

O *gwoup a po Voukoum*: *mas*, carnaval, política e modos de existir em Guadalupe, Caribe

Mariana Vitor Renou

Professora efetiva do Ensino Básico Técnico e Tecnológico/Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca

<https://orcid.org/0000-0003-1198-0094>

marirenou@yahoo.com.br

O presente artigo é uma etnografia realizada com o movimento cultural de carnaval de Guadalupe (departamento ultramarino francês no Caribe) *Voukoum*, com especial atenção ao *dékatman mas*. Entre os anos 2013 e 2015, realizei trabalho de campo com várias associações políticas e culturais de Guadalupe, compostas por *afro-guadalupenses*, com o objetivo de refletir sobre seus discursos e práticas ligados às relações raciais, à história e à memória da escravidão em Guadalupe. Distribuída em momentos diversos, totalizei um pouco mais de um ano de pesquisa. Conheci o grupo *Voukoum* já na primeira viagem, sendo apresentada a alguns de seus fundadores e lideranças assim que expus meus objetivos de pesquisa. Durante a maior parte do campo, fiquei na ilha de Grand Terre do arquipélago, acompanhando outras associações. Contudo, em maio dos anos 2013, 2014 e 2015, e na temporada de carnaval 2014 (que começa no primeiro dia do ano e termina na Quarta-Feira de Cinzas, e é retomada no meio da Quaresma) estive mais constantemente com membros e seguindo atividades do *Voukoum* na ilha de Basse-Terre. Com frequência, o *Voukoum* se somava às outras organizações que eu acompanhava em atividades em Grand Terre. Também estabeleci contato com meus interlocutores do grupo ao longo de todo o campo por telefone e em visitas a Basse-Terre. Mantenho interlocução com membros do grupo via redes sociais desde o fim do trabalho de campo, ainda que esporadicamente, e continuo observando o trabalho que realizam através da internet, pelo site do grupo e demais redes. Aqui, portanto, exponho reflexões não só feitas em meu trabalho de campo presencial, mas também em contatos, conversas, observações e análises que continuo a fazer ao longo dos últimos anos, à distância.

Neste espaço, proponho conferir centralidade ao grupo, a seus discursos e a suas práticas por meio de um ritual específico de carnaval, que pode ser compreendido, por um lado, como um “fato social total” (Mauss, 1988), na medida em que abarca, movimenta, interfere e se inscreve em todas as esferas da vida e na totalidade da sociedade de cada um de seus membros, que nele acontecem plena, completa e inteiramente. Por outro, o *dékatman* permite questionar as definições e divisões entre político, econômico, cultural, religioso, social, entre outros. Em meus trabalhos, tenho me beneficiado das contribuições de Bruno Latour (1994, 2005) para pôr em suspenso essas separações e definições, bem como para *não tomar a priori* o que compõe o social, e, assim, incluir humanos e não-humanos, seguindo o fluxo das associações. Latour também utiliza o conceito de “cosmopolítica” de Isabelle Stengers, que o desenvolveu em seus estudos sobre história da ciência. A perspectiva deles é demonstrar a diferença entre conceber o mundo como cultura, visão global, em que o cosmos e a natureza estão dados e a diversidade está no que é comum a todos e concerne apenas aos humanos, e partir da “cosmopolítica”, em que

[a] presença do cosmos nas cosmopolíticas resiste à tendência da política em conceber as trocas em um círculo exclusivamente humano. A presença do político nas cosmopolíticas resiste à tendência do cosmos em conceber uma lista finita de entidades que devem ser levadas em consideração. O cosmos previne o encerramento prematuro do político, assim como o político em relação ao cosmos (Latour, 2018, p. 432).

Partindo dessa chave de construções de mundos, de pluralidade de seres e “coisas”, o objetivo aqui é demonstrar que, para os membros de *Voukoum*, *não é necessariamente imperativo que Guadalupe se torne* um estado nacional independente, que eles sejam tratados como cidadãos franceses legítimos ou tenham uma religião de matriz africana ou afro-indígena reconhecida, pautas de reivindicação de outras associações com as quais o grupo se relaciona, dialoga e trabalha em conjunto. Isso porque, em seus discursos e falas, criticam essa ordem eurocêntrica, desafiam seus paradigmas epistemológicos, e, na realização das *mas*, recontam e reencenam a história do arquipélago, apresentam seu projeto de existência e de futuro, reúnem, associam, compõem na construção de um mundo completo. Na conexão com os espíritos das *mas*, se curam, se constroem e se refazem espiritual e ontologicamente, muito além de suas identidades, e passam a re-existir de maneira plena, o que se sobrepõe às reivindicações comumente enunciadas, mesmo que não deixem de fazê-las.

Desordem

‘Que barulheira é essa?’ (*‘Ki voukoum yé sa?’*¹) – as pessoas perguntavam ao ouvirem um barulho ao longe, sons novos, estranhos, ainda que familiares. Que bagunça, algazarra, confusão seria aquela em que se escutavam tambores – de ritmos e sons parecidos com o *gwoka*, tambor tradicional guadalupense –, cantos, gritos e falatórios, ritmados pelo *chacha* (chocalhos de cabaça), o apito do *lambi* e o estalado dos *fwèt*². A pergunta deu nome ao grupo que surgia em 1988, “uma desordem na ordem cultural estabelecida pelas instâncias políticas, administrativas e culturais”³. “Desordem organizada” para, conforme dizem seus membros e que consta em vários de seus materiais de divulgação,

Promover uma NOVA ORDEM CULTURAL, cuja fonte são nossas raízes fundamentais, ancestrais, natais. É também o reconhecimento do verdadeiro valor DA CULTURA DAS PESSOAS DA RUA, dos VYE NEG e, de fato, a valorização dos aspectos populares do PATRIMONIO CULTURAL GUADALUPENSE (Grifos no original).⁴

Segundo meus amigos, *Voukoum* é um dos primeiros *gwoup a po* ou *mas a po* contemporâneos de Guadalupe. Essa denominação se deve ao fato de que os grupos utilizam como principal instrumento pequenos tambores de pele de cabrito — de cinco tipos, tamanhos e funções diferentes —, os *tanbou a po*. Os ritmos tocados se originaram da transposição de ritmos do *gwoka* para esses tambores. Além disso, não há fantasias, há a *mas*, máscara em *créole*, que, na verdade, define todo o conjunto. ‘A *mas* é dos pés à cabeça, não apenas o rosto, é todo o corpo’, por diversas vezes me explicaram. Além disso, as *mas* não são vestidas, os adeptos dos grupos transformam-se nas *mas*, mudam e

- 1 Utilizo aspas simples para as falas dos meus interlocutores, a maior parte dita em *créole* e, eventualmente, em francês. Aspas duplas uso para conceitos e sequências retirados de documentos escritos, sejam teóricos, acadêmicos ou redigidos pelo grupo com o qual interajo. Com exceção dos termos mais centrais para o grupo e a discussão feita, cujas traduções, além de complexas são abertamente desaconselhadas por meus interlocutores, apresento os trechos já traduzidos para o português. Aqueles que têm registro fonográfico ou escrito serão acompanhados da versão original em nota. Em itálico, tudo que for em língua estrangeira e expressões centrais para as reflexões.
- 2 *Lambi* é um grande molusco (cientificamente conhecido como *Aliger gigas*, no Brasil sendo chamado de concha-rainha) muito consumido na culinária guadalupense, cujo casco tem sido usado como instrumento de sopro, de comunicação, instrumento de resistências e até armamento, desde os escravizados até hoje. Os *fwèt*, imensos chicotes de cordas trançadas, performados por crianças e jovens que as balançam no ar e jogam contra o chão, produzindo um estalado estridente marcante. Criados para rememorar os castigos corporais impostos aos escravizados, trazem as reivindicações e vivências contemporâneas. Artefatos polissêmicos, ele têm presença significativa no carnaval guadalupense.
- 3 “*Un désordre dans l’ordre culturel établi par les instances politiques, administratives et culturelles*”. Disponível em: <http://www.voukoum.com/about>. Acesso em: 1º jun. 2023.
- 4 “*La mise en place d’un NOUVEL ORDRE CULTUREL prenant sa source dans nos racines fondales natales ancestrales .C’est aussi la reconnaissance de la vraie valeur de la CULTURE DES GENS DE LA RUE, des VYE NEG et en fait la valorisation des aspects populaires du PATRIMOINE CULTUREL GWADLOUPEYEN*”. Disponível em: <http://www.voukoum.com/about>. Acesso em: 1º jun. 2023.

tornam-se *mas*. Nas palavras de Fred, um dos fundadores do grupo:

Nós não nos fantasiamos, não chamamos isso de fantasia, chamamos de *mas*, [...] é todo o corpo, mudamos, dizemos que estamos *mofwazé*, a morte, mudar, o morto-vivo, como o vampiro, nós somos isso...⁵

Como Fred fazia questão de enfatizar, chamamos de *mofwazé*, mantendo o *créole*, sem traduzir para o francês em que conversávamos, na tentativa de me fazer entender que se tratava de um processo mais profundo que os termos metamorfose e transformação poderiam sugerir. 'É a morte', dizia, a morte do eu e o nascimento de algo novo, converter-se em algo que não é mais você, ainda que esteja lá, o 'morto-vivo'. À medida que a pessoa veste a *mas*, ocorre a alomorfia, e ela reencontra seu eu quando a tira. O termo *possessão* também é bastante utilizado, no sentido de estar possuído pelo espírito da *mas* (*lèspwi mas*), ser seu 'veículo'.

Apesar de haver *mas* que utilizam roupas já confeccionadas, geralmente elas são feitas, incluindo as mais emblemáticas do *Voukoun*, com produtos naturais, como folhas, palhas, flores, madeira, cabaças, sementes, plantas em geral, ossos, areia, barro, urucum, melão e outros pigmentos para pinturas corporais, além de materiais reciclados ou de baixo custo. Segundo Demetrius, um dos dirigentes e também fundador do *Voukoun*, isso tem por objetivo representar uma tradição, um costume ou contar uma história. E continua: 'As *mas* podem ser tudo e qualquer coisa, representar objetos, indivíduos, culturas e povos, animais, espíritos, divindades'. Podem ser a personificação de ideias, símbolos, práticas e costumes, podem ser um conceito, uma crítica, uma reflexão, entre outros, onde muita coisa é dita. Deixando-se de lado o 'eu' para tornar-se a *mas*, transfigura-se em algo que terá vários múltiplos e que irá compor uma força coletiva.

Eric comentava que era interessante ver como mulheres que no dia a dia são recatadas e tímidas se tornam livres no carnaval, nos *gwoupapo*, assumem comportamentos totalmente atípicos, divergentes de suas personalidades. Para ele, por um lado, elas sabem que estão protegidas pela *mas*, pois muitas vezes nem mesmo é possível reconhecê-las; por outro, o ponto é que elas não são mais elas. Ninguém tem vergonha ou pudor de estar praticamente nu, pois uma vez que as pessoas se transformam nas *mas*, não são mais elas, passam a agir, sentir, se comportar de acordo com a *mas*, estão em transe, possuídas pelo espírito da *mas*. 'Elas mudam totalmente de personalidade', dizia, e outro comentava: 'não reconheço mais ninguém'.

5 "Nous on fais pas du déguisement, on appelle pas ça déguisement, on appelle ça MAS, (...) c'est tout le corp, on change, on dit que on est mofwazé, la mort, changer, le mort- vivant, comme le vampire, nous c'est ça..."

Ser e estar nas *mas* era permanecer ali, porém, sem estar mais no comando de seu corpo. ‘Como é possível andar tantos quilômetros, sem sentir fome, sede ou cansaço? São as *mas* que estão no comando. Paramos, porque sabemos que o corpo precisa comer, beber e descansar, mas verdadeiramente não sentimos’, dizia Fanny, uma das adeptas. No *dékatman*, a transmutação parecia ainda mais profunda e radical. Meus amigos muitas vezes diziam não se lembrar do que haviam feito ‘em cena’ e vivido no momento.

Segundo os membros do *Voukoum*, as *mas* eram a recuperação da religiosidade e da espiritualidade africanas cindidas com a escravização e colonização. Ao serem autorizados pelos senhores a participarem do carnaval, os escravizados criaram um espaço de resistência onde realizavam os rituais de iniciação, adoração de suas divindades, cerimônias e transes místicos para dar sentido a suas vidas diante do sofrimento e da destruição. “É aí que nasce a fonte das *mas* tradicionais do carnaval de Guadalupe”.⁶

Ainda que tivesse surgido nos anos 1980, o grupo buscava retomar os costumes antigos, rurais, das *habitations*⁷, as indumentárias tradicionais (*masques traditionnel*) do carnaval de Guadalupe, que guardavam a dimensão espiritual e de resistência que foi sendo perdida com o passar do tempo, com outras concepções e novas maneiras de brincar o carnaval. Para os fundadores e membros do *Voukoum*, tratava-se menos de reproduzir com precisão os rituais dos antepassados escravizados e mais de resgatar o costume, a prática, a comunicação com o mundo intangível, o diálogo com as divindades e os espíritos. A *mas* foi o meio, lugar, ligação, a ponte construída na vertical com o mundo imaterial: é o espírito que transcende o tempo e o espaço para o homem livre africano escravizado. E se torna herança, legado do espírito Universal, dom da Matriz primordial para a Humanidade. E, por isso, não pode ser vista como fantasia e simples divertimento. “O Espírito, a Vibração Cósmica está presente em nós e, mais particularmente, nos bisnetos dos iniciados que têm por dever, por obrigação, transmitir essa Herança para não interromper o curso das coisas”.⁸

Seria possível fazer um debate com toda uma literatura das Ciências Sociais sobre carnaval. Contudo, como os membros de *Voukoum* enfatizam, o que fazem não se trata

6 “*Et c’est là que prend naissance, la source du «Masque traditionnel du carnaval de Guadalupe»*. Disponível em: <https://www.voukoum.com/lespwi-a-mas-la>. Acesso em: 1º jun. 2023.

7 Propriedades de exploração agrícola escravista durante a colonização, *plantation*, que perduram no pós-abolição com superexploração da mão de obra e permanecem como principal atividade econômica do arquipélago. Em Guadalupe, houve uma reforma agrária, fruto de intensas lutas e mobilizações, nos anos 1960, porém, as condições de trabalho dos pequenos agricultores e proprietários continuaram difíceis.

8 “*L’Esprit, la Vibration Cosmique est présent en nous, et plus particulièrement chez les arrières-petits-fils d’initiés qui doivent par devoir, par obligation transmettre cet Héritage pour ne pas interrompre le fil des choses*”. Disponível em: <https://www.voukoum.com/lespwi-a-mas-la>. Acesso em: 1º jun. 2023.

de carnaval, ou pelo menos não o carnaval de brincadeiras, folguedos e festa profana. Diferenciam-se dos grupos chamados *caisses claires* (caixa de bateria), do carnaval de *satin-paillettes* (cetim e paetês), belo, divertido, da sedução, do espetáculo, do prazer e de temas genéricos. Fred me disse no nosso primeiro encontro que ‘o carnaval que tínhamos era belo, mas não nos representava como guadalupenses, não representava o que somos, não era para nós’. Assim, um grupo de pessoas que estava engajado politicamente e era militante ativo do movimento independentista parou de participar dos desfiles no final dos anos 1970 e início dos anos 1980. Foi quando viram surgir o grupo *Akiyo* em Point-à-Pitre, o primeiro dos *gwoup a po*, e, a partir daí, o projeto de *Voukoum*, pensado com as especificidades de Basse-Terre, surgia. A referência ‘do que se fazia antigamente’, o *gwoka*, a retomada e a valorização dos costumes e das coisas locais, as denúncias dos problemas contemporâneos, as críticas políticas e sociais, a busca pela e a construção de uma identidade *guadalupense* parecem comum a todos os *gwoup a po*; já recuperar o uso do carnaval, feito pelos escravizados, como espaço de conexão com os espíritos e de espiritualidade, aparece de modo mais específico no *Voukoum*.

Os *gwoup a po*, dessa forma, se autodenominam como ‘movimentos culturais’, ‘movimentos do povo’ de Guadalupe; têm o carnaval como ponto de partida, buscando fazê-lo e concebê-lo de outro modo, mas vão muito além. São grupos que funcionam o ano todo, apresentam-se, mobilizam-se, desenvolvem projetos, promovem eventos, participam das comemorações de marcos da história local e estão sempre engajados nas discussões políticas atuais. Desse modo, aproximam-se de maneira muito contundente de blocos afro ou movimentos culturais afro-brasileiros acompanhados por alguns autores (Agier, 2000; Goldman, 2006; Mello, 2003).

Sobre o carnaval em Guadalupe e os *gwoup a po*, algumas análises têm sido desenvolvidas nos últimos anos, como as da antropóloga Stéphanie Mulet (1998a, 1998b, 1998c, 2003). Para Mulet, o objetivo do *Voukoum* não é seduzir, mas chocar e atrapalhar a ordem estabelecida, provocar as consciências. O que pretendem é permitir a fusão do povo, da história, da terra, dos corpos dos indivíduos e da cultura, e fazer o corpo de uma identidade recomposta e unificada. Promovem uma política fundada na reabilitação da história da escravidão e das populações afrodescendentes, além de outros aportes, com exclusão dos brancos europeus, símbolo apenas da opressão e do colonialismo, e reabilitação das identidades subsumidas (Mulet, 1998c). Em relação às *mas*, feitas com produtos naturais, locais e de baixo orçamento, a autora afirma que se trata de um projeto de recontextualização e enraizamento do indivíduo. A partir do resgate das *mas* pelos membros do grupo, Mulet pontua que é possível observar processos de reconstrução

identitária, com novos discursos ou reinterpretação de significados adequados aos interesses militantes. A autora qualifica esses processos como tipicamente de creolização, de adaptação ao meio, reconstruções e reinterpretações, com geração de compósitos identitários novos e originais, em que as origens deixam de ser importantes e a ideia de tradição, apesar de evocada, é problematizada (Mulot, 2003, p. 115-118). Ademais, as *mas* são uma experiência sensorial e corporal e os sentidos expostos pelo grupo para o fenômeno mostram como os membros querem uma identidade comum. Toda a experiência vivida cria um sentimento de pertencimento e identidade coletiva (Mulot, 2003).

Para Mulot, a questão da construção ou reabilitação identitária de uma cultura guadalupense dita tradicional e ancestral está no centro dos *gwoup a po* e das *mas*, e a festa passa a ser lugar de reivindicação cultural; já Jérôme Pruneau, Stéphanie Melyon-Reinette e Danielle Agnès (2009) enfatizam ainda mais como nas *mas* o corpo está a serviço de contestações coletivas, que se fazem no corpo e pelo uso corporal. Flore Pavy (2021) trata as *mas* como dispositivos rituais de transformações de corpos e espíritos e sugere que o ritual das *mas* de *Voukoum* é a reiteração de rituais de escravizados que vivenciavam, anualmente, seus ritos de origem africana em segredo no carnaval no contexto colonial. O africanismo dos momentos “espirituais” para a autora vem menos como uma continuidade histórica e mais como um posicionamento político. As *mas* são apresentadas como práticas sagradas e de luta contra o carnaval festivo dos senhores.

Recentemente, Raphaëlle Rabanes e Djaël Chevry (2022) apontaram para a dimensão reparadora interna e coletiva das *mas*, como curam ao tornarem a história presente e se posicionarem politicamente. Ao longo da minha tese de doutorado (Renou, 2017), pensei as *mas* e as performances do *gwoup a po Voukoum* como um processo de “autorreparação”. O termo surgiu dos membros do CIPN (Comité International des Peuples Noir), associação que, ao se confrontar com o processo de violências e desagregações que viveram os escravizados e seus descendentes ao longo dos séculos, tem empreendido uma luta por reparações por parte do estado francês. Ao mesmo tempo, fazem movimentos de recuperação histórica, espiritual e valorização de pessoas, símbolos, elementos e traços da cultura *afro-guadalupense*, de maneira a se “autorrepararem”. Busquei demonstrar como procedimentos de (re)construção ontológica profunda, de diferentes tipos e maneiras, podiam ser observados em várias associações locais – essenciais para compreensão das existências e vivências contemporâneas de seus membros.

Ao refletir sobre essas associações em conjunto, percebo que os membros do *Voukoum*, além disso, problematizam os projetos de construção de uma nação independente e a necessidade de uma religião formalizada oficial e de serem reconhecidos enquanto

cidadãos plenos, pautas de luta de associações com as quais se relacionam e com que se mobilizam em conjunto. As *mas* e a vivência dentro do *mouvman kiltirèl* (movimento cultural) trazem não apenas uma alternativa de existência, mas aquela que parece recuperar e construir uma essência fundamental, africana, caribenha e guadalupense. Se a questão da identidade pode estar presente em certos níveis e aspectos, não a reduzir a isso é crucial para compreensão profunda dessas vivências, que politicamente escolhem criar.

Déboulé e Dékatman

Após o Ano-novo até a Quarta-feira de Cinzas, todos os finais de semana e a semana de carnaval são dedicados à festa. Os membros de *Voukoum* planejam cuidadosamente cada um desses dias escolhendo a *mas* que acontecerá. Centenas de adeptos acompanham os *tanbou a po*, os *fwét*, *chachas* e *lambis*, cantando pequenos refrãos, que, em geral, são compostos de frases ditas pelo cantor principal, com as respostas de todo o coro, intercaladas. Esse formato responsorial é a marca de todos os *gwoup a po*, que não desfilam durante o carnaval, fazem o *déboulé*. Bruscamente, precipitam-se pelas ruas numa marcha rápida e precisa, caracterizada por movimentos corporais de dança, sobretudo dos braços e quadris, e pela uniformidade entre os participantes, orientada pelos ritmos e canções executadas. Assim, os participantes marcham ao mesmo tempo que dançam, com rapidez e energia impressionantes, sob o ritmo dos tambores e das canções. Cada integrante do grupo executa a marcha/dança ritmada; os corpos performam movimentos precisos embalados pelo ritmo; mesmo que não necessariamente perfeitamente sincronizados, todos seguem o mesmo compasso e, juntos, parecem um só corpo pulsante que se movimenta rapidamente pelas ruas de Guadalupe. Alguns fazem analogia com locomotivas, todos funcionam juntos, coordenados, num mesmo compasso; outros comparam com o corpo, cujas várias partes têm que funcionar diferentemente, mas juntas e em harmonia.

Antes e durante cada *déboulé*, há um membro que fica responsável pelo defumador que queima uma goma retirada da árvore típica *Gomier*, que produz uma fumaça muito perfumada. O responsável segue defumando os participantes e o público, ‘para afastar as coisas ruins’, ‘afastar os maus espíritos’, ‘abençoar’, ‘dar força durante o *déboulé*’, ‘conduzir as pessoas’, ‘é o lado espiritual, mágico-religioso da coisa’ – diziam para mim quando perguntava sobre o procedimento. É pelo anúncio dos *fwét*, seguidos pelo perfume do incenso e pela música, o som e o ritmo inconfundíveis, que se percebe um *gwoup a po* se aproximar. Passam rápido. Em momentos precisos param, a música continua, dançam, brincam, bebem, comem açúcar e outros doces para dar energia, respiram; em seguida,

voltam a encarnar suas *mas* e a compor o *corpus* que se movimenta pelas ruas de Guadalupe, sobretudo as de Point-à-Pitre e Basse-Terre.

Os *gwoup a po* não saem nos horários típicos do carnaval, durante a tarde, saem ou muito cedo, antes de qualquer grupo comum, ou após o anoitecer, quando os outros grupos estão encerrando suas apresentações. Também não fazem o circuito preestabelecido nem fazem questão de passar, nos dias de concurso, na frente dos jurados. Traçam seus próprios percursos, diferentes em cada domingo de carnaval, e percorrem em ritmo acelerado de 10 a 25 quilômetros por *déboulé*. Concebem o percurso para passarem em frente tanto a locais associados ao poder, como tribunais, delegacias, prisões e prefeituras, quanto a locais simbólicos, como a casa de algum *tanbuyè* tradicional ou herói da história local e as regiões mais populares e afastadas, ausentes no percurso oficial. Não é incomum ver pessoas procurarem e se deslocarem diversas vezes numa noite pelas ruas para tentar ver determinado grupo passar, já que o trajeto não é conhecido publicamente — e pode ser alterado no decorrer do *déboulé* se os membros acharem conveniente. Em diversas ocasiões, quando *Voukoum* se anunciava ao longe com suas músicas e sons característicos, presenciei uma corrida impressionante de pessoas cujo intuito era somente ver o grupo passar.

Durante o carnaval, o grupo realizava alguns *dékatman*⁹ – ritual em que se apresenta as *mas* mais importantes do grupo e aquela que irá estrear no ano, se houver. As *mas* vão surgindo e contando uma história, a história do povo guadalupense. Se, para parte do público a que assisti, o *dékatman* era quase como um espetáculo teatral, para os membros de *Voukoum*, era uma cerimônia ‘mística’, ‘sobrenatural’. Como diziam meus interlocutores, era um meio de comunicar e partilhar com o público a vibração e o transe das *mas*, uma cerimônia dedicada aos ancestrais pelo legado que deixaram. Numa mistura de textos poéticos variados de autores consagrados e membros do grupo, com o canto, o *gwoka* e a dança, as *mas* se realizavam em sua plenitude.

Em 2014, acompanhei alguns *dékatmans*, o que segui fazendo à distância nos últimos anos, por meio de fotos, transmissões e vídeos diversos feitos por membros, espectadores e canais de mídias, disponibilizados on-line. Para essa análise, optei pelo ritual realizado no ano de 2023, quando o grupo festejou seus 35 anos¹⁰. Há alguns anos,

9 A palavra *dékatman* tem dois sentidos possíveis. No primeiro, significa gesticulação, modos extravagantes, exuberância. No segundo, quer dizer explicação, detalhamento, desenvolvimento, análise, dissecar e expor algo. Os dois sentidos parecem ser evocados por *Voukoum*.

10 Diversos vídeos de *dékatmans* de 2023 estão disponíveis em plataformas on-line. Para fins de análise, tomei como base o realizado no Memorial ACTe em 11 de fevereiro, gravado e transmitido ao vivo pelo Canal 10, onde o ritual está completo e com boa qualidade de áudio e vídeo. Disponível em <https://www.facebook.com/Canal10gp/videos/697853618787201>. Acesso em: 10 mai. 2023.

o grupo produz uma revista de orientação e divulgação do carnaval, com os *déboulés* e *dékatmans* que serão realizados, bem como explicações das *mas*, reflexões do carnaval do ano e regras para os adeptos.¹¹

Com algumas variações, o *dékatman* a cada ano segue a mesma ritualística. O ambiente é preparado seguindo um padrão, em cada local onde realizam o *dékatman*. A audiência é disposta em semicírculo; no fundo dessa arena, um pequeno palco é montado para os músicos, com uma estrutura de som e iluminação. Bandeiras do grupo, atrás dos músicos e na frente da cena, se destacam. Recobrindo o chão, folhas e serragem. O espaço é adornado com muito verde, grandes ramalhetes de plantas, arbustos variados, folhas de coqueiro e bananeira, troncos, madeira, flores e folhagens. Pode haver montes de frutas e utensílios (várias panelas, bules e copos de metal, tigelas de louça e alumínio), velas em vidros vermelhos, estátuas de madeira, cocos, fruta-pão, cabaças, cabaças pintadas, palha, panos, tochas de bambu verde, cartazes e outras placas espalhadas. Destaca-se uma grande bacia de alumínio, cheia de água e com flores e plantas locais, além de uma fogueira de lenha com uma grande panela em que se ferve água com folhagens. Garrafas d'água, leite, rum, vidros de perfume, loção e vários frascos variados e outras garrafas, que parecem serem de produtos de limpeza, estão próximos à bacia e a panela.

A goma específica e as ervas utilizadas nos *déboulés* para fazer a defumação queimam num defumador, uma lata de metal com uma pequena abertura lateral, que pode ser conduzido ou estar fixo em alguma base, defumando todo o ambiente e exalando o cheiro doce e perfumado característico. Destina-se a afastar os maus espíritos. O som do *lambi* e do *chacha* anuncia o início da cerimônia.

Amédée, um dos principais responsáveis pelo cerimonial do *dékatman*, faz a invocação ao *Gran Mèt-Mas*, o espírito das *mas*, o grande mestre das *mas*, para que ele entre em seus corpos, abra seus olhos e engrandeça seus espíritos. Prossegue recitando o texto poético do ritual, integralmente em *créole*, e as *mas* vão surgindo, contando a história de Guadalupe. A primeira *mas* a ser vista é *Bab a Bwa*, o espírito da floresta, o rei da natureza. O corpo nu pintado de cinza e vermelho barro, coberto de folhas e palha dos pés à cabeça, evoca, segundo meus interlocutores, uma crença ameríndia associada a divindades e plantas epífitas da floresta. A narrativa continua e chama a *mas* feminina que faz referência aos oceanos. Com longos vestidos de panos azuis e brancos, pinturas corporais dessas cores e recobertas com um grande véu azul brilhante, as *mas* dançam fazendo os movimentos dos mares.

11 Atualmente estão disponíveis no site do grupo as publicações de 2013 a 2023, na aba *dékatman*. Disponível em: <https://www.voukoum.com/>. Acesso em: 1º jun. 2023.

Amédée entra com os músicos de *Voukoum*, com seus *gwokas*, *chachas* e *lambis*, cantando animadamente. Neste ano, os homens vêm vestidos para que remetam aos escravizados, com calças, bermudas e camisas brancas ou claras, com rasgos, manchas pretas, marrons e vermelhas, além de um pano branco amarrado à cabeça. As mulheres estão com as *mas matronne matwòn*, matronas parteiras, mulheres associadas ao cuidado e à cura tradicional. Vestem longos vestidos brancos com turbantes vermelhos, verdes e amarelos e estão ricamente adornadas. Ao longo de todo o *dékatman*, uma *matronne* está sempre no local, defumando o ambiente, os espectadores e os músicos, preparando a água da grande bacia com o que ferve na panela, com ervas e os demais produtos, fazendo libações na terra, dando boas vindas e conduzindo cada *mas* que entra. Música e narrativa se intercalam, as *mas* são apresentadas e se apresentam, com performances e danças. Por vezes, apenas a música e a narração têm lugar.

Mas-a-Kongo Déportasyon entra com o corpo coberto de melação de cana, xarope de bateria, óleo e fuligem; exhibe corpos de um preto vibrante, com saias e arranjos de cabeça, com base de palha e olhos contornados de pintura vermelha. São duas, uma atrás da outra, e seguram, cada uma delas em uma ponta dois bastões de madeira na horizontal, apoiados sobre os ombros. Fazem movimentos de ir e vir, de quase cair, tombar, simulando o movimento das ondas do mar, aos quais os navios estão sujeitos. A imagem é dos africanos nos porões dos navios negreiros, sendo transportados às Américas, e dos africanos que vieram no pós-abolição sob contrato de trabalho. A essa *mas*, sucederam-se as *mas-a-roukou* e *mas a glas*, que são, respectivamente, os ameríndios, povos originários, e os indianos, que chegaram em Guadalupe com contrato de trabalho para substituir a mão de obra de escravizados libertos na metade do século XIX.

Com essas três *mas*, o *dékatman* explicita uma visão crítica daquilo que é uma espécie de mito de origem do povo guadalupense. Os brancos europeus colonizadores fazem parte dessa equação apenas em certo aspecto, como agentes das violências, extermínios, opressões e submissões – os que se consideram brancos, não imigrantes, que vivem e/ou têm origem em Guadalupe, ainda hoje são franceses, e assim se definem. A formação dessa creolidade, para além do aspecto brutal, é cheia de tensões, desafios, conflitos e diversidades. A brilhante e ricamente adornada *mas a glas*, por exemplo, satiriza a visão dos negros em relação aos hindus, com suas roupas coloridas, chamativas e decoradas de pedras brilhantes. Ao mesmo tempo que prestam homenagem e reconhecem essas civilizações, os desafios do *vivre ensemble* ('viver junto'), os modos de creolização e essa relação são colocados em discussão. Aqui, os membros de *Voukoum*, a maioria se denominando *afro-guadalupense*, encarnam e tornam-se sua parte indiana e ameríndia e demonstram, como reflito mais adiante, como dessa relação não resulta numa fusão

homogênea e impassível, mas um compósito cheio de nuances, variações e modulações, no qual elementos diferentes podem se combinar em algum nível, mas também permanecem de algum modo distintos em outros níveis ou quando pensamos a existência em variação contínua (Goldman, 2017).

Em seguida, as *mas a zombi* surgem, vestidas de emaranhados de tecidos velhos, sujas, maltrapilhas, com manchas de tintas, rostos cobertos com máscaras e capuzes de tecido, arrastando correntes e com cordas amarradas ao corpo. São entidades, espíritos que se transformam como querem, envolvem, enganam e conduzem ao abismo, à perda e à destruição. Resgatando a concepção haitiana em que os zumbis são pessoas que passaram pela morte, porém não revivem como eram, esqueceram, estão entre o mundo dos vivos e dos mortos e servem como escravos, o grupo alerta para os vários zumbis da sociedade contemporânea e para os caminhos que levam eles próprios a tornarem-se zumbis. No meio das *mas*, surge um jovem com roupas rasgadas, uma bolsa de mercado, um colete rodoviário de sinalização amarelo, carregando uma grande cruz de madeira e bebendo em uma garrafa. Trata-se de uma personagem que muda a cada ano, na qual são sintetizadas questões do tempo presente. Nesse caso, a vida cara, a referência aos *gilets jaunes*¹² e a opressão religiosa.

Nesse ano, o *Voukoum* estabeleceu como lema: “Renraizar-nos nas crenças e nos costumes de nossos ancestrais!”¹³, e elegeu a espiritualidade como tema central. Na revista do *dékatman 2023*, o grupo começa apresentando trechos da Bíblia que defendem a escravidão e do Código Negro de 1685, que orienta a conversão ao catolicismo dos escravizados e o catolicismo como única religião permitida. Colocam o acento no papel da igreja católica na escravidão atlântica e na desqualificação e demonização de outras religiões e visões de mundo, destacando o processo de destruição, submissão e formatação das mentes, o qual permite que os descendentes de escravizados sigam, até os dias atuais, uma religião que foi um dos pilares centrais das violências cometidas contra seus ancestrais. Para meus interlocutores, se a juventude está perdida, ‘zumbificada’, isso se deve à perda de suas referências originais ancestrais. O trabalho do grupo tem sido reconstruir essas referências ao longo de todo esse tempo, tendo como projeto uma viagem ao Benin ao final do ano para, como explicam, o reencontro com o passado ancestral, com as memórias temporais, físicas e espirituais, de modo a se libertarem do sofrimento, dos estigmas e

12 Movimento espontâneo que surgiu em 2018 contra o aumento de combustíveis e foi crescendo, reivindicando melhores condições de vida para classes médias e pobres, taxaço de grandes fortunas, justiça social e fiscal, mudança no sistema democrático francês, entre outros. Sem liderança, articulação ou condução por parte de movimentos sociais, sindicais e associações, ele se iniciou nas redes sociais.

13 “*Wouchouké adan kwayandiz é mès a gran gangann na nou!*” (*Voukoum*, DÉKATMAN – MAS, 2023). Disponível em: <https://www.voukoum.com/dekatman-2016>. Acesso em: 1º jun. 2023.

retomar o fio condutor espiritual, refazendo-o a maneira guadalupense.

Assim, as *mas Chyen Garou* chegam junto ao jovem que anda perdido e desorientado até cair e permanecer no chão. As *mas* o atacam. São os cachorros dos colonizadores, usados como arma, instrumento de controle e defesa contra os escravizados. Símbolos da bestialidade do colonizador, permanecem no pós-abolição com a polícia e a guarda que utilizam os cães contra grevistas, manifestantes, trabalhadores mobilizados e até hoje guardando as grandes propriedades dos europeus e *blanc pays*¹⁴ do arquipélago. Essa *mas* dá lugar às *mas Bon é Mové Lèspri-la*, com os corpos cobertos de pintura preta, com uma cruz branca pintada nas costas e o espírito no topo da cabeça, todo branco, com franjas que caem sobre os ombros do adepto, com uma cruz nas mãos que impõem ao jovem. São os bons e maus espíritos. Por um lado, uma crítica à dualidade, ao sistema de valores, à visão racista em que o mal é associado ao negro e o bem ao branco, perspectiva imposta pelo cristianismo. Por outro, a *mas* reconhece a existência, a força e o poder dos espíritos e do mundo espiritual e questiona quem seriam e de onde viriam os bons e maus espíritos.

Em seguida, vem a *mas a man ibé*, uma velha senhora, adornada de plantas e utensílios. Traz a figura mítica de Dame Hubert, uma curandeira que percorria a floresta à noite, junto a seus cães, procurando plantas medicinais e mágicas. Criticada e julgada, ela sofria preconceitos durante o dia por parte daqueles que a consultavam à noite, pois não era de bom tom dizer que se consultavam com *gadèdzafè* — adivinhos, videntes. Mostra o poder escondido do povo excluído, desprezado e explorado, que problematiza as verdades estabelecidas, o poder infalível da ciência e do conhecimento ocidental; evidencia a hipocrisia e a falsidade presentes na sociedade, as hierarquias e as ordens inquestionáveis. É a valorização de tudo que se relaciona ao *vyé nèg*, aos conhecimentos, costumes, práticas e modos de vida não ocidentais, não assimilados, que resistiram e são, por isso, duramente condenados e reprimidos historicamente. Junto a *man ibé*, as *matwóns* iniciam o processo de despír o jovem que jaz no chão. Eles o despem e varrem com vassouras de palha, ao lado da *mas Boukliyé*, toda pintada de branco com respingos de tinta de cores variadas, com arranjos de cabeça em palha, folhas de bananeira e adornos dourados – são os guerreiros encarregados de proteger o templo atemporal do conhecimento sagrado, protegem o *Lespwi Virjilan*. Essa última *mas*, que conheci em 2014, embora não tenha estado nesse *dékatman*, é o espírito primordial que habita as *mas* e que foi transmitido aos ancestrais em cerimônias de iniciação, tendo vindo com os ancestrais da África. As *mas* banham o jovem na grande bacia e o purificam com o preparado de ervas, plantas e produtos.

14 Descendentes de europeus colonizadores, desde proprietários das plantations até colonos médios e pobres.

Enrolado em um pano vermelho, o jovem é encontrado pela *mas a Tè é Féyaj Gwadeloup*, que surgiu como uma homenagem aos guerreiros Azarro da Nova Guiné e tornou-se uma *mas* culto de *Voukoum*, e ‘interpela o espírito, o corpo é liberado, visto que os homens estão nus e todas as diferenças somem’, diziam-me meus amigos. Remete à essência, à *mãe terra*, à terra de Guadalupe, à natureza, fauna e flora; com ela se sente e se compreende a pulsação da matriz, segundo meus interlocutores. A essa *mas* coberta de barro, flores e folhagens, sucede outra *mas* tradicional do grupo, a *mas-a-Lous*, uma “Máscara culto, a *Mas-Lous* está aqui para confirmar que a tradição das *mas* é verdadeiramente uma herança dos templos religiosos africanos, pois nós encontramos essa divindade coberta de folhas de bananeira na África”.¹⁵

Se o ritual para invocar essa divindade ancestral foi perdido, os integrantes do *Voukoum* afirmam que seu transe é possível, desde que entrem na *mas* e ela os possua. É importante haver respeito com essa *mas*, e dizem que a vibração só chega com uma boa representação e com as condições para se *mofwazé*. Apenas vestir a *mas*, fingir, é um obstáculo ao transe e à comunicação com os ancestrais e o sobrenatural. O cuidado com essa *mas* é tal que há anos ela não acontece nos *déboulés*, porém, não pode faltar no *dékatman*, e aquele que a possui deve ser sempre um membro experiente e cuidadosamente preparado. Sua força é sentida pela plateia, que se impressiona ao ver a *mas a lous* se movimentar, tentando pegar nela, arrepiando-se e emocionando-se. Com o corpo todo recoberto de várias camadas de folhas de bananeira, chifres de boi na cabeça e o rosto pintado de preto e branco no contorno dos olhos, parece evocar um animal, as forças da natureza e do universo e, sobretudo, o espírito de resistência, como indica seu nome: *lous* significa urso ou grande resistência.

O *dékatman* termina tradicionalmente com a mais icônica das *mas* de *Voukoum*, *Mas-a-Kongo Guy POMMIER*.¹⁶ Assim como a *mas a lou*, as *mas a kongo*, segundo meus interlocutores, já eram vivenciadas em Basse-Terre pelo menos desde o início do século

15 “*Masque culte, le Mas-a-Lous est là pour confirmer que la tradition des Mas est vraiment un héritage des temples religieux africains, puisque nous retrouvons cette divinité recouverte de feuilles de bananier en Afrique*”. Disponível em: <https://www.voukoum.com/mas-a-lous>. Acesso em: 1º jun. 2023.

16 Guy Pommier idealizou uma *mas a kongo*, introduzindo mudanças nos ritmos tocados e nos instrumentos utilizados, com influência de tradições dominicanas e outras vivenciadas em Basse-Terre, para acompanhar a *mas*, e fez nascer a *mizik gwo-siwo*. Nos anos 1970, vários grupos de *mas* se reuniram sob a direção do músico *Nerplat* e introduziram aquele ritmo em suas *mas*. Com mudanças e adaptações ao longo dos anos, a *mas a Nerplat* passou a existir, dando ao ritmo *gwo siwo* sua dimensão musical e popular, sendo adotada por vários grupos. Em 1988, *Voukoum* adota o ritmo *gwo-siwo* do tipo *mas Nerplat*, adaptando-se aos novos pequenos tambores criados por *Akiyo* (Dahomay, 2010). Com o grupo, o ritmo se tornou o que é hoje, e a maneira de tocá-lo em todo o arquipélago está diretamente relacionada ao que o *Voukoum* fez com ele ao longo dos anos. O ritmo e essa *mas* estão na origem do grupo.

XX, estando presente em várias outras ilhas do Caribe em celebração à herança africana. Nas zonas rurais e nas comunas afastadas dos centros de poder desde o século XIX, observam-se as *mas*, a referência mais antiga é a *mas vyéfò*, da comuna de Vieux Fort, cuja origem seria africana, contudo, teria chegado a Guadalupe com as trocas e a circulação de trabalhadores da ilha de Dominica (Dahomay, 2010).

Com os corpos pintados de melaço, *gwo-siwo*, reforçando o negro da pele, e apenas com pequenos shorts, bustiês e bandanas na cor vermelha, a *mas* faz referência aos congolese que chegaram a Guadalupe no pós-abolição em regime de contrato de trabalho, “*les éngages*”, com um tipo de trabalho muito próximo ao da escravidão. Reforçar a tonalidade da pele negra, disse-me Demetrius, era uma maneira de marcar a diferença entre os recém-chegados dos descendentes que aqui estavam/estão: não são apenas africanos. Ela destaca as conexões do Caribe com a África, ironiza e olha de modo crítico a chegada desses africanos, que parece ter sido cheia de conflitos e tensões com a população recém-liberta, o mesmo que ocorreu com os indianos, quando vieram para trabalhar sob um regime similar. Demarca, sobretudo, a origem africana do povo antilhano, e o *Voukoum* evidencia isso, refazendo essa *mas* anualmente, o que era como um espelho para a população local, exprimindo o que de mais profundo há nas pessoas, *mas* que era negado e/ou escondido, suas origens e raízes; representa tudo o que era qualificado como negativo em Guadalupe: a negritude, a africanidade, a incivilidade, a rebeldia, portanto, os excluídos do sistema, aqueles que estão fora dos padrões europeus e não se adaptaram a ele ou assimilaram-no, os *vyé nèg*. os velhos negros, os que não se integram, os excluídos, aqueles que *são* a expressão da contradição entre os bons costumes principescos do carnaval dos colonos e *blancs pays* e as *mas* dos filhos da África. É a tradução dos *afro-guadalupenses*.

Após algumas danças e performances das *mas a kongo*, as *mas*, uma a uma, entram na grande bacia com a água preparada e se lavam. É o *bain démaré*, banho de desamarra, considerado um ‘banho de purificação, fortalecimento e proteção’, dizia-me Patrick. Frequentemente, ao final dos *déboulés*, os adeptos fazem o *bain démaré* na praia. Despense das *mas*, que ‘vão embora no mar, na natureza, juntam-se à energia primordial’, dizia Demetrius, e recarregados por essa energia, pelos espíritos das *mas*, os membros do *Voukoum* estão prontos, estão completos, não são mais os mesmos, existem plenamente.

As *mas* nos *déboulés*, os *gwoka*, *tanbou a po*, *chachas* e *lambis* podem ser compreendidos como “artefatos de história” (Strathern, 2013) que contêm, em si, os tempos passado e futuro, os quais não precisam ser colocados em um contexto ou explicados por eventos e sistemas de significados exteriores, pois encerram a história neles mesmos.

Acionam e contêm tempos passados, ao mesmo tempo que se constituem no presente, expõem e comunicam questões contemporâneas e anseios de futuro. Dessa forma, são ‘tradicionais’, como os *gwoup a po* o são; conectam tempos e sintetizam passado, presente e futuro: não apenas resgatam e recriam o que é propriamente guadalupense, mas fazem isso em uma conexão com o mundo espiritual, primordial, atemporal.

Na “cosmopolítica” do *dékatman*, *Voukoum* e seus integrantes empreendem suas críticas e apontam para as soluções ao criarem um mundo com humanos, *mas*, espíritos, artefatos, músicas, poesias, performances corporais, elementos da natureza, perfumes e cores. Nesse cosmos, constroem-se como guadalupenses, *afro-guadalupenses*, mais especificamente, e o fato de não serem reconhecidos como plenamente franceses, não serem uma nação independente ou terem uma religião reconhecida, parece pouco importante. As *mas* performam e exibem os problemas que vivenciam, e elas próprias são a solução. À denúncia do colonialismo e do etnocentrismo europeu ocidental, somam-se o rompimento com seus conceitos na prática das *mas* e a perspectiva da *mas* como meio de existência plena. Se, em alguns momentos e espaços, os membros do grupo não abrem mão de reivindicar essas pautas com outras organizações, a maior parte dos adeptos parece não se importar. Em um seminário do grupo que acompanhei em 2015, o que mais se enunciava era: ‘o que temos são as *mas*, o que queremos são as *mas*’.

Nasyon-mas, spiritualité, Vayan Pèp

Guadalupe tornou-se colônia francesa na primeira metade do século XVII. As Revoluções Haitiana e Francesa, em fins do século XVIII e início do século XIX, tiveram grande impacto no arquipélago, uma vez que conduziram à abolição da escravidão, em 1794, e à maior autonomia da região, que passou a ser chefiada por livres de cor. O ano de 1802 é emblemático, pois a tentativa napoleônica de restabelecer os vínculos coloniais e a escravidão desembocou em uma revolução, vitoriosa no Haiti e derrotada no arquipélago, que, além de colônia francesa, passou a contar novamente com o regime escravista até 1846. Somente após a Segunda Guerra Mundial, em meio aos processos de independências e de constituição de estados nacionais na África e na Ásia, com o protagonismo de Aimé Césaire, que, em 1946, Guadalupe, assim como outros territórios ultramarinos, deixaram de ser colônias e tornaram-se departamentos franceses, alçando os guadalupenses à categoria de cidadãos franceses, ao menos oficialmente. Desde esse momento, Guadalupe e os guadalupenses vivem numa situação complexa e contraditória. Se, por um lado, ser França e francês permite usufruir da nacionalidade e da estrutura estatal, como o estado de bem-estar social do país, por outro, as condições de vida no arquipélago são piores e

mais custosas que as do hexágono: o desemprego e falta de perspectivas obrigam muitos a deixarem o arquipélago, quando se deparam com um racismo ainda mais violento, além de não serem tratados como cidadãos plenos (Mota, 2014), especialmente em solo francês.

Tendo isso em vista, três categorias utilizadas por *Voukoum* no *dékatman* interpelam os guadalupenses, as associações com as quais o grupo se relaciona em suas reivindicações, e os projetos políticos e o próprio grupo: *Nasyon-mas* (Nação-mas), *Vayan Pèp* (Povo forte) e *spiritualité* (espiritualidade).

Na evocação realizada por Amédée em cada *dékatman*, o grupo pede ao *Gran Mèt-Mas* que ele ilumine todos os *Nèg-a-Mas* e traga força para todas as *Nasyon-Mas*. Os *gwoup a po* são qualificados, assim, como nações, conceito que aparece no título de alguns deles, inclusive. A vida associativa dentro dos grupos, o fato de considerarem-se como uma grande família ampliada, na qual se tratam com frequência por pai, mãe, tio, tia, irmão, irmã e filhos, a constituição de redes e espaço privilegiado de solidariedade (L'Etang Lanoir, 2005), o uso de uma língua própria, só falarem *créole*, a vivência muito além do carnaval e de seus preparativos – ao longo de todo o ano têm um compromisso em torno das *mas*, do *gwoka* e de diversos momentos de *bokantaj* (trocas) –, a prontidão para as lutas, mobilizações e reivindicações que estão nas pautas do grupo, todos esses elementos demonstram como organizam conjuntamente um modo de existência autônomo.

A antropóloga Yarimar Bonilla (2015), a partir de uma etnografia com os movimentos trabalhistas de Guadalupe e o LKP¹⁷, explora os imaginários políticos e históricos das comunidades ativistas, examinando suas tentativas de forjar novas visões para o futuro, reconfigurando narrativas do passado, especialmente as histórias do colonialismo e da escravidão. Ademais, a autora analisa o arsenal conceitual e como seus interlocutores lidam com o projeto moderno de soberania pós-colonial, problematizando noções contemporâneas de liberdade, soberania, nacionalismo e revolução. Bonilla tenta demonstrar como os ativistas de Guadalupe têm conduzido reivindicações de melhorias das condições de vida individual e coletivas, a fim de refletir de que maneira a política pós-colonial pode ser feita fora da busca por um Estado Nacional soberano. Se os modelos de modernidade política estão em crise e as promessas da soberania pós colonial não se cumpriram, a autora mostra alternativas práticas de um “futuro não soberano”, ainda

17 *Lyannaj Kont Pwofitasyon* (Solidários contra à Exploração) surgiu em 2008 reunindo uma série de organizações sindicais, trabalhistas, políticas e culturais. As intensas mobilizações da ocasião, que aparentemente haviam começado com a crise da economia insular, de setores da agricultura e turismo, do desemprego, subemprego, dos preços gerais em alta e muito superiores aqueles da Metrópole (Desse, 2010), na verdade, tornaram-se um amplo movimento de reivindicações de todo tipo, reunidas em uma lista de 140 ações. Como síntese, a expressão *arété pwofitasyon*, ou seja, acabar com a exploração, qualquer tipo de abuso ou qualquer maneira de tirar proveito e vantagem sobre a população guadalupense.

que seus interlocutores continuem a reivindicar a independência. Para autora, liberdade, soberania, nação, revolução, entre outros, são os referentes pelos quais a política contemporânea ainda é pensada e a “não soberania” seria um projeto positivo e um espaço para construção de algo que está por vir. O que evidencia são possibilidades políticas, não sobre implementação de políticas ou mudanças de regime, mas sobre o que pode ser pensado, imaginado e desejado (Bonilla, 2015).

Nesse sentido, assim como Bonilla vê os *Lyannaj* do LKP, o *Voukoum* pode ser encarado como uma comunidade política fora das fórmulas do estado-nação. Meus interlocutores de *Voukoum* não apenas criticavam e rechaçavam o Estado francês, mas também a ideia de Estado parecia estar ali incluída, ‘coisa de branco’, ‘besteira’. O que remete à maneira como Ailton Krenak, retomando Pierre Clastres, afirma que as sociedades ameríndias são contra o Estado naturalmente. (Krenak *apud* Lima & Goldman, 2008). Como esclarecem Márcio Goldman e Tânia Lima, naturalmente significa no sentido de que suas organizações, filosofias e modos de ser se dão de maneira a serem avessos ao Estado, ao poder coercitivo fora da sociedade. A divisão ou separação do poder é a constituição política do Estado, enquanto em sociedades ameríndias a indivisão é a tônica, a prática política, o desejo coletivo e o modo de funcionamento. Para os autores, Clastres propôs uma antropologia política específica, centrada no poder (Lima & Goldman, 2008). Evidentemente, os membros do grupo vivem sob o Estado francês e continuam a fazer exigências para melhorarem suas condições de vida, porém, a maneira pela qual o *Voukoum* se define como *nasyon-mas* se fortalece como comunidade autônoma e autossuficiente, rechaçando o Estado; no discurso e em sua prática cotidiana faz pensar na direção de uma política fora do Estado e, ainda mais, na direção de uma “cosmopolítica”, como visto na descrição da realização das *mas*.

O grupo afirma que para seus 35 anos de existência “entrariam diretamente no coração de suas existências e forças para retornarem a ser grandes homens e um povo forte de olhos abertos”.¹⁸ Ser um povo forte – algo que se relaciona à autonomia que constituem como grupo – tem a ver também com a maneira pela qual ainda hoje são tratados no interior da nação francesa: como cidadãos de segunda classe. A cosmologia republicana francesa é universalista, avessa a qualquer expressão de particularismos, o que promove uma invisibilidade do que pode ser encarado como diferença e multiplicidade (Mota, 2014; Chivallon, 2012). Para Fábio Reis Mota (2014), o processo histórico e os valores que deram origem e fundamentaram a república francesa resultaram na imposição de uma estrutura de valores e comportamentos comuns a todos os sujeitos da nação.

18 Disponível em <https://www.voukoum.com/>. Acesso em: 1º jun. 2023.

Contudo, o universalismo criou um paradoxo, pois a igualdade nos princípios não se revelou uma igualdade de condições (Udino, 2011), o que para os antilhanos na metrópole, por exemplo, cria um sentimento de serem “inteiramente franceses e franceses completamente *à parte*” (Mota, 2014, p. 69). A França dos últimos anos parece viver uma crise desse modelo universalista. Os mecanismos de integração mostraram seus limites, e não podem mais esconder o que o discurso do igualitarismo tornava invisível, a correlação entre desigualdade social e “minorias étnicas e raciais” (Chivallon, 2012). Uma visão racializada se impôs, como afirma Christine Chivallon (2012) – o discurso republicano cria espaços paradoxais: quanto mais se diz que raça não existe, menos ela some da estruturação das relações sociais. Quando esse mecanismo é explicitado, se tornam aparentes os dispositivos e discursos que produzem a exclusão, e que somente a raça pode justificar. (Chivallon, 2012, p. 52-53)

O Estado francês com seus ideais republicanos e os próprios cidadãos em busca de melhores condições de vida, reconhecimento, inclusão, em nome da integração, operaram o apagamento de toda e qualquer diferença – étnica, cultural, de costumes, crenças, perspectivas, posição social e poder econômico –, em vista de tratamento igualitário, reconhecimento, concessão de direitos, justiça e cidadania universal. Processo violento de homogeneização que não se converteu numa situação de igualdade na prática, nem mesmo em igualdade no sentido jurídico, perante as diferenças. No *dékatman*, meus interlocutores apresentam a crítica a essa cidadania excludente, denunciam-na e rejeitam-na, ao reencenam todo o processo de assimilação e violência, ao mesmo tempo em que exibem e vivenciam uma nova maneira de ser e reconhecer-se ao se ‘curarem dos sofrimentos’, tornando-se um povo forte, de homens e mulheres de pé, por meio das *mas*.

“As *mas* somos nós mesmos dentro da linha que conduz à nossa origem fundamental”¹⁹, Amedée narrava no *dékatman*. Como demonstra a *mas a kongo*, esse povo se constrói em relação à África e define-se como *afro-guadalupense*. Ainda que as *mas* fossem, para meus amigos do *Voukoum*, práticas sagradas africanas, eram também herdeiras das crenças mitológicas e práticas espirituais ameríndias, do encontro e das trocas com os *kalinas* do sentido sagrado ligado aos elementos da natureza. *Karukéra*, ilha das belas águas em língua indígena Caríba, é o nome reivindicado por meus interlocutores para Guadalupe. Não há comunidades em Guadalupe que se denominem indígenas. A narrativa consensual é a de que nenhum indígena sobreviveu ao extermínio perpetrado pelos colonizadores europeus. Porém, como observado no *dékatman*, nas *mas a roukou*, nos textos, falas e práticas do grupo, eles são uma presença importante no complexo

19 “*Mas-la sé nou-menm adan larèl fondal natal annou*”. Disponível em: <https://www.voukoum.com/lespwi-a-mas-la>. Acesso em: 1º jun. 2023.

processo da creolização.

Várias são as teorias e ‘escolas’ que surgiram no âmbito do Caribe francês para explicar o fenômeno da diferença e as diversas manifestações multifacetadas da creolidade ou creolização, notadamente as teorias da *negritude*, *antilhanité* e *créolité* (Burton, 1995, p. 140). Enquanto modelos explicativos fabricados localmente para explicar a situação antilhana em relação à metrópole – tanto *antilhanité* quanto *créolité*, apesar de diferentes –, elas parecem partir dos efeitos do programa partilhado por autores que participaram dos manifestos em torno da *negritude* nos anos 1930 (Toledo, 2014, p. 73). Se a ideia de *negritude* de Aimé Césaire e Léopold Senghor tinha uma preocupação com as origens e as raízes africanas, a *antilhanité*, ideia formulada pelo martinicano Édouard Glissant (1981, 1990), colocou o acento na relação. A *créolité*, de autores guadalupenses, como Patrick Chamoiseau, Jean Bernabé e Raphael Confiant (1993), por sua vez, aposta na ideia de síntese. Enquanto as lógicas de mestiçagem e sincretismo condensam e concentram, a creolização da *antilhanité* difrata – divide, fraciona, separa, multiplica – e redistribui (Glissant, 1990). A partir de uma releitura da obra de Deleuze, dos efeitos da relação e da constituição de rizomas, Glissant descreve um distinto processo de creolização, com ênfase na mudança e no movimento, que desagrega e recompõe, conforme uma lógica totalmente nova, proveniente dos grupos originais.

Assim como Glissant, meus interlocutores pareciam partir do paradigma da alienação (Glissant, 1981): o Caribe aparece como um cenário privado de todas as fontes necessárias para construção coletiva. Vazias, ausentes, incompletas, eram a cultura, a identidade, a memória. A história das Antilhas é uma sucessão de rupturas, descontinuidades, negação e desposseção. O percurso começa com o arrancamento violento da África, continua com a brutalidade da escravidão e termina com a dependência em relação à Metrópole. Nessa interpretação, o corpo social não atingirá nunca a completude, restará disperso. Em *Le Discours Antillais* (1981), Édouard Glissant já assinalava um universo inédito, cujo termo que o caracteriza é a “relação”. Seus escritos posteriores dão forma a essa identidade da Relação (Glissant, 1990, 1997, 2007). A *Poétique de la Relation* (1990) começa com a mesma imagem da ruptura, “*l’arrachement primordial*” (Glissant, 1990, p. 20), mas logo evoca a Relação com a imagem da barca aberta. Se a raiz é única, um toco ou cepa que toma tudo ao redor e mata o entorno, o rizoma, de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995), é o oposto, é uma raiz múltipla, multiplicada, estendida em redes na terra ou no ar, sem que a cepa intervenha e a interrompa. Embora o rizoma mantenha a ideia do enraizamento, ele recusa a de uma raiz primordial. E é a imagem do rizoma que sustenta a poética da Relação, segundo a qual toda a identidade se estende e multiplica-se em relação ao outro (Glissant, 1990, p. 23).

Para Glissant, as Antilhas são lugares de encontro e relações que produzem sempre novas relações, multiplicadas, estendidas, contínuas e constantes. A alienação dá lugar a uma mestiçagem sem limites, elementos multiplicados, resultados imprevisíveis, creolizações que são criações originais baseadas em novas lógicas (Glissant, 1990). A perspectiva arborescente que dominou o pensamento ocidental limitou a multiplicidade, rompeu com as relações, enfatizou o unívoco, o pensamento-raiz. A imagem do rizoma conecta pontos, que podem nem ser da mesma natureza, serem regimes de signos diferentes. Também não é uma estrutura, nem uma nem múltipla, com pontos e posições:

O rizoma é feito somente de linhas: linhas de segmentaridade, de estratificação, como dimensões, mas também linhas de fuga ou de desterritorialização como dimensão máxima segundo a qual, em seguindo-a, a multiplicidade se metamorfoseia, mudando de natureza. Não se deve confundir tais linhas ou lineamentos com linhagens de tipo arborescente, que são somente ligações localizáveis entre pontos e posições. Oposto à árvore, o rizoma não é objeto de reprodução: nem reprodução externa como árvore-imagem, nem reprodução interna como a estrutura-árvore. O rizoma é uma antigenealogia (Deleuze & Guattari, 1995, p. 32).

Nessa direção, ao pensar a relação “afro-indígena” como algo da ordem do devir, do tornar-se, ao mesmo tempo que se conserva o que se foi (Mello, 2003), alguns antropólogos brasileiros têm aberto a possibilidade de não a compreender como uma reação à dominação branca ou de simples oposição (Goldman, 2017). Nessa relação, para além de indígenas e africanos, há uma maneira específica de articular diferenças. Como aponta Márcio Goldman (2017), a relação afro-indígena tradicionalmente foi tratada a partir do branco europeu, da construção do Estado e da identidade nacional – apesar de abordagens distintas, todas tenderam à homogeneização e à síntese como resultado do encontro das diferenças. No entanto, os estudos etnográficos de vários grupos indicam o tratamento das diferenças como diferenças, evidenciando e pensando as variações contínuas, composições, conexões parciais. Daí serem contradiscursos da abordagem dominante da mestiçagem e do sincretismo (Goldman, 2017).

Os membros do *Voukoum* demarcam, recuperam e recriam sua origem afro, ao mesmo tempo que evidenciam os indígenas e indianos, que, mais do que uma narrativa de formação do povo guadalupense ou de herança de traços e costumes específicos, existem nas *mas* e os constroem e constituem de alguma maneira. Não numa síntese e fusão, mas nessa relação, nas composições, devires e modulações, que variam para cada indivíduo – suas histórias familiares, genealógicas e de contatos –, para cada uma das *mas*, para cada *nasyon-mas*, a cada mobilização política e associativa. Meus interlocutores, ao vivenciarem,

compreenderem e explicarem esses processos, deixavam claro que saber quem são não cabe em um esquema fixo e definido. Operavam a partir da poética da relação de Glissant, conectando e multiplicando diferentes teorias dos encontros e autores, recortando, redistribuindo, reconectando, difratando, criando continuamente aquilo que melhor dá conta dessa complexidade.

Finalmente, como descrito, meus interlocutores descrevem as *mas* como uma experiência espiritual profunda, “abertura ao invisível, sagrado”, momento de se “recarregar e reenraizar nas crenças ancestrais”.²⁰ Afirmam que se o lado sagrado se perdeu ao longo do tempo, as vibrações místicas das *mas* sempre estiveram presentes, daí condenarem aqueles que dizem que se trata de fantasias. Especialmente em 2023, o grupo quis destacar essa conexão com o sobrenatural, quando perdem suas identidades e por meio do transe dão lugar aos espíritos, à vibração cósmica tornada visível.²¹ Assim, rejeitam o cristianismo e, ainda mais, a demonização e a desqualificação que operam contra as práticas espirituais negras, ameríndias, hindus.

De fato, em todas as associações que acompanhei, as pessoas afirmavam que em Guadalupe não se formou religião de origem africana, como o candomblé no Brasil, o vodu no Haiti ou a santería em Cuba. Contudo, a ‘dimensão espiritual’ manteve-se presente como ato de resistência dos ancestrais, e que, com o passar do tempo, mesmo com as violências e imposições do catolicismo e da ordem estabelecida, continuou presente na vida cotidiana, ainda que considerada como coisa de *vye nég*. Práticas de cura, adivinhação, magia, bruxaria e conexões com o mundo sobrenatural nas relações, no cotidiano e no trato das plantas, das casas e outros espaços e do corpo podem ser constatadas. (Leiris, 1955; Bougerol, 1993, 1997, 2008; Benoît, 2000; Annezer & Bgot, 1980; Chanson, 2009; Poulet, 2013).

A *mas* os constrói e desnuda como povo, *afro-guadalupenses*, autônomos e soberanos, com suas práticas espirituais, presenças e conexões divinas libertas de religiões. Meus amigos diziam que, mesmo sendo obrigados a dar a volta na árvore do esquecimento antes de serem traficados pelo Atlântico, seus antepassados mantiveram no seu espírito a mística e a vibração cósmica. No encontro com outros povos, na relação, as *mas* vão se constituir e o *dékatman* explicita esse processo.

Estabelecendo com não humanos, artefatos, performances e temporalidades maneiras de ser originais, o *Voukoum* questiona a necessidade de tornar-se uma nação independente, ter uma religião estabelecida, definir-se e reconhecer-se como cidadãos

20 Disponível em: <https://www.voukoum.com/dekatman-2016>. Acesso em: 1º jun. 2023.

21 Disponível em: <https://www.voukoum.com/lespwi-a-mas-la>. Acesso em: 1º jun. 2023.

franceses para existir plenamente, ainda que, por vezes, façam reivindicações em conjunto com outras associações. Ao se *mofwazé* nas *mas* e performá-las, os membros tornam-se um conjunto, um corpo conectado ao invisível e espiritual, ao profundo e ancestral, trazendo à tona aquilo que devem, querem e podem se tornar.

Referências

Agier, Michel (2000). *Anthropologie du carnaval: la ville, la fête et l'Afrique à Bahia 2000*. Marseille: Éditions Parenthèse.

Annezer, Jean-Claude & Bgot, Danielle (1980). L'univers magico-religieux: l'exemple de la Guadeloupe. In Jean-Luc Bonniol (dir.), *Historial Antillais. Vol. 1, Guadeloupe et Martinique, des îles aux hommes*. Fort-de-France: Dajani-Graphicom.

Benoît, Catherine (2000). *Corps, jardins, mémoires: Anthropologie du corps et de l'espace à la Guadeloupe*. Paris: CNRS EDITIONS.

Bernabé, Jean; Chamoiseau, Patrick & Confiant, Raphaël (1993). *Éloge de la créolité*. Paris: Gallimard.

Bonilla, Yarimar (2015). *Non-Sovereign Futures: French Caribbean Politics in the Wake of Disenchantment*. Chicago: University of Chicago Press.

Bougerol, Christiane (1993). Le cumul magico-religieux à la Guadeloupe. *Journal de la Société des Américanistes*, 79(1), pp. 91-103.

____ (1997). *Une ethnographie des conflits aux Antilles: Jalousie, commérages, sorcellerie*. Paris: PUF.

____ (2008). Actualité de la sorcellerie aux Antilles. *Cahiers D'études Africaines*, 1-2 (189-190), pp. 267-281.

Burton, Richard D. E. & Reno, Fred (orgs.) (1995). *French and West Indian: Martinique, Guadeloupe and French Guiana today*. Charlottesville: University Press of Virginia.

Chanson, Philippe (2009). Le magico-religieux créole comme expression du métissage thérapeutique et culturel aux Antilles françaises. *Histoire et missions chrétiennes*, 4 (12), pp. 27-51.

Chivallon, Christine (2012). *L'esclavage, du souvenir à la mémoire: Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*. Paris: Karthala-CIRESC.

Dahomay, Marie-Line (2010). Le Gwosiwo, Une Musique Carnavalesque Du Sud Basse-Terre (Guadeloupe). Disponível em: <http://www.lameca.org/publications-numeriques/dossiers-et-articles/le-gwosiwo-une-musique-carnavalesque-du-sud-basse-terre-guadeloupe/>.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1995). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34.

Desse, Michel (2010). Guadeloupe, Martinique, LKP, crise de 2009, crise économique, déclin économique: de crises en crises: la Guadeloupe et la Martinique. *Études caribéennes*, 17, pp. 2-12.

Glissant, Édouard (1981). *Le discours antillais*. Paris: Seuil.

____ (1990). *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard.

____ (1997). *Traité du Tout-Monde*. (Poétique IV). Paris: Gallimard

____ (2007). *Mémoire des esclavages*. Paris: Gallimard.

Goldman, Marcio (2006). *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

____ (2017). Contradiscursos Afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo e Mestiçagem. Estudos Etnográficos. *R@U. Revista de Antropologia da UFSCar*, 9(2), pp. 11-28.

Latour, Bruno (1994). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.

____ (2005). *Reassembling the social*. Oxford: Oxford University Press.

____ (2018). Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69, pp. 427-441.

Laumuno, Marie-Hélène (2011). *Gwoka et politique en Guadeloupe: 1960-2003, 40 ans de construction du 'pays'*. Paris: L'Harmattan.

____ (2012). *Et le Gwoka s'est enraciné en Guadeloupe...Chronologie d'un patrimoine culturel immatériel sensible*. Point-à-Pitre: Editions Nestor.

Leiris, Michel (1955). *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*. Paris: UNESCO-Gallimard.

L'étang Noir, Luciani (2005). *Réseaux de Solidarité dans la Guadeloupe d'hier et d'aujourd'hui*. Paris: L'Harmattan.

Lima, Tânia Stolze & Goldman, Marcio (2008). Prefácio do livro "A sociedade contra o Estado". In P. Clastres, *Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify.

Mauss, Marcel (1988 [1925]) *Ensaio sobre a dádiva*. Lisboa: Edições 70.

Mello, Cecília Campello do Amaral (2003). *Obras de Arte e Conceitos: Cultura e Antropologia do Ponto de Vista de um Grupo Afro-Indígena do Sul da Bahia*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Mota, Fábio (2014). *Cidadãos em toda parte ou cidadãos à parte? Demandas de direitos e reconhecimento no Brasil e na França*. Rio de Janeiro: Consequência.

Mulot, Stéphanie (1998a). Les masques de l'identité. Expressions culturelles et stratégies identitaires dans le carnaval guadeloupéen. *Tropiques métis, catalogue de l'exposition du Musée National des Arts et Traditions Populaires, Réunion des Musées Nationaux*, pp. 72-77.

____ (1998b). Histoire d'une éclipse, éclipse de l'Histoire. Esclavage et identité culturelle dans le carnaval basse-terrien. *Dérades, Revue caribéenne de recherches et d'échanges*, 2, pp. 81-86.

____ (1998c). Politiques identitaires et conscience historique dans le carnaval guadeloupéen. *Anthræpotes*, 3(3), pp. 2-14.

____ (2003). La trace des masques: identité guadeloupéenne entre discours et pratiques. *Ethnologie française*, 33(1), pp. 111-122.

Pavy, Flore (2021). *Le mas de Voukoum et la genèse d'un rythme oublié: un dispositif rituel de transformation des corps et des esprits au cœur du carnaval guadeloupéen*. Tese de Doutorado, EHESS, Paris, França.

Pouillet, Hector (2013). *Kenbwa an Gwada: Les tout-monde magico-religieux créole*. Grand-Bourg : Caraïbéditions.

Rabanes, Raphaëlle & Chevy, Djaël (2022). Le mas comme espace de transformation. Regards croisés sur la dimension réparative du carnaval en Guadeloupe. *Esclavages & Post-esclavages*, 7. Disponível em: <https://journals.openedition.org/slaveries/7383>.

Pruneau, Jérôme; Melyon-Reinette, Stéphanie & Agnès, Danielle (2009). "Maché an Mas-La!" Ethnographie de l'usage symbolique du corps "charnel" dans le carnaval guadeloupéen. *Caribbean Studies*, 37(1), pp. 45-64.

Renou, Mariana (2017). *Associações políticas e culturais nas ilhas de Guadalupe: lembranças do passado, reparações e construção de si*. Tese de Doutorado, PPGAS/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Seytor, Jacqueline Birman (2013). *Mas a Senjan*. Goubeyre: Editions Nestor.

Strathern, Marilyn (2013 [1990]). Artifacts of history: Events and the interpretation of images. In M. Strathern. *Learning to see in Melanesia*. Masterclass Series 2. Manchester: HAU Society for Ethnographic Theory.

Toledo, Magdalena (2014). *Marronismos, bricolagens e canibalismos: percursos de artistas e apropriações de Aimé Césaire na Martinica contemporânea*. Tese de Doutorado, PPGAS/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Udino, Moïses (2011). *Corps noirs, têtes républicaines: Le paradoxe antillais*. Paris: Editions Présence Africaine.

Recebido em 20 de outubro de 2023.

Aceito em 06 de junho de 2024.

O *gwoup a po Voukoum: mas*, carnaval, política e modos de existir em Guadalupe, Caribe

Resumo

O presente artigo pretende refletir sobre práticas e perspectivas do grupo cultural guadalupense *Voukoum*, a partir do ritual anual *dékatman mas*. Neste, é possível depreender modos de existência que interpelam e questionam os conceitos de nação, religião, cidadania e indivíduo estabelecidos na sociedade ocidental moderna e utilizados e apropriados, de alguma forma, por diferentes grupos políticos de Guadalupe, território ultramarino francês, com os quais o *Voukoum* se relaciona e intersecciona em suas reivindicações e processos de construção. São observadas as críticas ao processo de formação até a situação atual de Guadalupe e de seus habitantes. As maneiras pelas quais o grupo propõe (re)existir, por meio da realização das *mas* e da criação de comunidade evidenciam uma “cosmopolítica” que problematiza e exhibe alternativas aos conceitos e discursos hegemônicos.

Palavras Chaves: Caribe francês; Movimento Cultural; *Mas*.

The *gwoup a po Voukoum: mas*, carnival, politics, and ways of being in Guadeloupe, Caribbean

Abstract

This article intends to reflect on practices and perspectives of the *Voukoum* cultural group from Guadalupe, based on the annual ritual *dékatman mas*. In this, it is possible to infer modes of existence that challenge and question the concepts of nation, religion, citizenship and individual, established in modern Western society and used and appropriated in some way by different political groups from Guadeloupe, French overseas territory, with which *Voukoum* relates and intersects, in its claims and construction processes. Criticisms of the formation process up to the current situation of Guadalupe and its inhabitants are observed and the ways in which the group proposes (re)exist through the realization of the *mas* and the community they create, highlight a “cosmopolitics”, which problematizes and displays alternatives to hegemonic concepts and discourses.

Keywords: French Caribbean; Cultural Movement; *Mas*.