

JORNADA Á CACHEU:

África como matriz dos Territórios Quilombolas Santa Rosa dos Pretos, Filipa e Santa Joana¹

JOURNEY TO CACHEU:

Africa as Homeland of the Quilombola Territories Santa Rosa dos Pretos, Filipa and Santa Joana

VIAJE A CACHEU:

África como Matriz de los Territorios Quilombolas Santa Rosa dos Pretos, Filipa y Santa Joana

Natália Marques da Silva

Doctoral Candidate in Global & Sociocultural Studies at Florida International University, Estados Unidos da América – ndasi001@fiu.edu

Recebido em: 29/06/2020

Aceito para publicação: 24/08/2020

Resumo

Este artigo analisa o papel de viagens de retorno no fortalecimento de vínculos sociais, culturais, e históricos entre comunidades Quilombolas e o continente africano. Retorno, particularmente para memorializar a escravidão, estimula conceitos da África como matriz e de solidariedade entre africanos do continente e da diáspora. Nos territórios Quilombolas Santa Rosa dos Pretos, Filipa, e Santa Joana, assim como outros grupos da diáspora, retorno também é uma forma de resistência. Neste artigo, proponho que a jornada Quilombola á Cacheu, Guiné-Bissau, que ocorreu em 2010, contribui a narrativas de liberdade, prosperidade e paz nas comunidades participantes. Além de memorializar o passado, *voltar pra casa* celebra o presente através de conexões entre parentesco diaspórico, veneração de antepassados, experiências afetivas, e geração de novas memórias coletivas em ambos lados do Atlântico.

Palavras-chave: Viagens de retorno. Diáspora africana, Terra natal, Parentesco diaspórico.

Abstract

This article analyzes the role of return travel in strengthening diverse social, cultural, and historic connections between Quilombola communities and the African continent. Return voyages, particularly to memorialize enslavement, enforce notions of Africa as homeland and of solidarity between diaspora and continental Africans. In the Quilombola territories Santa Rosa dos Pretos, Filipa, and Santa Joana, return voyages are also a form of resistance. In this article, I propose that the 2010 journey to Cacheu, Guinea-Bissau, contributes to narratives of liberty, prosperity, and peace in participating communities. In addition to memorializing the past, *going home* celebrates the present through connections of kinship, veneration of ancestors, affective experiences, and the generation of new collective memories in both sides of the Atlantic.

Key words: Return travel. African Diaspora. Homeland. Diasporic kinship.

¹ Agradeço as organizações West African Research Association e a Tinker Field Research Grant, que financiaram os custos de viagem envolvidos nesta pesquisa. Também agradeço Joécio Pires da Silva e sua família pelo apoio que me deram durante minha estadia em Santa Rosa dos Pretos.

Resumen

Este artículo analiza el papel de viajes de regreso en el fortalecimiento de los vínculos sociales, culturales e históricos entre comunidades Quilombolas y el continente africano. El retorno, particularmente para conmemorar la esclavitud, estimula los conceptos de África como matriz y solidaridad entre africanos del continente y la diáspora. En los territorios Quilombolas Santa Rosa dos Pretos, Filipa y Santa Joana, el retorno también es una forma de resistencia. En este artículo, propongo que el viaje de Quilombola a Cacheu, Guinea-Bissau, que tuvo lugar en 2010, contribuya a las narrativas de libertad, prosperidad y paz en las comunidades participantes. Además de recordar el pasado, *regresar a casa* celebra el presente mediante conexiones entre el parentesco diaspórico, la veneración de los antepasados, las experiencias afectivas y la generación de nuevas memorias colectivas a ambos lados del Atlántico.

Palabras clave: Viajes de ida y vuelta. Diáspora africana, patria, parentesco diaspórico.

Introdução

Ao longo do Rio Cacheu, que atravessa o norte da Guiné-Bissau, se encontra fragmentos de um passado doloroso e complexo. A chegada de navegadores e comerciantes portugueses no século XV profundamente alterou as sociedades nesta região, até então ocupada por grupos politicamente descentralizados (BARRY, 1998). A época desta trajetória histórica referenciada neste artigo ocorreu entre os séculos XVIII e XIX, quando mais de seis milhões de guineenses foram capturados, escravizados, e levados para Portugal, Cabo Verde, Brasil, e outras partes do mundo através do Rio Cacheu e outros corpos d'água (HAWTHORNE, 2010; MEIRELES, 2009). Assim como outras localidades lusófonas, cada corrente, canhão e porto em Cacheu se relaciona a diversos elementos do tráfico negreiro: a escravização de mulheres, homens e crianças, as estruturas de violência utilizadas no comércio humano, e seus principais meios de transporte. Como a primeira capital da Guiné Portuguesa, Cacheu é historicamente distinguido não só como antiga ponte de embarque para milhares de pessoas escravizadas, mas também como um grande centro de resistências anti-escavidão, e mais tarde, anticolonial (BARRY, 1998; HAWTHORNE, 2010; MENDY e LOBBAN, 2013). Em anos recentes, uma série de projetos, como um festival cultural, um museu-memorial, e viagens de intercâmbio, embutiram Cacheu no vestígio de memorialidade. Neste artigo, discuto uma destas viagens, durante a qual vinte e seis Quilombolas da zona rural de Maranhão, descendentes deste passado, visitaram Cacheu e outras localidades na África Ocidental.

Entre 1751 e 1842, cerca de 140,000 mil africanos escravizados foram traficados a Maranhão, dos quais vários eram da própria zona de Cacheu (HAWTHORNE, 2010). O historiador Walter Hawthorne (2010), em seu estudo sobre o tema, propõe que os guineenses traficados a Maranhão, representantes de diversas etnias, tentaram reconstruir certos aspectos

de suas sociedades no Brasil.¹ Marinelma Costa Meireles, também historiadora, compartilha esta perspectiva: “o ‘novo mundo’ que imergiu na época moderna como resultado do processo de navegação que desbravou as rotas marítimas é, antes de tudo, fruto de experiências compartilhadas pelas sociedades que se relacionaram no Atlântico e para além dele” (2009, p. 142). De geração a geração, construções e reconstruções por pessoas escravizadas, apesar de grande silenciamento e opressão, contribuíram à composição de descendentes (HAWTHORNE, 2010; MEIRELES 2009). Mas mesmo diante sobrevivências culturais e sociais, pessoas Afro-maranhenses, assim como outras identidades na vasta e diversa Diáspora Africana, encontram lacunas em suas genealogias ancestrais (FALOLA, 2013; GLISSANT, 1989; HALL, 1994; HAMILTON, 2006; HARTMAN, 2008; OKPEWHO; DAVIES; MAZRUI, 2001; WILLIAMS, 2012).

Viagens de retorno, como expressões de *homecoming*, tem o potencial de ajudar a aliviar pelo menos algumas sensações de ausência e/ou dúvidas, pois (re)introduzem descendentes ao continente, e conseqüentemente, a parentescos diaspóricos, antepassados distantes, e realidades recentes (HALEY, 1976; HARRIS, 1993; HARTMAN, 2008; HOLSEY, 2008; REED, 2014; SCHRAMM, 2007; WAMBA, 1999). Este foi o foco da jornada *O Percurso dos Quilombos: de África para o Brasil e regresso às origens*,² pelo qual em novembro de 2010, um grupo de vinte e seis Quilombolas Maranhenses, representantes de onze comunidades,³ viajaram à Cabo Verde e Guiné-Bissau. Neste artigo, analiso recordações desta viagem para compreender o relacionamento entre retorno e manifestações de afiliação, colaboração e autoconhecimento. Especificamente, procuro entender quais manifestações de retorno contribuem ao entendimento da ‘África como matriz’ em comunidades Quilombolas nos municípios Itapecuru-Mirim e Codó (MA). Após relatar os métodos que utilizei na pesquisa, descrevo a gestão da jornada, e em seguida, discuto perspectivas guineenses (receptação dos Quilombolas em Cacheu), e perspectivas Quilombolas (memórias e divulgações da viagem). Concluo com reflexões sobre as reverberações da jornada em ambos lados do Atlântico.

Métodos de Pesquisa

A análise deste artigo é baseada em pesquisas de campo conduzidas em duas etapas, a primeira em Cabo Verde e em Guiné-Bissau (junho à julho de 2019), e a segunda em São Luís, Maranhão (setembro de 2019). Durante a primeira etapa, entrevistei organizadores da

viagem, como membros da equipe da ONG guineense Acção para o Desenvolvimento⁴ (AD), que organizou parte do roteiro, e outras pessoas com conhecimento sobre o que sucedeu, como jornalistas, museólogos, professores, membros dos governos de Guiné-Bissau e Cabo Verde, e pessoas que observaram a jornada. Para compreender melhor a viagem, retracei seu roteiro, visitando a maioria dos lugares percorridos pelos participantes, e também os que desenvolveram em seguida, como o Memorial da Escravatura e do Tráfico Negroiro (Imagem 1), inaugurado em 2016 (APF, 2016; RFI, 2016). O desenvolvimento do Memorial, que relata não só informações sobre o Tráfico Negroiro como ‘novas’ formas de escravidão e opressão, resultou em parte por causa da jornada Quilombola de 2010 (CALDIERA, 2016). Portanto, é um lugar importante para examinar as ondulações que seguiram a viagem.

Imagem 1: Memorial da Escravatura e do Tráfico Negroiro, Cacheu, Guiné-Bissau .



Na segunda etapa, entrevistei participantes⁵ de três das onze comunidades Quilombolas incluídas no projeto: Santa Rosa dos Pretos⁶ e Filipa,⁷ territórios localizados no município de Itapecuru-Mirim, e Santa Joana,⁸ território localizado no município de Codó. Além de conduzir entrevistas semiestruturadas e, quando possível, entrevistei parentes dos participantes, observei conversas informais entre participantes e seus parentes, e participei em eventos semiformais durante os quais participantes compartilharam suas experiências com jovens de suas comunidades. Através destes encontros, me familiarizei com vários locais, incluindo a sede de UNIQUITA,⁹ aonde conheci Quilombolas de várias comunidades e aprendi sobre projetos em andamento. Ao finalizar o trabalho de campo, triangulei as

entrevistas com fotos, vídeos, e reportagens sobre a viagem. Através destas atividades, foi possível reconstruir aspectos da viagem e identificar quais dos seus elementos continuam em fluxo. Nas próximas sessões, discuto estes fluxos e os frutos do intercâmbio.

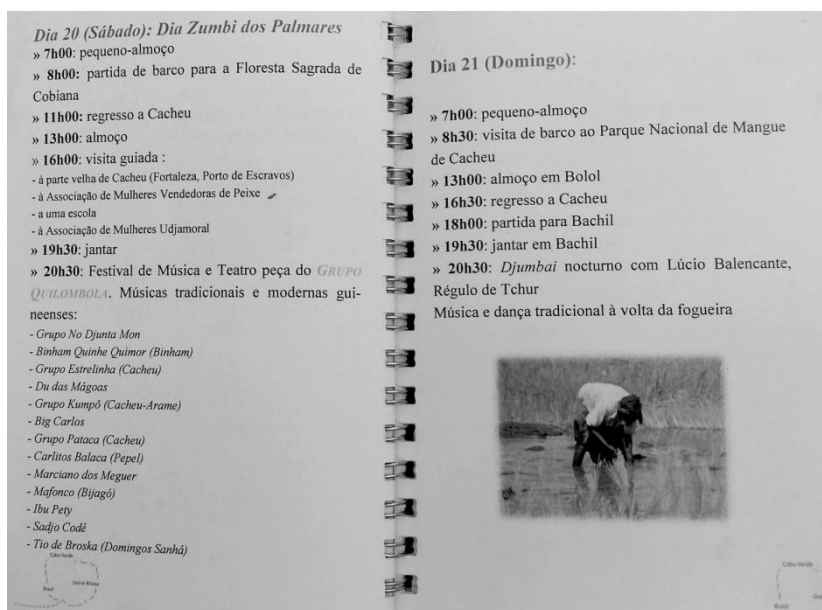
Retorno às Origens

O Percurso dos Quilombos: de África para o Brasil e retorno às origens se realizou entre 19 de novembro e 2 de dezembro de 2010. Em 19 de novembro de 2010, o grupo de participantes Quilombolas, acompanhados por alguns dos organizadores, viajaram de São Luís à Praia, Cabo Verde, com escala em Lisboa.¹⁰ Ao chegaram a Cabo Verde, continuaram à Bissau, onde passaram a primeira etapa da viagem. No dia 25 de novembro, retornaram à Praia para completar a segunda etapa da viagem. No começo de dezembro, retornaram ao Brasil, mas antes de chegarem a São Luís, fizeram escala em Brasília, aonde divulgaram suas experiências. A viagem e todos os seus componentes (alojamento, refeições, contratação de tradutores,¹¹ etc.) foi possível mediante a colaboração de várias entidades. Entre elas, o Instituto Marquês de Valle Flôr (IMVF), ONG portuguesa; a Associações das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (ACONERUQ), ONG brasileira; a ONG AD, já mencionada; a Plataforma das ONG de Cabo Verde; a Comissão Europeia e a Cooperação Portuguesa.

No livreto *Quilombolas: de retorno às origens* (2010), produzido pelo IMVF distribuído aos participantes, os organizadores do projeto escreveram que: “O projeto... no âmbito do qual se enquadra este intercâmbio, aspira enriquecer o diálogo intercultural através da proteção, valorização e difusão da cultural Quilombola no Brasil, em África e em Portugal” (2010, 3). O reconhecimento do percurso Quilombola se manifesta porque para os organizadores, “conhecer e compreender a história e cultural Quilombola no Brasil é mergulhar na história dos descendentes diretos dos homens e mulheres que foram levados de África para o Novo Mundo há mais de quatrocentos anos. A sua história é sobre liberdade e dignidade. A sua história é a de todos nós” (IMVF, 2010, 2). Este extrato valoriza os vínculos estabelecidos entre Maranhão e a Guiné superior na época escravocrata, e nos encoraja a continuar a entender como estes vínculos se desenvolveram ao longo do tempo. Além de providenciar a possibilidade de retorno aos participantes Quilombolas, que como já mencionado pode ajuda-los a (re)conectar com elementos do seu passado, o extrato evoca que

os próprios Quilombolas fornecerão conhecimento através do intercâmbio. Portando, o projeto é considerado mutuamente benéfico para todas as pessoas envolvidas. O roteiro, que incluiu uma agenda cheia de compromissos (Imagem 2), reflete a ambição de um intercâmbio significativo e instrutivo.

Imagem 2: Pagina de um livreto distribuído durante a viagem.



Ao decorrer da viagem, os participantes Quilombolas foram convidados a escolas, exposições de arte, peças de teatro, apresentações de música e dança, e reuniões com organizações sociais, membros do governo, régulos, e centenas de moradores. Também visitam locais relacionados a memorialidade da escravidão, reservas naturais, e a diferentes comunidades, os Rabelados em Santiago e em Guiné-Bissau, várias *tabancas*, ou aldeias, como Bolol, Bachil, Calequisse e Caió. Em pelo menos três ocasiões, apresentaram sua própria cultura, como Tambor de Mina e Caixa do Divino, a públicos locais. Após tomarem o palco, assistiam apresentações de companhias de dança, música e teatro guineenses e cabo-verdianas. Estes eventos foram documentados em vários meios: programas de rádio e televisão, jornais e revistas, e em redes sociais (ANGOP, 2010; DOMENICH, 2010). Desta maneira, a viagem atingiu um público internacional, inspirando arte, música, e pelo menos um documentário (MOREIRA, 2012), e devido os supracitados festival e museu-memorial (APF, 2016; RFI, 2016), ainda reverbera em Cacheu.

Afiliações com Cacheu

Nas entrevistas sobre a viagem, Cacheu se destacou como o local mais discutido e afetivo entre as pessoas entrevistadas. Em comparação com as outras localidades incluídas na viagem, Cacheu foi mencionado com mais frequência, em mais detalhe, e com ampla ternura. Bissau, capital de Guiné-Bissau, foi mencionada poucas vezes e só em referência a Amílcar Cabral. Amílcar, líder e ícone da independência de Guiné-Bissau e Cabo Verde, foi enterrado em Bissau, e para participantes como a ativista Dona Anacleto, a visita a seu túmulo foi extremamente memorável. Mas no contexto de retorno, por entanto, Bissau não registrou como berço de origem para os participantes. No caso da ilha de Santiago, zonas ligadas a expressões de resistência, como Cidade Velha e a comunidade dos Rabelados,¹² foram discutidas favoravelmente pelos entrevistados, enquanto Praia, capital de Cabo Verde, foi considerada excessivamente europeizada e demais alterada. A final, Cabo Verde e Bissau não se alinharam com o imaginário dos participantes.¹³ Cacheu, pelas razões discutidas em seguida, se encaixou nas expectativas afetivas dos participantes e na familiaridade com a dinâmica e estilo de vida rural, elementos reforçados pela reciprocidade dos guineenses que os participantes conheceram em Cacheu.

A população da região de Cacheu, que numera cerca de 200 mil habitantes, é dispersa entre a cidade de Cacheu e *tabancas* vizinhas (PALGRAVE MACMILLAN, 2016). A zona é conhecida pelos seus manguezais, suas florestas, e o ritmo no Rio Cacheu, senas que lembram certas áreas de Maranhão. Economicamente, é uma zona humilde. Com algumas exceções, o sustento de várias famílias gira principalmente em torno de agricultura e pesca (BRITO, 2006). Alguns também beneficiam do turismo. Cada Novembro, por exemplo, a praça principal se transforma para o Festival Cultural do Cacheu, atendido em grades números desde sua inauguração durante a jornada Quilombola de 2010 (AD, 2020). Às vezes, mas não sempre, cozinheiros e donos de mercadinhos também beneficiam de vendas a visitantes do Memorial.¹⁴ Estes desfrutam não só o Memorial, como também o Porto, a praça principal, e durante visitas guiadas, o Forte de Cacheu (Imagem 3) e a Igreja de Nossa Senhora da Natividade, estruturas dos séculos XVII e XVIII, respectivamente, que foram reconstruídas ao decorrer do tempo (CALDEIRA, 2016; HENRIQUES 2005). Estes locais representam o papel histórico de Cacheu, a primeira capital da Guiné Portuguesa, uma ponte de embarque para

milhares de pessoas escravizadas, e também uma cidade/zona de grande resistência contra a escravidão, o controle externo, e depois, o contra o colonialismo (HAWTHORNE, 2010; BARRY, 1998; MARK, 2002).

Imagem 3: Forte de Cacheu.



Através de suas experiências em Cacheu, os participantes se relacionaram com a zona e seus moradores. Encontraram semelhanças entre suas comunidades e as *tabancas* que visitaram, que além de terem conexões históricas (HAWTHORNE, 2010; MEIRELES, 2009), pareciam exibir preocupações semelhante pelo meio ambiente, estruturas familiares que lembraram os participantes de suas próprias tradições, e elementos culturais que apesar terem suas diferenças, se correspondiam. Como uma participante me-explicou, o “gingado” pode ser diferente, “mas a gente também ginga.” A iniciativa de se entrosar foi reciprocada pelos moradores que conheceram em diversas etapas de sua jornada. Ao discutir como foram recebidos durante diversas etapas da jornada, por exemplo, os participantes que entrevistei descreveram momentos emocionantes. Dona Marisinha, de Santa Rosa dos Pretos, descreveu as festas animadas que os esperavam: “Quando a gente chegou lá tinha uma roda de samba esperando agente, eu soltei a mala e comecei a dançar. Foi uma recepção muito boa, gostei muito.” Josiane, que tinha cerca de 18 danos durante a viagem e também é de Santa Rosa dos Pretos, fez uma descrição parecida: “Quando agente chegava [em um lugar novo], vinha aquela multidão atrás da gente. Agente estava sempre rodeado de muitas pessoas. Quando agente ia para as *tabancas* parecia mesmo um festival... porque era muita gente” Josiane refletiu nas danças e músicas que ouviu ao decorrer a viagem, antes de adicionar que:

“Quando agente chegou lá [também] vimos a lamentação de alguns que não acreditavam que tínhamos voltado... Foi muito emocionante a nossa chegada lá. E eu fiquei muito feliz de estar compartilhando aquele momento com eles.”

Além de canções e festas animadas, os grupos que os-encontravam, como Josiane e Dona Mariazinha explicaram, também lamentaram as condições do encontro. Dona Nielza, de Filipa, discutiu a preocupação como Tráfico Negreiro, que há tantos anos havia os-separado:

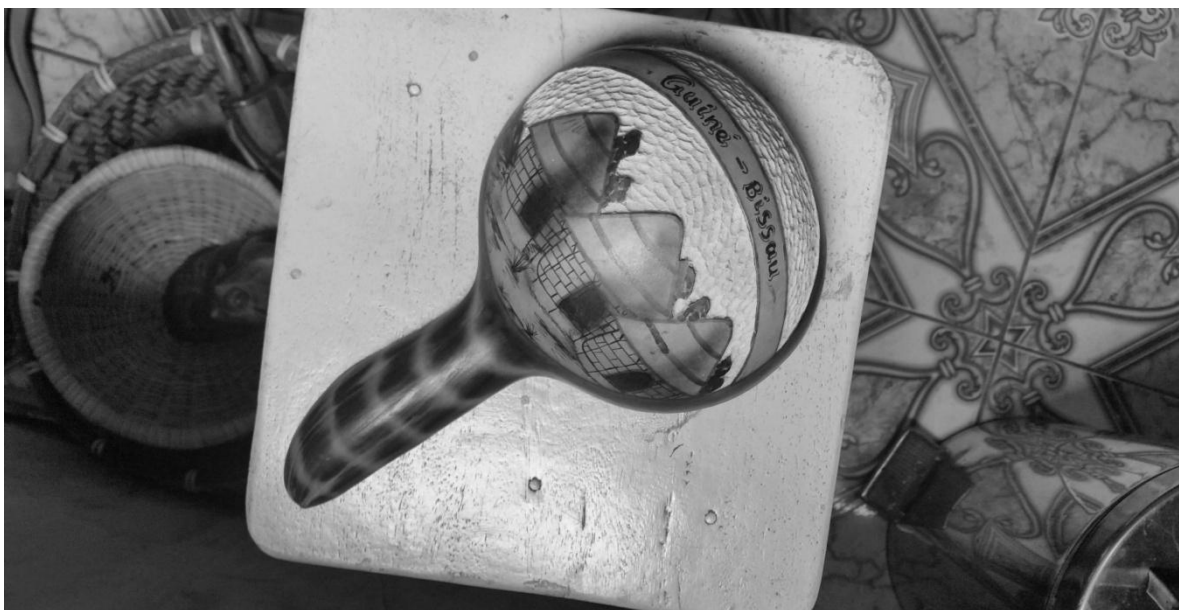
Eu me emocionei nessa hora, quando disseram: “Nós sabemos que dos que foram daqui para o Brasil, muitos foram assujeitados e morreram... [mas nos perguntamos] e os outros que foram? Será que casaram, e deixaram filhos?” Aí [alguém da nossa equipe] falou assim pra eles: “É por isso que nós estamos vindo aqui, pra dizer pra vocês nós somos descendentes dessa geração.” Se nós já estávamos bem recebidos em tudo lugar que agente andava, a partir daí fomos [muito] *bem* recebidos.

Os guineenses que entrevistei reportaram cenas parecidas. Descreveram que havia grandes grupos de pessoas esperando ou acompanhando os Quilombolas em cada localidade. Os que não podiam os-receber pessoalmente acompanhavam a jornada por outros meios. Fernando, um jornalista que mora e trabalha em Cacheu, relatou que a viagem inteira havia sido disseminada pelo rádio. O rádio é um dos meios de comunicação mais importantes na Guiné-Bissau. Em cada região, se encontra estações de rádio erigidas e tripuladas por grupos locais (BARROS; CAMARÁ, 2015). Através desta rede, jornalistas relataram cada etapa da viagem, ampliando o número de pessoas envolvidas na viagem. O interesse das pessoas e a surpresa de alguns, como demonstrado por Nielza, é relevante. As dúvidas expressadas pela pessoa que questionou o que aconteceu com os descendentes dos sobreviventes escravizados indica que memórias coletivas sobre a escravatura ainda circulam na zona de Cacheu. No relatório *Lugares de Memória da Escravatura e do Tráfico Negreiro*, Isabel Castro Henriques (2005) documenta vários exemplos de monumentos, património tangível e história verbal sobre a escravidão na Guiné-Bissau. O encontro descrito por Nielza contribui à esta iniciativa. Ao mesmo tempo, o elemento de surpresa da interação indica falta de acesso à história da escravidão¹⁵ e à parentesco diaspórico, questões hoje atendidas pelo Memorial através de exposições, congressos, e palestras oferecidas gratuitamente aos residentes (AD, 2020).

Memórias da Jornada

Em Santa Rosa dos Pretos, Filipa, e Santa Joana, a jornada é reproduzida durante conversas informais e encontros formais, e através de poesia, arte, música e objetos de lembrança, como artesanato (Imagem 3), roupas, tecidos, moedas, CDs, e itens de cozinha.

Imagem 4: Lembrança da viagem.



Entre artefatos materiais, discussões, e comemorações, percebe-se que apesar da passagem do tempo, a jornada continua ‘viva.’ Zica, ativista e artista de Santa Rosa dos Pretos, na época muito nova para participar na viagem, afirmou que a passagem do tempo não afetou o valor da viagem em sua comunidade. Os sentimentos mais fortes “de ter voltado para casa,” como ela conta, continuam: “isso a gente sente até hoje, não se passaram 10 anos.” O motivo disso é porque para a maioria dos participantes que entrevistei, a jornada começou não quando pisaram em solo africano, mas através de legados transmitidos de geração a geração. Durante minha entrevista com Josiane, que hoje trabalha como professora, perguntei sobre sua conexão com o continente. Ela respondeu que:

Não foi uma árvore do esquecimento que fez você girar varias vezes envolta dela que conseguiu matar sua cultura... Porque além dessa arvore que você girou varias vezes em volta dela para esquecer, além disso tem uma coisa que bate mais forte dentro de você. A cultura permanece viva. A história permanece na gente.

Esta perspectiva, presente em nas outras entrevistas, mostra que os vínculos entre o Brasil e o continente africano fornecessem uma parte integral de sua identidade coletiva, manifestando-se em atividades culturais, sociais e religiosas durante as quais os membros da comunidade *re-lebram* e *re-imaginam* seus intercâmbios com o passado ao decorrer do

presente. Neste sentido, retorno ao continente opera como um aprofundamento de conhecimentos, sabedorias e experiências. Nas próximas seções, discuto cinco manifestações destes elementos: negação de estereótipos (alto-reconhecimento), parentesco diaspórico, violência e resistência, e sonhos de retorno.

Negação de Estereótipos

Ao discutir expectativas da viagem e do continente, os participantes relataram a necessidade de confrontar diversas representações da África apresentadas em currículos escolares, na televisão, e por outros meios. Para vários participantes, as realidades que encontraram nos lugares que visitaram não encaixaram com o modo em que o continente é tipicamente retratado no Brasil e em outras partes do mundo. Marisinha, ao refletir sobre suas antecipações antes da viagem, comentou que “a África que sempre passam [na TV], que as crianças são magrinhas e tal, lá eu não vi nada disso.” A crítica na fala de Marisinha é a que apresentações sobre o continente e seus habitantes, já relativamente limitado no Brasil, tipicamente tem favorecido estereótipos negativos ou imagens realísticas que não representam o continente em sua totalidade (SOUZA, 2016; MIRANDA e MOURA, 2016).

Apesar de terem sido testemunhas de amplas dificuldades econômicas, particularmente em certas partes de Cacheu, os participantes abrangeram a complexidade de cada comunidade que visitaram. Josiane, ao descrever esta complexidade, discutiu ter encontrado “muito sofrimento” ao lado de prosperidade. Anacleto discutiu este tema também: “A gente encontrou muita coisa parecida de mais, as maldades da colonização, mas também as bondades da vida.” Em suma, para a maioria dos participantes que entrevistei, negociações entre a realidade vivenciada e os modos em que um lugar e seus residentes são representados (pela mídia ou o governo, por exemplo) também faz parte do dia a dia. Para a comunidade de Santa Rosa dos Pretos, como para outros grupos, a luta contra o racismo inclui a luta contra estereótipos (ARRUTI, 2009; IMVF, 2013; LEITE, 2000). Viagens de retorno, em parte, providenciam oportunidades para observar, discutir e refletir realidades vivenciadas, que varias vezes não encaixam com representações simplificadas ou estereotipadas (HARRIS, 1993; HARTMAN, 2008; WAMBA, 1999). Ademais, contribuem a atos de colaboração e entendimento entre pessoas negras do continente e da diáspora (HINTZEN; RAHIER, 2010; M’BAYE, 2008; RAHIER, 2020; SCHRAMM, 2010). Nas palavras de Nielza:

Nós começamos a conhecer a nossa realidade.... Antigamente, nem todo mundo queria dizer ‘Eu sou negro [ou] eu sou preto.’ A partir daí nós fomos conhecer a nossa realidade.... [voltei] e disse ‘minha gente, realmente a minha geração vem da África porque lá eu encontrei pessoas parecidas de mais com meus sobrinhos daqui da própria comunidade...’ é a farinha do mesmo saco, é a cunha do mesmo pau, é a mesma raça.

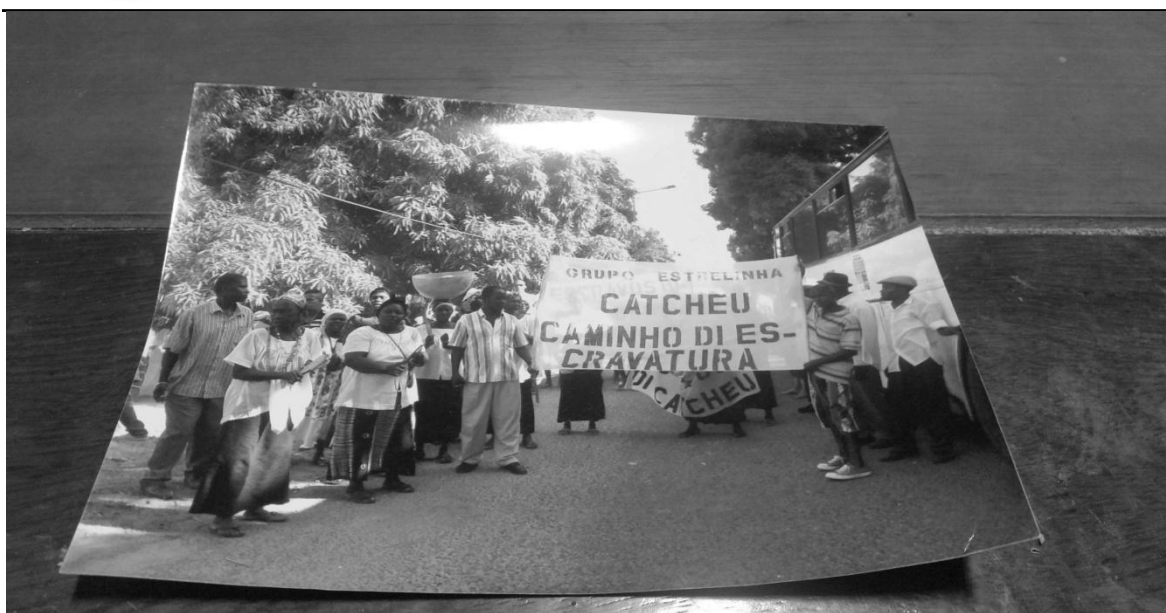
Anacleto resumiu este sentimento com a frase: “Diante da luta, eu me vejo África.”

Em suas entrevistas, Anacleto, Nielza e João Batista discutiram a importância da consciência negra, articulando os pilares de pan-Africanismo. Neste sentido, a Quilombola viagem, até então dedicada a “recuperar as origens,” também recuperou o presente. Fortaleceu entendimentos do continente como matriz, forneceu conhecimentos próprios das realidades vividas em algumas partes da África Ocidental, e como discuto em seguida, revigorou laços de parentesco diaspórico.

Parentesco Diaspórico

A viagem de 2010 é repleta em exemplos de parentesco entre os participantes Quilombolas e os guineenses que conheceram durante a viagem. Ambos se dedicaram a reconhecer parentes e conhecidos, vivos ou falecidos, durante os encontros. Para Marisinha, “aquelas pessoas criancinhas menores se lembrei dos meus netos, me lembrei do meu pai, me lembrei da minha vó que ainda conheci, meu Deus, eu só faltei encontrar minha mãe! Só faltei encontrar minha mãe aqui porque tudo eu encontrei.” Anacleto e outras participantes comunicaram que durante uma parte da viagem, se tornaram madrinhas de várias crianças, os bebês levados a seus colos por mães, tias e avós. Em diversas *tabancas*, discutiam nomes, genealogia, e semelhanças entre que encontravam uns aos outros – o maneirismo de alguém que lembrava uma prima, o sorriso de outro que lembrava o pai – as entrevistas foram repletas de comentários deste tipo.

Imagem 5: Foto documentando uma das recepções da viagem.



Emoção também ocorreu entre pessoas e lugares/espços especiais. Em um dos nossos encontros, Anacleta disse que sentiu uma conexão diferente com Caió, uma das *tabancas* que visitou na região de Cacheu. Ao descer do carro, Anacleta começou a chorar sem parar. Segundo ela, as lágrimas não pararam até que ela reentrou no carro. Esta *tabanca*, por qualquer motivo, lhe afetou de um modo profundo. Podemos interpretar esta experiência através do conceito de *affective memory* (MUNROE, 2016), as memórias coletivas associadas com este lugar – e outras partes da viagem – contribuíram a fortes reações em Anacleta e outras participantes. Em suas palavras, Anacleta disse: “me sinto parte de Cacheu, sou um pedaço de lá. Nós nos encontramos Guiné-Bissau, corpo e alma.” Este sentimento também foi ecoado por Josiane. Quando eu a perguntei se sentiu diferente depois da viagem, ela respondeu: “Eu me senti não, eu *sou* filha de Guiné!” Depois adicionou: “Tinha alguma coisa que [me] faltava, agora já estou completa.”

Violência e Resistência

Ao decorrer da jornada, encontros felizes e animados ocorreram paralelos (ou inseparáveis) de eventos tristes e dolorosos. Até então, discuti relações simbólicas com a África (a sensação da África como matriz) e como a jornada se encaixou no presente (realidades do dia a dia que os participantes normalmente encaram, como o racismo). A escravidão perpétua o âmago do retorno, a *raison d'être* que é inseparável do Tráfico Negreiro e suas consequências. Zica enquadra a jornada nesta realidade: “Agente não foi

escravo, agente foi sequestrado, foi violentado, e escravizado.” Voltar *pra casa*, neste sentido, retorno também é uma oportunidade de denunciar a opressão sistemática contra os antepassados e seus descendentes. Zica continuou:

Agente sabe que é de casa porque a nossa ancestralidade esta junto com agente. E a gente lembra da nossa casa porque é isso que perpassa os tempos. Mas somos outras coisas porque agente é filhos de estropo, as nossas tataravós, as nossas bisavós, a nossas vós, de novo, mais uma vez, vítimas da violência branca.

Esta perspectiva é compartilhada em vários relatórios e pesquisas de retorno, aonde pessoas, objetos, e lugares carregam ou representam o trauma da escravidão da captura e exílio, trabalho forçado, estropo, ao racismo e a violência (HARRIS, 1993; HOLSEY, 2008; REED, 2014; SCHRAMM, 2007; WAMBA, 1999). Mas a complexidade afetiva deste patrimônio, como o trabalho de Saidiya Hartman (2008) demonstra, conduz reações mutifárias. Objetos e espaços associados com a escravatura podem produzir mais perguntas do que respostas, e nem sempre aliviam as dores supostamente durante viagens de retorno.

Na jornada de 2010, a complexidade deste processo foi exemplada na conexão entre o passado e o presente, sempre alinhada nas entrevistas. Em Cacheu, a escravatura, devido seu papel histórico, acompanhou os participantes em praticamente toda etapa de sua jornada. O próprio Rio Cacheu, símbolo de vida, também representa a captura, morte e tráfico de antepassados. O que significa embarcar um barco com esta história na mente? Ao descrever uma viagem de barco até uma *tabanca* relativamente inacessível por outros meios, Josiane, Anacleto, e Nielza refletiram na a experiência de embarcar e aguardar os necessários rituais de boa passagem. Josiani também descreveu uma sena marcante na hora de voltar: ao se despedirem, as pessoas que conheceram nesta *tabanca* entraram no rio até a água alcançar seus pescoços, depois desaparecendo completamente conforme à distância. Esta *tabanca* se destacou porque correntes de ferro foram penduradas nos troncos das árvores. Josiani relatou: “um régulo em um dos barcos abriu passagem para agente... Foi nessa *tabanca* que tinha umas correntes.” E nas palavras de Nielza: “chegamos em Cacheu, e de lá fomos visitar uma *tabanca* onde eles amaravam os negros pra trazer aqui. E aonde nós vimos umas correntes que estão amarradas lá.” As correntes evocaram uma multidão de emoções que geraram mais perguntas do que respostas: o que representam? Quando foram penduradas, quem as pendurou, e por qual motivo?

Um caldeirão utilizado para alimentar pessoas escravizadas (Imagem 5) também inspirou fortes emoções. Ao descrever o caldeirão, Anacleto comentou que servia “babujo, coisa nojenta [que] nem da pra animais.” Em seguida, adicionou: “este massacre está em nós,

por isso que temos uma autonomia – ninguém vai explicar isto de nós, é uma cicatrize que ela não sara, as vezes as pessoas costumam disser que quilombola é ignorante, que preto é mal, mas nós não somos mal.” Anacleta demonstra que o tratamento de antepassados e descendentes é entrelaçado.

Imagem 5: Caldeirão usado para alimentar pessoas escravizas, hoje instalado no quintal do Memorial.



Quando perguntei Anacleta o que pensava sobre as correntes, respondeu ter aprendido que primeiro, poucas pessoas são permitidas acesso a essa *tabanca*, e segundo, que mesmo tendo acesso, o significado das correntes é um segredo. Depois adicionou: “até hoje somos [acorrentados], antes com metal, hoje com violação e negação.” A discussão expandiu. Conversamos sobre racismo, violência, aprisionamento, e outras consequências do Tráfico Negroiro. É evidente que a valorização de experiências Quilombolas, explícita nos materiais da viagem, ainda necessita ser expandida em outros domínios, como reconhecimento (e.g. RESISTÊNCIA QUILOMBOLA LUTA, 2019), direitos de titulação (e.g. SANTOS, 2018), segurança e proteção ambiental (e.g. FELIPE, 2018), e garantia de serviços básicos como

educação e saúde (e.g. AUGUSTO, 2020). Na luta pelo reconhecimento completo (não só no domínio histórico, mas no dia a dia), Anacleta prefere se pensar ‘ascendente’ do que ‘descendente’:

Agente tem palavras que não conduzem com a nossa realidade a partir do nosso sentimento, muitas vezes agente é obrigado porque sabemos nós que tudo foi da forma obrigada, forçada a tanta coisa. As vezes somos forçados a aceitar palavras. Pra nós é uma palavra [descendente] de inferiorizar, e é uma palavra de resto. E nós nunca somos resto pra nada, então a palavra chave para nós é ascendentes, porque nós sempre estamos nós reproduzindo enquanto humano (físico, estrutura), enquanto saberes, porque os nossos saberes memoriais eles todo dia, toda hora, ele é repassado através da oralidade... nós sempre estamos na frente das coisas, nós não estamos no final de uma fila.

A jornada à Guiné-Bissau, através de recontros ou da experiência vivida, contribui a este conceito e ao reconhecimento de África como pátria. A viagem, como resistência, faz parte da luta para igualdade, equidade, e direitos humanos. Apesar de incluir eventos e momentos dolorosos, como observa-se nas discussões de memórias sobre patrimônio escravocrata, retorno continua um sonho.

Sonhos de Retorno

Retorno é um sonho de longo prazo. O ativista João Batista,¹⁶ de Santa Joana, comentou que antes da viagem, “o nosso sonho era conhecer de onde nós viemos.” Dona Anacleta também descreveu a jornada em termos de sonho: “Essa nossa ida pra África, além de ser uma afirmação da nossa identidade, foi um sonho realizado,” depois acrescentou: “e a gente, antedeste sonho realizado, a gente ainda continua sonhando de ainda voltar outras pessoas.” Sonhos de retorno, tão importantes na definição de comunidades diásporas (SAFRAN, 1991; TÖLÖLYAN 2007 DODSON, 2014), comunicam o desejo omnipresente de conhecer (ou reconhecer) a terra natal. África, manifestada em tantos aspectos da existência Quilombola, representa tanto a dor (memórias de como antepassados saíram do continente e outras violações) quanto a vida (orgulho e força diante antepassados e parentesco diaspórico).

O sonho de retorno foi (é) tão grande que os participantes entrevistados descreverão o ato de ‘carregar’ consigo os que não ponderam ir. Anacleta e Josiane, mãe e filha, por exemplo, representaram o patriarca de sua família, que devido a sua idade, não pode participar na viagem de 2010 e não tem perspectivas de participar em futura viagens. Nas palavras de Anacleta, “Como meu pai falou, ‘vocês só vão na África se trouxe as nossas origens.’” De

fato, quando entrevistei seu pai, aprendi o quanto a viagem lhe-orgulhou. Retorno, devido dos traumas da escravidão e a luta contínua pelo território, solidificou aquilo que já sabia: relações ancestrais com o continente.

Porém, os participantes levaram consigo parentes idosos (alguns já falecidos), tanto quanto as gerações mais novas (algumas que ainda não tinham nascido), e outros que não ponderaram acompanhá-los. Zica explicou que “Voltar para este lugar não foi só para os que foram fisicamente, todos nós voltamos... Na verdade agente [esteve] fisicamente, a partir do momento que saíram daqui e pisaram em casa agente estava lá. Todo mundo estava.” Para Zica, Josiane, Anacleta e outros membros da Santa Rosa dos Pretos, aonde a vida é compartilhada em modo coletivo, a viagem não ocorreu somente no domínio físico. Zica, por exemplo, cresceu ouvindo histórias sobre a viagem, e relatou que quando criança, pensou que após da viagem, os participantes iam voltar para o Brasil e em seguida relocar o resto da comunidade na África.

Mas mesmo tendo sido ‘carregados’ durante a jornada de 2010, as pessoas que ainda não foram continuam a sonhar (ou lutar) pela oportunidade de pessoalmente visitar o continente.¹⁷ Zica, ao criticar os sistemas sociais e legais que impedem a frequência e popularidade destas viagens, comparou as dificuldades diante as pessoas Quilombolas e eu (pesquisadora branca de dupla nacionalidade). No fim de nossa entrevista, me disse:

Eu sei que você vai voltar [à África]. Entenda que você pode escolher. Você está *optando* a ir... Você está *escolhendo* voltar pra nossa casa. Entenda que nós não podemos fazer isso porque tiraram as condições e nos matam no processo, mas você está escolhendo voltar para a nossa casa... Não entenda que somos apenas observáveis, nós somos humanidade e vida. Leva isso. E que eles saibam que agente vai estar aqui porque agente está lá primeiro.

Como ilustrado neste artigo, viagens de retorno tiveram um grande impacto nas vidas dos participantes e seus parentes em Santa Rosa dos Pretos, Filipa, e Santa Joana. Mas a luta continua. A crítica de Zica, baseada na geopolítica Quilombola, é indicativa das desigualdades que barram retorno, sejam elas econômicas, políticas, sócias e/ou raciais. Se não fosse por estas barreiras, já bem documentas na literatura (e.g. CLIFFORD, 1994), talvez retorno, sendo mais acessível, não teria tantas qualidades de sonho.

Considerações Finais

Neste artigo, discuti o papel da África como matriz das comunidades Quilombolas Santa Rosa dos Pretos, Filipa e Santa Joana através do projeto *O Percurso dos Quilombos: de*

África para o Brasil e regresso às origens. A jornada á Guiné-Bissau e Cabo Verde afirmou vínculos com a matriz, reestabeleceu intercambio com comunidades guineenses, e contribuiu ao fortalecimento das memórias coletivas das comunidades observadas. A jornada também inspirou o desenvolvimento do Festival Cultural de Cacheu e do Memorial da Escravatura e do Tráfico Negreiro (CALDEIRA, 2016; DOMENICH, 2010), projetos que inseriram no circuito de *enslavement memorialization travel*.¹⁸ Intercambios como este, além de memorilizar a escravidão, contribuem ao auto-reconhecimento, à afirmações de ancestralidade e parantesco, e na resistência contra o racismo e outras consequências do Tráfico. Mais do que uma viagem, retorno é vivido, re-vivido e divulgado em parametros que ultimamente fortalecem comunidades participantes.

Referências Bibliográficas

ABAKA, E. **House of Slaves and “Door of No Return”: Gold Coast/Ghana, Slave Forts, Castles & Dungeons and the Atlantic Slave Trade**. New Jersey: African World Press, 2012.

AD. **Cacheu, Caminho de Escravos**. Disponível em: <<http://cacheu.adbissau.org/>>. Acesso em: 31 jul. 2020.

_____. **Simpósio Internacional de Cacheu - Cacheu, Caminho de Escravos**, fev. 2020. Disponível em: <<http://cacheu.adbissau.org/?p=2140>>. Acesso em: 31 jul. 2020

ANGOP. Descendentes de escravos africanos do Brasil regressam às origens 500 anos depois. **Agência Angola Press**, 18 nov. 2010.

APF. Guinea-Bissau Opens Slave Memorial with History, Tourists in Mind. **The Straits Times**, 23 set. 2016.

ARAUJO, A. L. Welcome the Diaspora: Slave Trade Heritage Tourism and the Public Memory of Slavery. **Ethnologies**, v. 32, n. 2, p. 145–178, 2010.

ARAÚJO, E. Negras memórias, o imaginário luso-afro-brasileiro e a herança da escravidão. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 50, p. 242–250, 2004.

ARENAS, F. **Lusophone Africa: Beyond Independence**. NED-New edition ed. London: University of Minnesota Press, 2011.

ARRUTI, J. M. Quilombos. **Revista Jangwa Pana**, v. 8, n. 1, p. 102–121, 2009.

AUGUSTO, T. Quilombo Santa Rosa dos Pretos no Maranhão pede ajuda para enfrentar a Covid-19. **Notícia Preta**, 13 abr. 2020.

BARROS, M. DE; CAMARÁ, F. T. Rádios comunitárias e processos de recriação da cidadania ativa na Guiné-Bissau: sentidos de pertença, direito à voz e apropriação do espaço. In: BARROS, M. DE; BUSSOTTI, L.; GRÄTZ, T. (Eds.). . **Media Freedom and Right to Information in Africa**. Lisboa: Centro de Estudos Internacionais, 2015. p. 31–44.

BARRY, B. **Senegambia and the Atlantic Slave Trade**. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1998.

BRITO, B. ROCHA. **Estudo Socioeconómico e Diagnóstico para Acompanhamento das Condições de Bem-Estar das Famílias da Região de Cacheu**: Projeto Integrado de Segurança Alimentar de Cacheu (PISAC). Guiné Bissau: Instituto Marquês Vale Flôr, 2006.

BRUNER, E. M. Tourism in Ghana: The Representation of Slavery and the Return of the Black Diaspora. **American Anthropologist**, v. 98, n. 2, p. 290–304, 1996.

_____. **Culture on Tour: Ethnographies of Travel**. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

CALDEIRA, A. (ED.). **Memorial da Escravatura e do Tráfico Negroiro**. Lisboa: Edição Fundação Mário Soares, 2016.

CAMARA, T. et al. Apresentação. In: CALDEIRA, A. (Ed.). . **Memorial da Escravatura e do Tráfico Negroiro**. Lisboa: Edição Fundação Mário Soares, 2016. p. 7.

CLIFFORD, J. Diasporas. **Cultural Anthropology**, v. 9, n. 3, p. 302–338, 1994.

CPISP. **Filipa - Comissão Pró-Índio de São Paulo**, 2017. Disponível em: <<https://cpisp.org.br/filipa/>>. Acesso em: 8 set. 2020.

_____. **Santa Joana - Comissão Pró-Índio de São Paulo**, 2017. Disponível em: <<https://cpisp.org.br/santa-joana/>>. Acesso em: 8 set. 2020.

_____. **Santa Rosa dos Pretos - Comissão Pró-Índio de São Paulo**, 2017. Disponível em: <<https://cpisp.org.br/santa-rosa-dos-pretos/>>. Acesso em: 8 set. 2020

DODSON, J. E. Sociological Study of the African Diaspora. **Athens Journal of Social Sciences**, v. 1, n. 1, p. 47–58, 2014.

DOMENICH, M. Quilombola brasileira revela emoção de primeira visita à África. **BBC Brasil**, 28 nov. 2010.

FALOLA, T. **The African Diaspora: Slavery, Modernity, and Globalization**. New York: University of Rochester Press, 2013.

FELIPE, S. A Vale está Atropelando Quilombolas com Processos Para Duplicar Ferrovia No Maranhão. **The Intercept**, 13 ago. 2018.

GAIOSO, A. V. **Comunidade Quilombola Santa Joana: Coleção Terras de Quilombo**. Belo Horizonte: INCRA, 2016.

JÚNIOR, J. M. **Os Rebelados da Ilha de Santiago, de Cabo Verde**. Praia: Centro de Estudos de Cabo Verde, 1974.

GLISSANT, É. **Caribbean Discourse: Selected Essays**. Charlottesville, Virginia: The University Press of Virginia, 1989.

HALEY, A. **Roots: The Saga of an American Family**. New York: Doubleday, 1976.

HALL, S. Cultural Identity and Diaspora. In: WILLIAMS, P.; CHRISMAN, L. (Eds.). . **Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader**. London: Harvester Wheatsheaf, 1994. p. 222–237.

HAMILTON, R. S. (ED.). **Routes of Passage: Rethinking the African Diaspora**. East Lansing, Michigan: Michigan State University Press, 2006. v. Volume 1, Part 1

HARRIS, E. L. **Native Stranger: A Black American's Journey into the Heart of Africa**. New York: Vintage Books, 1993.

HARTMAN, S. **Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2008.

HAWTHORNE, W. **From Africa to Brazil: Culture, Identity, and an Atlantic Slave Trade, 1600-1830**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

HENRIQUES, I. C. **Lugares de Memória da Escravatura e do Tráfico Negroiro**. [s.l.] UNESCO, 2005.

HERSKOVITS, M. J. **The Myth of the Negro Past**. New York: Harper & Brothers, 1941.

HINCHMAN, M. **Portrait of an Island: The Architecture and Material Culture of Gorée, Sénégal, 1758-1837**. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2015.

HINTZEN, P. C.; RAHIER, J. M. Theorizing the African Diaspora: Metaphor, Miscognition, and Self-Recognition. In: HINTZEN, P. C.; RAHIER, J. M.; SMITH, F. (Eds.). . **Global circuits of blackness: interrogating the African diaspora**. Urbana: University of Illinois Press, 2010. p. ix–xxvi.

HOLSEY, B. **Routes of Remembrance: Refashioning the Slave Trade in Ghana**. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

IMVF. **Quilombos, mocambos: a portrait of another Brazil** Instituto Marquês de Valle Flôr, Setembro 2013. Disponível em: <<https://www.imvf.org/en/2013/09/25/quilombos-mocambos-a-portrait-of-another-brazil/>>. Acesso em: 23 jun. 2020.

_____. **Quilombolas: de regresso às origens.** Instituto Marquês de Valle Flôr, 2010.

KENNY, M. L. **Deeply Rooted in the Present: Heritage, Memory, and Identity in Brazilian Quilombos.** Toronto: University of Toronto Press, 2018.

LAW, R.; MANN, K. West Africa in the Atlantic Community: The Case of the Slave Coast. **The William and Mary Quarterly**, v. 56, n. 2, p. 207–334, 1999.

LEITE, I. B. Os Quilombos No Brasil: Questões Conceituais e Normativas. **Etnográfica IV**, v. 2, p. 333–54, 2000.

LOBBAN, R. A. **Cape Verde: Crioulo Colony To Independent Nation.** London and New York: Taylor & Francis, 2018.

LUCCHESI, F. **Comunidade Quilombola Santa Rosa dos Pretos:** Coleção Terras de Quilombo. Belo Horizonte: FAFICH, 2016.

M'BAYE, B. Pan-Africanism. In: MORRISSETTE, N.; JUANG, R. M. (Eds.). . **Africa and the Americas - Culture, Politics, and History: a Multidisciplinary Encyclopedia.** Santa Barbara: ABC-CLIO, 2008. v. 1p. 862–864.

MARK, P. “Portuguese” Style and Luso-African Identity: Precolonial Senegambia, Sixteenth-nineteenth Centuries. Bloomington: Indiana University Press, 2002.

MEIRELES, M. C. As Conexões do Maranhão com a África no Tráfico Atlântico de Escravos na Segunda Metade do Século XVIII. **Outros Tempos**, v. 6, n. 8, p. 130–145, 2009.

MENDY, P. K.; LOBBAN, R. A. **Historical Dictionary of the Republic of Guinea-Bissau.** Lanham, MD: Scarecrow Press, 2013.

MINTZ, S. W.; PRICE, R. **The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective.** Boston: Beacon Press, 1992.

MIRANDA, O. A.; MOURA, F. DE A. ÁFRICA NA TELEVISÃO BRASILEIRA: Construção da identidade e representação de estudantes africanos da Universidade Federal do Maranhão. **Revista Cambiassu**, v. 16, n. 19, p. 259–272, 2016.

MITCHELL, S. T. Afro-Brazilian citizenship and the politics of history. **African and Black Diaspora: An International Journal**, v. 10, n. 2, p. 109–113, 2017.

MOREIRA, S. **Brasil: “Kilombos”, Histórias que Atravessam Três Continentes** Global Voices, 28 mar. 2012. Disponível em: <<https://pt.globalvoices.org/2012/03/28/brasil-kilombos-documentario/>>. Acesso em: 24 jun. 2020.

MUDIMBE, V. Y. **The Invention of Africa.** Indiana: Indiana University Press, 1988.

- MUNROE, L. Constructing affective narratives in transatlantic slavery museums in the UK. In: TOLIA-KELLY, D. P.; WATERTON, E.; WATSON, S. (Eds.). . **Heritage, Affect and Emotion: Politics, practices and infrastructures**. New York: Routledge, 2016. p. 114–132.
- OKPEWHO, I.; DAVIES, C. B.; MAZRUI, A. A. (EDS.). **The African Diaspora: African Origins and New World Identities**. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2001.
- PALGRAVE MACMILLAN. Guinea-Bissau. In: PALGRAVE MACMILLAN (Ed.). **The Statesman's Yearbook**. London: Palgrave Macmillan, 2016.
- PIERRE, J. **The Predicament of Blackness: Postcolonial Ghana and the Politics of Race**. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2012.
- PINHO, P. DE S. **Mapping Diaspora: African American Roots Tourism in Brazil**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018.
- RAHIER, J. M. Affect and the Memorialization of the Slave Trade: Spontaneous Expressions of Synchronic Global Black Consciousness in the Visitors' Books at Elmina and Cape Coast Castles, Ghana. In: CORR, R.; FEWKES, J. (Eds.). . **Private Lives, Public Histories: An Ethnohistory of the Intimate Past**. New York: Lexington Books, 2020.
- REED, A. **Pilgrimage Tourism of Diaspora Africans to Ghana**. New York: Routledge, 2014.
- RESISTÊNCIA QUILOMBOLA LUTA. **Jovens quilombolas levam história, arte e cultura para os muros de escola pública em Itapecuru-Mirim - Justiça nos Trilhos**, Outubro 2019. Disponível em: <<http://justicanostrilhos.org/2019/10/21/jovens-quilombolas-levam-historia-arte-e-cultura-para-escola-publica/>>. Acesso em: 21 out. 2019.
- RFI. Memorial Da Escravatura e Tráfico Negroiro Na Guiné-Bissau. **RFI**, 2016.
- FELIPE, S. A Vale está Atropelando Quilombolas com Processos Para Duplicar Ferrovia No Maranhão. **The Intercept**, 13 ago. 2018.
- SAFRAN, W. Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. **Diaspora: A Journal of Transnational Studies**, v. 1, n. 1, p. 83–99, 1991.
- SANÉ, S. Os Desafios da Educação na Guiné-Bissau. **Revista Temas em Educação**, v. 27, n. 1, p. 55–77, 2018.
- SANTOS, D. DA S. “Vivemos sendo negociados”: território e resistência em Santa Rosa dos Pretos e comunidade tradicional do Cajueiro em meio a instalação de projetos desenvolvimentistas no Maranhão (MA). **Kwanissa: Revista de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros**, v. 2, p. 91–110, 2018.

SCHRAMM, K. Slave Route Projects: Tracing the Heritage of Slavery in Ghana. In: JONG, F. DE; ROWLAND, M. (Eds.). **Reclaiming Heritage: Alternative Imaginaries of Memory in West Africa**. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2007. p. 71–98.

SCHRAMM, K. **African Homecoming: Pan-African Ideology and Contested Homecoming**. New York: Taylor & Francis, 2010.

SOUSA, E. R. "Tudo que eu sabia sobre a África, aprendi na televisão: Tarzan, uma das muitas invenções de África." Mestrado—Rio de Janeiro: Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, 2016.

TELES, C. **Quilombo Filipa no “Novo Tempo” dos Projetos de Intervenção Desenvolvimentista no Maranhão**. Mestrado—São Luís: Universidade do Maranhão, 2017.

THIAW, I. Every House has a Story: The Archaeology of Gorée Island, Sénégal. In: SANSONE, L.; SOUMONNI, E.; BARRY, B. (Eds.). **Africa, Brazil and the Construction of Transatlantic Black Identities**. Trenton and Asmara: African World Press, 2008. p. 45–62.

TÖLÖLYAN, K. The Contemporary Discourse of Diaspora Studies. **Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East**, v. 27, n. 3, p. 647–655, 2007.

TILLET, S. In the Shadow of the Castle: (Trans)Nationalism, African American Tourism, and Gorée Island. **Research in African Literatures**, v. 40, n. 4, p. 122–141, 2009.

WAMBA, P. E. **Kinship: A Family’s Journey in Africa and America**. New York: Plume, 1999.

WILLIAMS, H. A. **Help Me to Find My People: The African American Search for Family Lost in Slavery**. Chapel Hill, N.C.: The University of North Carolina Press, 2012.

WOOD, M. **Black Milk: Imagining Slavery in the Visual Cultures of Brazil and America**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

ZELEZA, P. T. African Diasporas: Toward a Global History. **African Studies Review**, v. 53, n. 1, p. 1–19, 2010.

¹ Estudos sobre reconstruções ou adaptações de estruturas e costumes sociais, culturais e religiosos, de Melville Herskovits (1941) à Sidney Mintz e Richard Price (1992), entre outros, indicam que diante certas limitações, pessoas escravizadas encontraram diversos métodos de incorporar suas origens no cotidiano de suas novas realidades e portado, as realidades de seus descendentes.

² Não consegui determinar como as comunidades participantes foram escolhidas.

³ Comunidades que participaram do projeto: Santa Rosa dos Pretos, Filipa, Santa Joana, Camaputiva, São Miguel, Matões dos Moreira, Centro do Expedito, Santa Maria dos Pretos, São Francisco, Sítio do Meio, e Juraçal dos Pretos.

⁴ A ONG AD desenvolve e promove projetos e eventos sociais e culturais. Seu histórico inclui a iniciação e gestão do Memorial da Escravidão e Tráfico Negroiro em Cacheu, inaugurado em 2016 (CALDEIRA, 2016).

⁵ Não limitei as entrevistas: entrevistei todos os participantes dispostos e disponíveis destas três comunidades. A pesquisa pode ser ampliada por outras pesquisadoras, especialmente na representação das comunidades não incluídas neste artigo.

⁶ O processo de titulação da comunidade Santa Rosa dos Pretos, no território do mesmo nome, está em andamento desde 2008 (CPISP, 2017). Seus antepassados foram escravizados pela família Belford (LUCCHESI, 2016).

⁷ O processo de titular a comunidade Filipa, as vezes escrita ‘Felipa,’ como Remanescente de Comunidades de Quilombo está em andamento deste 2004 (CPISP, 2017). Em sua tese de mestrado, Claudia Teses (2017) documenta a longa jornada dos residentes de Filipa, território nomeado após a ex escravizada Maria Filipa, na proteção dessas terras, meios de vida, e independência econômica.

⁸ O processo de titular para reconhecer a comunidade Santa Joana como Remanescente de Comunidades de Quilombo está em andamento deste 2004 (CPISP, 2017). Nota-se que “os moradores de Santa Joana, bem como os residentes na maioria dos territórios quilombolas do Vale do Itapecuru, são descendentes dos escravizados que trabalharam nas lavouras de algodão e que ocuparam a região no início do século 19” (GAIOSO, 2016, 3).

⁹ União das Associações de Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Município de Itapecuru-Mirim Maranhão.

¹⁰ É pertinente dizer que durante a escala em Lisboa metade do grupo foi destacada pela segurança do Aeroporto de Lisboa. Quase todas as pessoas entrevistadas recontaram este evento durante suas entrevistas. Relatam que tiveram medo durante as horas que uma parte do grupo foi relocada a uma sala separada, sem saber porque ou se continuariam a viagem. Também relataram que ao chegarem em Cabo Verde algumas bagagens chegaram tarde, alguns itens que trouxeram foram perdidos ou quebrados, como um tambor especial.

¹¹ Uma grande parte da população de Cabo Verde e Guiné-Bissau falam crioulo ou outros idiomas (MENDY e LOBBAN 2013; LOBBAN 2018).

¹² Comunidade independente formada nos anos 1940 em oposição a imposições de novas seis litúrgicas (JÚNIOR, 1974).

¹³ Como discuto neste artigo, os entrevistados se relacionam com o continente inteiro. Mas afiliação a localidades específicas, particularmente em relação a ancestralidade, dependeram da correspondência entre experiências vividas, paralelos culturais, e expectativas sobre o continente. A África ‘que construíram’ (MUDIMBE 1988), talvez por ser tão afetiva, não lhes deu grande afiliação a Cabo Verde.

¹⁴ Entrevistas com moradores, visitantes, e guias refletiram, pelo menos no tempo da pesquisa, que nem todos os visitantes param em Cacheu para comer ou fazer compras. De mais de trinta visitas que observei durante no período de uma semana, por exemplo, só um grupo encomendou comida e bebidas de empresários locais. Os outros trouxeram suas próprias provisões, não haviam intenção de comer em Cacheu, ou recusaram as opções que encontraram. Nesta mesma semana, nenhum dos visitantes que acompanhei compraram lembranças na lojinha do museu, nem procuraram outra alternativa. Ao discutir as minhas observações com guias e moradores locais, concordaram que a conexão entre turismo e desfruto econômico (para todos) ainda está em andamento.

¹⁵ Para mais informação, consulte manuscritos pelo pesquisador Samba Sané (2018), ou pesquisas como *Lusophone Africa: Beyond Independence* (2011) por Fernando Arenas ou o *Historical Dictionary of the Republic of Guinea-Bissau* (2013) por Peter Karibe Mendy e Richard A. Lobban.

¹⁶ O senhor João Batista é reconhecido como pai de santo, e pelo seu trabalho da luta para igualdade racial.

¹⁷ Em 2013, uma delegação de cinco representantes de comunidades Quilombolas foram convidados para visitar Portugal (IMVF, 2013). Os representantes brasileiros incluíram uma representante da ACONERUQ e outra da Fundação Cultural Palmares. Mas a viagem de 2010 em si não foi reproduzida para outros grupos Maranhenses.

¹⁸ Desde as décadas de sessenta e setenta, a África Ocidental é reconhecida por eventos e locais associados ao trato

(ABAKA, 2012; ARAUJO, 2010; BRUNER, 1996, 2005; HARTMAN, 2008; HINCHMAN, 2015; HOLSEY, 2008; PIERRE, 2012; REED, 2014; SCHRAMM, 2007; THIAW, 2008; TILLET, 2009; WAMBA, 1999). Para uma porção da diáspora, esta parte do continente africano é associada com a oportunidade de venerar antepassados, testemunhar os crimes do passado (e do presente), e se-conectar com africanos e outros membros da diáspora (HOLSEY, 2008; RAHIER, 2020; REED, 2014; WAMBA, 1999). Guiné-Bissau, através dos projetos que realizou nesta última década, agora participa nesta rota.