trabalho em seu bati e mantida a salvo em sua casa.



Figura 4: Kapitèn Lucas (Moun'Wayam) mostrando a jarra encontrada em seu *bati* (foto de Diana Labonté)

Fundamento minha reflexão no trabalho da arqueóloga brasileira Márcia Bezerra (2011, 2017), principalmente na sua crítica ao discurso preservacionista adotado por muitos profissionais do patrimônio. Bezerra afirma que entender as práticas de colecionamento em pequena escala - como são comumente encontradas em muitas comunidades amazônicas, como sendo análogas ao saque e à destruição do “patrimônio” é extremamente reducionista (2011, p. 62). Segundo ela, estas práticas denotam a existência de relações locais com coisas e lugares passados, ao contrário da crença hegemônica de que as comunidades não valorizam ou dão importância ao passado (2017, p. 12-13), uma crença presente no discurso reproduzido pelos arqueólogos brancos que trabalham na Guiana.

Geralmente, o conhecimento provocado pelo encontro com *bèt tanlontan* não é fragmentado nem restrito a histórias sobre tais coisas. Ao contrário, tal conexão traz imagens que as enredam com histórias sobre outras coisas, outros eventos passados, Ancestrais e seus modos de vida. Por exemplo, o pé de cacau presente no que se entende como sendo o espaço do quintal da casa que estávamos escavando provocou a emergência de memórias dos quintais dos ancestrais de Moun'Roura, ativando imagens de folhas de tabaco secando na sombra dos pés de cacau, e des mais velhes fumando seu cachimbo sentades em um banco de madeira.

Paske, ló ou wè gran moun' lontan té ka fimin pip... mo mèm té annan kanmza, bati, to ka 'lé ké sa, pas' koté to ka assi ké li latal, ló to assi ké li latal, a ló to fin' fè tout' bagay danbwa. To ké pran pip-a, to ka kalkilé tout' to zafè, to komprann'. Mo mèm, mo té gain, oun' pip! Mè a'n moun' ki pran'l assou mo. I pran'l assou mo. Mo té gain roun' annan mo larmwè. A fè yé té fè-l ba mo. I té fè-l en bois. (Madanm Hortensia, Moun'Roura)

[Porque, les mais velhas de antes costumavam fumar cachimbo... eu estava no meu *kanmza* (tipo de roupa usada para o trabalho) no bati... você costumava ir com ele, porque onde quer que você se sente, você vai com ele e quando você termina de trabalhar no bati na floresta... você fuma o cachimbo e pensa em suas próprias coisas, sabe? Eu costumava ter um, um cachimbo! Mas alguém o tirou de mim. Elus o pegaram. Eu tinha um em meu armário. Tinham feito para mim. Era feito de madeira].



Figura 5: Encontro entre Madanm Hortensia (Moun'Roura) e bèt tanlontan (foto de Elizabeth Clay)

Gro jar... Mo papa té gain roun' gro jar... Gran jar-a, yé té ka réservè dlo pou tchimbé dlo frè, moun' pa té konèt frigidèr. I té ka alé pran dlo ofon puits-a. Dlo-a té ka frè! A té pou fè plizièr voyages... A nou mèm timoun' ki té ka alé pran dlo. Oui, yé té ka fronmin-l ké oun' gran verso en bwa, a konsidéré a'n barrik. (Madanm Gaillou, Moun'Roura)

[Grandes potes... Meu pai tinha um grande pote... Este grande pote, elus o usavam para manter a água fresca, as pessoas não conheciam as geladeiras. Costumavam tirar água do poço. A água era muito fria! Tivemos que fazer muitas viagens... Éramos nós crianças que íamos ao poço para levar água. Sim, elus costumavam fechá-la com uma grande tampa feita de madeira, como um barril].

Moun'an té ka rété assou yé ti ban douvan yé lapot', ló soukou-a té ka tombé, yé té ka mété laboucann et yé té ka konté istwar pou timoun. (Madanm Gaillou, Moun'Roura)

[As pessoas costumavam ficar em seu banquinho na porta, quando caía a noite, faziam um pouco de fumaça e começavam a contar histórias para as crianças].

Tanto Moun'Wayam quanto Moun'Roura guardam memórias sobre a escravização com base no que lhes foi dito por sus mais velhes, provando que, ao contrário do que afirmam les arqueólogues branques, elus conhecem e lembram este momento particular do passado. Portanto, a hesitação de algumes mais velhes em entrar em detalhes sobre este passado não significa que esta história nunca foi mencionada, mas pode, ao contrário, apontar para a natureza traumática de tais memórias. Entendo a disposição de Moun'Roura e Moun'Wayam de compartilhar algumas destas histórias como sendo possibilitada pelo tipo de diálogo estabelecido no âmbito da Arqueologia Griótica.

Yé té ka di "Tan desclavaj, sa." Fini ké sa... Oui, granmoun-ya, yé té ka palé oun' ti mosso assou sa, koté mo té ka lévé, oui, kouman moun' té ka travay, kouman mèt té ka fè ké yé... Yé té ka palé di sa... Koté mo lévé, oui, yé pa té ka palé longman, mè oui. (Madanm Gaillou, Moun'Roura)

[Costumavam dizer "isso foi durante o tempo da escravização". E era isso... Sim, les mais velhes nos falavam um pouco sobre isso onde eu fui criada, sim, como as pessoas trabalhavam, como o dono as tratava... Falavam sobre isso... Onde eu fui criada, sim, não falavam muito sobre isso, mas sim].

Entre os aspectos presentes no conhecimento da Moun'Wayam sobre o passado está sua própria história de trabalho forçado e escravização por colonizadores franceses, bem como a oposição e resistência de seu líder comunitário à escravização do seu povo.

Paske mo ka konté istwar Ouanary... Ouanary i té gain Montagne d'argent... Ou savé... et puis nou té gain nou gran..., nou chef la ba... Nou mèm nou fè esclav, mè pa bocou...

Paske a nou chef ki pran responsabilité... I di “oui, mo solda ké travay, mè pa, pa lannuit, lajounnin.” Paske sa, a nou granparents ki raconté nou sa. Chef..blang, i di oui i dakó ké sa. I fè nou travay, vrè, i fè nou travay, mè pa bocou. Lajounin, et lannuit i té ka dronmi. Mè kréol non, nuit’ kon jou yé té ka travay. (Kapitèn Lucas, Moun’Wayam)

[Porque vou lhes contar uma história de Ouanary... Em Ouanary havia Montagne d’Argent (uma montanha onde havia a mineração de ouro). Sabe... E então tivemos nosso grande... nosso líder, lá... Fomos escravizadas, mas não muito... Porque nosso chefe assumiu a responsabilidade... Ele disse “sim, meus soldados vão trabalhar, mas não, não à noite, somente durante o dia”. Porque isto, nossos avós nos contaram isto. O... líder branco, ele disse que sim, ele concordou. Ele nos fez trabalhar, verdadeiramente, ele nos fez trabalhar, mas não muito. Mas as pessoas negras, não, elas trabalhavam dia e noite].

Durante a caminhada Sankofa com Moun’Roura, o mais velho Mouché Gaillou se referiu a La Caroline como “pequena” em comparação com os lugares onde havia um número maior de pessoas africanas cativas. Enquanto estávamos falando sobre como a vida na *plantation* deve ter sido, ele e Madanm Nadia compartilharam seu conhecimento em torno do funcionamento do trabalho das pessoas escravizadas:

-Esclav-ya, yé té organizé! A té oun’ société, a té oun’ lizin’! Sa té ka alé aux champs, yé té ka planté, sa té ka construi mézon, yé té ka fè... charpentier!

-Yé chak té gain oun’ tach...

-Yé chak té gain oun’ tach! Sa té charpentier, té charpentier, sa té maçon té maçon... sa té... cuisinier té cuisinier ! (Mouché Gaillou and Madanm Nadia, Moun’Roura)

[-As pessoas escravizadas, elas eram organizadas! Era uma sociedade, era uma fábrica! Tinha aqueles que iam para os campos, aqueles que plantavam, aqueles que construía casas, que faziam... carpintaria!

-Tinham uma tarefa cada ume...

-Tinham uma tarefa cada ume! Havia quem era carpinteire, quem eram pedreire, quem era... cozinheire!]

A violência é mencionada como sempre presente durante *tan lesclavaj* (tempo de escravidão), mas é principalmente a ausência de escolha que é enfatizada como sendo um elemento que caracteriza este período.

Esclav-a té ka travay, só mèt té toujou dèyè li, si i pa travay i gain fouet’, si i pa travay, i ka puni-l... punition sévère... Roura... Yé pa té ka fè sa yé lé... (Madame Gaillou, Moun’Roura)

[As pessoas escravizadas trabalhavam, o dono não dava nenhum sossego, se não trabalhavam, eram chicoteadas, se não trabalhavam, eram punidas... Uma punição severa... em Roura... Não podiam fazer o que queriam...]

Mo di ou... a tan di... tanlontan esclavaj... yé té ka bat' moun' ceci cela... ou komprann... yé té ka fè yé travay rèd... esclavaj hein, sa... vrai esclavaj, hein... hmm... (Madanm Hortensia, Moun'Roura)

[Estou lhe dizendo... Durante o tempo da escravização... costumavam bater nas pessoas... você entende?... elus as fizeram trabalhar duro... escravização... verdadeira escravização... hmm...]

Quando Kapitèn Lucas me mostrou *bèt lesclavaj* durante nossa caminhada Sankofa na floresta ao redor do sítio, paramos perto de um enorme caldeirão de ferro que era usado para ferver urucum. Enquanto refletíamos e falávamos sobre o quanto era pesado, Kapitèn Lucas suspirou e disse: “Yé wè mizè...” [Elus sofreram muito]. Durante a conversa-memória organizada na biblioteca pública com algumas mulheres Moun'Roura, a presença de um gancho de ferro pesado provocou um silêncio, porque foi percebido e associado à violência infligida a les Ancestrais de La Caroline. Quando Madanm Marlène pôde falar, ela disse “Yé té ka fè méchanceté ké sa... gadé sa. mèt-a té ka fè méchanceté pou moun'an...”. [Fizeram coisas cruéis com isto... Olhe para isto. O escravizador fazia coisas cruéis com as pessoas].



Figura 6: Caminhada Sankofa com Moun'Wayam (Foto de autore)

O conhecimento sobre as múltiplas formas de resistência à escravização também se fez presente nas conversas-memória. “ Mo tendé esclav-ya, i té gain sa ki té ka empoisonné!” [Ouvi dizer que, as pessoas escravizadas, houve algumas que envenenaram les escravizadores!] afirmou Madanm Marlène com um toque de orgulho em sua voz. Histórias sobre a solidariedade entre pessoas indígenas e africanas também entraram nas histórias que emergem das memórias de Kapitèn Lucas:

Mè, yé sové bocou moun', bocou Créoles. Montagne d'argent, i gain oun' gran koté la, Créoles té ka marron, fouré yé kó ofon labou-a, ofon lavaz-a, rien ki sa ki déró... Chef-a ka passé, i ka vini wè, i ka wè yé... I ka ramassé yé, mété yé koté vilaj-a, a la yé rété... Yé rété bocou, a la yé gran, a la yé viv... Et puis gran chef indien té ka menti bay chef blang-a, i té ka di i pa wè yé... Sa istwar i la, hein! Mo timoun-yan yé konèt' sa. (Kapitèn Lucas, Moun'Wayam) [Mas elus salvaram muita gente, muitas pessoas negras. Em Montagne d'Argent, há ali um grande lugar, as pessoas negras que eram quilombolas, elas ficaram presas ali, na lama... Nosso chefe passava, ele foi vê-los... Ele as pegou e as colocou na aldeia, e ali elas ficavam... Muitos delas ficavam, e envelheciam ali, viviam ali... E nosso grande líder mentia para o líder branco, ele dizia que não as tinha visto... Esta história, está ali! Todes mis filhes conhecem esta história]

Esta relação de conhecimento provocada pelo encontro com *bèt tanlontan* permitiu a identificação de certos elementos de importância dentro dos sistemas de conhecimento afro-guianeses e paykweneh, os quais não são necessariamente priorizados em formas clássicas de conduzir a pesquisa arqueológica.

Ao longo dos espaços de diálogo, um lugar de destaque foi atribuído ao conhecimento relacionado à cura. Referências feitas às pessoas conhecedoras da comunidade geralmente trouxeram lembranças de mais velhos ou ancestrais que costumavam curar e ajudar no parto de crianças. O papel de certas coisas de antes como ingredientes em remédios específicos também foi evocado, enfatizando a existência de um tipo diferente de relação com “objetos antigos”, tais como velhos pregos enferrujados, dos quais Moun'Wayam se lembram de serem usados em alguns remédios.

O conhecimento sobre as plantas e suas propriedades emergiu de forma particularmente recorrente, denotando assim sua importância. O reconhecimento das plantas é central para o conhecimento tanto de Moun'Roura quanto de Moun'Wayam. Enquanto eu andava na floresta com Kapitèn Lucas, ele parou regularmente para me mostrar e me ensinar sobre folhas específicas. Mouché Gaillou, o mais velho da comunidade Moun'Roura, fez exatamente a mesma coisa, parando ao lado do caminho e apontando para plantas específicas, sobre as quais ele imediatamente começou a contar histórias.



Figura 7: Mouché Gaillou (Moun'Roura) compartilhando conhecimento sobre uma planta encontrada enquanto caminhava (Foto de autore)

Meu pertencimento a uma comunidade tradicional de culto a Òrìṣà suscitou a emergência de algumas conversas sobre dimensões não-visíveis e não tangíveis do universo. Como me envolvi visivelmente em ofertas rituais a Òrìṣà e Ancestrais em diferentes momentos do processo de pesquisa, tanto Moun'Wayam quanto Moun'Roura puderam testemunhar o reconhecimento de tais dimensões por parte de uma pessoa ocupando o lugar de cientista. Os elementos de proteção que usava diariamente constituíram mais um gatilho para abrir um diálogo sobre estas dimensões centrais, porém extremamente silenciadas, das cosmopercepções indígenas e afroguianesas. Quando viram a palha trançada ao redor de meus braços e meus *eleke*, as crianças de Wayam me perguntaram se esses eram “bèt chamane” (coisas de pajé). Eu derramar libações como parte essencial da rotina diária ao chegar no sítio também destacou o quanto tal prática também é comum para a Moun'Roura.

-Mo ka bay oun' ti bi dlo... sa a mo pa... pou i bay mo fóss...

-Fóss!

-Hmm! Gangan-yan ké gadé mo hein... Mo sa oun' gangan déjá, kou zot' mèm... Hmm... Bon ben, bwè dlo hein, si zot' swèf... (Madanm Marie-Chantal, Madanm Nadia, Madanm Yolaine, Mouché Gaillou. Moun'Roura)

[-Eu te dou um pouco de água... Isto é da minha parte... Para me dar força...

-Força!

-Hmm! Les ancestrais vão me olhar, hmm... Mas eu já sou quase um ancestral, assim como todes vocês... Hmm... Oh, bem, então bebam um pouco de água, se tiverem com sede...]

Histórias sobre a manifestação de seres espirituais (protetorias da floresta, como *Mèt Bwa*, ou espíritos de quem morreu) no sítio La Caroline e ao redor dele abundaram quando era criado o espaço para serem ouvidas. Isso me permitiu conversar com Kapitèn Lucas sobre o lugar onde les ancestrais de La Caroline devem ter sido enterrades e permitiu que Moun'Roura se referissem timidamente à sua presença espiritual enquanto falávamos sobre elus.

Ah oui oui oui! ... I plein moun' ki mó lá hein... oui, oui... oui paske bon, anvan, esclav... Ló moun' latè mó, i té ka fouyé oun' trou, a té sur place, ou pa té pouvé alé pièss koté... a té bó yé lakou... paske sé moun'yan pa té ka lé soti pli lwen, pa té pouvé alé oun' ti 100 mè. (Kapitèn Lucas, Moun'Wayam)

[Oh sim, sim, sim! Há muitas pessoas que morreram aqui... [risos] sim, sim, ... porque, antes, as pessoas escravizadas... Quando alguém de lá tinha morrido, elus cavavam um buraco, era no mesmo lugar, não se podia ir a lugar algum... Enterravam perto dos quintais delus... Porque as pessoas não iam muito longe, não podiam passar de 100 metros].

Esta possibilidade de o conhecimento sobre dimensões não tangíveis e não visíveis fazer parte desta grande narrativa nos ajudou a compreender as funções de alguns dos bèt tanlontan que encontramos durante a escavação. Quando mostramos uma pequena conta de vidro para uma mais velha da comunidade de Moun'Roura, finada Madanm Hortensia, ela imediatamente riu e olhou para ela sorrindo, como se estivesse vendo uma amigüe próxima após uma longa separação:

A'n kolié sa... ! Lontan té plein ké sa, koté zot' trapé sa?... Lontan té plein ké sa, a té sa granmoun'ya té ka mété a yé kou... bèt sériéu, a sa yé té ka mété a yé kou, i té gain pli piti, plusieurs couleurs. Oui... a kolié lontan granmoun'yan lontan té ka mété! Pou protéjé yé, di tout' bagaj... (Madanm Hortensia, Moun'Roura)

[Isto é de um colar...! Havia muitos deles antigamente, onde você encontrou isso?... Há muito tempo, havia muito disso, era o que les mais velhas usavam no pescoço... Sério, era o que elus usavam, havia alguns menores, de muitas cores... Sim... os colares que les mais velhas usavam! Para protegê-les, de tudo...]

A escolha de usar o afroguianês para se comunicar também permitiu que nossas categorias semânticas êmicas surgissem para nomear as coisas sem que sua essência se perdesse na tradução: a referência a uma conta de vidro como “*ti grena*” e a um fragmento de tigela de cerâmica como “*ti touk*” revelou ser mais fonte de cura do que eu esperava. Um momento ainda mais comovente aconteceu durante a caminhada Sankofa com Moun'Roura, quando o mais velho Mouché Gaillou começou a contar uma história sobre a escravização à nossa maneira tradicional afroguianesa:

Mouché Gaillou: Tanlontan... a'n gran nom' ki raconté mo sa, Pierre Polony... Koté so nanm fika mo ka prié pou li... A pa menti menti pass a té gran nom'. So papa ki raconté li sa. I di i té gain oun' esclav', ló mo di chak esclav-ya té gain yé tach, i té gain esclav ki té ka alé lachass. Tou lé jou boug-a ka alé lachass, i pa ka trapé anyen, i pa ka tchoué viand'. I pa ka trapé anyen du tout. Kouté mo ka raconté to sa, esclav-a divèt kontan, i ka di “men oun' boug ki ka konèt istwar-a.” Ló i ka alé lachass touléjou i ka alé, chak fwa i viré, i pa tchoué viand', i ka pran kou. Yé ka bat' li, pass i pa tchoué viand, a li pou poté lachè, manjé... Roun' jou i ka pati, ló i rivé i té gain oun' jèn tron bwa... I ka jambé tron bwa, ló i ka jambé tron bwa i gadé oun' moun' dibout' anmitan chimin-an. Moun'an di “Eh! Gadé! Chak kou to soti, ló to viré rantré to ka pran kou! Mo wè to ka pran baton, paske to pa ka poté anyen du tout. Alor dépi jodla, mo ka di to, to ka alé to ka tchoué viand'.” Vrè, missié pati, i tchoué viand'. I viré, chak jou i alé a danbwa, i ka tchoué viand.

Madanm Nadia: A Mèt Bwa? (...)

[**M.G.:** Antigamente... é um grande homem que me contou isso, Pierre Polônia... Onde quer que sua alma esteja descansando, eu estou rezando por ele... Então eu não estou mentindo, porque ele era um grande homem. O pai dele que lhe contou isso. Ele disse que havia um homem escravizado... estou lhe dizendo que cada escravizado tinha sua tarefa, então, havia um escravizado que foi caçar. Todos os dias o homem ia caçar e não apanhava nada, não apanhava nenhuma carne. Ele não apanhava nada. Ouça o que estou dizendo, as pessoas escravizadas que estão aqui devem estar felizes, devem estar dizendo “Aqui está um cara que conhece a história”! Sempre que ele ia caçar, todos os dias ele ia e não conseguia pegar carne, então ele era espancado. Elus o espancavam porque ele não conseguia pegar carne, precisava trazer comida de volta... Um dia, ele foi e quando chegou, havia um tronco de árvore... Ele passou por cima do tronco e quando olhou, havia alguém parado no meio do caminho. A pessoa disse: “Eh! Olha! Toda vez que você vai e volta, elus te batem! Eu posso ver você apanhar porque não pode trazer nada de volta. Por isso, a partir de agora, estou lhe dizendo, você vai matar alguma coisa quando caçar”. É verdade, o homem foi e pegou sua carne. Ele ia e todos os dias ele ia para a floresta, ele apanhava carne.

M.N.: Aquele era Mèt Bwa?] (...)



Figura 8: Mouché Gaillou contando histórias na Habitation La Caroline (foto de Jasper Colt)

Mouché Gaillou: Chak jou! Oun' jou so madanm... a pou sa, fanm, fo pa fè pièss fanm konfianss...

Madanm Marie-Chantal: Ah bon?... Expliquez-vous... [risos]

M.G.: Non! faut pas faire les femmes confiance... Non! Oun' jou, fanm-an di “Doudou, ki manyen ou ka tchoué viand' konsa, touléjou alé aprézan ou ka tchoué viand' ?” I di, “ah, paske, mo ka tchoué mo viand', Bondyé bay mo-l’...” “Non, ou gain ou' bagaj, di mo ki manyen ou ka tchoué viand' konsa?” I akó boug-a, i akó boug-a, i akó boug-a, konsa, i ka di boug-a di'l sa i ka fè pou li tchoué viand... L'homme est très faible devant les femmes! [todo mundo ri]

-Ló i rété, i di, “ou savé ki moun' ki montré mo ka fè mo tchoué viand'an? Gran Mèt mo wè a la rout'-a, danbwa, Mèt Bwa, i di mo alé, mo ké tchoué viand'?” Lendemain matin missié l'évé, pran so sac à dos i ka alé lachass, ló i rivé mèm koté-a Mèt Bwa di “Gadé, zot' ka palé trop', zot' pa gain secrè!” I fout' une kalot', baw! “To pa gain pou to tchoué viand' ankó!” Méssié Krik!

[todo mundo]: Méssié Krak!

[M.G.: Todos os dias! Um dia, sua esposa... é por isso, mulheres... não se pode confiar em nenhuma mulher...

M.M-C.: Como assim?... O que você quer dizer com isso... [risos]

M.G.: Não! Você não pode confiar em nenhuma mulher... Não! Um dia, a esposa dele disse: “Amor, como você consegue sua caça assim, cada dia que você vai agora você mata e traz carne”? Ele disse: “ah, isso é porque eu só recebo minha caça, foi Deus me deu”... “Não, você tem alguma coisa, apenas me diga como você consegue sua caça?” Ela insistiu, insistiu, insistiu e assim, ele lhe disse, ele lhe disse o que fez para conseguir a carne... Um homem é muito fraco com as mulheres!

[todes riem]

-Ele lhe disse: “Você sabe quem me mostrou como conseguir a carne? Gran Mèt, eu vi no caminho, na floresta, Mèt Bwa, ele me disse para ir e que eu conseguiria minha captura”. Na manhã seguinte, o cara se levantou, pegou sua bolsa e foi caçar. Quando chegou ao mesmo lugar, Mèt Bwa lhe disse: “Olhem, vocês falam demais, vocês não podem ter segredos”. Ele deu-lhe um golpe na cabeça, baw! “Você não vai mais pegar carne!” Méssié Krik!

[todo mundo]: [Méssié Krak!]

Além da profunda emoção que senti ao testemunhar a participação de nossa contação de história tradicional afroguianesa no conhecimento sobre La Caroline, aquele momento me permitiu enxergar verdadeiramente caminhos concretos para um trabalho arqueológico comprometido com o restabelecimento do equilíbrio e da cura.

ALÉM DA MUDANÇA EPISTEMOLÓGICA, A NECESSIDADE DE CUIDAR DAS FERIDAS COLONIAIS

O trabalho arqueológico que pretende afastar-se da reiteração da violência colonial precisa primeiro reconhecer sua participação disciplinar na colonialidade e procurar reformular seu quadro epistemológico. Somente através de ações concretas visando o desmantelamento do lugar da ciência moderna ocidental escrita como sendo a única forma válida de conhecimento sobre tempos presentes e passados, a arqueologia terá um propósito que sirva verdadeiramente às comunidades colonizadas e marginalizadas, em vez dos mesmos interesses hegemônicos coloniais.

A abordagem da Arqueologia Griótica apresentada ao longo deste artigo representa uma contribuição afroguianesa para um corpo de conhecimento baseado em entendimentos transformativos e anticoloniais das metodologias e dos objetivos arqueológicos. A importância de colocar as percepções de mundo, sistemas de conhecimento e memórias não-ocidentais ao centro da idealização e realização de projetos arqueológicos foi destacada em sua aplicação no trabalho conduzido ao longo do projeto *Archéo La Caroline, Lavi Nou Gangan*.

Embora esta mudança epistemológica seja muito necessária, sinto a necessidade de ressaltar que ela não é suficiente para romper com a violência colonial reproduzida através da pesquisa. A pesquisa arqueológica, especificamente ao lidar com contextos de escravização e de

violência colonial, precisa reconhecer as estruturas contemporâneas de opressão colonial nas quais ela opera, e através das quais ela direciona violência para as pessoas colonizadas e marginalizadas. Defendo que continuar a estudar tais contextos como se fossem separados das atuais desigualdades racistas e coloniais equivale à mesma violência epistêmica que ignorá-las.

Fundamentado no trabalho de Grada Kilomba, ressalto a necessidade e a urgência de abordar esses contextos específicos como o que eles são: espaços de trauma. A escravização e o colonialismo podem ser percebidos como coisas do passado, mas estão intrinsecamente ligadas ao presente (KILOMBA, 2010, p. 137). Ambos os processos nascem dentro de uma violência perpetrada em uma época que, para algunes, parece distante. Para outres, tal violência nunca desapareceu, mas foi transformada o suficiente para ser ignorada por aqueles que se beneficiam diretamente de sua manutenção.

A escravização e o colonialismo são traumáticos neste sentido, por causa de sua continuidade silenciosa através da manutenção da mesma violência datando de séculos e naturalizada, cujos efeitos dolorosos ainda se fazem sentir no presente. Tal passado parece insuportável (MCKITTRICK, 2014, p. 22) porque a colonialidade e suas atuais estruturas de poder não permitem curar dele. O colonialismo e o racismo constituem um trauma, o qual é, como Kilomba o qualifica, indizível. Não podemos esquecer, nem queremos lembrar (KILOMBA, 2010, p. 132). Continuar silenciando os lugares, coisas e histórias de nossos ancestrais africanes e indígenas através da violência epistêmica arqueológica agrava a dor de tal trauma.

A abertura de espaços de conversa sobre *tan lesclavaj* com Moun'Roura e Moun'Wayam não só trouxe à tona seus conhecimentos sobre tempos passados, mas também despertou feridas coloniais profundas, feridas presentes que são regularmente reabertas pelos processos de opressão colonial em andamento. Dor, amargura e desespero acabaram sendo escavados ao mesmo tempo em que foram escavados pregos velhos enferrujados, fragmentos de cerâmica e contas de vidro.

Não é a dor pela qual sus ancestrais passaram que mais machuca Moun'Roura quando pensam na escravização, provocada pelo encontro com *bèt tanlontan*, mas sim a conexão entre esses processos de violência passados e sua continuidade no presente.

A desposseção aparece como uma das mais centrais destas feridas coloniais. Lembrar *tan lesclavaj* significa evocar histórias sobre separação, perda dos laços familiares e de terras ancestrais. Significa também falar sobre a contínua perda da sua cosmopercepção e de seus sistemas de conhecimento, deslegitimados e desprezados dentro da atual ordem administrativa francesa.

O fato de que as crianças passam o dia todo na escola em um sistema educacional francês e não mais com sus mais velhas é entendido por algunes como sendo uma das explicações para esta perda. "Sa nou timoun' ka aprann' lékol?". [O que nossos filhos aprendem na escola?] suspirou uma pessoa mais velha de Moun'Roura. Uma amarga sensação de perda de conhecimento está sempre presente e ligada à sua apropriação pelas pessoas francesas e sua única legitimidade como "aqueles que sabem".

Ou savé, plantes médicinales... A prézan, a blang-a ki ka montré moun' kouman itilizé

bèt-a. (Moun'Roura)

[Você sabe, as plantas medicinais... Agora, são as pessoas brancas são que nos mostram como usá-las].

Notre tante, aussi, to matrice tombé i té ka mété an to vent'. I pa té konèt li ké ékri mè i té konèt. Aprézan a pou to fè étid médecine. (Moun'Roura)

[Nossa tia também... se seu útero caísse (após o parto), ela sabia colocá-lo de volta em seu ventre. Ela não sabia ler ou escrever, mas ela conhecia, sabia. Agora você tem que estudar medicina].

As pessoas mais velhas de Moun'Wayam observaram com tristeza que não houve uma celebração tradicional paykweneh há anos porque nenhum des mais jovens está mais interessado em se tornar pajé. As rupturas geracionais entre les mais velhes de Moun'Wayam e Moun'Roura e a juventude aparecem em conversas que começam a evocar o passado, mas acabam enfatizando sua impotência em transmitir uma memória e um conhecimento que é invalidado pelos sus pró-prios jovens.

Zot' a tè la la, a zot' koté aussi, zot' divèt konèt aussi... “ahh, pa ka montré nou anyen!”, paske zot' pa ka suiv'! sa granmoun' ka di zot'... ou mèm ou ké tchimbé sa mo ka di, mè pa yé mèm... (...) A pou sa granmoun' pa té ka di bocou jèn yé bagaj... (Moun'Roura)

[Você está aqui, é seu país também, você deveria saber também... “ahh, [les mais velhes] não nos mostram nada!” Isso é porque você não se importa! Com o que les mais velhes contam para vocês.... Você, eu sei que se lembra do que estou dizendo, mas elus não...É por isso que les mais velhes não dizem mais nada a les jovens...]

As feridas coloniais são tornadas explícitas pela fissura entre o conhecimento que herdaram de sus mais velhes e ancestrais e a versão oficial, francesa, escrita, aprendida por sus filhas. Durante uma conversa com uma mais velhe Moun'Roura sobre a localização do bati de sua família, eu mal consegui entender as direções porque os topônimos agora em uso não são necessariamente os mesmos, e são soletrados de acordo com a fonética francesa e não com a pronúncia afroguianesa. Me senti com o coração partido quando esta pessoa mais velha quase desistiu de sua explicação e disse: “A pa mèm nom yé gain aprézan... Yé ka chanjé tout' nom tout' koté...” [Não são os mesmos nomes agora... Estão mudando os nomes de todos os lugares...].

A menção à ausência de escolha e autonomia dos Ancestrais de La Caroline lembra a Moun'Roura sua própria situação de extrema dependência da França e do seu sistema econômico e legislativo que condena ou desestimula as formas tradicionais de vida rural amazônica, aquelas vividas e conhecidas por sus pais.

Processos tão aparentemente triviais como criar galinhas em um quintal ou cultivar alimentos em um bati rio acima são abandonados porque as pessoas não são mais capazes economicamente de fazê-lo. O orgulho de ter sido criada com tais modos de vida, considerados mais saudáveis e trazendo lembranças de sus familiares e mais velhes, contrasta com as observações

sobre um modo de vida atual do qual elus não necessariamente desfrutam e com o qual não se identificam.

Ao tentar falar sobre os tipos de comida que devem ter sido preparados nas tigelas e pratos cujos fragmentos encontramos em La Caroline, sentimentos de tristeza e desamparo surgiram quando as pessoas mais velhas me disseram que muitos alimentos ou plantas não são mais encontrados. «Tou sa mo té konèt lontan, mo pa ka wè yé...» [Tudo o que eu conhecia antes, eu não vejo mais].

Ao reconhecer que o surgimento de tais feridas coloniais só foi possível através do estabelecimento de uma relação de conhecimento enraizada no exercício de desobediência epistemológica que é a Arqueologia Griótica, pode-se imaginar a profundidade e a intensidade do trauma colonial que estas histórias ativam. Estudar, criar teorias, analisar e escrever sobre as origens passadas dos processos de violência atuais definitivamente não são suficientes para transformar a ordem atual do mundo. Pode até causar mais dor, aprofundar e piorar as feridas coloniais que afligem as pessoas diariamente e de forma muito concreta.

Várias pessoas-autoras afrodiáspóricas têm levantado questões importantes a respeito da violência inerente ao estudo dos contextos e espaços de violência colonial e escravização (HARTMAN, 2008; MCINNIS, 2019; MCKITTRICK, 2011, 2014). Katherine McKittrick aponta para a reprodução dos mesmos discursos históricos eurocêntricos que caracterizaram e mantiveram as existências negras e indígenas como “aqueles sem” (2011, p. 948) dentro da produção acadêmica.

Em sua análise do que ele chama de “vida após a morte” da *plantation*, Jarvis McInnis pergunta se tais espaços representam “locais de re-ferimento” (MCINNIS, 2019, p. 744).

“Como então pensamos e escrevemos e compartilhamos como acadêmiques decoloniais e promovemos um compromisso de reconhecer a violência e desfazer seu quadro persistente, em vez de simplesmente repetir analiticamente a violência” pergunta McKittrick (2014, p. 18)? Acredito que esta última pergunta deveria constituir um requisito para pensar em conduzir pesquisa arqueológica, particularmente quando ela trata dos sítios de violência colonial.

Eu defendo o reconhecimento da dimensão traumática dos processos de colonialismo e escravização como uma condição para se envolver em trabalhos arqueológicos sobre contextos de violência colonial. Entendo isto como uma dimensão necessária do compromisso de se afastar da colonialidade arqueológica. Isto implica que qualquer pessoa que aceite estudar tais contextos aceita ser parte de uma cura coletiva das feridas coloniais - uma que não se limite à pesquisa científica, mas que deve oferecer ações concretas, estruturais e de longo prazo para a justiça social, a reparação e a cura.

Como conclusão, quero fazer um convite para refletir verdadeira e criticamente sobre a prática arqueológica e as muitas maneiras pelas quais arqueólogos se engajam na manutenção da colonialidade. Em vez de qualificar a pesquisa como baseada no engajamento comunitário, aponto para a necessidade de ter pesquisadoras engajadas, que restaurem a legitimidade do conhecimento não ocidental e enfatizem o compromisso com a responsabilidade social com as vidas passadas e presentes das pessoas colonizadas e marginalizadas.

Já existem caminhos de possibilidades de mudanças reais, a longo prazo e concretas (FLEWELLEN et al., 2022; JACKSON, 2012; ODEWALE et al. 2018) se arqueólogos estiverem dispostos a renunciar ao mesmo quadro disciplinar de conhecimento que contribui para o aprofundamento das feridas coloniais e para a destruição dos mundos e das cosmopercepções.

AGRADECIMENTOS

In memoriam de Madanm Hortensia, a mais velha Moun'Roura que tão generosamente compartilhou conosco suas histórias, conhecimentos, emoções e percepções do mundo antes de retornar ao plano ancestral. Meu coração se alegra em saber que ela agora está ouvindo Moun'La Caroline contar suas próprias histórias. Quero estender minha profunda gratidão a Moun'Roura e Moun'Wayam por sua disposição em trabalhar conosco e compartilhar tanto de seus conhecimentos. Agradeço também aos mis amigues Queiton Carmo dos Santos, Anthony Quintal e Nkem Ike, bem como a revisories anônimos por seu feedback crítico, que me desafiou a contar uma história complexa de forma mais intencional. Modupé!

REFERÊNCIAS

- ABIODUN, Rowland. Àçê: verbalizing and visualizing creative power through art. *Journal of Religion in Africa* v. 24, n.4, p.309-322, 1994.
- ABIODUN, Rowland. *Yoruba Art and Language: Seeking the African in African Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- AGBE-DAVIES, Anna. Concepts of community in pursuit of an inclusive archaeology. *The International Journal of Heritage Studies* v. 16, n.6, p. 373-389, 2010.
- AGENCE FRANCE-PRESSE. En Guyane, tensions autour du foncier. *Terre-net*, August 4. Disponível em <https://www.terre-net.fr/actualite-agricole/economie-social/article/en-guyane-tensions-autour-du-foncier-202-151033.html>. 2019. Acesso em novembro 2020.
- ANZALDÚA, Glória. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- ATALAY, Sonya. Indigenous archaeology as decolonizing practice. *The American Indian Quarterly* v.30, n. 3-4, p. 280-310, 2006.
- AUGER, Réginald & LOSIER, Catherine. Esclavage dans les anciennes colonies françaises. Archéologie mémorielle à l'habitation Loyola en Guyane. In : SAILLANT, Francine e BOUREAULT-FOURNIER, Alexandrine (orgs.), *Afrodéscendance, cultures et citoyennetés*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2012, p. 43-65.
- BÂ, Amadou Hampaté. The living tradition. In Ki-Zerbo, J. (ed.), *General History of Africa: Methodology and African Prehistory*. Paris and London: UNESCO, 1981.
- BÂ, Amadou Hampaté, *Amkoullel, o menino Fula*. São Paulo: Palas Athena, 2003.
- BATTLE-BAPTISTE, Whitney. *Black feminist archaeology*. Walnut Creek, Calif: Left Coast Press, 2011.
- BATTLE-BAPTISTE, Whitney. Cruise Ships, Community, and Collective Memory at Millars Plantation, Eleuthera, Bahamas. *Historical Archaeology* v. 51, n. 1, p.60-70, 2017.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelsón; GROSGOUEL, Ramón. (orgs) *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- BEZERRA, Márcia. "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* v. 6, n.1, p. 57-70, 2011.
- BEZERRA, Márcia. Os sentidos contemporâneos das coisas do passado: reflexões a partir da Amazônia. *Revista de Arqueologia Pública* v.7, p. 107-122, 2013.
- BEZERRA, Márcia. *Teto e Afeto: sobre as pessoas, as coisas e a arqueologia na Amazônia*. Belém: GK Noronha, 2017.
- BEZERRA, Márcia. O machado que vaza ou algumas notas sobre as pessoas e as superfícies do passado presente na Amazônia. *Vestígios - Revista Latino-Americana De Arqueologia Histórica* v. 12, n. 2, p. 51-58, 2018.
- BHATTACHARYYA, Gargi. *Tales of Dark-Skinned Women: Race, Gender and Global Culture*. New York: Routledge, 1998.

- BOUAMAMA, Said. Guiana: the negative legacy of French colonialism. *International Viewpoint Online Magazine*. <https://internationalviewpoint.org/spip.php?article5664>. 2018. Acesso novembro 2020.
- CABRAL, Mariana P. No tempo das pedras moles – arqueologia e simetria na floresta. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de Federal do Pará, Belém. 2014.
- CABRAL, Mariana P. Sobre el ronquido del hacha y otras cosas extrañas: Reflexiones sobre la arqueología y otros modos de conocimiento. In: PELLINI, José R.; ZARANKIN, Andrés & SALERNO, Melissa A. (orgs.). *Sentidos Indisciplinados*. Arqueología, Sensorialidad y Narrativas Alternativas. Madrid: JAS Editores, 2017, p.221-249.
- CARLE, Cláudio B.; SANTANA, Ingrid A., OLIVEIRA, Cícero N. As complicitades racistas da arqueologia. *Revista Arqueologia Pública* v. 12, n. 2, p. 71-90, 2018.
- CASTAÑEDA, Quetzil. The “Ethnographic Turn” in Archaeology. In: *Ethnographic Archaeologies: Reflections on Stakeholders and Archaeological Practices*. Editado por Quetzil CASTAÑEDA & Christopher MATTHEWS. Plymouth: Altamira Press, 2008, p. 25-61.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. (orgs.) *El Giro Decolonial: Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global*. Bogotá: Universidad Javeriana y Siglo del Hombre Editores, 2007.
- CLAY, Elizabeth.C. “Mo té la”: Building Community-Engaged Plantation Archaeology in Guyane. *International Journal of Historical Archaeology*, v. 26, p. 211–241, 2022.
- CONTOUT, Auxence. *La Guyane des Proverbes*. Cayenne : Éditeur SCÉREN-CRDP, 1995.
- COUTET, Claude e LOSIER, Catherine. Céramiques métissées: témoignages d’interactions culturelles dans la société guyanaise du XVIIe et du XVIIIe siècle. In BÉRARD, Benoît e LOSIER, Catherine (orgs.), *Archéologie caraïbe*. Leiden: Sidestone Press, 2014, p. 171-198.
- CROTEAU, Nathalie. L’Habitation Loyola : un rare exemple de prospérité en Guyane française. *Journal of Caribbean Archeology*. Special publication, n.1, p. 68-80, 2004.
- ENGMANN, Rachel A. Autoarchaeology at Christiansborg Castle (Ghana): decolonizing knowledge, pedagogy, and practice. *Journal of Community Archaeology and Heritage* v. 6, n.3, p. 204-219, 2019.
- FANON, Frantz. *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press, 1986.
- FANON, Frantz. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 2005.
- FLEMING, Crystal M. *Resurrecting Slavery: Racial Legacies and White Supremacy in France*. Philadelphia: Temple University Press, 2017.
- FLEWELLEN, Ayana O. Locating marginalized historical narratives at Kingsley Plantation. *Historical Archaeology* v. 51, n.1, p.71-87, 2017.
- FLEWELLEN, Ayana O. African Diasporic Choices: Locating the Lived Experiences of Afro-Crucians in the Archival and Archaeological Record. *Nordisk Tidsskrift for Informationsvidenskab og Kulturformidling*, v. 8, n. 2, p. 54–74, 2019.
- FLEWELLEN, Ayana O.; ODEWALE, Alicia; DUNNAVANT, Justin; JONES, Alexandra; WHITE, William. A.III. Creating Community and Engaging Community: The Foundations of the Estate Little Princess Archaeology Project in St. Croix, United States Virgin Islands. *International Jour-*

nal of Historical Archaeology, v. 26, p.147–176, 2022.

- FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Temporalidade, Memória e Ancestralidade: Enredamentos Africanos entre Infância e Formação. In Rodrigues, A., Berle, S. and Kohan, W.O. (eds.), *Filosofia e educação em errância: inventar escola, infâncias do pensar*. Rio de Janeiro:NEFI, 2018, p. 583-595.
- FRANKLIN, Maria. A Black feminist-inspired archaeology? *Journal of Social Archaeology* v. 1, n.1, p.108-125, 2001.
- FRANKLIN, Maria; DUNNAVANT, Justin P.; FLEWELLEN, Ayana O.; ODEWALE, Alicia. The future is now: archaeology and the eradication of anti-Blackness. *International Journal of Historical Archaeology* v.24, p.753-766, 2020.
- FRYER, Tiffany C. Reflecting on positionality: archaeological heritage praxis in Quintana Roo, Mexico. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association* v. 31, p. 26-40, 2020.
- GABRIEL, Joao. « Combien coûte et combien rapporte la Guyane à l'État ? ». Quand les relations (néo)coloniales se mettent à nues. <https://joaogabriell.com/2017/03/31/combien-coute-et-combien-rapporte-la-guyane-a-letat-quand-la-colonialite-du-pouvoir-se-met-a-nu/>. 2017. Accessed November 2020.
- GBADEGESIN, Segun. *African Philosophy. Traditional Yoruba Philosophy and Contemporary African Realities*. New York: Peter Lang, 1991.
- GIBB, James G. Imaginary, but by no means unimaginable: storytelling, science, and historical archaeology. *Historical Archaeology* v. 34, n. 2, p.1-6, 2000.
- GNECCO, Cristobál. 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, 2008.
- GNECCO, Cristobál. Caminos de la arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* v.4, n.1, p. 15-26, 2009.
- GNECCO, Cristobál. Digging alternative archaeologies. In GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo (org.), *Reclaiming Archaeology*. London: Routledge, 2013, p. 67-78.
- HABER, Alejandro. Nometodología Payanesa: Notas de Metodología Indisciplinada. *Revista de Antropología* n. 23, 1er Semestre, p. 9-49, 2011.
- HABER, Alejandro. Un-disciplining archaeology. *Archaeologies* v. 8, n.1, p.55-66, 2012.
- HABER, Alejandro. Anatomía Disciplinaria y Arqueología Indisciplinada. *Arqueología* v.19. p. 53-60, 2013.
- HABER, Alejandro. Archaeology after archaeology. In HABER, Alejandro F., & SHEPHERD, Nicholas (orgs). *After ethics: ancestral voices and post disciplinary worlds in archaeology*. New York: Springer, p.127-137, 2015.
- HABER, Alejandro. Decolonizing Archaeological Thought in South America. *Annual Review of Anthropology* v, 45, p. 469–485, 2016.
- HABER, Alejandro F., & SHEPHERD, Nicholas (orgs). *After ethics: ancestral voices and post disciplinary worlds in archaeology*. New York: Springer, 2005.

- HARRIS, Heather. 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*. London: Routledge, pp. 30-37, 2005.
- HARTMAN, Saidiya. Venus in two acts. *Small Axe* v. 26, n. 12, p.1-14, 2008.
- HARTEMANN, Gabby. *Voltar, Contar e Lembrar de Gangan: por uma Arqueologia Griótica Afrodecolonial em Mana, Guiana*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2019.
- HARTEMANN, Gabby; MORAES, Iris. Contar histórias e caminhar com ancestrais. *Vestígios. Revista Latino-americana de Arqueologia Histórica* v.12, p. 9-34, 2018.
- HEATH-STOUT, Laura E. Who writes about archaeology? An intersectional study of authorship in archaeological journals. *American Antiquity* v. 85, n. 3, p.407-426, 2020.
- HIDAIR, Isabelle. Images fantasmatisques de l'immigration métropolitaine: regards sur la dialectique des représentations stéréotypées. In MAM-LAM-FOUCK, Serge (org.), *L'institution d'un département français dans la région des Guyanes*. Matoury: Ibis Rouge Editions, 2007, p. 617-642.
- HOOKS, bell. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston: South End Press, 1990.
- HOWARD, Jerry. An ethnographic approach to African Diaspora Archaeology: the Bocas Way. *Transforming Anthropology* v. 27, p.133-148, 2019.
- JACKSON, Antoinette T. *Speaking for the Enslaved: Heritage Interpretation at Antebellum Plantation Sites*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2012.
- JOFRÉ, I. Carina. 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, p. 68-96, 2011.
- JOFRÉ, I. Carina. The mark of the Indian still inhabits our body. In HABER, Alejandro F. and SHEPHERD, Nicholas (orgs.), *After Ethics: Ancestral Voices and Post Disciplinary Worlds in Archaeology*. New York: Springer, 2015, p. 55-78.
- KILOMBA, Grada. *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast Verlag 2 Auflage, 2010.
- KÖRBER, Lil-Ann. Gold Coast (2015) and Danish economies of colonial guilt. *Journal of Aesthetics & Culture* v. 10, n.2, p.25-37, 2018.
- LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In LANDER, Edgardo (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur Sur, Buenos Aires: CLACSO, p. 8-23, 2005.
- LEE, Nedra K; SCOTT, Jannie N. Introduction: new directions in African Diaspora Archaeology. *Transforming Anthropology* v.27, p. 85-90, 2019.
- LE ROUX, Yannick. Loyola, l'habitation des jésuites de Rémire en Guyane française. *In Situ* v.20, p. 1-19, 2013.
- MACHADO, Vanda. *Pele da cor da noite*. Salvador: EDUFBA, 2013.

- MACK, Mark E; BLAKEY, Michael. The New York African Burial Ground Project: past biases, current dilemmas, and future research opportunities. *Historical Archaeology* v.38, n.1, p.10-17, 2004.
- MALDONADO-TORRES, Nelsón. Thinking through the decolonial turn: post-continental interventions in theory, philosophy and critique – an introduction. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* v. 2, n.1, p. 1-15, 2011.
- MALDONADO-TORRES, Nelsón. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelsón; GROS-FOGUEL, Ramón (orgs), *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 27-54, 2019.
- MCKITTRICK, Katherine. On plantations, prisons, and a black sense of place. *Social and Cultural Geography* v.12, n.8, p. 947-963, 2011.
- MCKITTRICK, Katherine. Mathematics Black life. *The Black Scholar* v.44, n.2, p. 16-28, 2014.
- MCINNIS, Jarvis. Black women's geographies and the afterlives of the sugar plantation. *American Literary History* v. 31, n. 4, p. 741-774, 2019.
- MIGNOLO, Walter. Introduction: coloniality of power and de-colonial thinking. *Cultural Studies* v.21, n.2-3, p.155-167, 2007.
- MIGNOLO, Walter. Epistemic disobedience, independent thought and de-colonial freedom. *Theory, Culture & Society* v.26, n.7-8, p.159-181, 2009.
- MIGNOLO, Walter. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- MIGNOLO, Walter. Geopolitics of sensing and knowing: on (de)coloniality, border thinking, and epistemic disobedience. *Confero: Essays on Education, Philosophy and Politics* v. 1, n.1, p.29-150, 2013.
- MILLION, Tara. Developing an Aboriginal archaeology: receiving gifts from the White Buffalo Calf Woman. In SMITH, Claire and Hans Martin WOBST (orgs.), *Indigenous Archaeologies: Decolonizing Theory and Practice*. London: Routledge, 2005, p. 43-55.
- MIRE, Sada. Preserving knowledge, not objects: a Somali perspective for heritage management and archaeological research. *African Archaeological Review* v.24, p. 49-71, 2007.
- MIRE, Sada. The knowledge-centred approach to the Somali cultural emergency and heritage development assistance in Somaliland. *African Archaeological Review* v.28, p.71-91, 2011.
- MOITT, Bernard. *Women and Slavery in the French Antilles, 1635-1848*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- MOMBAÇA, Jota. Pode um cu mestiço falar? Disponível em <https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee> 2015.
- MORRIS, Annelise. Public Archaeology and Critical Histories: Collaborative Archaeology in Southern Illinois. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage* vol 3, n.2, p.159-174, 2014.
- MORRIS, Annelise. Materialities of Homeplace. *Historical Archaeology* v. 51, p. 28-42, 2017.
- ODEWALE, Alicia; DUNNAVANT, Justin P.; FLEWELLEN, Ayana O.; JONES, Alexandra. Archaeolo-
- HARTEMANN, Gabby Omoni. Escavando a Violência Colonial: Arqueologia Griótica e Engajamento Comunitário na Guiana.

gy for the next generation. *Anthropology News* v.59, n.1, 2018. <https://doi.org/10.1111/AN.729>.

- OWOMOYELA, Oyekan. *Yoruba proverbs*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.
- OYĒWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In LANDER, Edgardo. (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur Sur, Buenos Aires: CLACSO, Argentina, 2005, p.105-130.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria P. (orgs.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina S.A, 2009, p. 73-118.
- RIBEIRO, Loredana. Crítica feminista, arqueologia e descolonialidade. *Revista de Arqueologia* v.30, n.1, p. 210-234, 2017.
- RIZVI, Uzma Z. Decolonizing archaeology: on the global heritage of epistemic laziness. In KHO-LEIF, Omar (org), *Two Days After Forever: A Reader on the Choreography of Time*. Berlin: Sternberg Press, 2015, p. 154-163.
- SHARPE, Jenny. *Ghosts of Slavery. A Literary Archeology of Black Women's Lives*. London: University of Minnesota Press, 2003.
- SPIVAK, Gayatri Chakramurti. The Rani of Sirmur: an essay in reading the archives. *History and Theory* v.24, n.3, p. 247-272, 1985.
- SPIVAK, Gayatri Chakramurti. Can the subaltern speak? In WILLIAMS, Patrick; CHRISMAN, Laura. (orgs.) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. London: Harvester Wheatsheaf, 1993.
- THIONG'O, Ngũgĩ wa. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Nairobi: East African Education Publisher, 2011.
- TOURE, Abu Jaraad. *Towards A "Griotic" Methodology: African Historiography, Identity Politics and Educational Implications*. Tese (Doutorado em Educational Policy and Leadership), Universidade Ohio State, Estados Unidos, 2011.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.
- TUHIWAI SMITH, Linda. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books, 2012.
- VÁZQUEZ, Rolando. Translation as erasure: thoughts on modernity's epistemic violence. *Journal of Historical Sociology* v.24, n.1, p. 27-44, 2011.
- WEKKER, Gloria. *White Innocence. Paradoxes of Colonialism and Race*. Durham: Duke University Press, 2016.
- WYNTER, Sylvia. Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: towards the human, after man, its overrepresentation—an argument. *The New Centennial Review* v.3, n.3, p. 257-337, 2003.
- YAI, Ọlabiya Babalọla. In praise of metonymy: the concepts of "tradition" and "creativity" in the

transmission of Yoruba artistry over time and space. *Research in African Literatures* v.24, n.4, p.29-37, 1993.

Recebido em: 01/06/2022
Aprovado em: 02/06/2022
Publicado em: 30/06/2022