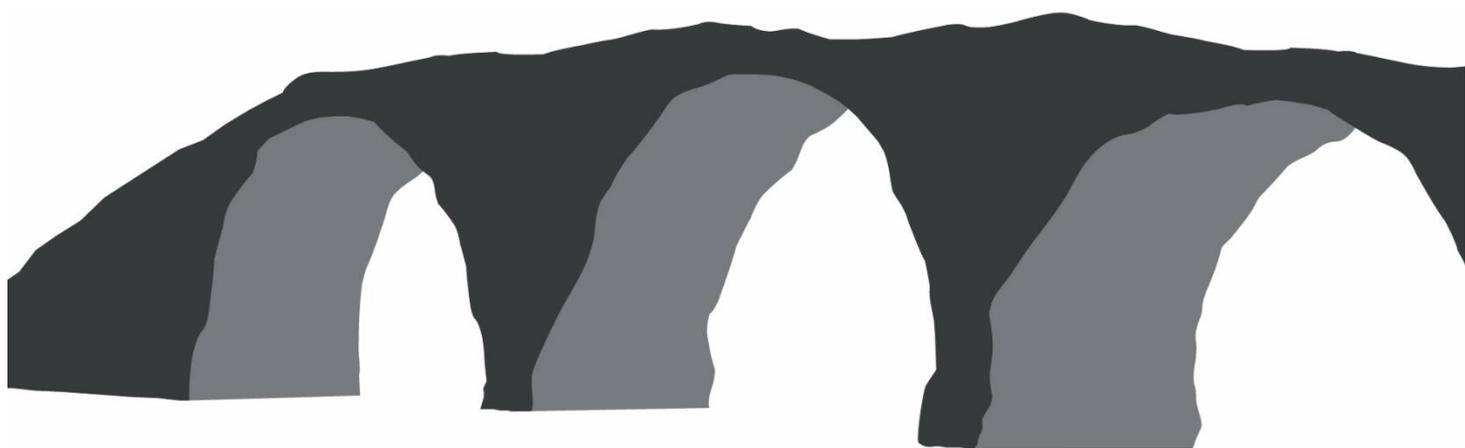


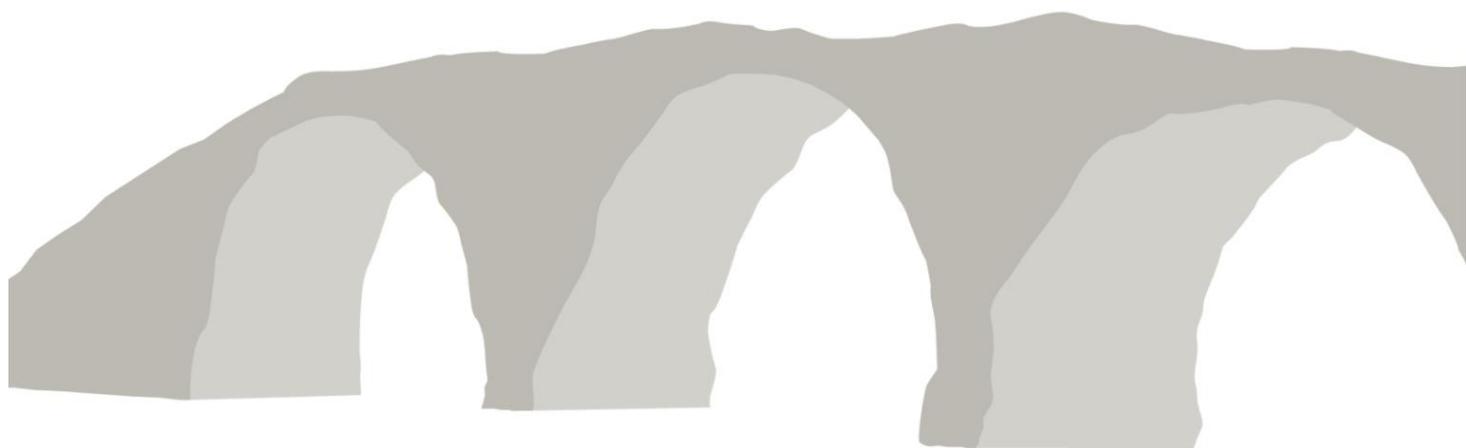
VESTÍGIOS – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica  
Volume 12 | Número 2 | Julho – Dezembro 2018  
ISSN 1981-5875  
ISSN (online) 2316-9699

**CONTAR HISTÓRIAS E CAMINHAR COM ANCESTRAIS: POR  
PERSPECTIVAS AFROCENTRADAS E DECOLONIAIS NA ARQUEOLOGIA**  
**TELLING STORIES AND WALKING WITH THE ANCESTORS: DECOLONIAL  
AND AFROCENTERED PERSPECTIVES IN ARCHAEOLOGY**

Gabby Hartemann

Irislane Pereira de Moraes





*Data de recebimento: 07/11/2018.*

*Data de aceite: 20/11/2018.*

# CONTAR HISTÓRIAS E CAMINHAR COM ANCESTRAIS: POR PERSPECTIVAS AFROCENTRADAS E DECOLONIAIS NA ARQUEOLOGIA

## TELLING STORIES AND WALKING WITH THE ANCESTORS: DECOLONIAL AND AFROCENTERED PERSPECTIVES IN ARCHAEOLOGY

Gabby Hartemann<sup>1</sup>

Irislane Pereira de Moraes<sup>2</sup>

---

### RESUMO

Este artigo reivindica a adoção de perspectivas afrocentradas e decoloniais pela arqueologia. Apesar da colonialidade do saber, acreditamos na possibilidade de mudança crítica dessa estrutura de conhecimento quando refletimos sobre nossos lugares de fala e perspectivas de pensamentos. A partir de experiências de pesquisa relacionadas à diáspora africana na Guiana Francesa e na Amazônia Paraense, temos compreendido que o contar/ouvir história dos *Ancestrais* e o caminhar conforme cosmologias de matriz africana encontram espaço na “virada etnográfica” de nossos estudos arqueológicos com comunidades bem como possibilitam a desobediência epistêmica e a *revisão* de privilégios que estamos dispostxs a fazer também no âmbito da arqueologia.

**Palavras-chave:** Arqueologia, Ancestralidade, Afrocentricidade, Decolonialidade.

### RESUMEN

Este artículo reclama la adopción de perspectivas afrocéntricas y decoloniales en arqueología. A pesar de la colonialidad del conocimiento, creemos que sea posible un cambio crítico, ya que reflexionamos sobre nuestros lugares de expresión y nuestras perspectivas de pensamiento. Del mismo modo, nuestro trabajo en contextos arqueológicos y etnográficos asociados con la diáspora africana en la Guayana Francesa y región amazónica de Brasil (Pará) nos llevó a entender que contar / escuchar las historias de los *Ancestros* y caminar de acuerdo con las cosmologías de origen africano encuentran espacio en el ‘giro etnográfico’ de la investigación arqueológica que involucra a las comunidades, pero también permite la desobediencia epistémica y la revisión de los privilegios que estamos dispuestxs a hacer.

**Palabras clave:** Arqueología, Ancestros, Afrocentrismo, Decolonialidad.

---

<sup>1</sup> Mestrandx em Arqueologia do Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGAN-UFGM), Bolsista CAPES ; Iyaô no Ilê Axé Yabá Omi em Belém - Pará. E-mail: gab.hartemann@gmail.com.

<sup>2</sup> Docente de Arqueologia do Curso de História da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP); Doutoranda em Arqueologia do Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGAN-UFGM), Bolsista CAPES PRO-DOCTORAL; Ekedji d’Oxum confirmada no Ilê Axé Yabá Omi, em Belém - Pará. E-mail: irislane\_moraes@yahoo.com.br / yabaewe@gmail.com.

ABSTRACT

This paper claims the adoption of afrocentered and decolonial perspectives in archaeology. Despite the coloniality of knowledge we believe that a critical change is possible, as we reflect upon our places of speech and perspectives of thought. Likewise, our work in archaeological and ethnographic contexts associated with the African diaspora both in French Guiana and Amazonian Brazil (Pará) led us to understand that telling/listening to the stories of the *Ancestors* and walking according to African-derived cosmologies find space in the ‘ethnographic turn’ of our archaeological research involving stakeholders, but also enable the epistemic disobedience and the reviewing of privileges that we are willing to do within archaeology.

**Keywords:** Archaeology, Ancestors, Afrocentrism, Decoloniality.

## CIÊNCIA E COLONIALIDADE DO SABER [NA ARQUEOLOGIA]

A arqueologia como a consideramos, uma ciência ocidental moderna, precisa se descolonizar. Parte-se do pressuposto de que ela surge colonial e conserva colonialidades, seja na teoria como na prática. Considerando-se os diversos movimentos e debates críticos em torno da questão da descolonização da ciência, deveria soar redundante ou mesmo simplória uma afirmativa nesse sentido.

Entretanto, mesmo para nós que a temos como pressuposto, torna-se surpreendente percebemos que a responsabilidade e a centralidade da ciência moderna ocidental no processo de colonização, inicialmente empreendido pela Europa, ainda necessitem ser comprovadas e/ou ratificadas dentre as diversas áreas do conhecimento e seus respectivos estudiosos, como ainda vemos na arqueologia. Desta forma, enquanto identificarmos colonialidade na ciência arqueológica tanto mais precisaremos assumir a empreitada, como diria Ângela Figueiredo (2017), de “descolonização do conhecimento”.

Outro aspecto relevante a ser destacado é o de que a ciência moderna ocidental, transformada na instituição Ciência, possui como condição de existência o fato de agir e ser entendida enquanto uma entidade despersonalizada, universal e quase não humana, a qual acessa e revela a verdade objetiva sobre o mundo (Ribeiro, L., 2017:214). Outrossim, essa ciência, ao alcançar tal dimensão quase divina, ou seja, única e verdadeira forma de conhecer o mundo, possibilita o escamoteamento de que ela é feita e reproduzida por seres humanos distintos e historicamente localizados. Afinal, xs<sup>3</sup> agentes da ciência, isto é, xs cientistas, tornam-se quase parte dessa dimensão divina, sem possuírem características humanas ou falhas, tais como opiniões, crenças, culturas, cosmologias, raças, identidades de gênero, orientações sexuais.

No entanto essa ciência, supostamente objetiva, neutra e despersonalizada, emite discursos de verdades correspondentes aos critérios normativos do sujeito que a constitui e a enuncia, quem seja: o homem, branco, judaico-cristão, cisgênero, heterossexual, euroamericano, urbanizado e burguês, o qual tem sido até hoje, senão a única, mas a majoritária composição desse discurso científico. Não obstante, as verdades da ciência sobre o mundo constituem uma versão particular do conhecimento de certos seres humanos que se julgam universais e superiores na existência como um todo e opressivamente se afirmam como a única forma de saber válida e legítima, e, por conseguinte, apaga e aniquila as outras versões com as quais ela não poderia conviver, ou sequer conceber existir (Haraway, 1988; Quijano, 2005; Mignolo, 2005, 2009). Ainda, conforme assinala Carlos Walter Porto-Gonçalves:

[...] para além do legado de desigualdade e injustiça sociais profundos do colonialismo e do imperialismo, já assinalados pela teoria da dependência e outras, há um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias (Porto-Gonçalves, 2005:3).

De fato, esse legado eurocêntrico e a forma de ciência ainda pautada pela colonialidade do saber impetram um conjunto de relações assimétricas e violentas baseadas em pressupostos sobre direito à vida, à fala e à decisão. Ao criar, definir e manter a separação epistemológica entre sujeito/objeto, ainda passível de ser lida como Nós/Outro, a ciência tem determinado quem pode saber e quem não pode, quem pode falar e

---

<sup>3</sup> Ao longo deste artigo optamos por um exercício de linguagem através do uso do x como artigo neutro na tentativa de trazer mais visibilidade a todas pessoas apagadas pelo uso da forma masculina convencional: pessoas cujas identidades vão além do binarismo de gênero.

quem não pode, quem pode ensinar e quem não pode. Essa oposição binária reforça as normas do modelo colonial hegemônico e contribui ativamente para manter as dinâmicas de poder coloniais (Gnecco, 2004; Castro-Gómez, 2005).

Assim, focar na construção da ciência pelo prisma sócio-histórico dos impactos estruturais do colonialismo torna-se crucial e premente para compreendermos as dinâmicas atuais de produção de conhecimento e, como esperamos, poder transformá-las criticamente. Além disso, de maneira ampla e considerando os lugares de fala<sup>4</sup> e as relações de poder intrínsecas ao campo acadêmico-científico, entendemos que as diferentes manifestações contrárias ao reconhecimento da permanência de processos de colonialidades em nossa prática científica e o papel ativo da ciência no colonialismo nos revelam muito acerca da dificuldade de abandono dos privilégios sociopolíticos que determinados sujeitos históricos usufruem a partir desses processos colonialistas.

Nesse ínterim, a arqueologia encontra-se completamente enraizada no contexto dessa discussão, pois quem faz arqueologia? Para quem? Entre outras questões, desde os primeiros momentos da disciplina, o estudo arqueológico tem sido inevitavelmente associado à alteridade. A busca pelo conhecimento e o entendimento do que foi "perdido", usada como justificativa à origem da arqueologia, sempre foi marcada pela distância, isto é, tratava-se de entender xs que eram distantes em termos de tempo e de visão de mundo (Atalay, 2006:284-285).

É comumente aceito que a arqueologia estuda o *Outro* através do seu passado, por ser tão diferente dxs cientistas e dos seus modos de entender o mundo. Assim, o discurso arqueológico (re)cria e mantém uma alteridade radical assimétrica entre quem faz arqueologia e xs que são estudados pela arqueologia. Além disso, a elaboração de um discurso sobre o passado, bem como acerca da preservação de um "patrimônio arqueológico", tornou-se domínio exclusivo de especialistas, criando um distanciamento entre a arqueologia e xs outrxs, xs "não arqueólogos" (Bezerra, 2013:115-116).

Ao refletir acerca dessa geopolítica da ciência no mundo contemporâneo, Cristóbal Gnecco (2004) também argumenta que desde quando a arqueologia estritamente científica, baseada nos critérios positivistas da universalidade, exterioridade, objetividade e neutralidade, se assumiu "como a forma natural de conhecer o passado a partir dos objetos", ela se estabeleceu como um discurso hegemônico em detrimento das histórias locais, ou seja:

A arqueologia controla a produção do discurso histórico sobre a identidade baseada nos objetos, exibindo seus efeitos de poder ao declarar uma exterioridade a partir da qual ela pode dar uma explicação "objetiva" dos eventos do passado, independentemente do significado que esses "fatos" possuam- ou tenham possuído - para grupos interessados (Gnecco, 2004: 170, *tradução nossa*)<sup>5</sup>.

Nesse sentido, a categoria do *Outro* engloba então todxs aqueles que, independentemente de contexto temporal, geográfico, cultural, tornam-se passíveis de ser estudadxs, a partir das epistemologias e categorias de entendimento ocidentais. A antropologia, enquanto ciência moderna ocidental, baseia-se de fato na criação desse *Outro* (Fabian, 1990; Castro-Gómez, 2005). Igualmente, essa alteridade, também posta quase como condição para a pesquisa arqueológica, reforça a colonialidade do saber arqueológico ao contribuir para

<sup>4</sup> Neste trabalho, consideramos a noção de "Lugar de Fala" nos termos discutidos por Djamilá Ribeiro (2017).

<sup>5</sup> "La arqueología controla la producción del discurso histórico sobre la identidad basada en los objetos, desplegando sus efectos de poder al enunciar una exterioridad desde la cual puede dar cuenta "objetiva" de los hechos del pasado, independientemente de la significación que esos "hechos" comporten- o comportasen- para los grupos interesados."

a assimetria entre o Ocidente e os povos que foram colonizados e ainda são tratados como objeto de estudo por parte da arqueologia.

Nesses contextos coloniais, a alteridade criada pelos arqueólogos não apenas implica uma distância de tempo, mas também envolve uma distância baseada em outra dimensão mais cultural, pois criou um desequilíbrio de poder que permitiu a arqueólogos ocidentais estudarem as vidas passadas daqueles que não são seus próprios ancestrais (Atalay, 2006: 285, *tradução nossa*)<sup>6</sup>.

Nesse sentido, ao tomarmos conhecimento das iniciativas de distanciamento dos modos clássicos coloniais da disciplina, é impossível não constatar a centralidade dada ao diálogo com diversos coletivos humanos, à imagem da arqueologia baseada em comunidade (Marshall, 2002; McDavid, 2002; Agbe-Davies, 2010), e particularmente a partir da proposta de Arqueologia Feminista Negra (Battle-Baptiste, 2011), da arqueologia etnográfica (Castañeda, 2008; Hamilakis & Anagnostopoulos, 2009; Moraes, 2012), das arqueologias indígenas (Atalay, 2006; Million, 2005) bem como de outras correntes teóricas críticas e decoloniais (Gnecco, 2013; Haber, 2015; Colwell-Chanthaphonh & Ferguson, 2008; Green *et al*, 2003; Bezerra, 2011, Bezerra, 2013, 2017; Gnecco & Rocabado, 2010; Castañeda & Matthews, 2008; Silva *et al*, 2011; Cabral, 2014).

Porquanto, enfoques sobre a relação entre as pessoas e as coisas (Bezerra & Ravagnagi, 2013:355) têm se mostrado um desses caminhos alternativos e dialógicos para construir uma arqueologia menos violenta, pois ela é feita com pessoas, por isso tem sido inevitavelmente levada a se transformar. Pautados por uma “virada etnográfica”, conforme assinala Quetzil Castañeda (2008), esses diversos movimentos de encontro entre cientistas e diferentes coletivos (tais como as comunidades de descendentes) possibilitam a criação de espaços dentro da arqueologia para a interação de diferentes sistemas de conhecimento, de visões de mundo distintas, enfim, múltiplos sentidos, saberes e formas de lidar com o passado. Desse modo, Márcia Bezerra (2017) sinaliza possibilidades de como isso pode vir a acontecer:

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

Dessa forma, a experiência etnográfica reflexiva como pressuposto de encontro e diálogo torna-se uma possibilidade estratégica de ampliarmos a maneira de fazer arqueologia, transcendendo a caixa hermética da disciplinaridade científica moderna, para então vivê-la como uma prática de sentido entre tantas outras possíveis e legítimas, ou, como pontua a arqueóloga Mariana Cabral (2014:38), “[...] como mais uma maneira de construir narrativas pousadas sobre vestígios materiais, portanto arqueologia como uma prática social”.

É preciso não termos medo de desafiar e erradicar os privilégios, não temermos a mudança do *status quo*. A arqueologia é o que nós arqueólogos fazemos dela, e ela de nós, em cada contexto histórico e social em que nos situamos. Assim, devemos buscar (des)construir tudo que seja possível e necessário para nos descolonizar enquanto Pessoas, estabelecer diálogos não violentos e criar conhecimento de relevância que seja engajado

---

<sup>6</sup> “In these colonial contexts, the othering by archaeologists not only entails the distance of time but also involves distance based on another, more cultural dimension, as it has created a power imbalance that allowed Western archaeologists to study the past lifeways of those who are not their own ancestors”.

social e politicamente para a produção da justiça e reparação desse processo ao qual estamos nos referindo como colonização e, particularmente, colonialidade do saber na arqueologia.

Dito isso, a partir daqui, seguiremos apontando a importância da consciência crítica de cada pesquisadorx em relação ao seu *lugar de fala* e, conforme nossas experiências localizadas, reivindicaremos a adoção da afrocentricidade epistemológica e cosmológica como possibilidade decolonial de vivência e pesquisa no âmbito da arqueologia.

#### AFROCENTRICIDADE EPISTEMOLÓGICA E COSMOLÓGICA: UM ENGAJAMENTO POLÍTICO E ANCESTRAL

Ao considerarmos que a descolonização do saber perpassa pelo distanciamento dos modos clássicos da Ciência, ou seja, por um desprendimento da modernidade, torna-se crucial a adoção de uma *desobediência epistemológica*, tal como assinalado por Mignolo (2009:178, *tradução nossa*), “o pensamento decolonial pressupõe a desvinculação (epistêmica e política) da teia de conhecimento imperial (...)”<sup>7</sup>.

Contudo essa desobediência epistêmica para acontecer requer, entre outras coisas, uma tomada de consciência crítica acerca do *lugar de fala* enquanto pesquisadorx e dos privilégios sociopolíticos inerentes e historicamente estabelecidos. Assim, a descolonização da prática arqueológica perpassa obrigatoriamente por um posicionamento de cada arqueólogx, afirmado e assumido, dos lugares corporificados bem como das referências epistemológicas e cosmológicas de onde a enunciação do saber está sendo realizada.

Essa condição de autoafirmação torna-se determinante para alcançarmos diálogos menos assimétricos, pois, dessa forma, não existe apenas a afirmação por parte de cientistas despersonalizadxs do lugar ocupado pelo Outro, objeto de estudo colonizado, mas a criação de um espaço onde uma conversa acontece no âmbito de uma relação de maior troca entre os participantes. Entende-se, então, por que a prática arqueológica é corporificada, já que são precisamente esses diferentes lugares de enunciação que orientam os interesses, as perguntas, as interpretações e os entendimentos sobre os vestígios materiais, os outros tempos, das memórias, entre outros aspectos.

Nesse sentido, é impressionante como pouco nos damos conta de que como arqueólogxs interferimos sobremaneira na vida de pessoas e povos, pois lidamos diretamente com a materialidade dos seus passados e ancestrais. Isso implica em uma responsabilidade muito grande e possui consequências múltiplas. Um exemplo dessa responsabilidade é justamente quando realizamos pesquisa em contextos reclamados por comunidades descendentes e/ou que sejam afetadas por tais estudos, como são as pesquisas de arqueologia relacionadas à diáspora africana compulsória devido à escravidão e à colonização.

Portanto, enquanto arqueólogos, torna-se premente rompermos com o lugar comum da *branquitude*<sup>8</sup>, aprendermos a ouvir a *fala* de movimentos e intelectuais negrxs e procedermos a uma prática crítica da raça, desobedecer a episteme eurocêntrica predominante e buscar perspectivas de pensamento que efetivamente

---

<sup>7</sup> “Decolonial thinking presupposes de-linking (epistemically and politically) from the web of imperial knowledge (...)”

<sup>8</sup> Embora a discussão de *branquitude* possa se apresentar por diversas abordagens, neste trabalho, basicamente a consideramos a partir da análise de Lia V. Schucman (2013), em conexão com contribuições críticas anteriores, como as de Guerreiro Ramos (1995 [1982]), as quais analisam a questão do racismo e apontam os privilégios raciais historicamente usufruídos por sujeitos brancos, nas palavras da autora: “Assim, branquitude é entendida como uma posição em que sujeitos que ocupam esta posição foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade. Portanto, para se entender branquitude é importante entender de que forma se constroem as estruturas de poder concretas em que as desigualdades raciais se ancoram” (Schucman, 2013: 56).

correspondam às epistemologias e ontologias negro-africanas. Sem sombras de dúvida, esses aspectos brevemente aqui elencados não correspondem a um protocolo fixo de procedimentos de boas maneiras e/ou do que se considera “politicamente correto”, mas alertam para uma disponibilidade crítico-política de cada pesquisadorx, em sua maioria pessoas brancas, para se deslocar do lugar de conforto que a estrutura de poder racista operante também na Ciência lhe reserva.

Por conseguinte, não há um modelo único de descolonização da arqueologia. É crucial que as práticas da sua transformação partam de cada contexto específico onde o diálogo ocorre. De uma maneira geral, cada arqueólogx precisa agir com respeito e ética, além de uma incansável disponibilidade ao diálogo com os mais diversos sujeitos interessados e/ou envolvidos com a prática de pesquisa arqueológica. E isso inclui não apenas a divulgação de resultados de pesquisas, mas, sobretudo, a tomada de uma postura acessível e reflexiva em cada etapa do estudo arqueológico, tanto como na formulação de problemas, redefinição de objetivos e linhas de pesquisas, criação e reflexão de abordagens metodológicas quanto na realização de campo e interpretação, ou mesmo na avaliação da necessidade ou não de se realizar determinadas pesquisas e escavações, entre outras questões.

Nesse ínterim, o entendimento de arqueologia apresentado no presente artigo decorre diretamente de experiências de pesquisas baseadas na relação etnográfica com comunidades e sobremaneira em decorrência de nossas trajetórias na Amazônia e lugar de pertencimento, os quais abriram caminho para uma abordagem de pesquisas pautadas numa perspectiva afrocentrada. Além de pertencermos a uma comunidade tradicional de matriz africana, o Ilê Axé Yabá Omi, uma Casa de Candomblé Ketu localizada no bairro da Terra Firme, em Belém do Pará<sup>9</sup>, atualmente realizamos pesquisa acadêmica com comunidades conformadas a partir da diáspora africana no Brasil e na Guiana Francesa. Enquanto Iris Moraes trabalha com comunidades tradicionais quilombolas do baixo curso do rio Capim na Amazônia paraense, Gabby Hartemann tem como ponto de partida da sua pesquisa uma reimersão no universo de *moun'Mana*<sup>10</sup>, agenciado por descendentes de Africanxs no oeste da Guiana francesa.

A perspectiva afrocentrada a que nos referimos tanto procede do (re)conhecimento de discussões críticas da diáspora africana em termos de postura epistemológica e fundamentos teóricos (Asante, 2009; Mazama, 2009) quanto por uma experiência prática cotidiana centralizada no pertencimento a uma comunidade tradicional de matriz africana. Conforme argumenta Ama Mazama, o aparato conceitual afrocêntrico,

Baseia-se essencialmente na convicção de que a história, a cultura e a ancestralidade determinam a nossa identidade. Esta, por sua vez, determina a nossa localização, nosso centro, nosso lugar na vida, tanto material quanto espiritual. Conceber-se de uma forma compatível com sua história, cultura e ancestralidade é está centrado, ou proceder a partir de seu centro (Mazama, 2009: 122).

Nesse sentido, o conceito de afrocentricidade afirma-se enquanto um compromisso que assumimos no âmbito de nossos projetos de pesquisas em focarmos na agência de Africanxs e de pessoas de ascendência

---

<sup>9</sup> Esta comunidade tradicional de matriz africana também está organizada politicamente através de Associação Cultural Ilê Yabá Omi (ACIYOMI), criada no início dos anos 2000 sob a liderança da Yalorixá Nalva d'Oxum. Acerca da ACIYOMI, é possível conhecer um pouco mais através do site **Ancestralidade Africana**, disponível em: [http://ancestralidadeafricana.org.br/?page\\_id=123](http://ancestralidadeafricana.org.br/?page_id=123) Acesso em 08.09.2018.

<sup>10</sup> Literalmente traduzido como “gente de Mana”, esse termo da língua afro-guianesa faz referência a um pertencimento social e ancestral relacionado, mas não limitado, ao território de Mana.

africana, em recentralizá-las em sua própria história (Asante, 2013:s/p) e assim também reconhecermos as africanidades que nos foram legadas na diáspora:

Afrocentricidade é a análise crítica e interpretação da cultura, economia, história, língua, filosofia, política e sociedade a partir de um quadro conceitual, metodológico e teórico que foca na África e prioriza a agência de Africanos e pessoas de ascendência africana. Afrocentricidade é uma resposta crítica e reflexiva à produção e reprodução de conhecimentos que absolutamente privilegiam os povos, culturas, pensamentos e experiências da Europa (Jackson & Hogg, 2010: s/p., *tradução nossa*).<sup>11</sup>

Por conseguinte, ao fazermos parte de uma comunidade tradicional de matriz africana que nos faz imergir continuamente em um (re)ensinamento de cosmologia e epistemologia de origem iorubá, as nossas práticas arqueológicas passam também por transformações. Assim, a desobediência epistemológica perpassa pela adoção da cosmologia e pela percepção de mundo afrocentradas, as quais muito embora nos tenham sido negadas pela colonialidade eurocêntrica e moderna, foram motivo de luta e resistência de nossos ancestrais, que foram capazes de nos legar modos distintos de perceber e viver o mundo.

Essa percepção de mundo que herdamos modifica completamente nosso entendimento acerca dos conceitos centrais nas discussões da disciplina arqueológica, tais como “tempo” e “material”. Toda nossa relação com os elementos do mundo é transformada, e devemos “desaprender e reaprender”<sup>12</sup> as formas de lidar com a terra, as matas, os rios, os seres visíveis e não sempre visíveis, os momentos do dia, entre outros aspectos. Antigos conceitos surgem dessa perspectiva afrocentrada encontrada e reencontrada, e tornam-se imprescindíveis para nossa abordagem arqueológica, como é o caso da noção e vivência da ancestralidade.

Assim, cabe também ressaltar que a noção de *ancestralidade* evocada aqui está sendo plenamente vivida e, embora em fase de elaboração textual, apontamos alguns aspectos fundamentais. É crucial ressaltar que a ancestralidade, enquanto conceito afrocentrado, distingue-se da noção de filiação. Esta, entendida dentro de uma epistemologia eurocêntrica enquanto relação de parentesco direto, tem sido usada por pesquisadores branco-ocidentais no intuito de deslegitimar as críticas e as reivindicações de povos tradicionais insatisfeitos com o tratamento dado aos restos mortais, aos lugares e às coisas dos seus ancestrais. Entretanto, conforme explicitado pela “Comissão da Verdade sobre a Escravidão Negra no DF e Entorno”(2017:6),

[...] a ideia de ancestralidade está ancorada no “agora”, isto é, o que entendemos como “tempo presente” seria a consciência de que já fomos e que seremos. Ancestralidade, portanto, não se refere à concepção de um passado distante, mas a uma consciência de estar no mundo por dentro dos elos que fazem a ligação de temporalidades que articulam experiências e deveres. Tal percepção sugere que a consciência de estar vivo nos impõe uma condição de responsabilidade com o que foi e com o que virá e esta ideia confere a cada um de nós uma noção de conexão com uma possível totalidade, calcada numa plena sensação de pertencimento a uma comunidade.

O conceito de ancestralidade, tal como existe no pensamento afrocentrado diaspórico presente em comunidades de terreiros de Candomblé, refere-se a uma relação dialógica complexa entre uma pessoa, membros da sua família sanguínea e seus ancestrais. Nesse entendimento, o termo “ancestrais” torna-se uma categoria ampla e passa a ser usado para referir-se tanto a membros falecidos da família (cujas identidades

---

<sup>11</sup> *Afrocentricity is the critical analysis and interpretation of culture, economy, history, language, philosophy, politics, and society from a conceptual, methodological, and theoretical framework that centers Africa and privileges the agency of Africans and persons of African descent. Afrocentricity is a critical and reflexive response to the production and reproduction of knowledge that absolutely privileges the peoples, cultures, thoughts, and experiences of Europe.*

<sup>12</sup> Nos termos de Deirdre Meintel (2011).

particulares/nomes são ou não lembradas) quanto a entidades espirituais ligadas à família ou a divindades ancestrais, tais como os Orixás.

Assim a experiência etnográfica surge enquanto possibilidade estratégica para a construção de diálogos e pontes entre sistemas de conhecimento, e particularmente em nossas vivências e pesquisas isso tem sido refletido a partir de categorias de pensamentos afrocentradas. Nesse exercício, o compromisso da afrocentricidade transforma inevitavelmente a interação etnográfica que estabelecemos com quem seriam nossos “interlocutores”. Afinal, como a antropóloga Jaqueline de Oliveira e Silva afirmou para Gabby Hartemann acerca dessa pesquisa em Mana, “ancestralidade é mesmo um conceito subversivo: suas mais velhas nunca serão suas informantes”<sup>13</sup>. Nesse entendimento, ter a consciência que a relação de pesquisa etnográfica existe em função de outras relações pré-existentes, tais como a transmissão de saberes dxs mais velhxs para mais novxs, revela-se imprescindível.

Além da ancestralidade como fundamento de nossas existências e pesquisas, outro foco central de nossa abordagem decolonial afrocentrada está na oralidade da memória. Trata-se de uma forma de construção, atualização e transmissão de saberes essenciais para as comunidades afrodiaspóricas (Price, 2002, 2010).

A seguir, trataremos dessas duas dimensões das abordagens decoloniais afrocentradas da arqueologia que temos buscado desenvolver no âmbito de nossas pesquisas. Com o trabalho de Iris Moraes, que considera a arqueologia um modo de conhecer que se faz como movimento de caminhada reflexiva, indicamos a adoção da perspectiva epistemológica afrocentrada na relacionalidade etnográfica da pesquisa; já com a experiência de pesquisa de Gabby Hartemann, que foca a prática arqueológica na oralidade da memória, propomos possibilidades de transformação decolonial a partir da contação de histórias.

## POVOS DO APROAGA, ARQUEOLOGIA E UM CAMINHAR SANKOFA

Os *Povos do Aproaga* são como se autodefinem coletivamente algumas comunidades tradicionais quilombolas que estão localizadas entre os municípios de São Domingos do Capim e Aurora do Pará, nordeste paraense (PNCSA, 2008; Barbosa, 2008; Moraes, 2012). O termo “Aproaga” faz referência a um antigo engenho escravista, erigido à margem direita do baixo rio Capim, então pertencente a membros da família de Vicente e Pedro Chermont de Miranda (Acevedo Marin, 2009; Wallace, 2004 [1848]; Barbosa Rodrigues, 1875).

O referido contexto histórico-social trata-se do campo de pesquisa de minha dissertação de mestrado (Moraes, 2012), o qual retomei em 2016 para dar continuidade às relações de pesquisa do doutorado também em arqueologia. Naquela primeira etapa da pesquisa, busquei compreender os “usos e significados que o patrimônio arqueológico assume no âmbito das relações sociais contemporâneas” (Moraes, 2012:19), especificamente, os que fossem agenciados por comunidades quilombolas na Amazônia. Para tanto, colhi muitas narrativas da memória social quilombola dos *Povos do Aproaga*, principalmente aquelas relacionadas às ruínas do antigo engenho Aproaga, as materialidades arqueológicas e demais “coisas do passado”, como bem tem discutido a arqueóloga Marcia Bezerra (2011; 2017), as quais são percebidas pelxs narradores das comunidades quilombolas como “coisas d’antes”. A partir dessa primeira imersão em campo, compreendi

---

<sup>13</sup> Comunicação verbal pronunciada em 03 outubro de 2018, por ocasião de discussões realizadas na VI Semana de Antropologia e Arqueologia da UFMG.

que tanto a territorialidade empreendida pelas comunidades de Nova Ipixuna, Sauá-Mirim, Taperinha, Benevides e Alegre Vamos, quanto à identidade e memórias quilombolas sobre seus antepassados, então lembrados como *Pretos d'antes*, possuem uma profunda e complexa referência ao *tempo d'antes* vivido em torno do engenho Aproaga e do *aquilombamento*<sup>14</sup> das ruínas do engenho e suas respectivas terras nas quais hoje constituem o território tradicional quilombola dos *Povos do Aproaga* (Barbosa, 2008; Acevedo-Marin, 2009; Moraes, 2012).

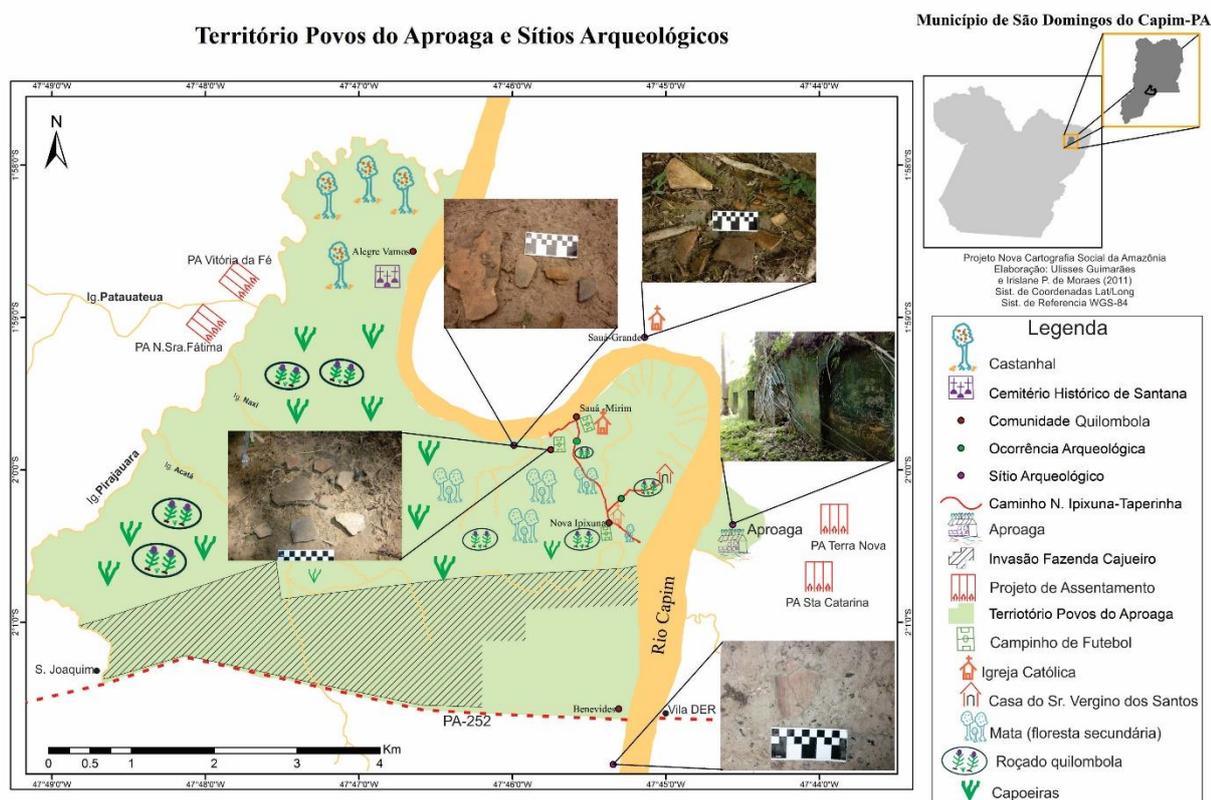


Figura 1: Cartografia social do território dos Povos do Aproaga, cf. Moraes (2012).

Desde o ano de 2007, essas comunidades estão politicamente organizadas através da Associação Quilombola Unidos do rio Capim (AQUROC), momento em que também deram entrada ao processo de regularização fundiária do território tradicional junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)<sup>15</sup>, órgão federal responsável pela titulação definitiva de territórios quilombolas no Brasil, conforme direito constitucional à propriedade das suas terras tradicionalmente ocupadas, garantido pelo artigo 68 (Dos

<sup>14</sup> Essa concepção de *aquilombamento* nos remete a autonomia conquistada pelas comunidades e se conecta ao discutido pelo antropólogo Alfredo Wagner B. de Almeida (2006) acerca dos territórios quilombolas de Alcântara - MA, segundo o qual “O *aquilombamento* das ruínas significa, nesse sentido, uma ruptura radical com a ideologia da tutela, ressaltando a condição de libertos, vivendo e trabalhando por conta própria... Autônomos nas decisões de como, onde e o que cultivar sem a pretendida ‘capacidade administrativa’ de senhores e feitores” (Cf. Almeida, 2006:42).

<sup>15</sup> Conforme relação de processos abertos no INCRA para estado do Pará, página 8, trata-se do nº 54100.002880/2007-34, disponível em: <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-processosabertos-quilombolas-v2.pdf>. Acesso em 18.08.2018.

atos e disposições constitucionais transitórias) e regulamentação do decreto 4887/2003<sup>16</sup> (Cf. Almeida, 2004, 2005).

Apesar da AQURC ter recebido no ano de 2011 a certificação da Fundação Cultural Palmares (FCP) como “remanescentes de quilombo”, tais comunidades pouco estiveram amparadas por políticas públicas diferenciadas e afirmativas, no que concerne, por exemplo, à educação quilombola<sup>17</sup>. Ao longo desses anos, apesar de tantas lutas e disputas, a Associação quilombola ainda não obteve por parte do INCRA a titulação definitiva do território o que agrava instabilidades sociopolíticas, em virtudes dos conflitos fundiários enfrentados pelas comunidades. Na realidade, as lideranças e comunidades da AQURC têm enfrentado várias ameaças e conflitos socioambientais, entre os quais se destacam: a drástica expansão do agronegócio (principalmente da monocultura do dendê), que cerca o território quilombola e degrada a sua biodiversidade e entorno; as invasões fundiárias e instrusamento do território reivindicado; além dos diversos impactos oriundos da mineração que atingem as terras e águas da região do rio Capim e seus afluentes os quais são amplamente manejados pelas comunidades (Moraes, 2012; PNCSA, 2014).

Porquanto, ainda envolta pelas reivindicações étnico-territoriais de tais comunidades quilombolas na região do Rio Capim bem como a partir do conhecimento anteriormente construído com os *Povos do Aproaga* e suas lideranças, é que temos dado continuidade a essa pesquisa de caráter etnográfico. A partir da arqueologia, tenho buscado a realização de uma abordagem afrocentrada de estudo e relacionalidade crítica com as referidas comunidades quilombolas. Isso porque compreendo que trabalho e escrevo a partir de um lugar determinado, prenhe de privilégios raciais concretos, ou seja, da academia e particularmente de um campo do saber ocidental que ainda demanda profundos processos de descolonização, como é a arqueologia.

Considero que com reflexividade e diálogo, as possibilidades de abordagem decolonial tornam-se efetivas, porque também busco uma perspectiva afrocentrada para minha prática, compromisso que decorre entre outros aspectos, pela consciência do meu lugar de fala e de meu pertencimento a uma comunidade tradicional de matriz africana, como já nos referimos acima. Ressalto isso porque são os valores e saberes afro-brasileiros - tais como: ancestralidade, ancianidade, memória, oralidade, circularidade, axé... - dos quais tenho me imbuído a partir desse pertencimento, junto a leituras e vivências de formação étnico-racial, que têm me dado alicerce e inspiração metodológica para seguir nessa caminhada de pesquisa crítica na arqueologia e de (re)conhecimento da luta quilombola e dos *Pretos D’antes* do Aproaga nestas terras onde também nasci e me reconheço, a Amazônia.

Desde os idos anos de 2010 caminho pelo território tradicional dos *Povos do Aproaga* e, antes mesmo de pertencer a uma Comunidade de Axé, esse caminhar reflexivo já me fazia (re)conhecer os *Pretos D’antes* e seres ancestrais da referida terra dos *Povos do Aproaga*, conforme ressaltei em Moraes (2012):

Na primeira caminhada que fiz sozinha, nesse caminho da Ipixuna pra *Ponta*, como mania de arqueólogo ia olhando os detalhes no chão, folhas, saúvas... mantinha a vista baixa, as mãos na alça da mochila e ia também pensando baixinho: “...com licença de entrar nessa mata, de andar nesse

---

<sup>16</sup> Para uma consulta mais aprofundada da legislação concernente aos direitos quilombolas, além da Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), ver a legislação brasileira condensada e disponível em: [http://www.incra.gov.br/media/politica\\_fundiaria/Quilombolas/legislacao\\_quilombola\\_condensada.pdf](http://www.incra.gov.br/media/politica_fundiaria/Quilombolas/legislacao_quilombola_condensada.pdf). Acesso: 18.08.2018.

<sup>17</sup> Cabe destacar que desde 2012 a Resolução nº8 do Ministério da Educação tornou modalidade de ensino a educação escolar quilombola, o que implica por parte do poder público a efetivação de uma ampla gama de diretrizes curriculares na educação básica, mas que para o território quilombola em questão ainda constituem um desafio e direito a ser conquistado. Até o momento, a exceção tem sido no âmbito da educação superior, uma vez que alguns estudantes oriundos dessas comunidades têm acessado a política de cotas para quilombolas realizada pela Universidade Federal do Pará (UFPA).

caminho... gostaria de ter conhecido Seu Vergino...”, pois era o velho por todos mencionado como o contador das *coisas e tempos d’antes*. Chegando próximo à vereda que dá acesso a casa do finado Vergino dos Santos, decidi então mirar novamente o caminho e quando levantei a vista, um homem com a mão esquerda apoiada na cintura, estava a me observar de canto de olho... Surpreendida parei de súbito o caminhar, e olhando detidamente para ele por alguns segundos, mas o vi apenas da cintura para cima, que estava sem camisa. Naquele instante, hesitei em entender como uma visagem, olhei mais uma vez, mas não havia ninguém ali, a não ser por uma presença não visível que requeria a minha “participação” e afeto para dar-se a conhecer... (Moraes, 2012: 162-163).

Na experiência relatada acima, ocorre que o caminhar pelo território quilombola como vivência de campo etnográfico foi aos poucos me permitindo construir sentidos e percepções das agências múltiplas das materialidades e dos ancestrais que habitam aquela terra dos *Povos do Aproaga*. Ali existem os antigos caminhos, as *coisas d’antes* eventualmente aflorando na superfície da terra, bem como os *Pretos D’antes* a nos observar nesse caminhar e fazer arqueológico. Assim, por uma arqueologia enquanto caminhar repleto de sentidos e agências, tenho considerado fundamental saber não apenas aonde se chega ao final de cada pesquisa ou quais resultados serão produzidos, mas, principalmente, valorizar a relação com as pessoas e comunidades e como se vai construindo o próprio caminho do conhecimento junto com elas, com quem e como temos caminhado, enfim, como vamos trilhando cada passo do saber, apesar das adversidades encontradas no processo de (re)conhecer o mundo e as coisas que o/nos constituem.

Na busca de tentar exprimir mais profundamente esse exercício de pesquisa arqueológica como caminhar de (re)conhecimento do passado e ancestralidade negra na Amazônia e, particularmente, no território dos *Povos do Aproaga*, peço a licença devida para evocar aqui a imagem-conceito de uma adinkra africana<sup>18</sup> denominada Sankofa.

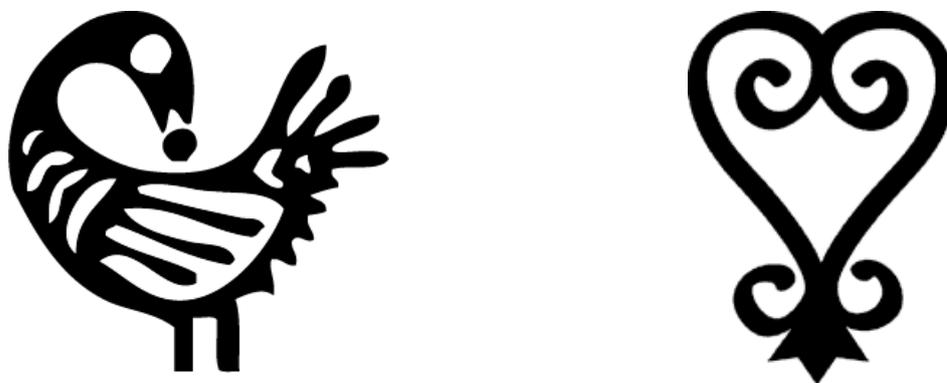


Figura 2: Ideograma Sankofa. Disponível em: <https://afrolegends.com/2014/08/27/adinkra-symbols-and-the-rich-akan-culture/>. Acessado em 01.12.2019

No que se refere a compreensão desse adinkra, Elisa L. Nascimento (2008) trata das intenções e significados em torno da Sankofa, valendo-se também da definição dada pelo professor E. Ablade Glover da Universidade de Gana, segundo o qual “o ideograma significa ‘voltar e apanhar de novo aquilo que ficou para trás’. Aprender do passado, construir sobre suas fundações” (Nascimento, 2008: 31). De maneira similar,

<sup>18</sup> Sistema filosófico, cultural e de escrita ideográfica de origem da África Ocidental, através do qual se associa um conjunto de símbolos gráficos e provérbios tradicionais para a orientação da vida das pessoas e seus povos. Conforme assinala Elisa Nascimento (2008:31) “Adinkra significa ‘adeus’... constitui uma arte nacional em Gana. São mais de 80 símbolos e cada um traz um conteúdo epistemológico simbólico”.

encontramos tal concepção reafirmada na Revista de História da África e da Diáspora Africana do NEACP-USP, também denominada Sankofa:

O conceito de Sankofa (Sanko = voltar; fa = buscar, trazer) origina-se de um provérbio tradicional entre os povos de língua Akan da África Ocidental, em Gana, Togo e Costa do Marfim. Em Akan “se wo were fi na wosan kofa a yenki” que pode ser traduzido por “**não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu**”. Como um símbolo Adinkra, Sankofa pode ser representado como um pássaro mítico que voa para frente, tendo a cabeça voltada para trás e carregando no seu bico um ovo, o futuro. Também se apresenta como um desenho similar ao coração ocidental. Os Ashantes de Gana usam os símbolos Adinkra para representar provérbios ou ideias filosóficas. Sankofa ensinaria a possibilidade de voltar atrás, as nossas raízes, para poder realizar nosso potencial para avançar.

Sankofa é, assim, uma realização do eu, individual e coletivo. **O que quer que seja que tenha sido perdido, esquecido, renunciado ou privado, pode ser reclamado, reavivado, preservado ou perpetuado.** Ele representa os conceitos de auto-identidade e redefinição. Simboliza uma compreensão do destino individual e da identidade coletiva do grupo cultural. É parte do conhecimento dos povos africanos, expressando a busca de sabedoria em aprender com o passado para entender o presente e moldar o futuro (Sankofa, 2013:4, *grifo meu*).

Assim a proposição é afrocentrar-nos na filosofia e história legada no ideograma da Sankofa, a qual nos ensina a possibilidade de retornar às origens e antepassados, pois efetivamente podemos e devemos aprender com o passado e os ancestrais. Para mim, também a arqueologia e muitxs arqueólogxs podem se inspirar nesse caminhar da Sankofa, o qual se volta ao passado e busca para reflexão as materialidades e realizações daqueles que nos precederam. Isso no intuito de considerarem tal pensamento filosófico e cultural onde se segue caminhando, olhando e retomando o passado com respeito e ética, para (re)conhecer os seres ancestrais e *coisas d’antes* enquanto agenciadores do nosso tempo presente bem como das abordagens e metodologias norteadoras de nossos estudos na/de diáspora africana.

Considero que a perspectiva a qual perpassa pela afrocentricidade tal como proposto, por exemplo, uma arqueologia inspirada pelo caminhar Sankofa, trata-se de uma possibilidade estratégica e responde à demanda legítima de nos desvencilharmos da hegemônica epistemologia eurocêntrica e, no caso particular dessa experiência de pesquisa etnográfica com os *Povos do Aroa*, uma busca mais coerente para com o contexto e comunidade com quem estou em relação e vivência há mais de oito anos. Ou seja, como estou me relacionando com povos autodefinidos quilombolas, tento acessar na própria matriz cultural e filosófica africana e afrodiaspórica, os conceitos e práticas necessários para melhor conduzir essa relação de pesquisa.

Cabe ressaltar ainda, não se trata de acreditar que a alteridade desaparecerá por completo dentro de nossas pesquisas, mas que ela não precisa se estabelecer da mesma maneira colonial que nos hierarquiza e aparta em absoluto, pelo contrário, ao passo que tomamos consciência de nossos lugares de fala, dos repertórios cosmológicos e epistemológicos que nos conformam e acessamos, podemos reflexivamente perceber as demais e diversas maneiras de viver e pensar o mundo, o qual buscamos reconhecer também via os estudos acadêmicos.

Eu acredito nisso, que posso proceder a uma atitude Sankofa e realizar uma arqueologia afrocentrada, para seguir caminhando na produção de conhecimentos da/para a vida, sem deixar de olhar para o passado e principalmente reverenciar as pessoas e coisas que nos antecederam, ou seja, para as ancestralidades que nos conformaram. E quiçá cada vez mais possamos produzir um saber e um discurso antirracista a partir de nossa prática arqueológica. Isso sim cabe a todxs arqueólogxs, que são em sua maioria pessoas brancas e responsáveis por repensarem ou não os seus lugares e privilégios raciais na academia e na vida como um todo.

Afinal, a escravidão e o racismo deixam marcas indelévels em todos os âmbitos da nossa existência enquanto seres e agentes da sociedade ocidental pós-colonial, não podemos ignorar ou permanecer omissos a essa luta e discussão antirracista.

Embora essa abordagem afrocentrada ainda esteja em trâmite, o que a faz mais trabalhosa de verbalizar assim como um grande desafio em realizar uma arqueologia de movimento Sankofa, já sinto e busco isso profundamente na minha prática. Além disso, considero que a noção de ancestralidade entre nós, gentes diaspóricas, pulsa à vida e produz a reverência necessária para com o passado e ancestrais, no qual se inclui não apenas xs nossxs ancestres genealógicxs, mas também xs ancestrais coletivos (i)memoriais, que são e possuem as essências cosmológicas primordiais que mutuamente nos constitui enquanto pessoa e coletividade em quaisquer dimensões de nossa existência.

Por fim, sinalizo a seguir aspecto da fase etnográfica mais recente da pesquisa que considero fundamental para ressaltar essa abordagem que estamos reivindicando, pois mais uma vez a convivência com xs pessoas conduziu-me a esse entendimento de uma arqueologia inspirada no movimento Sankofa, ou seja, que na busca do passado olha e (re)conhece as pessoas e coisas pelas quais caminhamos. No atual trabalho de campo do doutorado cito nas etapas de agosto de 2017 e julho de 2018 a realização de várias atividades e oficinas com as comunidades e em parceria com artistas e pesquisadores negrxs, tais como, as oficinas de fotografia e identidade visual, capoeira angola, documentário etnográfico e mostra cineclubista de filmes e documentários quilombolas.

A partir dessas interações preocupadas com a participação comunitária e a representatividade negra, tenho conseguido aprender noções quilombolas acerca de ancestralidade e ancianidade dos lugares, pessoas e paisagens no âmbito do território, objetivo específico da tese, mas, além disso, tem sido possível a ampliação das formas de diálogo da pesquisa seja com crianças, jovens e adultos, e atendimento de demandas específicas por parte da comunidade. Isso ocorre, por exemplo, na comunidade quilombola de Nova Ipixuna através de experiências de ensaios e registros fotográficos autorais das crianças e/ou pelos registros audiovisuais nas quais as próprias pessoas participam e contribuem na produção de acervos imagéticos e orais relevantes para a comunidade, tal como o documentário da comunidade ora em elaboração. Considero que esses movimentos em geral considerados um tanto atípicos para abordagens de pesquisas na arqueologia são possíveis pelo seu caráter etnográfico e relacional e possibilitam um maior distanciamento da genérica e autoritária representação do “outro” como objeto de estudo, pois tais movimentos e interações estão centrados na construção de mecanismos de reconhecimento das (auto)imagens quilombolas conformes suas próprias temporalidades e territorialidades, e buscam acessar nesse interim, outros formatos e retornos a comunidade que extrapolem o modelo de texto acadêmico-científico como resultados exclusivos dessas experiências.

Para desfecho dessas experiências iço aqui uma cena do referido documentário, vivenciada com a Dona América dos Santos, uma transbordante, lúcida e exímia narradora do seu Povo. Nos seus mais de 90 anos Dona América continua na lida da roça de mandioca e, no verão de 2017, aceitou um convite para narrar os *tempos d’antes*, quando conosco retornou a uma locação central de suas narrativas e vivências, as ruínas do engenho Aproaga. Assim, fomos caminhar com Dona América da Taperinha até a Comunidade de Nova Ipixuna, onde antigamente era o canal do engenho e hoje lugar de moradia dos seus parentes mais próximos, os quais há muito ela não visitava mais. Após uma breve interação e abençoar de muitos, dali seguimos de barco navegando as águas do rio Capim com ela a América e muitas pessoas entre adultos e crianças, até alcançarmos as tão referidas ruínas do Aproaga.



Figura 3: Dona América dos Santos, matriarca da Taperinha e dos Povos do Aproaga.  
Foto: Gilberto Mendonça, Campo jul.2017.

Havia muitas décadas que Dona América não andava por aquelas paisagens dos seus antepassados e descendentes, mas ela aceitou voltar ali, caminhou conosco e nos ensinou acerca das *coisas e tempos d'antes*. Afinal, os passos da América quilombola são firmes e vêm de longe<sup>19</sup>. Tão destemida, a sua pisada ia por cima dos troncos de buritis e tudo mais, trilhando as tantas camadas de tempo e direitos a serem reparados. Ali nos contou dos sofrimentos da escravidão que passaram nas terras do engenho, mas também reafirmou a herança legada pelos seus Ancestrais.

Desde então, sinto que dona América na sua existência quilombola personifica a humanidade de uma Sankofa que, caminhando rumo aos seus cem anos de vida, sempre tem colhido os saberes do passado, relembrando os feitos de seus antepassados *Pretos d'antes*, para permanecerem na terra do antigo engenho Aproaga e afirmativamente cumprir a missão por Eles designada desde os *tempos d'antes*: cuidar daquela terra e não deixar dividirem o território herdado.

Portanto, tem sido nesse movimento que preza pela ancianidade da terra e ancestralidade personificada nas pessoas com quem nos relacionamos no contexto etnográfico, que guiamos nossos passos nesta pesquisa, ou seja, ouvindo e caminhando com os nossos mais velhos.

#### RE-ENTENDER ARQUEOLOGIA EM MANA: UM OUTRO TIPO DE GRIÔ?

*“Jouer le rôle du griot, c'est relier l'Homme à ses semblables. (...) Ceux qui sont morts ne sont jamais partis...!”*

*“Fazer o papel do griô é conectar o ser humano aos seus pares. (...) Os que morreram nunca foram embora...!”*

*Nas palavras de Boubakar Ndiaye, sétima geração de griôs senegaleses, Mana, 2017.*

Mana representa para mim um lugar ancestral. Sou descendente de Alaïs, mulher africana e uma das suas fundadoras. Idealizado por uma freira francesa que sonhava com mais uma comunidade religiosa católica, o povoado de Mana torna-se uma realidade de fato em 1836, ao ser construído pelas mãos e com o suor de

<sup>19</sup> Expressão cunhada na ancianidade e ancestralidade das mulheres negras, tal como reconhecido por Jurema Werneck (2009) no seu artigo “Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo”.

Africanos e Africanas trazidxs para a Guiana francesa no contexto do tráfico negreiro clandestino. Concretizando o sonho religioso de alguns, xs fundadorxs vivem, cantam, dançam, falam, contam, lembram, amam, riem, rezam, choram, constroem e sobrevivem do jeito delxs nessa nova terra. Alguns anos depois da fundação, ao receberem o título de liberdade que oficializa sua condição de não escravxs, xs Africanxs de Mana continuam vivendo, (re-) criando famílias, continuando a construir o que começaram, partilhando com essa multiplicidade de vozes, cada uma rindo e chorando em uma língua diferente. O povo de Mana cria raiz, raízes firmes que aguentam o tumulto dos anos seguintes: são fluxos humanos intensos por causa do sonho dourado, muitos deles compostos de filhos e filhas africanxs vindos de ilhas caribenhas, de territórios do outro lado da imensidão do rio, de lugares de resistência, de lugares de antigo sofrimento. Ainda mais vozes diferentes, mais línguas diferentes, mais movimentos. Mana é diáspora.

Eu, filhx dessa diáspora, herdo dessa raiz. A ancestralidade me traz de volta a essa terra que é minha, que é de Alais. Como era no tempo dela? Como era no tempo das crianças que vieram dela? Assim, o questionamento inicial concretiza-se quando sento com xs mais velhxs da minha família e pergunto sobre os tempos e os lugares de antes. Neste momento, consigo enxergar que minha vivência na arqueologia sempre teve a ver com essa relação com xs ancestrais, por mais que não fossem diretamente ligadxs a mim. Pesquisar em Mana faz sentido não só pela coerência de começar uma reflexão sobre outras formas possíveis de fazer arqueologia na Guiana a partir de um lugar ancestral meu, mas também pela necessidade de reapropriar-me da herança dessas memórias sobre os tempos, os lugares e as pessoas de antes.

Ora, surge então uma pergunta crucial: qual é a língua com a qual o nosso diálogo sobre a memória pode e deve acontecer?

É preciso entender o quão central se encontra a dimensão linguística na legitimação e na preservação, no âmbito da ciência moderna ocidental, da separação e da distância drástica entre sujeito e objeto, tal como exemplifica Walter Mignolo (2009:160, *tradução nossa*) “Como sabemos: o primeiro mundo tem conhecimento, o terceiro mundo tem cultura; nativxs americanxs têm sabedoria, anglo-americanxs têm ciência”<sup>20</sup>. Usar esses termos não resulta de automatismos ingênuos, mas de escolhas conscientes de linguagem visando ressaltar a fronteira hermética que é a diferença e a distância hierárquica entre especialistas do poder colonial e colonizadxs, ou seja xs que não sabem. Assim, é impossível não observar que uma condição para produzir a ciência, o conhecimento considerado como válido, permanece no uso exclusivo da língua oriunda do poder colonial (Mignolo, 2009:166). Do mesmo modo, o registro escrito é tido como a única forma legítima que esse conhecimento pode tomar.

Na Guiana Francesa, território amazônico ainda sob domínio colonial francês, a língua oficial única é definida como o francês, desconsiderando totalmente a existência de outras variações linguísticas muito mais usadas e oralmente dominadas, como são as diferentes línguas indígenas e *bushinenge*<sup>21</sup>, ou o afro-guianês<sup>22</sup>. Assim, a língua a ser usada por todxs dentro dos espaços da administração pública, do sistema de ensino público e privado, do sistema da saúde, ou ainda dos espaços de pesquisa científica, é exclusivamente o

---

<sup>20</sup> “As we know: the first world has knowledge, the third world has culture; Native Americans have wisdom, Anglo Americans have science”.

<sup>21</sup> Bushinenge: faz referência aos diferentes grupos étnicos de *maroons* (quilombolas) do Suriname e da Guiana francesa.

<sup>22</sup> Afro-guianês: também conhecida popularmente como *créole*, essa variedade linguística foi criada no contexto do começo da colonização a partir de diferentes línguas africanas, europeias e indígenas, e foi usada principalmente por Africanxs escravizadxs na Guiana francesa. Hoje, constitui a língua vernácula.

francês. Cabe ressaltar que essas instituições públicas são francesas, e que a grande maioria dos agentes atuando dentro delas são oriundos de fluxos migratórios da França.

Neste contexto particular, talvez fique ainda mais visível a colonialidade da produção de conhecimento pela ciência, representada quase na sua exclusividade por ‘especialistas’ brancxs, franceses, dominando a língua normativa e seu registro escrito. A arqueologia, tal como está sendo realizada desde algumas décadas na Guiana francesa, tem seguido o mesmo modelo que as outras ciências: o conhecimento arqueológico está sendo produzido exclusivamente em francês e no registro escrito pelos pesquisadores. As poucas iniciativas de divulgação da pesquisa arqueológica para o público guianês, pelo viés de exposições em museus e visitas de sítios, também são efetuadas em francês.

Entende-se então por que, ao querer desenvolver uma abordagem decolonial na minha prática da arqueologia em Mana, fez-se crucial refletir de forma crítica sobre a variedade linguística com a qual ia interagir com as pessoas. Além da simples necessidade da interação etnográfica, decidi aderir ao compromisso político de usar um idioma, com o qual as pessoas veem e entendem o mundo, mas que é estruturalmente excluído da produção da ciência.

De fato, escolher o uso sistemático do afro-guianês para comunicar-me com as pessoas, principalmente no que tange a falar sobre arqueologia, revelou-se um desafio muito grande para mim, não tanto por questões de domínio da língua em si, mas pela dificuldade de formular noções sempre elaboradas, pensadas e ensinadas nas línguas coloniais hegemônicas.

Foi através desse exercício de transformação linguística da minha prática arqueológica que entendi porque o processo de descolonização do saber tem que passar obrigatoriamente por um deslocamento da zona de conforto do pesquisador. É preciso ter espaço para desprender-se da modernidade, um espaço de novas possibilidades de pesquisa criado por este deslocamento...e até por momentos de constrangimento. Inspiradx pela vivência etnográfica de Mariana Cabral (2014:2-3) com os Wajãpi, confiei que o constrangimento inicial, no meu caso, causado por esse uso não convencional do afro-guianês, ia abrir caminhos de transformação da pesquisa.

De fato, indo além de uma simples mudança de registro linguístico, o uso do afro-guianês me permitiu acessar um universo simbólico de comunicação diferente, portanto de transmissão de conhecimento. Apesar de recentes esforços locais nesse sentido, o afro-guianês não tem sido sistematizado na forma escrita. Podemos constatar que a centralidade da oralidade da nossa língua corresponde à importância da oralidade para várias comunidades negro-africanas da diáspora africana (Price, 2010).

A oralidade, dentro de um entendimento afrocentrado e tal como vivenciado nas comunidades de Candomblé, é entendida como uma relação dialógica, questão/resposta. Na interação entre as pessoas, não pode haver um monopólio da fala por um indivíduo sem sequer ter espaço para resposta, seja ela de aprovação ou desaprovação, assentimento, comentário, repetição. Isso não significa que certos indivíduos não possam nem devam ter mais espaço de fala do que outros, tais como as pessoas mais velhas, as quais devemos ouvir primeiro, com mais atenção, mais respeito e menos interrupção, já que elas sabem mais, pelo tempo de vida, pela experiência e pela memória. É ao conversar com as pessoas mais velhas que aprendemos sobre tempos antigos e menos antigos, sobre as pessoas de antes e de hoje, sobre as formas de viver e de morrer.

Descolonizar e afrocentrar nossa abordagem da arqueologia significa devolver a importância ao saber do mais velho ou da mais velha, a sua memória, ao seu entendimento do mundo e às formas que são escolhidas por elxs para nos transmitir ou não esses elementos de memória. Também significa basear-se nas formas de

transmissão dxs mais velhxs como aprendizado, para que nós mesmxx transmitamos o conhecimento que recebemos. A produção do saber arqueológico encontra-se afetada: será possível tratar a arqueologia mais como uma contação de histórias sobre o mundo, sobre os outros tempos, sobre as coisas, sobre nós mesmos? Enxergar a arqueologia dessa forma abre uma gama de possibilidades para a construção de saberes e fazeres arqueológicos que façam mais sentido para nós, pessoas afrodiáspóricas.

Para minha grande satisfação, dei-me conta que a noção de contação de histórias já tinha sido aproximada da arqueologia, principalmente nas pequenas trilhas de arqueologias críticas percorridas à busca de métodos para desconstruir a colonialidade do saber. O arqueólogo Alfredo González-Ruibal (2008:249, *tradução nossa*), ao pensar sobre as formas com as quais a arqueologia pode envolver-se de maneira significativa com o passado recente, defende a ideia que seja também possível "contar histórias de formas alternativas"<sup>23</sup>. Tais formas alternativas podem ser a contação de histórias, particularmente interessantes porque elas "mantêm a memória viva" (Gonzalez-Ruibal, 2008: 252)<sup>24</sup>. De fato, González-Ruibal (2008: 250) destaca a importância de lembrar em vez de unicamente criar mais histórias.

Do mesmo modo, a arqueologia indígena, abordagem de influência especialmente grande na minha vontade de afastar-me da matriz do pensamento colonial, ressalta a importância de entender a arqueologia como contação de história para criar uma ciência decolonial, engajada politicamente para a comunidade e que dê uma centralidade à noção de memória, como bem aponta Sonya Atalay:

[...] permite que umx arqueólogx, como umx contadorx de histórias, "reúna as diversas memórias do passado visual nas experiências e metáforas do presente" como "erupções originais do tempo". Assim, xs arqueólogxs se tornam tipos de contadorxs de histórias engajadx, que podem utilizar uma variedade de métodos científicos para serem examinados, mas mantêm uma compreensão, apreciação e respeito pela importância do passado no presente e as implicações éticas da prática que isso acarreta (Atalay, 2006: 297, *tradução nossa*)<sup>25</sup>.

Criando pontes entre sistemas de conhecimento, a proposta teórico-metodológica do antropólogo Paul Stoller (1994), ao incentivar os indivíduos que realizam etnografias a seguir o caminho dos griôs, é particularmente relevante para um reentendimento afrocentrado da prática da arqueologia baseada na oralidade. Inspirando-me na aproximação de Stoller do etnógrafo ao griô, sugiro um entendimento do arqueólogo como outro tipo de griô, criando possibilidades práticas de descolonialidade do saber arqueológico. Vale ressaltar que a ideia de aproximar o papel dx arqueólogx do papel social do griô não se faz com a pretensão de confundir os dois.

Cabe reproduzir aqui o provérbio Songhay escolhido por Stoller (1994: 353, *tradução nossa*) para começar o seu artigo: "as pessoas têm que se conhecer antes de deixar outrxs conhecê-las"<sup>26</sup>. Os griôs da África ocidental, enquanto indivíduos herdeiros da missão ancestral de ter a consciência histórica e o conhecimento cultural do seu povo, também têm a tarefa árdua de falar a vida social (Stoller, 1994: 353). Constituem-se então como porta-vozes, embaixadores, genealogistas, historiadores, conselheiros etc da sua

---

<sup>23</sup> "tell stories in alternative ways".

<sup>24</sup> "keep memory alive".

<sup>25</sup> "[...] it allows for an archaeologist as a teller of stories to "relume the diverse memories of the visual past into the experiences and metaphors of the present" as "original eruptions of time." Thus, archaeologists become critically engaged storytellers of sorts, who might utilize a range of scientific methods for examination yet retain an understanding, appreciation, and respect for the importance of the past in the present and the ethical implications of practice that entails".

<sup>26</sup> "people must know themselves before they let others know them".

comunidade (Stoller, 1994: 354). Talvez seja importante dizer que se entende que os griôs não possuem as palavras sobre a história, poderosas demais para serem de alguém ou de qualquer outro grupo de pessoas. Pelo contrário, eles são possuídos pelas forças do passado e pela oralidade (Stoller, 1994: 355).

Ao descentrar-se numa performance, ainda que conseguindo assumir o seu *lugar de fala* para negociar sua subjetividade multifacetada, “[...] xs grios estão sempre envolvidos e incorporados em suas comunidades: elxs são participantes sociais e políticos da aldeia onde vivem. Suas palavras são performativas: elas ajudam a criar vida social falando-a.”<sup>27</sup> (Stoller, 1994:356-357, *tradução nossa*).

Como pode ser constatado, o papel comunitário de griô, responsabilizado frente à memória e consciente do conhecimento do seu povo, porém mantendo uma plena participação e inserção na sua sociedade, constitui um modelo inspirador para o papel social de arqueólogos, querendo afastar-se dos modos coloniais de fazer arqueologia. No contexto afro-diaspórico no qual se insere minha pesquisa em Mana, o personagem do griô representa ainda mais uma inspiração simbólica para outros entendimentos da arqueologia.

Porém, ao reconhecer ao griô a capacidade de, pela ação das suas palavras, permitir aos mortos viver de novo (Stoller, 1994:355), fica tentador pensar em arqueólogos, que, pela sua busca da memória, das histórias do povo e pelas formas diversas de contar essas histórias, também deixem saber que os que morreram nunca foram embora.

Em Mana, então, as pessoas mais velhas me contam histórias sobre xs ancestrais. Ao aproximar a prática da arqueologia da ação social do griô, deixando essas histórias de antes e de hoje ocupar o centro do interesse arqueológico, revela-se subitamente a onipresença das imagens no universo dessa pesquisa e na conversa sobre memória. De fato, contar histórias traz imagens múltiplas, do fundo da memória para a superfície, constituindo-se uma verdadeira escavação imagética. Nessa superfície da oralidade, imagens provindas da memória social e ancestral de Mana entrecrocavam-se com imagens percebidas por olhos treinados a ver arqueologicamente.

Voltando ao questionamento inicial sobre as formas com as quais pode acontecer um diálogo mais simétrico entre os participantes da conversa sobre memória, entendo que a língua com a qual estamos nos comunicando é na verdade constituída por essas imagens. Além do engajamento de adotar uma variedade linguística que faça sentido para a transmissão de conhecimento sobre o mundo, a exemplo do afro-guianês, torna-se crucial ter a consciência de que a conversa acontece através de imagens para transformar a própria relação etnográfica.

As transformações decoloniais da prática arqueológica demandam então um questionamento a respeito do tipo de imagens que podem ser ativadas na conversa sobre memória. Como mencionado mais cedo, minha própria abordagem decolonial é afrocentrada, sustentada por um reaprendizado epistemológico e cosmológico afrocentrado. Esse re-aprendizado surge a partir dos ensinamentos que me são transmitidos dentro da minha comunidade de matriz iorubá, o Ilê Axé Yaba Omi, mas se funde com heranças de *cosmopercepções*<sup>28</sup> dos meus e das minhas ancestrais. É preciso ressaltar que são esses conhecimentos de

---

<sup>27</sup> “[...] griots are always implicated and embodied in their communities: they are full social and political participants in the village where they live. Their words are performative: they help create social life by talking it”.

<sup>28</sup> Escolho usar o conceito de *cosmopercepção* (“*world-sense*”) cunhado pela filósofa iorubá Oyèrónké Oyěwùmí (1997) ao querer ressaltar a importância de outros modos de percepção da realidade e de produção de conhecimento para os povos iorubá, e não somente a visão.

influência iorubá que fundamentam minha compreensão da forma com a qual nossa conversa sobre memória acontece.

Ao discutir a relação entre artes visuais e artes verbais, tal como existe dentro da tradição iorubá, Oḷabiyi BabalḶa Yai (1993) afirma que as dimensões oral e visual das coisas se sobrepõem. As artes visuais, como são a escultura, a pintura, a tecelagem, a costura, a produção de cerâmica etc seriam modalidades de *oríkì*, a arte verbal iorubá (Yai, 1993:35). “Isso é porque os *oríkì* orais e visuais são essencialmente discursos vocativos nos quais o diálogo é um ingrediente constitutivo”<sup>29</sup> (Yai, 1993:35, *tradução nossa*). A partir desse entendimento presente no pensamento iorubá sobre a relação entre as dimensões visual e oral, faz sentido pensar em “imagens” que sejam também verbais, ou ainda que possam assumir outras formas.

No âmbito dessa discussão, é interessante trazer à tona o exercício empreendido pela antropóloga Alice Villela (2015) nos primeiros passos do seu questionamento a respeito do conceito de imagem. A antropóloga busca complexificar o que é senso comum (ocidental) para possibilitar, se não uma tradução, uma forma de diálogo com as imagens do povo Asurini. Ao querer entender essas imagens além de traduções literais limitadoras, Villela tem que empreender uma tentativa de compreensão da categoria múltipla de imagens, tal como ela existe na epistemologia moderna ocidental, epistemologia fundamentando a antropologia. Utilizando os argumentos de W.J.T. Mitchell, ela detalha os diferentes tipos de imagens que podem existir: gráficas (pinturas, estátuas, desenhos,...); óticas (reflexos no espelho e as projeções); perceptivas (aparências); mentais (sonhos, memórias, idéias,...); verbais (metáforas e descrições) (Villela, 2015:42).

Imagens nesse sentido vão além da pura e simples representação para assumir-se enquanto discursos, enquanto símbolos dinâmicos.

Mitchell (1986:12) ao analisar imagens enquanto discursos demonstra que, ao contrário do que a crença comum costuma estabelecer, as imagens não são estáveis, estáticas ou permanentes, portanto, não são percebidas do mesmo modo pelos que as vêem, e que também não são exclusivamente visuais, isto é, envolvem uma apreensão multisensorial e interpretacional (*apud* Gonçalves, 2008:133).

Na conversa sobre memória iniciada com as pessoas de Mana, enxergo dois tipos de imagens, diferenciadas por onde surgem em relação à pessoa participante. Aparecem as *imagens-òde*, imagens de fora, tais como fotos, desenhos, mapas, filmes, mas também as coisas e os lugares. As *imagens-inú*, imagens de dentro, constituídas por imagens verbais (provérbios, expressões, rezas, letras de música,...), lembranças, sonhos, aparições, passam pela dimensão interna da pessoa antes de ser expressas e traduzidas em histórias.

---

<sup>29</sup> “This is because the oral and visual *oríkì* are essentially vocative discourses in which dialogue is a constitutive ingredient”.



Figura 4: Uma conversa sobre memória e seus participantes: Tante Éliane, coisa antiga de ferro, Gabby Hartemann, várias imagens-inú. Fonte: acervo pessoal dx autorx.



Figura 5: Oun' caz Mana / Uma casa em Mana / Imagem-lugar. Fonte: acervo pessoal dx autorx.

As *imagens-inú* e as *imagens-òde*, ao serem transformadas em narrativas quando ativadas, constituem a língua com a qual a conversa acontece, mas também provocam o diálogo enquanto agentes do mesmo. De fato, acredito que a responsabilidade pela ativação dessas imagens passa por outras agências do que unicamente pelas pessoas humanas. Diferentes seres participam desta conversa: as coisas materiais encontradas ou querendo ser encontradas, os lugares sendo percorridos, seres não-sempre-visíveis com os olhos humanos, tais como xs ancestrais ou outras entidades espirituais, ou ainda xs Orixás. Ao tomar consciência dessas outras agências, encontro outras possibilidades de comunicação na relação etnográfica.

Assim, “deixar” mais espaço de fala a um álbum de fotos ou uma garrafa, ou ainda a um sonho que tive na véspera, no âmbito da conversa sobre os tempos de antes, abre caminhos mais amplos para o surgimento das histórias.

Neste entendimento, pesquisadores encontram-se descentralizadxs na conversa sobre memória. A responsabilidade das pessoas fazendo arqueologia então não reside na elaboração de uma explicação única atribuída por elas às narrativas sobre os outros tempos, mas na participação ativa a essa conversa. À imagem

do griô, a contribuição da prática arqueológica pode ser a de iniciar a conversa sobre a memória, participar de uma conversa pré-existente, e/ou fornecer chaves para acessar as histórias contadas e os conhecimentos ensinados pelos mais velhos e pelas mais velhas, a partir das diferentes imagens com as quais lidamos.

\*\*\*

A colonização nos transformou em seres fragmentados, seres doentes. O processo de cura é possível, mas precisamos ter consciência e autocrítica necessárias para a mudança. Uma descolonização afrocentrada do pensar e do fazer arqueológico é um dos caminhos que nos tem possibilitado tal mudança. Acreditamos ser necessário um reaprendizado de outras referências epistemológicas e cosmológicas, para saber como caminhar e como lidar com as diferentes histórias que nos são contadas. A cura é ancestral. Sankofa nos ensina, podemos e devemos *voltar*, aprender com os ancestrais, para podermos seguir nesses caminhos, guiados pela sabedoria, pela responsabilidade e pela autocrítica dos que vieram antes de nós.

#### AGRADECIMENTOS

*“Não há ancestral que queira ser esquecido!”*  
- Yalorixá Nalva de Oxum, Belém do Pará. 2018

*Àwa dúpé Oriṣa!*  
*Àwa dúpé Egungun!*  
*Àwa dúpé Yá wa, Àwa dúpé Egbe wa!*

Alaïs.

Azéda.

Lu-Ciane, aos *Pretos D'antes e Povos do Aproaga* na pessoa de Dona América dos Santos.

A nossas yalorixás, Yá Nalva de Oxum e Yá Simone de Oyá. Motumbá?

A nossas mestras na caminhada acadêmica, Joseline Trindade, Rosa Acevedo-Marin, Marcia Bezerra e Mariana Petry Cabral.

Às pessoas que nos ajudaram a elaborar e revisar esse texto: x parecerista anônimx, Loredana Ribeiro pela leitura crítica e pelos comentários extremamente pertinentes, Nazaré Trindade pela revisão textual.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACEVEDO MARIN, Rosa. 2009. Territorialidades de Grupos Quilombolas. *Atlas Sociambiental: municípios de Tomé-açu, Aurora do Pará, Ipixuna do Pará, Paragominas e Ulianópolis*, p.288-293 Belém: Edufpa.
- AGBE-DAVIES, Anna. 2010. Concepts of community in pursuit of an inclusive archaeology. *The International Journal of Heritage Studies* 16(6):373-389.
- ASANTE, Molefi Kete. 2009. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: *Afrocentricidade: uma abordagem inovadora*. São Paulo: Selo Negro, Elisa Larkin Nascimento (Org.). Sankofa 4: matrizes africanas da cultura brasileira. 400p.
- ASANTE, Molefi Kete. 2013. *An Afrocentric Manifesto: Toward an African Renaissance*. Hoboken, NJ: Polity.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. 2004. Terras tradicionalmente Ocupadas: Processos de territorialização e movimentos sociais. *Rev. B. Estudos Urbanos e Regionais* 1(6): 9-32.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. 2005. Nas bordas da Política Étnica: os quilombos e as políticas sociais. *Bol. NUER* (2): 15-44.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. 2006. Muralhas e paredões: as ruínas das casas grandes e dos engenhos como fator de identificação das comunidades remanescentes de quilombos, in *Os quilombolas e base de lançamento de foguete de Alcântara: laudo antropológico*, pp. 1-82. Brasília: MMA.
- ATALAY, Sonya. 2006. Indigenous Archaeology as Decolonizing Practice. *American Indian Quarterly*, Vol. 30, No. 3/4, Special Issue: Decolonizing. *Archaeology* (Summer - Autumn, 2006), pp. 280-310.
- BARBOSA, Maria Betanha. 2008. *Sistema de Uso Comum de Recursos em Comunidades Quilombolas no Vale do Rio Capim (PA)*. Dissertação de mestrado. Núcleo de Altos Estudos do Pará, Universidade Federal do Pará.
- BARBOSA RODRIGUES, João. 1875. *O rio Capim*. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional. 52p.
- BATTLE-BAPTISTE, Whitney. 2011. *Black feminist archaeology*. Walnut Creek, Calif: Left Coast Press.
- BEZERRA, Márcia. 2011. "As moedas dos índios": um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, ilha do Marajó, Brasil. *Boletim do MPEG*. 6 (1): 57-70.
- BEZERRA, Márcia & RAVAGNAGI, Luis Ricardo. 2013. "Se eu não tiver a minha bateia, quem vai dizer que sou garimpeira?": a memória, a identidade e as coisas no garimpo de Serra Pelada, Amazônia. *Iluminuras*, 14 (34): 355-360.
- BEZERRA, Márcia. 2013. Os sentidos contemporâneos das coisas do passado: reflexões a partir da Amazônia. *Arqueologia Pública*, n.7:107-122.
- BEZERRA, Márcia. 2017. *Teto e Afeto: sobre as pessoas, as coisas e a arqueologia na Amazônia*. Belém: GK Noronha.
- CABRAL, Mariana Petry. 2014. *No tempo das Pedras moles: Arqueologia e simetria na Floresta*. Tese de Doutorado. Belém, PPG em Antropologia/UFGPA.
- CASTAÑEDA, Quetzil. 2008. The "Ethnographic Turn" in Archaeology. Research Positioning and Reflexivity in Ethnographic Archaeologies. In: Castañeda, Q E and C Matthews (eds) *Ethnographic archaeologies: reflections on stakeholders and archaeological practices*. AltaMira Press, Lanham MD.
- CASTAÑEDA, Quetzil. E. & Christopher N. MATTHEWS (Ed.). 2008. *Ethnographic Archaeologies*. Reflections on Stakeholders and Archaeological Practices. Lanham/ Plymouth: Altamira Press. 220p.
- COMISSÃO DA VERDADE SOBRE A ESCRAVIDÃO NEGRA NO DISTRITO FEDERAL E ENTORNO. A Verdade sobre a Escravidão Negra no Distrito Federal e Entorno Sindicato dos Bancários de Brasília. – (2016) – . Brasília: Sindicato dos Bancários de Brasília., 2017. 206p.
- COLWELL-CHANTHAPHONH, Chip & T. J. FERGUSON (Ed.). 2008. *Collaboration in Archaeological Practice: Engaging Descendant Communities*. Plymouth: Altamira Press. 300p.

- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. 2005. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro. IN: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latinoamericanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- FABIAN, Johannes. 1990. Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing. *Critical Inquiry* 16: 753-72.
- FIGUEIREDO, Ângela. 2017. A descolonização do conhecimento no século XXI. In: *Descolonização do conhecimento no contexto afro-brasileiro / organizado por Ana Rita Santiago... [et al.]*. – Cruz das Almas/BA : UFRB.
- GNECCO, Cristobál. 2004. Arqueología ex-céntrica en Latinoamérica. In: *Hacia una Arqueología de las Arqueologías Sudamericanas*. Editado por Haber, A. pp. 169-183. Bogotá: Universidad de Los Andes.
- GNECCO, Cristobál. 2013. Digging alternative archaeologies. In A. González-Ruibal (Ed.), *Reclaiming archaeology* (pp. 67– 78). London: Routledge
- GNECCO, Cristobál & Patricia Ayala ROCABADO (Ed.). 2010. *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales/ Banco de la República/ CESO, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes. 571p.
- GONÇALVES, Marco Antonio. 2008. *O real imaginado: etnografia, cinema e surrealismo em Jean Rouch*. Rio de Janeiro: Topbooks. 239 pp.
- GONZALEZ-RUIBAL, Alfredo. 2008. Time to Destroy: An Archaeology of Supermodernity. *Current Anthropology*. v.49, Number 2. pp.247–279.
- GREEN, Lesley F.; David R. GREEN & Eduardo G. NEVES. 2003. Indigenous Knowledge and Archaeological Science: The Challenges of Public Archaeology in the Reserva Uaçá. *Journal of Social Archaeology*. 3 (3): 365-397.
- HABER, Alejandro. 2011. Nometodología Payanesa: Notas de Metodología Indisciplinada. *Revista de Antropología* N° 23, 1er Semestre, 2011: 9-49.
- HABER, Alejandro. 2015. Archaeology after archaeology. In Haber, A. F., & Shepherd, N. *After ethics : ancestral voices and post disciplinary worlds in archaeology*. New York : Springer, pp.118-
- HAMILAKIS, Yannis and ANAGNOSTOPOULOS, Aris. 2009. What is Archaeological Ethnography?, *Archaeological Ethnographies: Charting a field, devising methodologies*, Volume 8 (2-3), p.65 - 87.
- HARAWAY, Donna. 1988. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of. Partial Perspective. *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3. 575-599
- JACKSON, Ronald L. & HOGG, Michael A. 2010. 'Afrocentricity', in Jackson, RL & Hogg, MA (eds), *Encyclopedia of identity*, SAGE Publications, Inc., Thousand Oaks, CA, pp. 13-14, viewed 6 October 2018, doi: 10.4135/9781412979306.n6.
- MAZAMA, Ama. 2009. A afrocentricidade como um novo paradigma. In: *Afrocentricidade: uma abordagem inovadora*. São Paulo: Selo Negro, Elisa Larkin Nascimento (Org.). Col. Sankofa Vol. 4: matrizes africanas da cultura brasileira.
- MARSHALL, Yvonne. 2002. What is Community Archaeology? *World Archaeology*, vol. 34, n. 2:211-219.
- MCDAVID, Carol. 2002. Archaeologies that Hurt: Descendants that Matter: A pragmatic approach to collaboration in the public interpretation of African-American archaeology. *World Archaeology*, vol. 34, n. 2:303-314.
- MEINTEL, Deirdre. 2011. « Apprendre et désapprendre : quand la médiumnité croise l'anthropologie » *Anthropologie et Sociétés*, vol. 35, n° 3, 2011, p. 89-106.
- MIGNOLO, Walter. 2005. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. IN: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latinoamericanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

- MIGNOLO, Walter. 2009. Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom. *Theory, Culture & Society*. 26 (7-8): 1-23.
- MILLION, Tara. 2005. Developing an Aboriginal Archaeology: Receiving Gifts from the White Buffalo Calf Woman. In Claire Smith & Hans Martin Wobst (eds.), *Indigenous Archaeologies: Decolonizing Theory and Practice*. Routledge, p.43-55.
- MORAES, Irislane P. 2012. *Do tempo dos Pretos d'antes aos Povos do Aproaga: Patrimônio arqueológico e territorialidade quilombola no vale do rio Capim (PA)*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFPA. Belém. 237p.
- NASCIMENTO, Elizabeth Larkin. 2008. *Sankofa: significados e intenções*. In: *A matriz africana no mundo*. São Paulo: Selo Negro Ed. Col. Sankofa I: Matrizes africanas da cultura brasileira, p.9-54.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. 1997. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 256 p.
- PNCSA - PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. *Povos do Aproaga - São Domingos do Capim*. Fascículo 24. Série: Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e conflitos. Belém: Universidade Federal do Amazonas / Universidade Estadual do Amazonas. 12p.
- PNCSA - PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. 2014. Boletim informativo Guerra do Dendê: quilombolas atingidos pela expansão do dendê no Pará. Proj. *Mapeamento Social como Instrumento de Gestão Territorial contra o Desmatamento e a Devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais*. – N. 9 (set. 2014) – Manaus: UEA Edições.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. 2005. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latinoamericanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- PRICE, Richard. 2002. *First-time: the historical vision of an African American people*. Chicago: University of Chicago Press. 189 p.
- PRICE, Richard. 2010. *Voyages avec Tooy: histoire, mémoire, imaginaire des Amériques noires*. La Roque d'Anthéron: Vents d'ailleurs. 520 p.
- QUIJANO, Aníbal. 2005. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina, IN: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latinoamericanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- RAMOS, Alberto Guerreiro. 1995. [1982]. A patologia social do “Branco” brasileiro, IN: *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro : Ed. UERJ, série Terceira margem.
- RIBEIRO, Djamila. 2017. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 112p. (Feminismos Plurais).
- RIBEIRO, Loredana. 2017. Crítica feminista, arqueologia e descolonialidade. *Revista de Arqueologia*, [S.l.], v. 30, n. 1, p. 210-234. ISSN 1982-1999.
- SANKOFA, 2013. *Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana/Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política – Número XII, Ano VI, Dezembro*. São Paulo, NEACP-USP.
- SCHUCMAN, Lia Vainer 2013. *Entre o Encardido, Branco e o Branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. 1ª ed. ANNABLUME Editora: São Paulo.
- SILVA, Fabíola Andréa; Eduardo BESPALÉZ & Francisco Forte STUCHI. 2011. Arqueologia Colaborativa na Amazônia: Terra Indígena Kuatinemu, Rio Xingu, Pará. *Amazônica*. 3 (1): 32-59.
- STOLLER, Paul. 1994. *Ethnographies as Texts/Ethnographers as Griots*. *American Ethnologist*, Vol. 21, No. 2 (May, 1994), pp. 353-366. Published by: Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association

- VILLELA, Alice. 2015. *O negativo e o positivo: a fotografia entre os Asurini do Xingu*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- WALLACE, Alfred Russel. 2004 [1848]. Capítulo V: Rios Guamá e Capim. In: *Viagens pelo Amazonas e rio Negro* (17): 153-177. Brasília: Senado Federal.
- WERNECK, Jurema. 2009. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. In: *Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux* [en línea]. Genève: Graduate Institute Publications.
- YAI, Ọlabiyi Babalọla. 1993. In Praise of Metonymy: The Concepts of "Tradition" and "Creativity" in the Transmission of Yoruba Artistry over Time and Space. *Research in African Literatures*, Vol. 24, No. 4, Special Issue in Memory of Josaphat Bekunuru Kubayanda (Winter, 1993), pp. 29-37.