

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

***"NI VUE, NI CONNUE":*  
A CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO NA GUIANA FRANCESA**

**ANA JULIETA TEODORO CLEAVER**

**BRASÍLIA,  
JUNHO DE 2005**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**"NI VUE, NI CONNUE":  
A CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO NA GUIANA FRANCESA**

**ANA JULIETA TEODORO CLEAVER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

**Banca Examinadora:**

Professora Doutora Mireya Suárez (orientadora)  
Professor Doutor Omar Ribeiro Thomaz  
Professora Doutora Alcida Rita Ramos  
Professor Doutor Paul Elliot Little (suplente)

BRASÍLIA,  
JUNHO DE 2005

Para minha avó Jeannette, *in memoriam*: sua influência mostra-se cada dia mais patente.

Para meu avô Antoninho, pelas horas de conversas que foram adiadas.

Para Ayana e Nandy, na esperança de que este trabalho lhes servirá, de algum modo, na  
construção da nação.

## AGRADECIMENTOS

À Professora Mireya Suárez, agradeço por ter me orientado de maneira tão dedicada e tão leve. Grande parte do meu aprendizado e formação em Antropologia lhe é devido.

Aos Professores Lia Zanotta e Paul Little. Sem sua generosa compreensão e defesa, eu não poderia ter feito este mestrado.

Aos meus pais, Jean e Jovina, e ao meu irmão, Swai, pelo apoio e dedicação de sempre. Em especial, agradeço ao meu pai por ter cavado o túnel do Mont-Blanc com colherzinha de café, ao ter me ajudado, transcrevendo uma das entrevistas.

A Carla Fragomeni, por me ajudar a me manter nos trilhos.

Aos meus amigos que respeitaram e aos que não respeitaram o meu período de reclusão necessário para cumprir com o prazo de defesa. Em especial, a Ana Patrícia Barros, Natália Fontoura, Fabíola Cardoso, Lílian Rahal e Tatiana Guedes que sempre demonstraram muito carinho e apoio.

A Ana Patrícia Barros agradeço pela criteriosa revisão de português.

A Santiago Falluh Varella, grande sociólogo-estatístico, agradeço por tão prontamente ter me ajudado, elaborando os gráficos.

Aos amigos do PPGAS/UnB, pelo diálogo. Agradeço a Leonardo Schiocchet e a João Miguel Sautchuk pelas valiosas indicações bibliográficas. A Lívia Vitenti, devo agradecer por ter me representado e defendido em uma situação não muito fácil.

A Carlos Emanuel Sautchuk, agradeço pelo carinho e por ter me mostrado que era hora de sentar e escrever. No fim das contas, ele estava mais do que certo.

A Ana Carolina Pareschi, agradeço pelo apoio dado durante o período de redação.

A Nivio Caixeta, agradeço pelo companheirismo e carinho de sempre.

Aos colegas e amigos do grupo de pesquisa **Fronteiras, Migrações e Espaços Imaginados**, Carolina Hofs, Cristian Martins, Wanderson Silva Chaves, Luciana Oliveira, Fernanda Fuentes, Francilene Rodrigues, Jaime, Selma Sena e Stela Campos França, por compartilhar um rico espaço de discussão e de aprendizado.

Agradeço a Rosa Cordeiro e a Adriana Rodrigues Sacramento pelo apoio e ajuda para resolver todos tipos de complicações.

Agradeço aos Professores do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, em especial à Professora Alcida Rita Ramos, pelos ensinamentos.

Uma de minhas viagens a campo foi financiada pelo Mini-Auxílio de pesquisa. Agradeço ao Departamento de Antropologia/UnB, por essa ajuda.

Agradeço à equipe do Departamento de Patrimônio Imaterial do IPHAN, pela compreensão e apoio. Tenho uma dívida incalculável para com Ana Gita de Oliveira, Maria de Fátima Duarte Tavares e Marcus Vinícius Garcia, por terem compreendido e aceitado a minha situação, dando todas as condições necessárias para que eu pudesse concluir, da melhor forma, este trabalho.

À Embaixada da França no Brasil, nas pessoas de Guillaume Ernst e Carmen Balduino, agradeço por ter financiado a minha primeira viagem à Guiana Francesa.

Na Guiana Francesa, tenho dívidas para com diversas pessoas, interlocutores e amigos.

A Christophe, Claudia e Ayana Charlec, agradeço pelo carinho e espontaneidade com que me incluíram em seu cotidiano.

Fabien Canavy foi um verdadeiro pai. Seu carinho, cuidado e generosidade ficarão sempre em minha memória. Agradeço também a Marie-Nöelle e Nandy, pelos bons momentos passados juntos.

Tive o prazer de "descobrir" a Guiana com dois amigos preciosos: Luis Pérez e Christophe Parel. Minha relação com a Guiana jamais teria sido tão positiva se não tivesse tido essas companhias naquele momento.

A Christophe Parel e Vincent Rizzo, agradeço por terem me acolhido.

Devo a Caroline Dulau, Marcello Rocca e Tom Izzett a minha "descoberta" do oeste guianês.

Cleide Bastos recebeu-me em Mana e apresentou-me à região, agradeço-lhe por isso.

A Joseph, Therèse e Céline Charlec, agradeço pelos bons momentos compartilhados.

A Annie-Claude Clovis e família, agradeço pelo carinho.

A Rosângela, pela simpatia com que sempre me recebeu no Café Crème.

A Michel Ho e a Lydie Ho-Choucouthou pelas referências bibliográficas instigantes e úteis.

A Brigitte Wyngaarde, pela disponibilidade e interesse em me ajudar.

A Tom Dinguio, Jean Moomou, Christophe Perroud, Myriam Toulemonde, Fabien Canavy, Lydie Ho-Choucouthou, Serge Mam Lam Fouck, Annie-Claude Clovis, Christophe Parel, Michel Launey, Catherine Aubertin, Valérie Thierron, Pascale Salaün, Pascal Gombauld, Guy Gianni, Isabelle Hidair, Armand Achille, Maryse Jean-Jacques e Christophe Charlec, pelas conversas elucidativas e interessantes. Graças a sua disponibilidade em compartilhar a sua reflexão, pude desenvolver a minha. Espero não tê-los decepcionado.

Outras tantas pessoas, no encontro diário, cotidiano e amiúde anônimo, foram importantes para a realização a pesquisa. A elas, agradeço também.

O apoio e participação de todas estas pessoas tornaram a elaboração deste trabalho muito mais prazeroso do que poderia imaginar. A todos vocês o meu muito obrigada.

## RESUMO

Esta dissertação propõe-se a analisar o modo pelo qual os créoles do departamento ultramarino francês da Guiana Francesa constroem a nação. Em um sentido estritamente administrativo e geopolítico, não se esperaria que os créoles buscassem construir uma nação, uma vez que são franceses. No entanto, a construção da comunidade imaginada guianesa é legitimada por sua especificidade e pela busca da realização dos valores da República francesa, a saber, liberdade, igualdade e fraternidade. Nesse sentido, examino dados que me pareceram relevantes para a compreensão e reflexão sobre a temática. Assim, em um primeiro momento, analiso a gênese da identidade créole. Nesse ponto, discuto como idéias coloniais sobre o negro e como o processo de galicização foram fundamentais na gênese dessa identidade. Mais: o créole constitui-se, nesse contexto, como uma identidade normal, produzindo discursos, com efeito de verdade, sobre si próprio e sobre os demais grupos sociais da sociedade guianesa. Em um segundo momento, analiso os discursos e imagens metropolitanos sobre a Guiana. Tragédias e fracassos informaram esse olhar, transformando a Guiana em um memorial da sociedade metropolitana. Contudo, as ações governamentais da atualidade, notadamente as contendas envolvendo a questão ambiental, parecem indicar uma possibilidade de descontaminação desse lugar reputado por ser a "sepultura do homem branco". Nesse tocante, uma análise sobre a organização político-espacial também se faz necessária para uma maior compreensão das questões em jogo. Em seguida, apresento a configuração social guianesa. A existência de comunidades de base descontínuas caracteriza essa sociedade plural. Os imigrantes, por sua vez, representam a possibilidade de realização do projeto nacional, pois são incorporados a partir da síntese créole. Por fim, discuto como o projeto emancipatório aponta para construção de uma comunidade imaginada e como essa construção é informada pela perspectiva moderna. A reflexão sobre a instituição escolar e sobre o carnaval nos serve para compreender esse duplo movimento. De fato, o movimento e o trânsito são constitutivos da sociedade guianesa. A construção da nação na Guiana Francesa apresenta-se, dessa forma, como uma possibilidade de surgimento de uma sociedade efetivamente baseada na igualdade e no respeito à diferença.

## RÉSUMÉ

Ce mémoire se propose d'analyser la manière dont les Créoles du département français d'outre-mer de la Guyane construisent la nation guyanaise. Dans un sens strictement administratif et géopolitique, il n'y a pas lieu de s'attendre à ce que les Créoles cherchent à construire une nation, puisqu'ils sont français. Néanmoins, la construction de la communauté imaginée guyanaise est légitimée par sa spécificité et par une volonté de réalisation des valeurs de la République Française, à savoir, liberté, égalité et fraternité. En ce sens, j'examine des données qui m'ont paru importantes pour la compréhension et la réflexion sur ce sujet. Ainsi, dans un premier moment, j'analyse la genèse de l'identité créole. Je discute comment certaines idées coloniales sur le Noir et le processus de gallicisation ont joué un rôle fondamental dans la genèse de cette identité. En outre, le Créole se constitue, dans ce contexte, comme une identité normale, en produisant des discours, qui ont un effet de vérité, sur lui-même et sur les autres groupes sociaux de la société guyanaise. Dans un second temps, j'analyse les discours et les images métropolitains sur la Guyane. Des tragédies et des échecs informent ce regard sur la Guyane, qui représente un mémorial de la société métropolitaine. Les actions gouvernementales de l'actualité, notamment les disputes concernant la question environnementale, indiquent cependant une possibilité de décontamination de cet endroit, réputé être le "tombeau de l'homme blanc". Au moment présent, une analyse de l'organisation politico-spatiale est également nécessaire pour une plus grande compréhension des enjeux. Ensuite, je présente la configuration sociale guyanaise. L'existence de communautés de base discontinues caractérise cette société plurielle. Les immigrants, à leur tour, représentent la possibilité de réaliser le projet national guyanais, puisqu'ils y sont incorporés à partir de la synthèse créole. Finalement, je discute comment le projet émancipateur suggère la construction de la communauté imaginée et comment cette construction est informée par la perspective moderne. La réflexion sur l'institution scolaire et sur le carnaval nous aide à comprendre ce double mouvement. En effet, le mouvement et le transit sont constitutifs de la société guyanaise. La construction de la nation en Guyane se présente donc comme une possibilité d'émergence d'une société effectivement basée sur l'égalité et sur le respect de la différence.

## SUMÁRIO

<b>Apresentação</b>	12
<b>I – Gênese da identidade <i>créole</i></b>	21
1. Idéias sobre o escravo/negro: colonialidade, mundo atlântico negro e modernidade	22
2. Código Negro, mestiçagem e galicização: elementos para a constituição da identidade <i>créole</i>	33
3. <i>Créole</i> : identidade e identidade normal	46
<b>II – A redenção do lugar de <i>expição</i>: a <i>Guyane</i> como um memorial</b>	58
1. Organização político espacial	58
2. Narrativas européias e francesas sobre a <i>Guyane</i> : geografia imaginária e lugar de <i>expição</i>	65
3. Da <i>expição</i> à purificação	75
<b>III – Comunidades de Base e Imigrantes: sociedade plural e hegemonia <i>créole</i></b>	88
1. França na América e Fronteira Ultraperiférica da União Européia: o duplo caráter geopolítico	88
2. As comunidades de base	95
3. Os imigrantes: margem que viabiliza a realização do projeto nacional <i>guianês</i>	104
4. <i>Comunitarismo</i> e sociedade plural	113
<b>IV – Comunidade de Destino: escola, afrocentrismo e carnaval</b>	132
1. Efeito <i>boomerang</i> : a escola como vetor de civilização e de emancipação	132
2. Movimento emancipatório <i>créole</i> : comunidade de destino e afrocentrismo	141
3. Integração a partir da matriz <i>créole</i> : o caso do carnaval	150
<b>Considerações Finais</b>	160
<b>Bibliografia</b>	163

## ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

<b>Foto 1:</b> Monumento à abolição da escravidão _____	56
<b>Foto 2:</b> Pedestal do Monumento à abolição da escravidão _____	56
<b>Foto 3:</b> Manoa no carnaval de Caiena _____	85
<b>Foto 4:</b> Pirouettes Cacahuètes, Allez Up!! La Guyane c'est l'Europe _____	121
<b>Foto 5:</b> Manzelles Touloulous (I) _____	125
<b>Foto 6:</b> Manzelles Touloulous (II) _____	125
<b>Foto 7:</b> Brasileira, no carnaval _____	126
<b>Foto 8:</b> Association Péruvienne (sic) de Guyane, no carnaval _____	129
<b>Foto 9:</b> Souffrans Band, no carnaval _____	129
<b>Foto 10:</b> D'Lustige Klique, no carnaval _____	130
<b>Foto 11:</b> Cach, no carnaval _____	130
<b>Foto 12:</b> Senhora aristocrata, no carnaval _____	156
<b>Foto 13:</b> Menina aristocrata, no carnaval _____	156
<b>Foto 14:</b> Diables Rouges, no carnaval _____	157
<b>Foto 15:</b> Pleureuses, no carnaval _____	157
<b>Foto 16:</b> Vaval _____	158
<b>Foto 17:</b> Touloulous _____	159
<b>Foto 18:</b> Baile Touloulou _____	159
<b>Gráfico 1:</b> Pirâmide etária da população guianesa, a partir da estimativa demográfica para 2002 _____	123
<b>Gráfico 2:</b> Pirâmide etária da população francesa, a partir da estimativa demográfica para 2002 _____	124
<b>Ilustração 1:</b> "Brazza e o escravo negro" _____	55
<b>Ilustração 2:</b> Cartão telefônico _____	57
<b>Ilustração 3:</b> "Qu'est-ce qu'on reproche à la Guyane, finalement?" _____	86
<b>Ilustração 4:</b> "Guyane, terre de divorce" _____	126
<b>Ilustração 5:</b> "Les Guyanais" _____	127
<b>Ilustração 6:</b> Devinette _____	131

<b>Mapa 1:</b> França metropolitana _____	79
<b>Mapa 2:</b> Departamentos ultramarinos franceses _____	79
<b>Mapa 3:</b> Guyane e seus municípios _____	80
<b>Mapa 4:</b> "Le Maroni: recoupement des frontières et cloisonnement ethnique" _____	81
<b>Mapa 5:</b> "Frontières et conflits frontaliers en Guyane" _____	82
<b>Mapa 6:</b> Planalto das Guianas Imaginário – Jodocus Hondius, 1598 _____	83
<b>Mapa 7:</b> Planalto das Guianas Imaginário – Pierre du Val, 1679 _____	84
<b>Mapa 8:</b> "Espaces protégés de la Guyane" _____	87
<b>Mapa 9:</b> América do Sul _____	122
<b>Mapa 10:</b> "Kourou: un espace urbain cloisonné" _____	128

*One day I learnt  
a secret art,  
Invisible-Ness, it was called.  
I think it worked  
as even now you look  
but never see me...  
Only my eyes will remain to watch and to haunt,  
And to turn your dreams  
to chaos.*

Meiling Jin

*Es tiempo de aprender a liberarnos del espejo  
eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre,  
necesariamente, distorsionada. Es tiempo, en fin, de  
dejar de ser lo que no somos.*

Aníbal Quijano

## Apresentação

A quantidade de vezes que amigos, colegas e interlocutores me perguntaram "por que a Guiana Francesa?" e "como é na Guiana Francesa?" colocou-me a dimensão incomum do meu campo de estudo. Muito embora alguns trabalhos acadêmicos brasileiros já tenham sido desenvolvidos sobre essa região (Arouck, s/d, Galant, s/d e Diaz Bermudez, 2005), o desconhecimento reina. E, reinando o desconhecimento, reina também a curiosidade sobre alguém que não a desconheça ou que queira revelar essa região desconhecida. Cabe reconhecer aqui, no entanto, que a revelação do porquê da *Guyane*<sup>1</sup> também se mostrou paulatina a mim mesma. De fato, a minha história pessoal estava informando o desenvolvimento deste trabalho muito mais do que tinha consciência. Foi somente com o desenvolvimento da pesquisa que consegui perceber o caráter reflexivo da minha proposta de análise. Nesse momento, fizeram todo o sentido escritos que anteriormente só eram inteligíveis teoricamente. Com efeito, a perspectiva colocada pelo repatriamento da antropologia, ou seja, pelo fato de que o estudo sobre um "outro" convenha ao "nós", ilumina o caráter subjetivo e situado do fazer antropológico (Strathern, 1988; Marcus, 1991; Ramos, 1998; Clifford, 2002; entre tantos outros). Ademais, as escolhas e caminhos empreendidos não são de forma alguma arbitrários e neutros.

Nessa direção, acredito ser importante apresentar as razões que me levaram a propor um estudo sobre a *Guyane*. Todas as respostas que dei às perguntas que me foram feitas nesse tocante serviram como um processo de conscientização sobre o que realmente contou nessa decisão. Primeiramente, acredito que o despertar para essa região foi provocado durante a disciplina "Cultura e Identidade", ministrada pela Professora Mireya Suárez, no primeiro semestre de 2002. Esta disciplina enfocou estudos sobre as sociedades plurais caribenhas e promoveu a comparação destas sociedades com a brasileira. Outra disciplina que informou bastante a definição do meu campo foi "Estudos Etnológicos de Problemas Sociais – Conquistas", ministrada pelas Professoras Alcida Rita Ramos e Nádia Farage, no primeiro semestre de 2003. Infelizmente, só pude assistir às seis primeiras aulas desta

---

<sup>1</sup> Como se discutirá no Capítulo II, desta dissertação, a denominação Guiana se refere a diversos contextos. A fim de não precisar utilizar sempre o adjetivo pátrio "Francesa", me referirei, ao longo deste trabalho, à Guiana Francesa por sua auto-denominação, a saber, *Guyane*. Da mesma forma, o substantivo e adjetivo *guianês* também se refere a significantes diferenciados. Claro está que neste trabalho o termo fará remissão apenas à *Guyane*. O uso do itálico, ao longo desta dissertação, servirá para distinguir as categorias nativas. Da mesma forma, a transcrição de falas também estará identificada pelo uso do itálico.

disciplina. Ficou, contudo, uma inquietude em relação àquela região tão pouco falada e conhecida, mas que se formou a partir do processo histórico de expansão européia na América<sup>2</sup>.

Diante desse quadro, poderia ter escolhido tanto a *Guyane*, como São Cristóvão e Neves. Por que de fato escolhi a *Guyane*? Acredito ser crucial ressaltar que o fato de o meu pai ser francês orientou tanto o meu interesse como a minha inquietude sobre esta região e não sobre São Cristóvão e Neves. Ademais, a minha fluência na língua francesa foi um aspecto pragmático que também orientou a escolha e que permitiu o bom desenvolvimento da pesquisa. Com efeito, além de ter tido uma formação à francesa em casa, também estudei, a partir da sexta série do primeiro grau, na Escola Francesa de Brasília<sup>3</sup>. Esse fato, à primeira vista insignificante, aproximou muito a minha história pessoal com a história de vida de diversos *guianeses*<sup>4</sup>. Isso porque as bases curriculares, a língua, o calendário e a administração escolar da "minha" escola eram bastante estranhos ao meu cotidiano vivido. No caso *guianês*, como veremos ao longo deste trabalho, as bases curriculares, a língua, o calendário e a administração escolar não são tão "estranhos", embora sejam estranhos mesmo assim. Explico: as bases curriculares referem-se à França *metropolitana*, a língua de trabalho é o francês, o calendário está de acordo com as festas *metropolitanas* e com as estações climáticas de clima temperado do hemisfério norte e, por fim, a administração escolar está submetida ao ordenamento legal definido pelo Ministério da Educação Nacional francês.

Muito embora a *Guyane* seja a França, como me foi dito diversas vezes e como a presença das bandeiras tricolores não nos deixa enganar, a invisibilidade das referências *guianesas* é patente. O contexto e as reivindicações *guianesas* tornaram-se bastante inteligíveis para mim, ao mesmo tempo em que eu conscientizava-me das implicações que teve, para minha sociabilidade enquanto brasileira, ter lido Balzac, Zola, Voltaire e

---

<sup>2</sup> É justamente esse desconhecimento comum, em relação à *Guyane*, que me levou a utilizar como título a expressão francesa "ni vue, ni connue". Esta expressão é empregada para se referir a algo que deveria ter acontecido de maneira incógnita.

<sup>3</sup> A Escola Francesa de Brasília chama-se hoje Lycée François Mitterrand.

<sup>4</sup> Alguns termos, como *guianês*, *metropolitano* e *créole*, estão mencionados nessa apresentação sem análise crítica. Faz-se mister esclarecer que receberão o devido tratamento crítico e analítico em momento oportuno, no desenvolver deste trabalho.

Molière, porque estavam nos currículos escolares, e não conhecer tanto a obra de Machado de Assis, Lima Barreto, Guimarães Rosa, Graciliano Ramos ou Mário de Andrade.

Outro ponto que me intrigou, no primeiro momento de reflexão sobre a *Guyane*, foi que a região não é mais conhecida na França que no Brasil. De fato, quando morei na França, quase não ouvia falar dos *departamentos ultramarinos*<sup>5</sup>. As menções restringiam-se a alguma notícia sobre o Programa Ariane de Lançamento de Foguetes; aos comentários de alguém que foi passar férias "nas Antilhas"; aos comentários de alguém que encontrou *créoles*<sup>6</sup> e se surpreendeu por estarem comprando tudo, uma vez que "eles têm muito dinheiro"; ou ainda a elementos culturais *créoles* que foram incorporados na cultura *metropolitana* como o *boudin créole*, o *ti'punch*, o *planteur* e o *zouk*<sup>7</sup>.

Mas, se por um lado a pesquisa na *Guyane* permitiu um jogo de espelhos com a minha história pessoal, por outro lado, este trabalho ofereceu uma oportunidade única de melhor conhecer o meu País. O Oiapoque sempre me pareceu um lugar mítico, o lugar onde o Brasil começa ou termina, dependendo do ponto de vista, mas que só existe no mapa e nos hinos cívicos. A viagem à *Guyane* fez-me, efetivamente, passar por lugares que são esquecidos dos "brasileiros do sul" e me fez lidar com uma brasilidade amazônica que me era quase desconhecida. De fato, como será analisado adiante, a presença significativa de brasileiros, originários do Norte do País e, notadamente, dos Estados do Pará e do Amapá, não me tornava necessariamente a *Guyane* mais familiar. Foi ao realizar essa pesquisa que também me dei conta, intelectual e empiricamente, de uma situação que apenas era conhecida teoricamente, a saber, o hiato cultural existente entre o Norte do Brasil e o Brasil ao sul da região Norte. As referências, as práticas, os gostos, os tipos me eram tão diversos que nem a unidade colocada pela Rede Globo e pela Voz do Brasil puderam aplainar. Ora, a brasilidade referida pela população migrante na *Guyane* deixava-me em uma encruzilhada identitária: eu não me enxergava nas referências amazônicas, mas não podia me classificar de outra maneira que como brasileira. Se a minha nacionalidade francesa apenas era

---

<sup>5</sup> Como veremos adiante, *departamentos ultramarinos franceses* é a denominação dada a Martinica, Guadalupe, *Guyane* e Ilhas Reunião, uma vez que nesses territórios são reproduzidas as esferas administrativas dos *departamentos* franceses.

<sup>6</sup> O termo crioulo, em português, é bastante polissêmico. Nesse sentido, optei por utilizar a categoria nativa *créole*, a fim de tornar o sentido mais claro possível.

<sup>7</sup> O *boudin créole* é uma salsicharia que lembra bastante o chouriço; *ti'punch* e *planteur* são bebidas feitas à base de rum; e o *zouk* é um estilo musical das Antilhas Francesas que se disseminou bastante na *metropole*.

considerada no momento de passar pela aduana, a minha classificação como brasileira referia-se quase que apenas ao meu local de origem, uma vez que as minhas referências culturais, assim como o meu fenótipo, são bastante distintos das referências da maioria dos brasileiros ali presentes.

Para além de todo esse jogo de espelhos, a minha primeira ida à *Guyane* foi bastante impactada pela leitura de uma matéria na revista feminina Marie Claire sobre o tráfico de mulheres do Norte do Brasil para o Suriname e para a *Guyane* (Helvécia, 2003). Recebi esta revista de meu pai no dia da minha primeira viagem a campo. Confesso que percebia em quase todas as mulheres brasileiras que embarcavam no vôo da Surinam Airways, de Belém para Paramaribo, com escala em Caiena, uma possibilidade de serem prostitutas. A imagem da brasileira na *Guyane* que constituí, a priori, foi bastante marcada por esta reportagem. A possibilidade de eu mesma ser vista como uma potencial prostituta fazia com que eu explicasse, a todos com quem conversava, do porquê estava indo a Caiena. Ao chegar em Caiena, ainda no aeroporto, contudo, qual não foi a minha surpresa de ter sido abordada por um jornalista *guianês* de renome que me deu o seu cartão de visita "caso eu precisasse de algo"... A ironia é que a minha própria imagem, nesse contexto, também estava poluída. Em todas as minhas idas a campo, episódios e situações embaraçosas me assombravam. Ser mulher brasileira na *Guyane*, encarando os estigmas que essa condição impunha, foi mais um jogo de espelho que vivenciei quando da minha pesquisa.

Ademais das minhas experiências pessoais, acredito ser relevante, nesse momento, apresentar como se deu a minha inserção no campo de pesquisa. Isso porque este elemento também é fundamental na definição dos caminhos tomados por esse trabalho. A minha primeira ida à *Guyane* ocorreu graças a uma feliz coincidência que facilitou muito a minha pesquisa. Como servidora do Ministério da Cultura brasileiro, estava trabalhando em um projeto de integração de políticas públicas para a diversidade cultural e para a agrobiodiversidade. Esse projeto contava com a participação ativa de Laure Emperaire, pesquisadora do Institut de Recherche pour le Développement – IRD e professora do Centro de Desenvolvimento Sustentável – CDS, da UnB. Laure, já sabendo do meu interesse em trabalhar na *Guyane*, encaminhou-me o convite e as fichas de inscrição para a participação das "Assises de la Recherche en Amazonie", seminário realizado em Caiena de 1 a 4 de outubro de 2003, que buscava reunir pesquisadores e representantes dos países do

Planalto das Guianas. Uma articulação com a Embaixada da França no Brasil permitiu o financiamento da minha passagem para Caiena, a fim de participar das "Assises", como representante do Ministério da Cultura.

A participação no seminário possibilitou o encontro com pessoas que foram fundamentais no desenvolvimento da pesquisa. Ademais, nessa ocasião oficial, mas de debate, pude aproximar-me de questões relativas à *Guyane* que foram colocadas na pauta de discussão. Além dos quatro dias do seminário, permaneci por mais uma semana<sup>8</sup>, em Caiena, por minha própria conta, a fim de encontrar pessoas contatadas, de obter informações preliminares e de tentar estabelecer a temática a ser desenvolvida na dissertação. Nessa ocasião, por certo, a minha maior interlocução foi com pesquisadores *metropolitanos* e com autoridades ou funcionários públicos locais. Vale destacar que, freqüentemente, quando mencionava o meu interesse em realizar uma pesquisa sobre as relações interétnicas na *Guyane*, além dos meus interlocutores, via de regra *metropolitanos*, me perguntarem do porquê a *Guyane*, tentavam dissuadir-me, dizendo que se tratava de um tema por demais polêmico, sensível e enredado e que eu estaria metendo-me em um vespeiro ao tratar desse assunto. A análise da *Guyane* como lugar de memória da França *metropolitana* e, quiçá, como memorial francês, como veremos no Capítulo II, parece-me explicar essa resistência.

Foram-me sugeridos alguns temas como a percepção das populações sobre a escola francesa e dos professores franceses sobre as populações locais. Outro tema sugerido por interlocutores foi a análise sobre o polêmico projeto de criação do Parque Nacional da *Guyane*, que será tratado mais detidamente no capítulo II desta dissertação. Este tema pareceu-me especialmente interessante, pois poderia abordar, a partir de um *locus* específico, as relações entre *metropolitanos*, *guyaneses* e populações indígenas e quilombolas situadas na área proposta para a criação do Parque. Parti da minha visita exploratória com a intenção de realizar futuramente uma análise sobre o projeto de criação do Parque Nacional.

Quando retornei à *Guyane* com o intuito de desenvolver a pesquisa sobre o Parque Nacional<sup>9</sup>, deparei-me com duas situações desconsideradas por mim, quais sejam, o

---

<sup>8</sup> Esta visita exploratória ocorreu de 29 de setembro a 10 de outubro de 2003.

<sup>9</sup> A pesquisa de campo foi desenvolvida principalmente nessa segunda ida à *Guyane*, de 18 de fevereiro a 13 de março de 2004.

carnaval e as eleições para o *Conselho Regional*. O carnaval, por um lado, é um evento que mobiliza toda a sociedade e, ao chegar, eu não tinha essa dimensão. Por isso, os meus primeiros dez dias de campo foram involuntariamente destinados à observação do carnaval *guianês*. Por outro lado, devido às eleições locais e à polêmica em torno da criação do Parque, a equipe de trabalho responsável pela elaboração do projeto para a criação do Parque Nacional sentiu-se melindrada com a possibilidade de "uma brasileira" fazer um estudo nesse âmbito.

Resolvi então voltar à minha proposta original e analisar as relações interétnicas na *Guyane*. As eleições, entretanto, colocaram-me diante da discussão acalorada sobre o projeto nacional *guianês*. Diversas temáticas abordadas nas propostas políticas e nos debates estavam na ordem do dia de toda a sociedade *guianesa*. Esse evento crítico<sup>10</sup> informou, portanto, a minha análise posterior.

Cabe mencionar, ademais, que, em um primeiro momento da pesquisa, os dez dias iniciais, fiquei hospedada na casa de amigos *metropolitanos* que conhecera na ocasião das "Assises de la Recherche en Amazonie". Nesse momento, a minha inserção, em razão dos contatos estabelecidos por meio dos meus anfitriões, era bastante circunscrita ao meio *metropolitano* de Caiena. Por razões práticas e pessoais, fui para a casa de outros amigos feitos no momento das "Assises". Trata-se de uma jovem família característica da problemática *guianesa*, ou seja, do dilema da definição de quem é e quem não é *guianês*, como veremos ao longo do trabalho. Desse modo, o marido, nascido na França, de origem martiniquesa, cresceu na *Guyane*; a esposa, nascida na *Guyane*, é filha de pais brasileiros e classificada assim; e sua pequena filha, cujo nome bem escolhido significa "a mais bela flor" em Swahili, nasceu na *Guyane*. Somente a partir dessa nova morada é que tive uma maior inserção no mundo *créole guianês*. Na minha terceira ida a campo<sup>11</sup>, hospedei-me, novamente, na casa desses amigos que continuaram a me ajudar a compreender a *Guyane*. Se pude ter alguma compreensão deste contexto, bastante informada pelo olhar *créole*, foi, sem dúvida nenhuma, graças às conversas, dicas e observações feitas pelos meus generosos anfitriões.

---

<sup>10</sup> Um evento crítico é, segundo Das (1995), um evento que institui novos modos de ação e redefine categorias tradicionais.

<sup>11</sup> A minha terceira ida a campo, de 17 de dezembro de 2004 a 02 de janeiro de 2005, propôs-se a ser uma imersão antes do processo de elaboração desta dissertação de mestrado.

A pesquisa foi realizada em Caiena, principalmente. Esta era a minha base geográfica, muito embora tenha ido ao *Oeste guianês*, em Saint-Laurent e Mana; à região do Oiapoque, em Saint-Georges de l'Oyapock, Oiapoque, no lado brasileiro, e Tampak; e a Roura, cidade situada a uma hora de Caiena. Não obstante a *Guyane* tenha um território pequeno, a visita a essas localidades permitiu-me observar a diversidade demográfica que aí se encontra. Ademais, os deslocamentos possibilitaram-me encontrar interlocutores que foram fundamentais para a construção desse trabalho. Com efeito, com o intuito de desenvolver a pesquisa, dediquei-me à observação do cotidiano *créole* em Caiena, realizei conversas informais com *guianeses* que encontrava e entrevistei, de maneira estruturada, quinze interlocutores. Os encontros e conversas aconteciam, em geral, com pessoas indicadas por pessoas que havia conhecido previamente. Uma rede de interlocutores foi organizada a partir das pessoas que conheci durante as "Assises". Nesse sentido, se naquele momento conheci alguns interlocutores, esses me indicaram outros tantos nomes que poderiam apresentar-me elementos ou reflexões interessantes, esses outros me sugeriam outras pessoas, e assim por diante. Assim, se as conversas informais foram realizadas com pessoas dos mais diversos grupos e papéis sociais, as entrevistas estruturadas foram feitas com representantes da elite intelectual e com pessoas que têm uma importância para a construção da nação *guianesa*. Dos quinze entrevistados, quatro são representantes de entidades não-governamentais; quatro pertencem ao mundo da política local; e sete são personalidades do mundo acadêmico. Por outro lado, dois entrevistados são *businesses*; três entrevistadas são *imigrantes*; quatro entrevistados são *metropolitanos*; e seis são *créoles*.

Diante do exposto, proponho-me a analisar o modo pelo qual os *créoles* constroem a nação *guianesa*. Essa questão apresenta-se como surpreendente, uma vez que, como são franceses, não se esperaria que desejassem construir uma nação. Em um sentido estritamente administrativo essa questão não faz sentido. Contudo, a especificidade da *Guyane*, em relação à França, e o seu desejo de liberdade fazem com que construção da nação *guianesa*, como uma comunidade imaginada seja inteligível. Conseqüentemente, o conceito de nação é entendido, neste trabalho, nos termos de Anderson (1991), ou seja, trata-se de uma comunidade imaginada. Muito embora, como será apontado ao longo desta dissertação, a diversidade da população presente na *Guyane* seja um leitmotiv, meu olhar

privilegia a população hegemônica que busca construir o projeto nacional *guianês*, a saber, a população *créole*. Os dados aqui examinados foram obtidos durante a minha pesquisa de campo e a partir da bibliografia sobre a *Guyane* e o colonialismo francês a que tive acesso. A fim de cumprir com esse propósito, dividi a análise em quatro capítulos.

O primeiro capítulo, **Gênese da identidade *créole***, visa analisar as idéias coloniais sobre o escravo/negro, discutir a crítica a essas idéias e compreender, então, quem são os *créoles* de hoje. De fato, a partir de uma perspectiva ontológica (O'Gorman, 1958), o exame das idéias sobre o negro; do Código Negro; da etimologia da palavra *créole* e das idéias sobre a mestiçagem, dentre outros elementos, mostra-se fundamental para se compreender a atual sociedade *guianesa*. Esta análise servirá, igualmente, para que seja discutido o poder de nomeação, de enunciação e de produção de identidade, que detém a população *créole* sobre os grupos outros que constituem a sociedade *guianesa*.

**A redenção do lugar de *expição*: a *Guyane* como um memorial**, o segundo capítulo, examina a *Guyane* como um memorial da sociedade *metropolitana*, enfatizando o seu papel de lembrar o que não pode e não deveria ter acontecido. Tragédias e fracassos informam o olhar *metropolitano* sobre a *Guyane*. Esse lugar poluído e carregado negativamente pelos fatos ocorridos deve ser, dessa forma, redimido e purificado. As ações governamentais da atualidade, notadamente as contendas envolvendo a questão ambiental, parecem ser uma possibilidade de purificação daquelas tragédias. Por outro lado, uma análise da organização político-espacial faz-se necessária para uma maior compreensão das questões em jogo.

O terceiro capítulo, ***Comunidades de Base e Imigrantes: sociedade plural e hegemonia *créole****, aborda, por sua vez, a configuração social da *Guyane*. Considerarei, nesse sentido, as relações entre os diversos grupos sociais. A incorporação diferenciada das minorias nacionais<sup>12</sup> e das populações *imigrantes* é um aspecto relevante nesta análise, uma vez que o dilema acerca da definição de "quem é o *guianês*" é central na construção da nação *guianesa*. A população *imigrante* é, ademais, incorporada a partir da *síntese *créole**.

---

<sup>12</sup> Veremos o conceito de minoria nacional problematizado no ensejo. Cabe, no entanto, explicitar que o conceito de minoria nacional, apresentado por Kymlicka (1996), refere-se a uma comunidade histórica que ocupa um território, compartilha uma língua e uma cultura diferenciada no âmbito de um Estado.

Ora, é justamente graças a essa incorporação que os *créoles* podem realizar o projeto nacional *guianês*.

O quarto e último capítulo, por fim, ***Comunidade de Destino: escola, afrocentrismo e carnaval***, versará sobre como o projeto emancipatório da construção de uma comunidade imaginada se articula com a construção de uma nação moderna, à imagem e semelhança da nação francesa. Diante desse contexto, tanto a instituição escolar como o carnaval servem-nos para observar o dilema em torno do projeto nacional *guianês*. Nesse sentido, o reconhecimento da pluralidade social, implícito nas categorias *comunidades de base* e *imigrantes*, faz-se sempre acompanhar pelo movimento de englobamento das alteridades modernas, com a incorporação das populações *imigrantes* a partir da *síntese créole*.

## I – Gênese da identidade *créole*

*Começo a conhecer-me. Não existo.  
Sou o intervalo entre o que desejo ser e os outros me fizeram,  
Ou metade desse intervalo, porque também há vida...  
Sou isso, enfim...  
Álvaro de Campos*

Este capítulo tem como objetivo analisar o contexto de surgimento, na *Guyane*, da categoria *créole*. Esta categoria é central na análise, uma vez que os dados obtidos e aqui discutidos foram informados principalmente pela perspectiva *créole*. Problematizar o contexto do surgimento dessa população e o termo *créole* em si insere-se em uma tentativa de replicar aquilo que O'Gorman (1958) chama de perspectiva ontológica. Para tanto, O'Gorman aponta a necessidade de se considerar a história como um processo produtor de identidades e não, tal qual se faz freqüentemente, como um processo que concebe tais identidades como algo dado e prévio.

Por outro lado, outra análise que perpassa todo o capítulo e, quiçá, toda a dissertação é a relação entre idéias e poder trabalhada por Wolf (1999). Para este autor, as idéias são entendidas como todos os constructos mentais manifestos em representações públicas. Elas adquirem substância, conforme Wolf, por meio da comunicação no discurso e na performance. As relações de poder, por sua vez, estão presentes, para Wolf, em todas as esferas sociais, nas relações interpessoais, no campo institucional e na governança. Poder e idéias são doravante aspectos necessariamente complementares. Mais: ao ultrapassar a herança marxiana da relação do poder com a realidade material e econômica, Wolf nos apresenta um quadro em que a fonte do poder está em um acervo de "idéés reçues". E, o poder estrutural efetiva as "idéés reçues", organizando e orientando a configuração social. O poder estrutural, desse modo, define a distribuição dos outros tipos de poder, quais sejam, o poder organizacional, o poder manifesto nas relações interpessoais e o poder como atributo da pessoa.

Ademais, a maneira pela qual as idéias são efetivadas na configuração social está associada, para Wolf, ao controle do trabalho social. Isso porque as idéias que subsidiam o poder estrutural são compreendidas por todos, mas controladas e acessíveis a poucos. É esse monopólio que lhes dá poder. Nesse sentido, acredito que analisar as idéias sobre o

negro/escravo seja bastante útil para a compreensão do contexto *guianês*, uma vez que essas idéias informam a perspectiva *créole*.

Desse modo, faz-se mister discutir como a escravidão e as idéias coloniais sobre o negro/escravo foram tradicionalmente observadas. A crítica a essas idéias, a partir da perspectiva ontológica de O'Gorman e da relação entre poder e idéias de Wolf, é o que torna compreensível a análise da identidade *créole*. Veremos, assim, em um primeiro momento, discursos sobre a escravidão e o negro que revelam as idéias coloniais. Em seguida, analisaremos, de forma mais pontual, como se deu a escravidão na *Guyane* e como ocorreu a incorporação dos escravos libertos na sociedade *guianesa*. Por fim, trataremos, ainda nesse capítulo, da construção da identidade *créole* e do seu poder de enunciação e nomeação.

### **1. Idéias sobre o negro/escravo: colonialidade, mundo atlântico negro e modernidade**

A América, enquanto tal, é constituída a partir do maior projeto de exploração e de sujeição humanas jamais visto. A escravidão negra é o instrumento que permite a realização desse projeto e marca de maneira indelével as terras nas quais existiu. As idéias, no sentido empregado por Wolf (1999), sobre as populações africanas, arrancadas de seu contexto e trazidas forçadamente para essas terras, é um aspecto fundamental da colonialidade do poder (Quijano, 2003). Isso porque a organização da produção baseada na escravidão definiu papéis fixos, hierárquicos e estigmatizantes e, a partir das relações sociais de poder estabelecidas por e para esse modo de produção, a classificação das populações deu-se a partir da idéia de "raça". Nessa perspectiva, o doravante "branco" se colocaria como superior a todas as demais raças e a inferior seria a "negra". As implicações desse quadro classificatório são diversas, mas a que nos interessa nesse momento é a construção da imagem do negro.

A colonialidade do poder sobre as populações africanas escravizadas na América fez com que as idéias construídas sobre essas populações estivessem relacionadas a atributos valorativos estabelecidos a partir da superioridade branca e da inferioridade negra. Mais: essas idéias construídas foram elaboradas por aqueles que justamente organizaram o quadro de exploração e de sujeição dessas populações. Esse processo é semelhante ao que Said (2001) chamou de orientalismo. O orientalismo é, consoante Said, o processo pelo

qual o Ocidente construiu discursos e imagens sobre o Oriente. Esses discursos e imagens tornaram-se hegemônicos e tiveram um papel fundamental na dominação e colonização do Oriente. A construção das idéias, no sentido de Wolf, sobre as populações negras ocorreu, entretanto, para além da construção dos discursos e imagens subalternizantes, sendo efetivamente institucionalizada e praticada com a instauração da escravidão negra. O Código Negro, nesse sentido, como veremos, é um ordenamento jurídico que performatiza as idéias coloniais, ao legislar sobre a inferioridade negra em relação ao branco.

Said aponta, ademais, que o próprio Oriente incorporou as imagens e discursos orientalistas, "orientalizando-se". A representação do Ocidente acerca da diferença está, portanto, estreitamente relacionada à dominação, uma vez que atrela poder e conhecimento às sociedades ocidentais. Da mesma forma, as imagens e os discursos construídos sobre as populações escravizadas na América tomaram força e constituíram-se como "verdades", incorporadas ainda hoje por teóricos, literatos, políticos e, sobretudo, pelo senso comum. Contudo, na *Guyane*, as populações *créoles* "ocidentalizaram-se", produzindo um discurso que buscou enfatizar a sua modernidade. A perspectiva galicizante, como veremos ainda neste capítulo, será questionada por perspectivas emancipatórias, também informadas pelo discurso colonial, como veremos no capítulo IV. A sociedade *guianesa* é, cabe ressaltar, constituída a partir do movimento entre África, América e Europa. Esta origem múltipla, constituída na modernidade, é dificilmente reconhecida nas idéias sobre o negro.

Com efeito, as idéias sobre as populações negras americanas oscilam entre a reificação do bom escravo, dócil e servil, e a essencialização do negro destituído de humanidade, selvagem e primitivo. Nesse tocante, Suárez (1992) analisa a categoria "negro" e propõe a sua desconstrução. Em sua reflexão, a autora aponta que:

"o estereótipo também fixa um arquétipo que contém elementos altamente negativos bem como outros positivos. Negros são, como Calibã (em *A Tempestade* de Shakespeare, 1611), selvagens, semi-homens, mentirosos, sujos e estupradores. Mas eles também podem ser, como no ideário brasileiro e norte-americano, adequados para o trabalho físico, para vencer competições esportivas e compor, cantar e tocar músicas, além de serem leais e puros 'pais Tomás'". (1992:4)

Pai Tomás e Calibã são personagens que atendem a essa estereotipia que perdura. Suárez completa sua crítica a essa estereotipia ao analisar a fixação do negro no campo da natureza e, por isso, a subordinação da população negra em relação à população "branca", situada no

campo da cultura, seria imediata. Nessa perspectiva, a população negra não seria composta de sujeitos "racionais", mas de "corpos" próximos da natureza (Quijano, 2003:224).

A crítica de Suárez poderia ter como objeto a análise sociológica freyriana, ao invés dos estereótipos-personagens literários. Com efeito, Freyre (2001) faz uma construção do escravo/negro que transita entre as duas perspectivas: a integração dos negros, nos engenhos, deveu-se à colonização híbrida portuguesa, mas também à sedução que os escravos e, notadamente, as escravas exerciam sobre os senhores. Nesse contexto, o negro/escravo é o bom negro/escravo porque, embora circule na Casa-Grande, mantém-se no seu devido lugar. Ademais, Freyre naturaliza e, portanto, corrobora com a colonialidade das idéias sobre o negro, uma vez que essencializa e exalta o caráter priápico e a força dessas populações. Ora, sexualidade e força física são elementos situados explicitamente no campo da natureza.

Outra reflexão sobre as idéias construídas sobre os negros/escravos é a realizada por Lydie Choucoutou (s/d), uma intelectual *créole guianesa*, cuja atividade de ensino da história levou-na a produzir reflexões sobre a identidade *créole guianesa*, sobre a imigração, entre outras temáticas. Neste artigo, a autora discorre sobre as representações dos escravos em quatro obras literárias *créoles*, a saber, Le Nègre du Gouverneur, de Patient; Au seuil d'un nouveau cri, de Jumier; Massak, de Stéphenson; e Les chaînes du passé, de Verderosa. As obras são divididas em dois grupos: "escravo rebelde" e "imagem de 'Tios Tom'". Para fins dessa análise, discutirei apenas a reflexão da autora sobre Le Nègre du Gouverneur<sup>13</sup> e Massak<sup>14</sup>, uma vez que se referem a perspectivas distintas sobre a mesma narrativa, sobre a mesma situação e sobre os mesmos personagens.

Assim, consoante Choucoutou, Le Nègre du Gouverneur é uma "crônica colonial" que apresenta D'Chimbo, o "protótipo do escravo alienado". De fato,

"ele busca escapar da fatalidade do negro escravo, livrar-se dessa raça que, por não se sabe que maldição, parecia destinada às pestilências do ergástulo, romper o pacto da inviolável convivência.' D'Chimbo, para lograr êxito, vislumbra uma via mediana 'entre a vil submissão e a revolta odiosa'. (...) Na verdade, D'Chimbo é, antes de tudo, um ambicioso que adotou uma estratégia individual para melhorar seu destino e para afirmar sua existência no mundo. As ambigüidades de sua personalidade são sintomáticas da alienação que o caracteriza". (s/d:2-3 – tradução livre)

---

<sup>13</sup> PATIENT, S. 1978. Le Nègre du Gouverneur. Paris: L'Harmattan. Existe a tradução em português. Vide: PATIENT, S. 2005. O Escravo do Governador. Campinas: Pontes Editora.

<sup>14</sup> STÉPHENSON, E. 1996. Massak. Cayenne: Ibis Rouge Éditions.

Muito embora D'Chimbo tenha uma estratégia de integração claramente deliberada, a autora nega sua agencialidade e o classifica como o protótipo da alienação. O seu desejo de integração é também classificado negativamente, uma vez que é "antes de tudo um ambicioso". Choucouthou, ademais, classifica a priori e negativamente a atitude de D'Chimbo como sendo digna de um "Tio Tom". Acredito que, no pequeno trecho transcrito, possamos ver muito mais do que a submissão irrestrita que a imagem do "Tio Tom" nos invoca. Nesse sentido, a autora, que se propõe a problematizar a imagem do escravo na literatura, parece ser tomada da cegueira a que a colonialidade dessa imagem nos submete.

Massak, por sua vez, uma releitura de Le Nègre du Gouverneur, apresenta a oposição de dois discursos sobre a conquista da liberdade, a saber, o discurso *marron*<sup>15</sup> que prega a luta armada para conquistar a liberdade e o discurso de Kalimbo, nome dado à personagem D'Chimbo, da obra de Patient, que prefere conquistar a liberdade a partir do "interior". Nessa análise, Choucouthou esclarece que o desejo final de Kalimbo é tomar o lugar do senhor, já que a identificação com o branco é uma estratégia para alcançar o objetivo final. Ora, segundo a autora, aí está a ambigüidade da estratégia: ele deixa compreender que, para se libertar, é necessário tornar-se o outro. Esta posição é oposta à atitude do personagem *marron* que recusa essa estratégia dado que ela implica na "interiorização dos valores do senhor". A autora então conclui:

"o escravo dócil e o *marron* imaginam a ascensão à liberdade como prelúdio do estabelecimento de uma sociedade nova, desprendida dos valores do senhor". (s/d:4 – tradução livre)

Se, nesse caso, a crítica de Choucouthou consegue perceber, na atitude de Kalimbo, uma estratégia de emancipação; em sua conclusão, ela o classifica de "dócil"... O uso desse epíteto parece-me ser, uma vez mais, decorrente do automatismo da colonialidade das idéias sobre os negros.

Em um momento seguinte, no mesmo artigo, Choucouthou afirma que o texto de Patient põe em cena um personagem **negativo**, a saber, um escravo **dócil**. A negatividade,

---

<sup>15</sup> Stéphenon denomina de *marrons* as populações que, nessa dissertação, são chamadas de *businenges*. Como será discutido, de forma mais sistematizada, no Capítulo III, trata-se das populações descendentes dos escravos fugidos das plantations da *Guyane* e do Suriname.

obviamente, é auferida pela autora que positiva a resistência negra. Contudo, em seguida, ela nos diz que tanto D'Chimbo quanto Kalimbo representam o arquétipo do "traidor" e apresenta algumas situações referentes a essas traições: africanos que participam do tráfico negreiro; escravos delatores; escravos aliados dos senhores; e a "mulher negra que **traí** seu companheiro, buscando o **comércio sexual** com o senhor em troca de uma melhoria de sua condição (...) Guy Cabort-Masson **denuncia** a 'utilização consciente da vagina'" (s/d:4-5 – tradução livre – grifos meus). Poderíamos acrescentar, ainda, o envenenamento de vários senhores e de suas famílias como resultado da traição dos escravos cozinheiros (Freyre, 2001 e James, 2000).

Ora, a reunião do escravo "dócil" e do escravo que adota uma estratégia específica de emancipação, como parecem ser D'Chimbo e Kalimbo, sob o mesmo atributo de "traidor" indica uma situação sem saída. A autora, efetivamente, agrupa em seus exemplos de "traição", situações de resistência e de conflitos interétnicos. Além disso, a troca sexual entre negras e senhores é bastante estigmatizada e aponta para uma situação em que a mestiçagem também é negatizada.

Mais: as reflexões de Freyre (2001) e Choucouteu (s/d) analisam o negro e as idéias produzidas sobre eles a partir de uma perspectiva exclusivista, isto é, o negro é descrito como sendo de um modo **ou** de outro. Acredito, nesse sentido, ser necessário recuperar o **e**, apontando para uma análise que considere o caráter múltiplo e complexo da realidade social (Marcus, 1991). D'Chimbo/Kalimbo é, desse modo, uma personagem bastante interessante, uma vez que parece ser "dócil" e "traidor". Espero poder demonstrar, neste trabalho, que, para além da literatura, D'Chimbo/Kalimbo representa muito bem o drama vivido pelos *créoles* na *Guyane* de hoje.

A análise de Choucouteu, no que tange à literatura, e a clássica análise de Freyre, no campo da sociologia, como de resto grande parte dos estudos e obras produzidos sobre a escravidão, privilegiam tanto a vitimização e a assimilação, como uma certa falta de caráter do escravo/negro. Nesse sentido, quando se observa a destituição da humanidade das populações negras e a conseqüente exclusão de seus direitos, sempre se apresentam os escravos aceitando esta desumanização, resultado da instauração do terror branco. A dificuldade em aceitar ou reconhecer as formas de resistência adotadas reforça a colonialidade das idéias sobre os negros. A estratégia de resistência pode ser apreendida do

fato de Kalimbo **querer tomar o lugar** do senhor ou da escrava/negra que "utiliza **conscientemente** sua vagina". Os termos em negrito indicam uma significativa ação das personagens e essa ação pretende, de alguma forma, subverter a situação dada. No entanto, os trechos citados apontam para a reprovação, conferida pelos autores, do desejo dos negros de serem integrados na sociedade colonial de outra forma que pela escravidão. Assim, nos dois casos, focar na agencialidade dos escravos parece-me permitir enfatizar também as formas de resistência adotadas.

Vale mencionar, igualmente, que estas idéias informaram bastante e ainda informam o processo de formação das nações americanas. A abolição da escravidão nas Américas coincidiu com o período independentista e a constituição dos Estados americanos. Com efeito, os novos Estados nacionais, moldados pela ideologia iluminista das nações européias, encararam a presença das populações negras como um dos grandes "problemas" a serem resolvidos. Isso porque o Estado-Nação deveria ser construído como comunidade imaginada. Desse modo, a presença de populações consideradas diversas não poderia ser assumida na construção da nação, tornando-se, então, um problema e a assimilação, uma solução (Quijano, 2003). Essa perspectiva é, pois, marcada pela colonialidade. Assim, a permanência e continuidade dessas idéias coloniais têm se colocado como obstáculo e empecilho para a democracia plena.

A literatura sobre as sociedades plurais caribenhas (Gilroy, 2001 e Trouillot, 1992, entre outros) abre caminhos para se repensar quem foram o escravo e a escrava, de que modo responderam a estas idéias coloniais e quem são os negros americanos da atualidade. De fato, falar sobre os "negros americanos" é uma redundância, uma vez que, como vimos acima, a categoria classificatória "negro", de base racial, surge somente no momento do estabelecimento da escravidão de populações africanas, na América. Nesse sentido, Gilroy, diante da complexidade colocada pelas implicações da escravidão, sugere que o Atlântico seja adotado como unidade de análise, em uma perspectiva "transnacional e intercultural" (2001:57). Isso porque o modelo resultante da ideologia iluminista, baseado em "abordagens nacionalistas e etnicamente absolutas" (2001:57), não consegue abarcar a complexidade desse contexto.

Trouillot, por sua vez, aponta que o Caribe é uma região na qual o trabalho antropológico vem se realizando de maneira discreta. Essa tímida inserção da Antropologia

deve-se, segundo o autor, ao fato de que as sociedades caribenhas são demasiadamente complexas e não bastante puras para serem objeto de estudo antropológico. Trata-se de uma região marcadamente heterogênea: é multiracial, multilíngüe e organizada em classes. Essa heterogeneidade decorre, consoante Trouillot, do processo histórico e, notadamente, do processo colonial; do genocídio das populações autóctones; da integração da região no circuito internacional do capital; da migração de africanos escravizados e de colonos asiáticos; e da abolição da escravatura pela emancipação ou revolução. São sociedades heterogêneas e plurais, compostas por diferentes culturas, sistemas de valores justapostos e, às vezes, incompatíveis. Os/as antropólogos/as, a fim de realizar seus estudos, buscariam, desse modo, não sociedades heterogêneas como são as caribenhas, mas grupos sociais que pudessem refletir o ideal de homogeneidade que, consoante o Iluminismo, também deveria estar presente no Estado-Nação.

Diante do exposto, Gilroy e Trouillot indicam uma tendência atual das reflexões sobre identidade. De fato, o caráter fluido, instável e múltiplo das identidades<sup>16</sup> é cada vez mais considerado, em oposição às perspectivas fixadoras e essencialistas (Marcus, 1991; Velho, 1994; Hall, 2000; Silva, 2000; Bhabha, 2001; entre outros). Gilroy, seguindo e reforçando essa perspectiva, cunha sua tese do mundo atlântico negro a partir do cronótopo<sup>17</sup> do navio em movimento, "sistema vivo, microcultural e micropolítico" (2001:38) e da importância da viagem à Europa para a tomada de consciência racial dos negros. Nesse sentido, o autor analisa criticamente a "popularidade trágica de idéias sobre a integridade e a pureza das culturas" (2001:42).

Assim, consoante Gilroy, a constituição de uma cultura marcada pelo movimento e pelo trânsito, como a cultura negra, não poderia ser compreendida a partir da herança intelectual iluminista, que enfatiza a identidade entre cultura e nacionalidade. Nessa direção,

"a especificidade da formação política e cultural moderna a que pretendo chamar Atlântico negro pode ser definida, em um nível, por este desejo de transcender tanto as estruturas do estado-nação como os limites da etnia e da particularidade nacional". (2001:65)

---

<sup>16</sup> Essa é também a perspectiva sobre a identidade que será adotada nesta dissertação.

<sup>17</sup> Gilroy utiliza o conceito de cronótopo, de Bakhtin, para se referir a categorias temporais e espaciais que possibilitam destacar as forças em atuação no sistema cultural do qual elas emanam.

Ora, a cultura e a história negras são vistas, de acordo com aquela herança, como resultado de uma colisão entre culturas solidamente estabelecidas e mutuamente excludentes. Mas, justamente, é essa a característica das populações do mundo atlântico negro: são constituídas a partir da história moderna, marcadas pelo trânsito entre três continentes – África, Europa e América – e não se restringem a uma nacionalidade.

O interessante, para a nossa análise, é que a tese do mundo atlântico negro coloca a população negra no bojo da modernidade. Nesse sentido, as dicotomias civilizado-primitivo e moderno-tradicional são desconstruídas, uma vez que os termos negativados dessas dicotomias deixam de se remeter ao negro: o negro é, para Gilroy, necessariamente moderno. As idéias tratadas no início desta seção são, a partir desse olhar, superadas. Gilroy problematiza ainda mais essas idéias ao trazer a dialética senhor/escravo apresentada por Hegel. Vamos à análise de Gilroy:

"Meu interesse na famosa seção do início da Fenomenologia do Espírito<sup>18</sup> de Hegel é duplo: primeiro, ela pode ser usada para iniciar uma análise da modernidade, que é renegada por Habermas porque aponta diretamente para uma abordagem que vê a estreita associação entre modernidade e escravidão como uma questão conceitual chave. Isto é importante porque ela pode ser usada para oferecer uma firme rejeição da idéia hipnótica da história como progresso e porque ela propicia uma **oportunidade de reperiodizar e reacentuar narrativas da dialética do Iluminismo** que nem sempre têm se preocupado em olhar para a modernidade **pela lente do colonialismo** ou do racismo científico. Em segundo lugar, um retorno à explicação de Hegel do conflito e das formas de dependência produzidas na relação entre o senhor e o escravo traz para o primeiro plano as **questões de brutalidade e terror** que também são muito freqüentemente ignoradas" (2001:123 – grifos meus).

A exclusão das narrativas negras sobre a modernidade é, pois, o que permite a perpetuação do poder colonial. Ao reconhecer que as populações negras se constituíram no projeto iluminista e que, portanto, são modernas, Gilroy promove a desconstrução das idéias acerca dos negros que estão atreladas ao poder colonial.

Não obstante a discussão sobre modernidade, pré-modernidade, anti-modernidade e pós-modernidade seja bastante extensa na literatura antropológica, não pretendo de forma alguma discuti-la nesse trabalho. Contudo, a fim de melhor compreender o mundo atlântico negro, acredito ser importante examinar como Gilroy percebe a modernidade. Assim, Gilroy define a modernidade a partir do triunfo do ideal iluminista, qual seja, a centralidade

---

<sup>18</sup> HEGEL, G. 2002. Fenomenologia do Espírito. Petrópolis: Vozes.

da Razão, o direito universal ao Contrato e à liberdade. A relação entre a escravidão e a Revolução Francesa, evento crítico resultante dos ideais iluministas, é explicitamente colocada por James (2000):

"o comércio de escravos e a escravidão foram a base econômica da Revolução Francesa. 'Triste ironia da história humana', comenta Jaurès. 'As fortunas criadas em Bordéus, em Nantes, pelo comércio de escravos, deram à burguesia aquele orgulho que necessitava de liberdade e contribuiu para a emancipação humana'". (2000:58)

Outra ironia: a disseminação e a conseqüente incorporação desses ideais junto às populações negras possibilitaram a alteração do quadro monopolista de acesso e controle das idéias. O processo de "transformação" das idéias em poder, como nos apresenta Wolf (1999), é rompido desse modo. O Iluminismo é, com efeito, o movimento cultural e político que permite a existência do mundo atlântico negro. Isso porque é a partir dessa matriz que o pensamento e a organização dos negros define-se. Por outro lado, o ideal que constitui a modernidade não se realizou plenamente, uma vez que as populações negras não deixaram de ser excluídas e nunca se tornaram efetivamente iguais, como as idéias coloniais bem nos mostram. O pertencimento pleno, como resultado do ideal iluminista, é, portanto, requisito para a realização da modernidade.

No entanto, como vimos acima, o ideal iluminista privilegia a homogeneidade do Estado-Nação. Por isso, a exclusão das populações não-hegemônicas do cerne do projeto nacional mostra-se recorrente nos Estados fundados a partir desse ideal. Wolf corrobora a tese da falha do modelo iluminista ao trazer a expressão "Contra-Iluminismo", cunhada por Isaiah Berlin, para se referir à guinada conservadora ocorrida na França logo após a Revolução, com o Terror e o expansionismo militar. Além de Gilroy, Quijano e Wolf que, como vimos acima, apontam para a colonialidade e a falha desse modelo, a busca por uma unidade pura e íntegra e a inevitável articulação e mediação entre unidades distintas é também uma das críticas que Latour (1997) faz à constituição da modernidade. A análise de Latour é sobre outro campo, a saber, a produção científica e o conhecimento sobre a ciência. Acredito, entretanto, que o olhar epistemológico de Latour aponte para a mesma direção do que está sendo tratado aqui.

Latour desenvolve sua análise a partir da separação dos pólos natureza e sociedade. Ora, é esta "Grande Divisão" que institui a modernidade e que permite, ademais, uma "Segunda Grande Divisão", a saber, entre "Nós", que separamos a sociedade da natureza, e

"Eles", que confundem as duas esferas (1997:98). A análise de Latour visa questionar a "Grande Divisão" e promover a Antropologia simétrica, ou seja, a restauração e o reconhecimento da inexistência de naturezas e culturas, mas apenas de "naturezas-culturas". A conclusão, decorrente da Antropologia simétrica, é que jamais fomos modernos, uma vez que a separação ou purificação entre as duas esferas jamais pôde existir de fato.

Assim, a "Grande Divisão", que institui a modernidade, não se realizou. Latour chega, desse modo, a uma proposta semelhante à de Gilroy:

"Quando abandonamos o moderno, não recaímos sobre alguém ou sobre alguma coisa, não recaímos sobre uma essência, mas sim sobre um **processo**, sobre um **movimento**, uma **passagem**, literalmente, um **passé**, no sentido que esta palavra tem nos jogos de bola". (1997:127 – grifos meus)

Com efeito, a purificação das esferas natureza e sociedade e a pureza e integridade da relação cultura e nacionalidade dão vazão a um contexto em que o movimento e trânsito devem ser reconhecidos e priorizados na análise antropológica. As críticas de Gilroy e Latour apontam para a falha do modelo iluminista, isto é, para a impossibilidade de sua realização plena, uma vez que louva a purificação e a homogeneidade.

Para as populações negras, contudo, ao serem constituídas nesse modelo, a disseminação dos ideais iluministas possibilita um empoderamento inesperado: por serem modernas, reivindicam aquilo que foi exaltado por esse ideal. Para serem plenamente livres, é necessário que tenham Estados-Nações modernos, nos moldes iluministas<sup>19</sup>. Esse fenômeno não pode ter melhor exemplo que a Revolução de São Domingos e a constituição do Estado negro de Haiti, brilhantemente relatadas por James (2000). De fato, o caso haitiano é um exemplo de que os escravos sempre foram modernos, uma vez que, como na França, o ideal de liberdade para todos foi incorporado e defendido desde antes até do advento da Revolução Francesa.

A irrupção da Revolução Francesa tornou-se um ponto de inflexão na história haitiana, uma vez que deu o devido respaldo para as reivindicações que culminaram na Revolução de São Domingos. James, sobre essa incorporação, apresenta-nos passagens

---

<sup>19</sup> A incorporação desses ideais e o seu impacto nas reivindicações emancipatórias da *Guyane* serão tratados nas seções seguintes deste capítulo e, mais detidamente, no capítulo IV desta dissertação.

primorosas, que acredito ser interessante reproduzir aqui. Sobre a compreensão dos escravos acerca dos eventos da Revolução de 1789, James informa:

"Os radicais concentravam as suas forças no Clube Jacobino, que conduziria a Revolução [Francesa] à conclusão. (...) Mas, enquanto isso, e os escravos? Eles ouviam falar da Revolução e conceberam-na à sua própria imagem: os escravos brancos da França se levantaram e mataram os seus senhores e, assim, passaram a gozar os frutos da terra. Isso era grosseiramente impreciso, de fato, mas eles haviam apanhado o espírito da coisa. Liberdade, Igualdade e Fraternidade". (2000:87)

Mais adiante, traz-nos uma carta de Toussaint L'Ouverture a Dieudonné, o chefe de um grupo quilombola revoltoso. A frase recortada poderia ter sido dita hoje por Chirac ou Raffarin<sup>20</sup>, mas foi escrita por L'Ouverture, por volta de 1792:

"Lembra-te, meu querido amigo, que a República francesa é **una e indivisível** e é isso que proporciona a sua força e a faz vitoriosa sobre todos os inimigos". (2000:147 – grifos meus)

Outra passagem digna de destaque é quando James afirma que:

"Todos os negros franceses, desde os trabalhadores de Porto Príncipe que exigiam **igualdade** até os oficiais do Exército, estavam cheios de um imenso **orgulho por serem cidadãos** da República francesa 'una e indivisível', que trouxe **liberdade e igualdade** ao mundo. (...) Toussaint sempre se dirigia aos **negros como cidadãos** franceses: o que a França pensará se souber que a vossa conduta não é digna de verdadeiros **republicanos?**". (2000:150-151 – grifos meus)

Mais adiante:

"(...) a Revolução havia criado uma **nova raça** de homens. (...) A Revolução os despertou, tornou-lhes possíveis as **realizações**, a **confiança** e o **orgulho**. Aquela **fraqueza psicológica**, aquele **sentimento de inferioridade**, com os quais os imperialistas envenenam os povos de todas as partes, **desapareceram**. (...) [Toussaint] procurava elevar o povo a um certo entendimento acerca das **tarefas e responsabilidades da liberdade e da cidadania**". (2000:224-227 – grifos meus)

A transcrição desses trechos parece-me fundamental para ilustrar o caráter moderno dos negros haitianos e a impregnação dos ideais iluministas. A perspectiva do mundo atlântico negro está, no caso de São Domingos, presente na decisiva circulação de idéias, entre outros aspectos. Esse fenômeno, contudo, não ocorreu apenas em Haiti, mas em toda a América.

---

<sup>20</sup> Chirac é o atual Presidente da República francesa e Raffarin, seu atual Primeiro-Ministro.

À luz da tese do mundo atlântico negro e da Revolução Haitiana, tomada como ilustração, as idéias coloniais discutidas no início desta seção mostram-se definitivamente infundadas e insustentáveis. Esta crítica às idéias que produzem e produziram o poder colonial permite-nos, igualmente, questionar a idéia difundida da assimilação das populações negras. A assimilação é recorrentemente observada como uma imposição do grupo dominante sobre o grupo dominado. Ora, como vimos, D'Chimbo e Kalimbo podem ser considerados como assimilados, como o faz Choucouteu (s/d), mas também podem ser vistos como sujeitos que adotam conscientemente uma estratégia específica de emancipação. Ademais, a idéia de assimilação pressupõe o não reconhecimento do caráter moderno das populações a serem assimiladas. A tese do mundo atlântico negro e a Revolução de São Domingos vão de encontro à idéia disseminada do assimilacionismo.

Com efeito, ao se admitir a agencialidade das populações designadas por "assimiladas", estaria se reconhecendo sua escolha em adotar os ideais iluministas. Como vimos anteriormente, claro está que as idéias estão necessariamente relacionadas ao poder. A adoção dos ideais iluministas, como no caso haitiano, provocou uma onda emancipadora. As populações que explicitamente se recusaram a adotar esses ideais, fugiram – constituindo quilombos –, boicotaram e combateram o sistema vigente. A agencialidade de sua escolha é bem mais aceita do que a daqueles que optaram por fazer efetivamente parte do projeto iluminista. Diante do exposto, acredito que podemos analisar a constituição da população *créole*, ou seja, como ocorreu a escravidão, na *Guyane*, e, com a abolição, como os negros livres foram incorporados à sociedade colonial.

## **2. Código Negro, mestiçagem e galicização: elementos para a constituição da identidade *créole***

A relação entre idéias e poder e a perspectiva ontológica continuam a estabelecer as balizas nesta seção. Nesse sentido, a adoção do Código Negro, as idéias relacionadas à mestiçagem e o processo de galicização da população negra liberta merecem ser analisados, uma vez que são fundamentais para a compreensão do surgimento de uma identidade *créole*.

A colonização da *Guyane* ocorreu de forma lenta e instável. Os franceses precisaram disputar esse território com britânicos, holandeses e portugueses, que também

pretendiam ocupá-lo. Após diversas tentativas, desde 1604, somente em 1676 o império francês consegue estabelecer-se de maneira mais duradoura. Assim, a primeira entrada de escravos negros ocorre em 1665, quando Colbert envia colonos com o propósito de ocupar a região nos moldes das plantações antilhanas<sup>21</sup>. As disputas imperialistas perduram por pelo menos mais onze anos, mas a cunha do sistema escravocrata e de plantação, na *Guyane*, inicia-se nesse momento.

Com efeito, o sistema escravocrata introduzido, na América, pelos impérios coloniais foi, como vimos anteriormente, o que permitiu o desenvolvimento das nações européias. Esse sistema não foi, entretanto, aceito plenamente nas metrópoles. Diversos debates sobre esse sistema foram efetuados, a fim de justificá-lo ou de questioná-lo. Em todo caso, como vimos na seção anterior, o Iluminismo nem sempre pretendeu iluminar a todos. A *Encyclopédie*, um dos maiores projetos iluministas, tem uma entrada sobre escravidão cuja análise histórica finda no século XV, pouco antes da conquista da América. Não podemos negar, contudo, que o Iluminismo tenha trazido à tona debates e idéias interessantes.

O poder questionador surgido com o Iluminismo é um século posterior ao absolutismo de Luís XIV e de seu Ministro Colbert. Bem longe das discussões presentes no século seguinte, Luís XIV, o Rei Sol, promulgou o Código Negro<sup>22</sup>, que se propõe a "regulamentar o que diz respeito ao estado e qualidade dos nossos escravos das [nossas ilhas da América]" (citado em Polderman, 2004:643 – tradução livre). O Antigo Regime Colonial, com a adoção do Código Negro, retira a humanidade da população escravizada ao assumir que o escravo é um "bem móvel", institucionalizando uma situação que já existia na prática. Doravante, todas as esferas da vida dos negros/escravos estarão regulamentadas. Acredito, portanto, ser bastante relevante nos determos na análise desse documento, que

---

<sup>21</sup> Mam Lam Fouck (2002) afirma que a *Guyane* recebeu uma parte ínfima do tráfico negreiro. Consoante este autor, em 1765, contava-se 5.728 escravos. 19.261 foi o maior número de escravos contabilizado pela colônia, em 1830. O relativamente pequeno número de escravos não alterou, contudo, a proporção da população escrava sobre a colonial. Nesse sentido, em 1677, no início da colonização, contava-se 18% de brancos para 81% de escravos. Um século depois, a proporção é de 11% de brancos para 85% de escravos. A população livre passa de 1% para 4%, no mesmo período. Nesses dados, não há menção sobre a população indígena (Polderman, 2004).

<sup>22</sup> A discussão baseia-se no texto integral do Código Negro, apresentado em Polderman (2004).

vigorou por mais de um século e meio nas colônias francesas, de 1685 a 1848<sup>23</sup>. Já de início, pode-se dizer que fica patente o desconhecimento sobre a *Guyane*, já que o Código Negro se refere às "ilhas da América", o que não é efetivamente o caso da *Guyane*. Em seguida, para além das punições infames que o Código estabelece, o que nos interessa aqui são os artigos que, de alguma forma, parecem ter uma implicação na construção da identidade *créole*.

Nesse sentido, o artigo 3 proíbe todo exercício público de outra religião que a católica, apostólica e romana. O artigo 6 proíbe o trabalho escravo nos dias santos, inclusive nos domingos. O artigo 9 trata de medidas que coíbem a mestiçagem, instituindo inclusive multas para os casos de poligamia e a impossibilidade de as escravas e seus filhos permanecerem na plantação de seu senhor. Caso o senhor seja solteiro, é-lhe imposto o casamento "nas normas observadas pela Igreja", tornando a escrava livre, assim como seus filhos. Os artigos 15, 16 e 17 indicam o medo dos colonos quanto à possibilidade de insurgências: proíbem o porte de armas ofensivas e o agrupamento de escravos. Os artigos 18 e 19, por sua vez, impedem os escravos de ganhar dinheiro, vendendo ou expondo artigos para a venda. O artigo 24 veda, aos senhores, que deixem seus escravos trabalhar a terra por sua própria conta. No artigo 28, está determinado que os escravos não podem ter nada que não pertença a seus senhores. O artigo 30 impede o acesso dos escravos à função pública. A punição relativa à fuga está regulamentada no artigo 38. O artigo 40 prevê a garantia de indenização ao senhor, caso seja proprietário de um escravo que tenha sido condenado à morte. O artigo 44 define que os escravos são bens móveis e que, por isso, não podem ter acesso a nenhum dos direitos que vigoram para os sujeitos do Rei. O artigo 54 recomenda aos senhores que cuidem bem de seus escravos... Por fim, o artigo 59, penúltimo do Código, outorga

"aos libertos os mesmos direitos, privilégios e imunidades de que gozam as pessoas nascidas livres; queremos que o mérito de uma **liberdade adquirida** produza neles, tanto para as suas pessoas como para os seus bens, os mesmos efeitos que a felicidade da **liberdade natural** causa aos nossos outros sujeitos". (citado em Polderman, 2004:649 – tradução livre – grifos meus)

---

<sup>23</sup> Durante o período revolucionário foi promulgada a "primeira" abolição, de 1793 a 1804. A escravidão foi reestabelecida com o Império napoleônico. O Código Negro não vigorou, portanto, no período revolucionário, sendo reinstaurado com Napoleão.

A enumeração do conteúdo de alguns artigos do Código Negro suscita uma diversidade de questões que poderiam ser tratadas no âmbito desse trabalho. Claro está que o Código Negro não corresponde exatamente ao que acontecia nas colônias americanas da França. O hiato entre a norma e a prática faz-se sempre presente, mesmo nos sistemas mais herméticos. Nesse sentido, o lugar que assume a resistência ao Código Negro e, por extensão, ao Antigo Regime Colonial é o que pretendo discutir a presente. Gostaria de analisar, então, a partir desse contexto, as estratégias adotadas, por escravos e, mais comumente, por escravas, para se empanar as origens negras/escravas, possibilitando assim uma relativa ascensão social. Consoante Louis Sala-Molins, "a história promoveu [a mestiçagem], e a mistura de negros e brancos no cotidiano impôs, apesar da brutalidade branca e graças a ela, a mestiçagem" (citado em Polderman, 2004 – tradução livre). Por acreditar justamente na profundidade de sua relevância na constituição da sociedade *guianesa* e por estar claramente proscria no Código Negro, a mestiçagem é a estratégia que nos interessa aqui.

Assim, se o casamento *misto* é tolerado no início da colonização, a partir do início do século XVII, coincidindo com o maior fluxo de escravos, as interdições aumentam e dificultam ainda mais a mestiçagem como "vetor de evolução estatutária" (2004:520 – tradução livre). Respondendo a uma carta de um padre que se recusou a celebrar o casamento de uma negra livre com um colono, um Ministro de Luís XV, em 1741, afirma explicitamente que:

"Vós fizestes muito bem em impedir o matrimônio que um senhor da colônia queria contrair com uma negra. A intenção de Sua Majestade é, com efeito, de não permitir aos senhores esse tipo de aliança. E, ela vos recomenda que vós garantis que isso não seja feito em Caiena". (2004:433 – grifos meus)

Polderman (2004) aponta, no entanto, como, no Antigo Regime Colonial, eram suavizadas e apagadas origens negras/escravas. Assim, um colono branco para se casar com uma escrava deveria, antes, torná-la livre, com o acordo de seu senhor. Já havia, nesse sentido, uma relativa ascensão social para a mulher. Em seguida, ao casarem-se, a mulher, que provavelmente só tinha um nome ou um apelido, recebia um sobrenome, outro signo de status. A prole, ao nascer, já era registrada como "livre" pelo fato de ser descendente de um colono branco. O registro da prole como livre, em si, poderia ocorrer mesmo em se tratando de filhos naturais, caso o colono não fosse casado com outra mulher, como legifera o artigo

9 do Código Negro. Os nascidos livres dificilmente se casariam com escravos e, notadamente, adotavam estratégias matrimoniais (Bourdieu, 1980) que continuassem a ascensão social pela cor. Dessa forma, conseguindo casar-se com um outro colono ou com uma branca, no registro de seus filhos não constaria o fato de serem filhos de um/a negro/a livre ao nascer e nem referências à sua cor de pele. A par desse branqueamento oficial, os filhos de uniões *mistas* e amiúde oficiosas não eram necessária e plenamente aceitos pela sociedade colonial.

Interessante notar, entretanto, que se a mestiçagem promove o sujeito por meio de um branqueamento oficial, permanece uma diferença valorativa que, no caso colonial, é bastante significativa. Trata-se do fato de que ter mãe branca é melhor do que ter mãe negra. De fato, a *Guyane*, como grande parte de ex-colônias de exploração, viveu um longo período de "penúria de mulheres" (Polderman, 2004). O casamento, ou ao menos a mancebia, entre uma escrava e seu senhor tinha uma recorrência que o relacionamento entre uma mulher branca e um homem negro não tinha. Mais recentemente, Fanon (1952) analisa as duas formas de união e chega, de fato, a uma conclusão de que há uma diferença de valor entre uma relação entre uma negra e um branco e uma relação entre um negro e uma branca. Assim, ao citar Mayotte Capécia, Fanon ilustra a questão:

"Eu era **orgulhosa** disso. Certo, eu não era a única a ter sangue branco, mas uma **avó branca era menos banal do que um avô branco**. E minha mãe era então uma mestiça [métisse]? Eu deveria ter desconfiado, vendo a sua tez pálida. Eu a achava mais bonita do que nunca, e mais fina, e mais distinta. Se ela tivesse se casado com um branco, talvez eu fosse completamente branca [tout à fait blanche]?... E como a vida me teria sido menos difícil...". (1952:37 – tradução livre – grifos meus)

Fanon infere mais adiante:

"O Branco sendo o senhor, e mais simplesmente o macho, pode dar-se ao luxo de se deitar com muitas mulheres. Isto é verdadeiro para todos os países e ainda mais nas colônias. Mas uma Branca que aceita um Negro, isto tem automaticamente um aspecto romântico. Há dom, e não estupro. Nas colônias, de fato, **sem que exista casamento ou coabitação entre Brancos e Negros, o número de mestiços [métis] é extraordinário**. (...) E Mayotte Capécia tem razão: é uma honra ser filha de uma mulher branca". (Fanon, 1952:37 – tradução livre – grifos meus)

Vemos, assim, que a origem branca e a origem negra são classificadas diferentemente conforme a ordem dos fatores masculino e feminino. Ademais, a mestiçagem não é algo

valorado em si, uma vez que o intuito é apagar toda referência à origem negra/escrava e se tornar "completamente branca", como gostaria de ter sido Mayotte Capécia.

A idéia, no sentido de Wolf (1999), que se construiu acerca da mestiçagem toma uma importância fundamental na constituição da identidade *créole*. Isso porque se, no início da colonização, a mestiçagem era uma estratégia de ascensão social pelo branqueamento e pelo apagamento das referências à escravidão, posteriormente, a mestiçagem ficou marcada como algo relativo à promiscuidade das escravas/negras e à corrupção dos colonos. Esta percepção negativa da mestiçagem desconsiderou sua apreensão como estratégia de inserção na sociedade colonial. Ainda segundo Polderman:

"com efeito, desde as origens, um processo de mestiçagem realiza-se no âmbito dessa sociedade. Em uma gestação de quase dois séculos, ela 'dá à luz' um novo mundo, o mundo *créole* cuja identidade se forja no mundo servil e se define claramente com os primeiros 'livres'". (2004:25 – tradução livre)

Assim, a denominação *créole*, como veremos a seguir, passa a se referir à descendência dos escravos libertos, e não à descendência dos escravos libertos e dos colonos, ocultando dessa forma a herança mestiça negatizada. O caráter estigmatizado da mestiçagem marca também, como veremos no capítulo III, o olhar negativo para com os casamentos *mistos* do século XXI.

Ramos (1998) e Wolf (1999) atentam para o fato de que, amiúde, utilizamos termos que têm um significado e uma história que não são problematizados. Ramos discute especificamente imagens e epítetos relacionados às populações indígenas brasileiras. Wolf, por sua vez, analisa conceitos e perspectivas teórico-metodológicas que são relevantes para a concepção de que a humanidade toda está a caminho do reino da Razão; para a discussão sobre a dinâmica entre ideais culturais e comportamento efetivo; e para o debate sobre como a mente humana lida com a experiência. Seguindo esses autores, acredito que a categoria *créole* mereça uma análise etimológica.

Consoante Bernabé (1997), o vocábulo *créole* surge em francês, pela primeira vez, em 1670. Trata-se de uma importação dos termos crioulo, em português, e criollo, em espanhol. O vocábulo deriva do latim "creare", ou seja, criar, e de um elemento possessivo (Ferreira, 2004 e Bernabé, 1997). Como bem coloca Bernabé, trata-se de uma ruptura com a realidade anterior, uma vez que se refere àqueles nascidos no lugar tido como ponto de referência. O *créole* corresponde, efetivamente, à construção de uma "nova autoctonia, uma

autoctonia substitutiva", resultando assim de um "projeto de conquista, um projeto de substituição" (Bernabé, 1997:116). Dessa forma, a maneira como eram e são chamadas as populações ressalta um processo de construção de identidade bastante interessante. Assim, se o escravo recém-chegado da África era chamado de *Nèg'Congo* ou *Bossale*, seu filho, já nascido na *Guyane*, era chamado de *Nèg'Créole*. *Créole* era um termo originalmente destinado aos colonos brancos **nascidos** na *Guyane*, mas que, com o passar do tempo, passou a ser estendido aos escravos **nascidos** também na *Guyane*.

Gostaria, contudo, dada a polissemia da palavra, de apresentar a acepção de "crioulo"/"créole" de algumas entradas de dicionários. Acredito que, como Ramos (1998) nos alerta, o dicionário seja um instrumento de análise interessante, uma vez que representa a cristalização, no senso comum, de determinadas idéias. Desse modo, segundo Ferreira (2004),

"**Crioulo**. [De *cria* (*criar*) + el[emento]. incerto (poss[essivo]. \*-oulo, \*-oilo [do lat. -olu, pelo moçárabe]), poss[ivelmente].]

Adjetivo

1. Diz-se de **qualquer indivíduo negro**.

2. Diz-se de **indivíduo branco, nascido nas colônias** européias, particularmente na América.

3. Ant[igo]. Referente ao **negro nascido no Brasil**.

4. Ant[igo]. Referente ao **negro nascido na América**.

5. Ant[igo]. Referente ao **escravo nascido na casa de seu senhor**.

6. Ant[igo]. Referente **àquele que nasce de pais de raças diferentes**: 'era muito valido d'el Rei hum Sacerdote crioulo: assim chamão lá [no Congo] os que têm mistura de dous sangues' (Fr. Luís de Sousa, *Anais de el-rei dom João III*). (...). (2004: 575 – grifos meus)

Já no dicionário francês, Hachette (1991), o lacônico verbete diz-nos:

"**Créole**. n[om]. et adj[ectif] 1. n[om]. **Personne de race blanche née dans une des anciennes colonies** des régions tropicales. (...)" ["Pessoa de raça branca nascida em uma das antigas colônias das regiões tropicais"]. (1991:371 – grifos meus)

A recente Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana, de Lopes (2004), traz-nos verbetes analíticos e contra-referências:

"**Crioulo**. Vocábulo empregado em várias acepções. Quando se refere a pessoas, seu significado remete ao **indivíduo de ascendência européia nascido nas Américas** (...). (2004:215 – grifos meus)

"**Créole**. Nos primórdios da colonização do Novo Continente, o termo francês créole (crioulo em português, criollo em espanhol) designava, com exclusividade,

**os filhos de europeus nascidos nas Américas.** Mas, logo depois, a denominação se estendeu aos **descendentes dos escravos africanos** e, por fim, sobretudo em lugares como a Guiana Francesa e alguns países antilhanos, passou a denominar, também, os **descendentes de imigrantes de todas as origens** que adotaram a **cultura créole**. Hoje, portanto, **o termo não mais designa uma origem étnica específica, e sim um vínculo com determinada cultura**". (2004:213 – grifos meus)

Cabe mencionar, ainda, que a definição de Lopes para "créole" corresponde quase que literalmente à definição dada por Mam Lam Fouck (1997), a saber,

"En Guyane, comme dans l'ensemble du continent américain, le terme créole a d'abord désigné les **Européens nés en Amérique**. Mais dès les débuts de la colonisation le mot désigne également les **descendants d'esclaves africains**. Il s'étend enfin aux **descendants des immigrants de toutes origines** qui ont adopté la culture créole. **Le terme créole ne désigne donc pas une race, mais l'appartenance à une culture** (on peut être blanc, noir, métis ou de type asiatique et appartenir à la **communauté créole**) (...)". (1997:67 – grifos meus)

As cinco referências são bastante complementares. Podemos, entretanto, delinear três temas que se destacam, quais sejam, o nascimento, a raça e a cultura. O nascimento é, dos três temas, o mais referido. Está nas definições 2, 3, 4 e 5 de Ferreira, na breve definição de Hachette, nas definições de "crioulo" e "créole" de Lopes e, ainda, na definição de Mam Lam Fouck. Há que se ressaltar que, na *Guyane*, não existe um grupo *créole* branco, como é o caso dos *békés*, na Martinica, e como a definição do dicionário Hachette (1991) sugere. Por outro lado, "crioulo/créole" como enunciado puramente racial, sem o fato do nascimento, está nas definições 1 e 6 de Ferreira. Nesse tocante, vale sublinhar a relação com a mestiçagem, explicitada na definição 6.

A referência à cultura *créole*, por seu turno, está em Lopes e Mam Lam Fouck e merece um tratamento diferenciado, uma vez que diz respeito diretamente ao processo de construção da nação. A acepção de "créole" como cultura parece-me bastante extensiva e generosa. Isso porque, como veremos no capítulo III, a cultura e comunidade *créoles* não são tão facilmente acessíveis. De fato, uma interlocutora *créole*, que trabalha na administração das instituições escolares *guyanesas*, alertou-me quanto ao uso restrito do atributo *créole*:

"Antoine Karam<sup>24</sup> não é considerado como libanês, só quando não se gosta dele é que se vai dizer que ele é libanês, mas quando se gosta, **ele é créole, porque ele se parece com um créole**. Ho Ten You<sup>25</sup>, (...) e ele o confirma: nasceu na Guyane, em Régina, e foi criado entre créoles, é alguém que fala perfeitamente o créole guianês. É a mesma coisa, quando se gosta dele, **ele faz parte da nossa sociedade, ele é praticamente créole**, como se diz, e quando se tem algo para criticá-lo, é o chinês. Quando se quer criticar algo a alguém, **ênfatiza-se a sua nacionalidade, primeiro...** Não a sua nacionalidade, mas a sua origem. **É como se sua origem aparecesse mais como um defeito que como uma qualidade**". (grifos meus)

O trecho transcrito indica que a fenotipia é importante para dizer quem é e quem não é *créole*. Mais: o pertencimento à "cultura" *créole* não basta para que um indivíduo seja assim reconhecido, como é o caso de Ho Ten You, que é "*praticamente um créole*", mas que não pode sê-lo, de fato, pois não se parece com um *créole*, diferentemente de Antoine Karam. Acredito, no entanto, que Lopes e Mam Lam Fouck indicam um caminho possível. Em todo caso, quanto a essa possibilidade, a análise de Bernabé (1997) apresenta-se mais verossímil. Nesse sentido, o autor, ao expor as gerações da *créolité*<sup>26</sup>, sugere que uma nova geração deva surgir ao se ultrapassar a questão racial e se constituírem "novos quadros de pensamento" (1997:118-119). A proposta é grandiosa, já que

"a Guyane pode ser um exemplo de uma sociedade que ultrapassa o comunitarismo anglo-saxão e o achatamento das diferenças próprio da ideologia jacobina. Uma definição de *créolité*, como sendo o **compartilhamento** e a **troca** de ancestrais, permite estabelecer um sistema de educação verdadeiramente fundado na aprendizagem intercultural". (1997:119 – tradução minha – grifos do autor)

Faz-se mister enfatizar que tanto a definição de Mam Lam Fouck e de Lopes, como a indicação de Bernabé para a nova geração da *créolité*, apontam para um processo de construção de nação<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Antoine Karam é o atual Presidente do *Conselho Regional* da *Guyane*. Sobre a organização administrativa *guianesa*, veja o próximo capítulo.

<sup>25</sup> Ho Ten You foi Presidente do *Conselho Geral*.

<sup>26</sup> Consoante Bernabé, a *créolité* passou por três gerações, a saber, a primeira refere-se ao discurso do *créole* branco que minor a herança africana; a segunda corresponde à "etno-classe" *mulata* que parafraseia o discurso colonial; e a terceira geração pode ser associada à *créolité* negra, relacionando o pertencimento *créole* à herança africana. O movimento literário da *créolité*, como indicam Price e Price (1999), é encabeçado por Raphaël Confiant, Patrick Chamoiseau e Jean Bernabé. Trata-se de um movimento martiniquês que buscou realizar uma crítica das noções de negritude, em Césaire, e de antilhaneidade, em Glissant.

<sup>27</sup> Essa questão será abordada com maior profundidade no capítulo IV.

É necessário mencionar, ainda, a questão lingüística. Muito embora não tenha apresentado as definições relacionadas à língua, trata-se de uma temática que perpassa todos os verbetes "crioulo"/"créole". A definição de Hachette parece ser bastante sintética da significação do "créole" como língua:

"Língua oriunda do contato de uma língua local ou importada (part[icularmente]. de uma língua africana) com o inglês, o francês, o espanhol ou o português. E servindo de língua materna a uma comunidade cultural. *O créole de Guadalupe. Créole français de Haiti. O falar créole da Martinica*". (1991:371)

Interessante notar que esta acepção lingüística para o termo denota a constituição de uma língua distinta. Processo, portanto, semelhante ao que Bernabé chama, no que se refere aos grupos sociais, de "nova autoctonia". Isto posto, acredito que possamos analisar o outro processo que, juntamente com a escravidão, marca a identidade *créole*, a saber, a galicização.

A vertente assimilacionista da colonização francesa é o ponto de partida para diversas análises sobre contextos sociais informados por essa colonização (Kennedy, 1945; Fanon, 1952; Farraudière, 1989; Mam Lam Fouck, 2002; entre outros). Uma análise sobre a *Guyane* não pode, dessa forma, desconsiderar este aspecto. Contudo, como já foi problematizado anteriormente, a assimilação não me parece o termo mais adequado ao processo estabelecido. Farei referência ao termo galicização para tratar do período que se inicia com a abolição da escravatura, em 1848, e que se estende até a *departamentalização*<sup>28</sup>, em 1946.

O decreto que aboliu a escravidão, nas colônias francesas, modificou, de um dia para o outro, o estatuto dos escravos; a relação entre as pessoas que anteriormente tinham estatutos diferenciados; e a relação das pessoas com o poder colonial. Com efeito, na *Guyane*, os escravos que eram considerados bens móveis pelo Código Negro passam a ser cidadãos e a ter direito de voto. Eram 12.333 escravos que se tornaram "novos cidadãos", como que por um passe de mágica. A ilustração 1<sup>29</sup>, cuja legenda nos diz "Brazza e o

---

<sup>28</sup> Como discutiremos no capítulo seguinte, a constituição de 1946 criou a *Union Française* e transformou as "velhas colônias" francesas, ou seja, Martinica, Guadalupe, *Guyane* e Reunião, em *departamentos ultramarinos*, replicando, a mesma estrutura administrativa existente na França *metropolitana*. Esta mudança institucional foi denominada de *departamentalização*.

<sup>29</sup> Ver página 55. Esta imagem é a capa do livro *La Guyane Française au temps de l'esclavage, de l'or et de la francisation (1802-1946)* de Mam Lam Fouck (1999) e foi tirada de um livro didático utilizado na *Guyane*. A referência do livro didático em questão é: DAVID, FERRÉ e POITEVIN. 1955. *Histoire de France par*

escravo negro: Toca a bandeira francesa e tu serás livre" ilustra bem essa mágica. A fim de efetivar a pertença à nação francesa, diversas ações de educação cívico-civilizatória foram empreendidas. A Proclamação<sup>30</sup> do Comissário Geral da República francesa, que adverte os "negros da Guyane" quanto à aproximação da liberdade efetiva, apela para o sentimento patriótico, para a lógica do trabalho assalariado e a responsabilidade que a população doravante livre terá para com a pátria mãe. A transcrição do último parágrafo dá-nos uma idéia do tom adotado no documento:

"**Meus amigos**, vocês estão a ponto de vivenciar uma **grande prova**. A República vos chamou, sem transição, da escravidão para a liberdade. As colônias estrangeiras contemplam esse espetáculo com surpresa. Não cedam a uma primeira tentação. **Pensem** e provem a eles, a vocês e aos **seus irmãos da Europa** que vocês saberão respeitar a nobre divisa da França: **A LIBERDADE, A IGUALDADE, A FRATERNIDADE**, em um trabalho frutuoso e honrado, na paz pública, nos laços de família, na obediência às leis da religião e da pátria". (citado em Mam Lam Fouck, 2002:162 – tradução livre – maiúscula no texto original – grifos meus)

A mudança de estatuto, entretanto, mais do que apontar para uma confiança na responsabilidade a ser assumida pela população liberta, revela o fardo civilizatório do homem branco. Assim, durante o período escravocrata, um filantropo diz-nos que "o tráfico negreiro é um favor aos Negros. O tráfico negreiro faz com que os africanos passem de uma servidão bárbara a uma servidão humana" (citado em Polderman, 1999:383 – tradução livre). Quase um século após a abolição, mas ainda durante o período colonial, em 1931, é cunhada a expressão "colonização democrática", que significa nada menos do que "a necessidade e o dever de incluir, na ordem do progresso, as sociedades indígenas consideradas, no melhor dos casos, na infância" (Coquery-Vidrovitch, 2003:900 – tradução livre). Nessa direção, a foto 1<sup>31</sup> representa o monumento à abolição da escravatura, em Caiena. A instituição da "generosidade" francesa, por meio da imagem de Schoelcher, "*o libertador dos escravos*", como me disse um interlocutor, é patente. A sua representação é ao mesmo tempo acolhedora, uma vez que parece indicar o caminho ao liberto; altiva, pela

---

*l'image et le récit*. Paris: Nathan Éditeur. Para garantir uma melhor apresentação, inserirei as ilustrações ao final do texto do capítulo no qual foram referidas e analisadas.

<sup>30</sup> O texto integral da Proclamação está em Mam Lam Fouck (2002). Cabe comentar que o decreto que abole a escravatura data de 27 de abril, a Proclamação em análise é de 15 de julho e a mudança efetiva de estatuto dos escravos da *Guyane* ocorreu em 10 de agosto de 1848. A população *guianesa* celebra, contudo, o 10 de junho como a data da abolição, por ser a data em que chegou a notícia do decreto de 27 de abril.

<sup>31</sup> Ver página 56.

postura e distância guardada; além de indicar a diferença de status social, uma vez que porta vestimentas aristocráticas e sapatos. O liberto, por sua vez, porta apenas uma tanga e parece estar extremamente grato, a ponto de lhe dar seu coração. A inscrição do pedestal do monumento, foto 2<sup>32</sup>, não nos deixa dúvida quanto à representação. Trata-se de um extrato do relatório de Schoelcher sobre a escravidão e que serviu de defesa à abolição.

Efetivamente, como nos apresenta Kennedy (1945), a França segue uma política galicizante, cujo objetivo é fazer com que todos os grupos que integram a "Grande França", ou seja, o império colonial francês, partilhem do mesmo sistema de valores, da mesma cultura. Esta política ocorre nos *territórios ultramarinos*, sem deixar de existir na *metrópole*. A importância, notadamente, do sistema educacional para a galicização das populações é um aspecto bastante enfatizado. Como veremos também no capítulo IV, as escolas *guianesas* transmitem disciplinas com conteúdos que corroboram a pertença à França. Os conteúdos relacionados à própria *Guyane* são, assim, desconsiderados. Além dos conteúdos, as línguas locais, como as línguas *businenges*, indígenas e *créole*, assim como os conhecimentos tradicionais e não franceses, são desconsiderados, recalcados e "normalizados" no processo de aprendizagem escolar. O sistema escolar francês reage como se os estudantes, crianças e adultos, fossem tabula rasa e o conhecimento específico sobre e da *Guyane* passa a ser, pois, algo informal e quase clandestino. A transcrição da reflexão de um interlocutor *créole*, representante político eleito pelo movimento favorável à emancipação política *guianesa*, parece-me bastante interessante no que tange ao uso da língua *créole*.

*"Eu pertencço à geração de crianças que falava em francês aos seus pais e que se comunicava entre si em créole. Entre crianças, nós falávamos em créole. Era como se nós rompêssemos com um interdito. No limite, não era proibido, mas teria sido faltar o respeito. O créole era percebido assim, para mim, uma falta de respeito familiar, se eu falasse em créole aos meus pais. Depois, eu fui para a escola e o créole era proibido na escola. Hoje, ele é valorizado, é até ensinado. Eu acho que é uma boa coisa, essa valorização do créole. (...) Quando eu era jovem, falava-se de um dialeto [patois], como se o créole fosse algo menor que o francês".*

Assim, se havia uma perspectiva claramente englobante por parte da política colonial francesa, os *créoles* assumiram a galicização como uma possibilidade de integração e ascensão sociais. A expressão "ideologia do contra-escravismo", cunhada por

---

<sup>32</sup> Idem.

Jolivet, aponta para o comportamento adotado pelos libertos no período logo após a abolição. Com efeito, a ideologia do contra-escravismo remete à distância tomada em relação a todas as referências associadas à escravidão. O grande êxodo das plantações para a cidade, a valorização das atividades administrativas e da função pública, e a onda de celebrações religiosas de casamentos, entre outras situações, seriam indicativas dessa ideologia. O êxodo das plantações para Caiena merece especial destaque, nesse tocante, já que a recusa dos negros a continuarem o trabalho agrícola reforçou uma idéia, no sentido de Wolf, bastante disseminada, a saber, a preguiça constitutiva da raça negra. Ademais, a substituição da sociedade dominada pelos colonos brancos por uma sociedade cuja classe dirigente era formada pelos *créoles* fomentou essa ideologia (Mam Lam Fouck, 1999 e 2002). Nesse sentido, os *créoles* buscaram adotar os valores e práticas *metropolitanos* (Mam Lam Fouck, 2002 e Fanon, 1952). Definitivamente, para além de sua hegemonia no poder político local, o *créole* incorpora doravante o papel do portador da memória *guianesa* e, quiçá, da memória francesa na *Guyane*.

A memória *créole* valoriza e exalta o processo de libertação, em detrimento da dor e sofrimento constitutivos da escravidão. De fato, realçar a escravidão, em sua memória, seria negar o seu caráter moderno. Assim, o silêncio sobre a escravidão, informado pela ideologia do contra-escravismo, revela a modernidade *créole* e a sua busca pela emancipação, a partir da incorporação dos valores *metropolitanos* e, em especial, dos valores republicanos, a saber, a igualdade, a liberdade e a fraternidade. Cabe observar, ademais, que a memória *créole* sobre a escravidão permanece como uma "convergência subterrânea" (Glissant, 1999:66). E, é justamente, por isso, que ela emerge nos discursos nacionalistas, que a recuperam no século XX.

Ainda no que tange à galicização, como me foi sugerido por diversos interlocutores, cabe destacar que as populações *créoles* não ficaram imunes ao contexto mundial, nos anos 60 e 70, de tomada de consciência das populações negras. Foi nesse momento que, a partir da percepção de uma identidade comum, as populações negras da América começaram a refletir sobre a condição da negritude. Além disso, as lutas pela independência de regiões africanas colonizadas pela França e pela independência de seus vizinhos, Suriname e Guiana Britânica, também resultaram em reflexões sobre a situação *guianesa*. Essa questão, contudo, será debatida de forma mais sistemática no capítulo IV. Acredito que a discussão

sobre escravidão e galicização deram-nos elementos suficientes para que seja analisada a identidade *créole*. É o que veremos a seguir.

### 3. *Créole*: identidade e identidade normal

A racialização surge, como vimos na primeira seção deste capítulo, com a conquista da América. A racialização dos sujeitos, sejam eles brancos, negros ou indígenas, situa os filhos de casais *mistos* em um interstício complexo. James (2000) apresenta, a título de ilustração, diversas passagens sobre o lugar dos mulatos na sociedade haitiana da véspera da Revolução. Acredito ser interessante citar algumas dessas passagens:

"As vantagens de ser branco eram tão evidentes que o preconceito de raça contra os negros impregnou a mente dos mulatos, que tão amargamente se sentiam ressentidos pelo tratamento preconceituoso que recebiam dos brancos. Os escravos negros e os mulatos se odiavam". (2000:53)

"Amargurados pela perseguição, eles chamavam os brancos de intrusos e a si mesmos de nacionais". (2000:72)

"Desde agosto de 1791, os mulatos oscilavam continuamente entre a burguesia francesa e os trabalhadores negros. A instabilidade dos mulatos não reside no seu sangue, mas na sua posição intermediária na sociedade". (2000:193)

"[Pauléus Sannon] também vê com muita clareza que os mulatos são uma classe intermediária típica, com toda a instabilidade política que lhe é peculiar". (2000:213)

De fato, bem coloca James, a mestiçagem biológica por si só não resulta no caráter intersticial do mestiço. É necessária uma classificação social desse sujeito que o situe assim. Mais: a mestiçagem cultural é um ponto fundamental que contribui para essa classificação. Todorov (1982) analisa bem o lugar intersticial que toma La Malinche<sup>33</sup> na lida de Cortés com os Astecas e na sua conquista desse povo. Ora, La Malinche é, consoante Todorov,

"o primeiro exemplo e, por isso mesmo, o símbolo da mestiçagem de culturas. (...) La Malinche glorifica a mistura, em detrimento da pureza (asteca ou espanhola), e o papel do intermediário. Ela não se submete simplesmente ao outro (...), ela adota a sua ideologia e se serve dela para melhor compreender a sua cultura, como testemunha a eficácia do seu comportamento (mesmo se 'compreender' serve, aqui, para 'destruir')". (1982:132 – tradução livre)

---

<sup>33</sup> Interessante notar que Malinche, sonoramente, lembra os termos franceses "malin" e "maligne", que querem dizer, em português, tanto maligno/a como esperto/a.

A atitude de La Malinche faz-nos lembrar a de D'Chimbo/Kalimbo. No entanto, esta última personagem visava apreender a cultura e ideologia dominantes, para então dominar, por sua vez. La Malinche dominava ao servir de "tradutora cultural" para Cortés, em sua conquista dos Astecas. A reflexão sobre a mestiçagem, para além do campo biológico, parece-me fundamental considerando, nos temos de Wolf, a questão de poder implícita na idéia da racialização. No contexto *guianês*, mais especificamente, a mestiçagem tem toda uma conotação negativa, como vimos anteriormente e como veremos ainda no capítulo III. Cabe mencionar, contudo, que a constituição da identidade *créole* resultou de um processo de mestiçagem cultural parecido com o que Todorov relata sobre La Malinche.

Nesse sentido, a fala de uma interlocutora haitiana, que trabalhou em uma instituição *guianesa* de alfabetização e de ensino do francês para imigrantes, indica esse processo de mestiçagem cultural que marca a identidade *créole*:

*"O créole guianês é muito ligado na sua história, particularmente na história da escravidão. Mas, tudo que diz respeito à representação de si vem do branco, uma vez que quando o colono foi embora, permaneceu toda uma mentalidade. É atração-repulsão: certas coisas do branco atraem, mas ele é rechaçado, porque teve a escravidão. Esse é o problema do departamento francês: as pessoas são francesas, mas não são francesas".*

Na *Guyane*, a mestiçagem cultural é, portanto, bastante informada pelo processo de galicização. Contudo, a identidade *créole* parece estar igualmente associada a idéias, no sentido de Wolf, que recorrentemente são relacionadas à emergência dos estigmas da escravidão. Como me esclareceu o meu interlocutor *créole* do movimento político favorável à emancipação política da *Guyane*, as idéias coloniais sobre a escravidão são patentes. Transcrevo a seguir sua explanação bastante interessante sobre a temática.

*"A história da Guyane é uma história difícil, que certamente ainda repercute nos comportamentos sociais e nos comportamentos pessoais, nas relações humanas que podem existir nesse país. Ou seja, eu faço referência à história da escravidão, porque a Guyane e a comunidade créole são oriundas da escravidão, as comunidades noires marrons [businenges] fugiram da escravidão, escondendo-se na floresta. São estigmas que ainda nos penalizam, na evolução das mentalidades e no progresso social do nosso país. Se o homem guianês é dado às mulheres, certos pesquisadores pensam que isso se deve à escravidão, já que o escravo não tinha esposa titular e o senhor tinha pleno poder sobre as mulheres escravas. Se diz que as pessoas de pele clara são mais susceptíveis de êxito e são mais competentes que as pessoas de pele escura. É necessário voltar no tempo e ter essa capacidade de compreensão, porque a assimilação e a colonização jogaram um véu sobre todo esse tempo da nossa história. Nós só podemos estar desconfortáveis, é um pouco*

*como as crianças adotivas, a quem se escondeu o fato da adoção, que só ficarão bem a partir do momento em que saberão a verdade".*

Temos assim que tanto o processo libertário, quanto a galicização são processos históricos que informam a modernidade da identidade *créole*. As idéias relacionadas à escravidão são, como nos diz a fala transcrita, estigmas que têm poder performativo sobre essa identidade. Isso porque, mais do que simples constatações, as idéias, que, consoante Wolf, estão atreladas a relações de poder, findam por produzir fatos (Silva, 2000). A transcrição acima aponta nessa direção: se o *créole* "é" dado às mulheres, se ele "sonha" em trabalhar na administração pública, se ele "é" preguiçoso, se os "mais claros" "são" mais competentes que os "mais escuros" é porque um contexto de colonialidade de poder construiu essas idéias. A performatividade dessas idéias coloniais reside justamente no poder implícito no ato de descrever o *créole* dessa ou daquela forma, reforçando e perpetuando atos de fala que produzem uma identidade *créole* informada pela colonialidade. No entanto, o meu interlocutor aponta para o efeito emancipatório que a emergência da memória sobre a escravidão pode assumir, rompendo, dessa forma, com a colonialidade dos estigmas.

A par disso, é interessante notar que a identidade *créole* apresenta uma constituição bastante representativa do mundo atlântico negro, de Gilroy (2001). A identidade *créole* foi e é constituída, efetivamente, a partir desse movimento entre África, Europa e América. A ilustração 2<sup>34</sup> é um cartão telefônico local que ilustra a perspectiva do mundo atlântico negro, uma vez que o menino fotografado é provavelmente *créole* e está olhando atentamente para o mar ou quiçá procurando algo que está para além do mar. Interessante notar que, metaforicamente, ele pode estar olhando tanto para a *metrópole* quanto para a África. Esta imagem, por estar em um cartão telefônico, é bastante significativa, pois a comunicação serve para aproximar as pessoas, mas também para aproximar culturas e referências culturais. A ausência de informação sobre o que está do outro lado do mar dá margem tanto para uma leitura galicizante como para uma leitura afrocentrada.

Como veremos no capítulo IV, não é sem razão que o atual movimento de contestação e de reivindicação emancipatórias buscam uma aproximação e uma valorização das referências culturais afrocentradas. Em uma primeira análise, poderíamos situar a

---

<sup>34</sup> Ver página 57.

identidade *créole* como um exemplo de "dupla consciência", nos termos de Gilroy, ou de "duplicação de identidade", consoante Fanon. Dessa forma, ao considerar a identidade *créole* representativa do mundo atlântico negro, acredito que a duplicidade ou triplicidade não sejam problemas em si ou, nem mesmo, que tenham resolução. Nesse sentido, Marcus (1991) aponta que a perspectiva da modernização valoriza a "coerência e a estabilidade da identidade" e, assim, somente se é possível ser X **ou** Y. A modernidade, por sua vez, apresenta um quadro em que o **e** é possível, uma vez que os processos identitários consistem num "espírito sem lar". Pode-se ser, a partir dessa perspectiva, X **e** Y.

A identidade *créole*, constituída justamente no trânsito, no **e**, é intercalar e intersticial e, atravessando as fronteiras entre a identidade do senhor e do escravo, do francês e do afrocentrado, está situada em um "entre-lugar" (Bhabha, 2001). Ora, o trânsito entre fronteiras identitárias, como constitutivo da identidade *créole*, revela uma situação etnográfica na qual o entendimento amplamente disseminado de que a identidade é fixa e estável pode ser questionado. Ademais, esse caráter intersticial da identidade *créole* apresenta-se como uma estratégia quanto às reivindicações sociopolíticas da população *créole*. Mam Lam Fouck (2002) corrobora essa visão ao afirmar que:

"a história da Guyane é cada vez menos percebida como um apêndice da história da França. Ela é o produto de um **duplo enraizamento sul-americano e europeu** que os seus habitantes **instrumentalizaram em razão dos interesses em jogo**" (2002:11 – tradução livre – grifos meus).

A citação remete tanto ao caráter intersticial da "história da *Guyane*", como à potencialidade de uso político desse caráter. A dinâmica política colocada por essa situação identitária será explorada mais detidamente no capítulo IV. Em todo caso, mais do que **uma** identidade, o *créole* parece ser, no contexto *guianês*, **a** identidade **normal** (Silva, 2000).

Nesse tocante, há que se ressaltar, primeiramente, que o termo *guianês* é amiúde utilizado como sinônimo de *créole*. Essa situação parece apontar para um contexto hierárquico em que ocorre o englobamento daqueles que não são *créoles*. De fato, Dumont (1996), ao estudar o sistema de castas indiano, aponta que a hierarquia resulta do processo de englobamento do contrário, no qual um termo do conjunto representa tanto o todo como é parte dele, refere-se ao específico e ao universal, ao mesmo tempo. Mais: a distinção entre englobante e englobado é uma distinção de valor, por meio da qual os elementos são classificados. Outro aspecto de sua análise sobre o sistema de castas na Índia é a distinção

entre o estatuto, relacionado à hierarquia, e o poder, relacionado ao político. Ademais, na sociedade indiana, o indivíduo não importa como tal, mas apenas como elemento de um grupo cultural. Assim, todos os grupos são classificados na hierarquia local e a endogamia é um valor que permite a perpetuação dessa lógica.

Na *Guyane*, o *créole* é o termo englobante, uma vez que o adjetivo *guianês* lhe é associado imediatamente. Diversos interlocutores fizeram-me a ressalva, ao falarem do *guianês*, de que se referiam ao *créole*. Temos, abaixo, alguns trechos transcritos que sugerem a idéia do englobamento:

"Dos três DOM [departamentos ultramarinos] – a *Guyane*, a *Martinica*, a *Guadalupe* –, eu acho que o **guianês** é o mais próximo do francês. Eu estou falando do **créole guianês**, hein?! Eu não estou falando do ameríndio, eu não estou falando do *businenge*, eu estou falando do **créole guianês**".

"Quando eu falo do **guianês**, eu estou falando do **créole**, hein?!".

"Antes de definir o **guianês**, seria necessário que se definisse o **créole**".

"Quando ele [Jean-Jacques Chalifoux – um antropólogo francês] perguntou, no Litoral, em Caiena, '**Quem é guianês?**', a resposta imediata foi '**Les créoles!**'. Os **créoles** se impuseram e é por isso que são eles, antes de mais ninguém, os **guianeses**".

"Até os anos 1990, a sociedade **guianesa** integrou as populações a partir da **síntese créole**, que se baseava em uma lógica de assimilação". (grifos meus)

O termo englobado, por sua vez, pode referir-se a todos os outros grupos constitutivos da sociedade *guianesa*. Os *ameríndios*<sup>35</sup> não foram integrados no sistema de plantação e não passaram pelo processo de galicização. Os *businenges* tiveram a experiência da escravidão, mas fugiram e optaram por constituir grupos sociais fora do sistema colonial. Nesse sentido, tampouco passaram pelo processo de galicização. Os *metropolitanos*, por sua vez, dificilmente são associados ao atributo *guianês*. Por fim, os *imigrantes*, independentemente de sua origem, são classificados por sua nacionalidade, mesmo em se tratando de indivíduos já nascidos na *Guyane*.

A reflexão sobre quem é *guianês*, no entanto, está estreitamente relacionada ao projeto nacional, que será analisado no capítulo IV. Todos os grupos podem, no entanto, ser percebidos e construídos como *guianeses*. Essa perspectiva inclusiva é manifestada, notadamente, por aqueles que buscam construir a *Guyane* como comunidade imaginada. O

---

<sup>35</sup> As categorias *ameríndio*, *businenge*, *metropolitano* e *imigrante* serão analisadas com mais profundidade no capítulo III.

adjetivo *guianês* contém, em um primeiro momento, as *comunidades de base*, a saber, os *créoles*, os *ameríndios* e os *businenges*; em um segundo momento, se refere a todo indivíduo cuja história está vinculada à *Guyane*, pertencendo ele às *comunidades de base* ou às populações *imigrantes*. Há que se mencionar, contudo, que todos os grupos outros que o *créole* são percebidos como *guianeses* de menor valor. Isso porque a categoria *créole* é identificada à categoria *guianês*, representando a totalidade e englobando os demais termos. Em razão do englobamento, o *créole* apresenta-se como identidade normal e correta, pois se trata do grupo que está imediatamente vinculado à *Guyane*, e, por isso, pode enunciar por todos os grupos aí presentes.

O *créole*, justamente por ser a identidade normal e por englobar os demais elementos constitutivos da sociedade *guianesa*, detém o poder de nomear os outros grupos. Com efeito, a nomeação é um elemento fundamental a ser analisado, já que revela e produz identidades. Assim, a nomeação é um ato de fala e de poder (Poutignat e Streiff-Fenart, 1998) que, no contexto *guianês*, remete, notadamente, à origem étnico-nacional. Os termos são diversos para denominar a origem e uma mesma origem tem amiúde diversos termos, que se referem a registros diferenciados de emprego. Desse modo, o termo *créole* pode ser denominado por sua variante nacional, qual seja, *guianês* ou, ainda, por uma expressão que remete a uma ideologia afrocêntrica, a saber, *africano do Litoral. Metropolitano* ou sua forma reduzida *metro*, termo tradicionalmente utilizado para designar "*os franceses da França*", pode ser substituído pela referência à cor, *blanc*, denominação pejorativa; pelo atributo nacional *francês*, em clara diferenciação ao *guianês*; ou por remissões geográficas como *hexagonal*<sup>36</sup> ou *européu*. Os *businenges* podem ser chamados de *nègres* ou *bosh*, de forma bastante pejorativa; de *noirs marrons* ou por sua forma reduzida *marrons*, termos comumente utilizados para se referir a essas populações; ou, ainda, pelos etnônimos dos grupos *businenges*, a saber, Aluku ou Boni, Ndyuka, Saramaka e Paramaka. Os *ameríndios*, por sua vez, são correntemente denominados assim e, via de regra, são chamados, por especialistas, por seus etnônimos, quais sejam, Wayana, Wajãpi, Émérillon ou Teko, Palikur, Kali'na e Arawak. O termo *índio* é bastante raro e parece ter uma conotação pejorativa. No que tange à nomeação, a minha interlocutora *créole* que trabalha na

---

<sup>36</sup> O termo *hexagonal* refere-se à denominação da França *metropolitana* como o *Hexágono*, por sua forma geométrica.

administração escolar comentou-me sobre seu aprendizado quanto ao melhor termo a ser utilizado para se referir à população *businenge*:

*"Eu falava como as pessoas de Caiena, ou seja, à época, se dizia bosh para se referir aos Bonis. Eu me lembrarei sempre de uma senhora que me disse para não pronunciar essa palavra, porque era pejorativa. 'Não se diz bosh, se diz Boni ou Aluku. Não se diz bosh porque é um termo muito pejorativo'. Para mim, como para muitos jovens créoles, não tinha diferença entre um Ndyuka, um Aluku, um Paramaka etc. Para os índios [indiens], é a mesma coisa, estão todos no mesmo saco" (ênfase na fala transcrita).*

Os *imigrantes* e seus descendentes são, em geral, denominados por sua nacionalidade efetiva ou de origem. O único grupo de *imigrantes* e descendentes que parece ter uma denominação outra que a sua própria denominação nacional é o grupo indiano. A população indiana ou de origem é chamada por uma denominação bastante comum no Caribe e África, a saber, *coolie*<sup>37</sup>. Em todo caso, os *imigrantes* costumam ser classificados por seu fenótipo ou por outros elementos diacríticos, tais como vestimentas e sotaque. A constante referência à nacionalidade dos *imigrantes* é um processo interessante, uma vez que os exclui de maneira radical da possibilidade de serem integrados à *guianeidade*. Mais ainda, a classificação dos imigrantes remete a imagens coloniais constituídas pelo *créole*. Veremos esta questão de forma mais detalhada no capítulo III. Acredito, contudo, ser necessário apresentar aqui a fala da minha interlocutora haitiana sobre essa questão.

*"Meus filhos estão bem, [aqui], porque eles são mais jovens e eles vão para a escola. [Mas,] quando eles dizem que são haitianos, as pessoas dizem: 'Ah, é?! Para um haitiano, você não tem muita cor!', porque eles são mestiços [métis]. Eu já ouvi pessoas falarem dos haitianos como..., meu deus, pessoas dizerem que 'você é tão negro quanto um haitiano'. Os guianeses negros dizem isso, que você é tão negro quanto um haitiano! É terrível, quer dizer que ser negro é um valor negativo".*

Esta transcrição é especialmente interessante, já que revela o caráter performativo do estabelecimento da diferença. Os *créoles*, que são negros, consoante a transcrição acima, afirmam que alguém é "tão negro quanto um haitiano". O atributo nacional haitiano toma imediatamente um valor negativo ao ser associado ao negro. A idéia, no sentido de Wolf,

---

<sup>37</sup> Consoante Campos França (2004), *coolie* vem do dravídico *kuli*, que significa trabalhador, operário.

estabelece claramente uma relação de poder entre o *guianês* e o *haitiano*, por um lado, e o *créole* e o *negro*, por outro.

Outras formas de nomeação dizem respeito ao fenótipo ou a sinais diacríticos relacionados à mestiçagem. Como vimos anteriormente, a mestiçagem não é um processo positivado na *Guyane*. Assim, os termos empregados para se referir ao fenótipo de um determinado indivíduo apontam para o fato de que seu fenótipo não é o fenótipo normal. O fenótipo denuncia uma possível mestiçagem e há todo um vocabulário empregado para denominar tipos físicos e, por metonímia, os sujeitos que os portam. *Mulâtre*, *métis*, *neg'rouge*, *chabin*, *chabin ticté*, *cabresse*, *neg'chinois* e *bâtard chinois* são algumas das classificações utilizadas no cotidiano. *Mulâtre*, *métis*, *neg'chinois* e *bâtard chinois* apontam imediatamente para a origem dos pais: os dois primeiros termos são utilizados para filhos da união de negros e brancos, sendo o primeiro pejorativo e o segundo, não; já os dois últimos, *neg'chinois* e *bâtard chinois*, são bastante pejorativos e referem-se a filhos da união de *créoles* e chineses. Esses quatro termos remetem a uma mestiçagem imediata.

Por outro lado, *neg'rouge*, *chabin*, *chabin ticté* e *cabresse* são denominações empregadas para indicar indivíduos cujo fenótipo seja distinto do normal, sem remeter de maneira imediata a uma mestiçagem identificável. Nesses casos, no entanto, a mestiçagem está implícita no fato de não portarem o fenótipo normal. Uma anedota, que aconteceu comigo, parece-me ilustrativa: estava na rua, em Caiena, e fui interpelada por um rapaz que me chamou "*Eh, chabine!*". Como estava com amigos *créoles* e eu não tinha percebido que o rapaz em questão tinha me chamado, meus amigos riram e falaram que era comigo. O rapaz só me chamou de *chabine* porque não me conhecia. Se soubesse que o meu pai é francês, imediatamente me chamaria de *métisse* e se soubesse apenas que sou brasileira, me chamaria de *brésilienne*. Nesse sentido, no contexto *guianês*, o fenótipo diz de quem se é filho e, automaticamente, hierarquiza as pessoas.

Há que considerar que essas classificações são definidas e organizadas pelo quadro de pensamento *créole*. O *créole* é, desse modo, o enunciador de identidades e enuncia a sua própria como sendo a identidade correta e normal. Ora, a nomeação e enunciação de identidades, por serem atos de fala e de poder, constroem unidades classificatórias que corroboram determinadas relações de poder. O fenótipo, a origem étnico-nacional, a atividade profissional desenvolvida, o comportamento, entre outras, são algumas das ordens

simbólicas consideradas, pelos *créoles*, para a caracterização, classificação e hierarquização dos indivíduos presentes na sociedade *guianesa*. Os *créoles* detêm, assim, o poder performático de enunciar e produzir identidades e diferença em consequência do lugar hegemônico que ocuparam na história da *Guyane*. A par disso, além de ser o grupo que substituiu os colonos brancos na posição dominante, é o único grupo que adotou a política galicizante e, por isso, o único grupo que reivindica um projeto nacional. A construção do lugar hegemônico na história e na sociedade *guianesa* é justamente o que possibilita ao *créole* ser o enunciador de identidades e de diferença. Mais: ao produzir e enunciar as identidades que constituem a sua alteridade, os *créoles* mantêm e protegem seu lugar hegemônico na *Guyane*.



**Ilustração 1: "Brazza e o escravo negro". In: Mam Lam Fouck, 1999:capa.**



**Foto 1: Monumento à abolição da escravidão, Praça Schoelcher, Caiena.**



**Foto 2: Pedestal do Monumento à abolição da escravidão, Praça Schoelcher, Caiena.**



**Ilustração 2: Cartão telefônico.**

## II – A redenção do lugar de *expição*: a *Guyane* como um memorial

*It is hard to speak of boundaries*  
Wallerstein

### 1. Organização político-espacial

Atualmente, a estrutura política da *Guyane* corresponde exatamente à estrutura encontrada na França *metropolitana*. Essa paridade administrativa data de 1946, quando a promulgação da Constituição da IV República criou a *Union Française*. Nesse momento, as "velhas colônias", a saber, *Guyane*, Martinica, Guadalupe e Reunião se tornaram *departamentos ultramarinos franceses*. Esta mudança de estatuto resultou da política do Pós-Guerra de aproximar e integrar as "velhas colônias". Desnecessário afirmar a importância, para as populações coloniais, do simbolismo dessa mudança de estatuto: os doravante *departamentos ultramarinos* terão alcançado definitivamente as conquistas revolucionárias, uma vez que os *departamentos* foram criados, na *metrópole*, a partir do rearranjo sócio-espacial proposto pela Revolução Francesa. Em 1982, uma outra esfera administrativa é criada no âmbito do quadro institucional francês: a *Região*. Nesse momento, a *Guyane* já acompanha contemporaneamente a dinâmica da administração pública francesa. A partir desta data, a *Guyane* passa a ser, além de *departamento ultramarino francês*, uma *região administrativa*.

A estrutura territorial francesa é composta de quatro instâncias, quais sejam, o *município*, o *departamento*, a *região* e a *administração central* do Estado. O mapa 1<sup>38</sup> mostra, desse modo, a divisão da França em *departamentos* e *regiões*. Na mesma página da brochura da École Nationale d'Administration – ENA (2004:6), responsável pela formação dos funcionários públicos do Estado francês, está uma representação do mapa-múndi (mapa 2<sup>39</sup>), situando os *territórios ultramarinos franceses* de uma maneira um tanto quanto imprecisa. Interessante notar, no entanto, que o Estado francês se define como sendo um

"Estado unitário, (...) que possui um **único** centro político e governamental de impulso. (...) Todos os indivíduos situados sob sua soberania obedecem a uma **única e mesma** autoridade, vivem sob o **mesmo** regime constitucional e são regidos pelas **mesmas leis**". (2004:17 – tradução livre – grifos meus)

---

<sup>38</sup> Ver página 79.

<sup>39</sup> Idem.

A proposta de descentralização e de desconcentração das atividades do Estado, com a criação da *região administrativa*, em 1982, esbarra na lógica do Estado unitário descrita acima. Antes de voltarmos para a *Guyane*, acredito ser importante apresentar sumariamente as competências das esferas administrativas francesas<sup>40</sup>.

Nesse sentido, o *município* francês, representado pelo *maire* e pelo *conselho municipal*, tem sob sua atribuição as escolas primárias, os planos de ocupação do solo e a saúde. Ao *departamento*, cuja instância representativa é o *conselho geral*, cabe cuidar das escolas do ensino fundamental e do transporte escolar, das estradas departamentais, da habitação, da ação sanitária e do serviço social, e do desenvolvimento rural. A *região*, com seu *conselho regional*, responsabiliza-se pelos planos de desenvolvimento econômico, social e cultural, além de tratar do ensino médio e especial, da formação profissional e dos transportes públicos. A *administração central do Estado* faz-se representar, no âmbito da *região*, pelo *préfet* que zela pelos interesses nacionais, pelo controle administrativo e pelo respeito às leis, além de buscar uma sinergia entre as ações dos diferentes *departamentos* de uma mesma *região*.

Na *Guyane*, entretanto, como de resto para os outros *departamentos ultramarinos*, há uma sobreposição de três esferas administrativas, a representação do Estado, a *região* e o *departamento*. São *regiões* com um só *departamento*, *mono-departamentais*, em contraste com as *regiões metropolitanas* que são compostas por diversos *departamentos*. Este aspecto não é apenas uma curiosidade, uma vez que a *região* é vista pela população local como uma instância representativa com mais poderes do que de fato tem. Por outro lado, as duas instâncias de representação local, a *região* e o *departamento*, têm intervenções sobrepostas, causando conflitos e indefinições quanto às responsabilidades de cada parte. Outro aspecto que merece destaque é a dificuldade administrativa gerada pelo princípio de Estado unitário, pois a *Guyane* apresenta um contexto geográfico, histórico e cultural muito diferente da França *metropolitana*, por mais diversa que esta possa ser. Nessa direção, o meu interlocutor do movimento político favorável à emancipação *guianesa* esclareceu-me que:

*"Os transportes escolares são uma esfera de competência do departamento. Mas, hoje, não existe um quadro legal para os transportes fluviais, pois na França, isso*

---

<sup>40</sup> Ver *La France et ses institutions*. 2004. ENA – École Nationale d'Administration. Paris: Les Éditions de l'École Nationale d'Administration.

*não existe. Não há uma lei específica para a Guyane para organizar os transportes fluviais. Ora, existem transportes de alunos que somente podem ser feitos pela via fluvial. É necessário que haja transferências financeiras e é necessário que essa transferência seja organizada".*

De fato, a situação prática do transporte escolar assume um caráter digno de análise para a filosofia do direito.

A par disso, a grande importância das autoridades civis tradicionais, as *autorités coutumières*, também constitui uma situação inusitada, da perspectiva do Estado unitário. Os *chefs coutumiers ameríndios* e *businenges* detêm autoridade política e moral, cujo exercício frequentemente compete com a autoridade dos representantes eleitos, em sua maioria *créoles*. A negociação de autoridade daí decorrente foi abordada por um interlocutor *metropolitano* que mora há doze anos em Saint-Laurent e atua junto a instituições de apoio às populações *businenges*:

*"Temos uma situação na qual existem os **municípios** e, nesses municípios, as **autorités coutumières**. Os eleitos aparentam ter autoridade, eles têm responsabilidades junto aos municípios, junto aos administrados, mas não têm suficientemente autoridade. À *autorité coutumière* se dá menos responsabilidade, em relação à sua comunidade, mas **ela tem muito mais autoridade sobre sua comunidade que os eleitos**". (grifos meus)*

As autoridades tradicionais, que, no âmbito comunitário, têm mais representatividade e voz do que os representantes eleitos, parecem ameaçar o Estado, uma vez que não representam uma "única autoridade" à qual os indivíduos franceses devem obediência. A complexidade que o princípio do Estado unitário traz para a vida do Estado francês com as populações tradicionais será mais discutida no próximo capítulo.

Além da estrutura administrativa, acredito ser fundamental apresentar a organização espacial do território *guianês*. Como se vê no mapa 3<sup>41</sup>, a *Guyane* tem 22 *municípios* que podem ser reagrupados em cinco áreas sócio-espaciais, quais sejam, Caiena e arredores; Kourou; *Oeste guianês*; Oiapoque; e *Interior*. A primeira região sócio-espacial é formada por Caiena e arredores. Por ser a capital da *região* e do *departamento*, a região de Caiena<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Ver página 80.

<sup>42</sup> O censo de 1999 indica que a população *guianesa* é de 157.213 habitantes. Apenas o *município* de Caiena concentra um terço dessa população, com 50.594 habitantes. Se somarmos a população dos *municípios* da "grande" Caiena, teremos cerca de 53% da população da *Guyane*, ou seja 84.181 habitantes.

concentra grande parte da população e das atividades econômicas *guianesas*. Nesta região concentram-se as populações *créoles* e *imigrantes*.

Kourou<sup>43</sup> constitui uma outra região sócio-espacial, em razão de sediar o Centro Espacial Guianês – CSG e sua base de lançamento de foguetes. De fato, a implantação do CSG, em 1965, representou um ponto de inflexão na história *guianesa*. Primeiramente, porque promoveu uma imigração para *Guyane* jamais vista anteriormente, tanto por ser voluntária, quanto por suas proporções. Assim, se a população *guianesa* contabilizava cerca de 60.000 habitantes à época da construção do Centro, trinta anos depois, o censo apontou uma população de 157.213 habitantes. Outro aspecto importante é que a atividade espacial é a principal atividade econômica na *Guyane*, concentrando cerca de 30% do produto interno *guianês*. Faz-se mister observar, no entanto, que a atividade espacial praticamente não emprega *guianeses*, mas europeus, além de não ser controlada pelas autoridades locais. O retorno efetivo dessa atividade para a *Guyane* é, nesse sentido, questionado. Mais: por ser uma atividade estratégica para a França, o controle da área do CSG é intenso. Muito embora a *Guyane* não seja um Estado-nação, os *guianeses* freqüentemente declaram seu descontentamento com essa situação de absoluta ingerência ao usarem a expressão "*é um Estado dentro do Estado*"<sup>44</sup>. Kourou é, justamente pela presença maciça de engenheiros, militares e técnicos do CSG, a cidade "*mais européia da Guyane*", onde se encontram as lojas de grandes marcas da *metrópole*, onde está o maior número de salas de cinema e onde foi aberta a primeira lanchonete da rede McDonald's de fast food.

Uma outra região que pode ser distinguida é o *Oeste guianês*, uma faixa que vai de Iracoubo, acompanhando a costa, e desce pelo Rio Maroni até Maripasoula. Esta região tem como centro de referência a cidade de Saint-Laurent<sup>45</sup>, onde estão concentrados os principais serviços públicos. O *Oeste* tem como característica a concentração de municípios étnicos (ver mapa 4<sup>46</sup>). Awala-Yalimapo é um *município* Kali'na; Apatou, Papaïchton e Maripasoula são *municípios* Aluku; e Grand-Santi é um *município* Ndjuka. Como pode ser

---

<sup>43</sup> Segundo o censo de 1999, a população de Kourou é de 19.107 habitantes.

<sup>44</sup> Interessante observar que essa expressão também era utilizada para se referir à colônia penal, estabelecida em Saint-Laurent, como veremos na seção seguinte.

<sup>45</sup> O censo de 1999 indica que a população do *Oeste guianês* é de 38.823 habitantes, sendo que a população de Saint-Laurent é de 19.211 habitantes. Os municípios do Rio Maroni somam 11.850 habitantes. Awala-Yalimapo têm 887 habitantes. Mana e Iracoubo possuem 6.875 habitantes.

<sup>46</sup> Ver página 81.

observado no mapa, o Alto Maroni, situado ao sul de Maripasoula, é uma área em que predomina a etnia Wayana. A região do *Fleuve*, do *Oeste guianês*, exclui, todavia, esta área que, na concepção territorial *guianesa*, faz parte do *Interior*. Os *municípios* situados às margens do Rio Maroni<sup>47</sup>, do *Fleuve*, como são correntemente designados, são acessíveis apenas por via fluvial ou aérea. A dificuldade de acesso aos municípios do *Fleuve* faz com que haja um princípio de solidariedade entre as populações que aí vivem. Assim, nos termos de uma interlocutora tunisiana que mora há décadas em Saint-Laurent e trabalha na administração pública local, "*se você subir o Maroni, você verá que nesse rio, que não é um rio navegável, onde só se pode circular em canoa, as pessoas são necessariamente dependentes umas das outras*".

Cabe comentar aqui que, muito embora as populações circulem pela via fluvial há séculos, a interlocutora afirma que o Maroni não é um rio navegável, uma vez que o trânsito apenas pode ser feito de canoa. A idéia, no sentido de Wolf, do que seja um rio navegável está claramente informada pela perspectiva colonial, uma vez que não considera o conhecimento e a prática de navegação das populações locais. O *Oeste guianês* e, mais especificamente, o *Fleuve* constituem, ademais, uma região de fronteira, uma vez que o Maroni é o limite entre a *Guyane* e o Suriname. Este aspecto é de fundamental relevância, como veremos no próximo capítulo, para a compreensão das relações sociais nessa região. Em todo caso, acredito ser interessante trazer a descrição, feita pela mesma interlocutora, das implicações de a região ser uma fronteira:

*"O Oeste é um concentrado, porque é uma zona fronteira, onde nós temos certos problemas que são diluídos em Caiena. Nós temos populações de fronteira. Os ameríndios e os businenges não têm uma fronteira. Na realidade, as pessoas funcionam como se não houvesse fronteira"*. (grifos meus)

De fato, entre Saint-Laurent e Albina, no lado surinamês, o trânsito no rio é intenso. As canoas atravessam-no o tempo todo. Este movimento parece indicar realmente que aí não existe *Guyane* e Suriname, mas Maroni, como me comentou, em tom de brincadeira, o meu

---

<sup>47</sup> Interessante observar a proximidade sonora do nome do rio, Maroni, com o termo *marron* que designa as populações de escravos que fugiram das plantações. Lézy traz-nos uma outra referência interessante no que se refere ao rio: "o curso a montante do 'Marauny', avisa-se, é habitado por 'Mouros contra quem guerreamos'" (2000:209 – tradução minha). A denominação das populações negras insurgentes de "Maures" é também repleta de significados.

interlocutor *metropolitano* que mora há doze anos em Saint-Laurent, "*Eu não me sinto guianês, eu me sinto sobretudo... Maroni! (rs)*".

A característica de ser uma região de fronteira também é compartilhada pela região sócio-espacial do Oiapoque, na fronteira com o Brasil. Esta região, no entanto, por ser bem menos populosa<sup>48</sup> destaca-se menos no discurso sobre a configuração territorial *guianesa*. O Rio Oiapoque não parece, contudo, ser menos navegado que o Maroni. Saint-Georges de l'Oyapock e Oiapoque, no lado brasileiro, são duas cidades que estão em absoluta relação. A tônica demográfica dessa região sócio-espacial, como veremos mais adiante, também é dada pelas populações *ameríndias* e *businenges*, além da grande presença de pessoas *de origem* brasileira. A definição étnico-territorial não é, contudo, tão marcada como o é no Maroni.

A quinta região, por fim, é o *Interior*, compreendendo toda a área ao sul da faixa litorânea de ocupação mais antiga e, como dito acima, o alto Maroni. Nesta área, estão apenas três *municípios*, a saber, Saint-Élie, Saül e Camopi<sup>49</sup>. Além destas localidades, se encontram também diversas vilas indígenas. Saül e Saint-Élie foram fundadas por *créoles* que penetraram o território, no final do século XIX e início do século XX, em busca de ouro. Camopi, por sua vez, é um *município* em que predomina a população *ameríndia* das etnias Wajãpi e Teko. Os três *municípios* são de difícil acesso. A esses *municípios*, como ocorre com aqueles do Maroni, só se chega por via aérea ou fluvial.

A configuração espacial *guianesa* reflete o movimento de ocupação territorial que se perpetua desde o início da colonização. Nesse sentido, a concentração dos *municípios* no *Litoral* é uma característica que lembra a organização geográfica brasileira. De fato, se traçarmos uma faixa, partindo de Saint-Laurent, acompanhando a costa atlântica e chegando a Saint-Georges, estaremos delimitando a área onde está 92% da população *guianesa*; em que se concentra a grande maioria da atividade econômica; e em que se encontram os equipamentos básicos de oferta dos serviços públicos – escolas, hospitais, agências do Estado de bem-estar social, justiça, telefone, entre outros. Nesse tocante, a imagem da *Guyane* como um "arquipélago", como me disse o meu interlocutor *créole* do

---

<sup>48</sup> A região do Oiapoque, com 3.010 habitantes, reúne os *municípios* de Saint-Georges, Ouanary e Régina.

<sup>49</sup> A região *Interior* contabiliza, no censo de 1999, uma população de 1.431 habitantes.

movimento político favorável à emancipação *guianesa*, poderia integrar o rol de expressões metafóricas sobre a *Guyane*:

*"Para além desse país em perpétuo porvir, feito apenas de potencialidades, a Guyane é um país fundamentalmente despedaçado. Em termos de ordenamento territorial, a Guyane é um arquipélago, ou seja, ela é tão difícil de ser gerenciada como se fosse um arquipélago. Se for perguntado ao guianês se ele conhece os 22 municípios, ele só conhece o Litoral, não conhece o Interior. Talvez seja mais fácil ir para o exterior que conhecer o país".* (grifos meus)

A concentração do poder público e das tomadas de decisões no *Litoral* e, notadamente, em Caiena, aponta para uma desigualdade étnica no que tange à representação política. A distância real e simbólica que separa as populações galicizadas do *Litoral* e as populações *ameríndias* e *businenges* faz com que essas populações sejam amiúde excluídas do processo decisório. Assim, como me esclareceu o meu interlocutor *metropolitano* que mora há doze anos em Saint-Laurent:

*"Os businenges se queixam de serem os relegados da política de Caiena ou da comunidade de Caiena. O poder político, em sua maioria, é detido pela comunidade créole. Eu sei que, para os créoles de Caiena, o Maroni é longe. Poucos vêm aqui".* (grifos meus)

Há que se ressaltar, entretanto, que, muito embora essa seja a tônica da política atual, pode-se perceber uma tentativa de inclusão que sugere um movimento no sentido da construção da nação. Não parece ser gratuito, desse modo, que um dos grandes temas dos debates eleitorais de 2004 tenha sido o *désenclavement*, ou seja, o desencravamento das localidades do *Interior*.

Muito embora a *Guyane* seja um *departamento ultramarino*, o fato de ter sido uma colônia não foi esquecido. Na perspectiva *créole*, a memória do período colonial e, notadamente, a memória subterrânea da escravidão servem como meio de emancipação. Mais: a *Guyane* representa para essa população o lugar do desempenho de sua hegemonia, como veremos no capítulo seguinte. Já para os *metropolitanos*, a *Guyane* é um lugar de memória que encena a maior atrocidade já cometida, a saber, a escravidão do homem branco. Proponho que analisemos, agora, as narrativas européias e francesas sobre a *Guyane*.

## 2. Narrativas européias e francesas sobre a *Guyane*: geografia imaginária e lugar de *expição*

A *Guyane* está situada no Planalto das Guianas, região compreendida entre os Rios Orenoco e Amazonas (ver mapa 5<sup>50</sup>), e que abrange os estados Guayana e Amazonas, na Venezuela; os estados de Roraima e do Amapá, o norte do estado do Pará e o noroeste do estado do Amazonas, no Brasil; a República Cooperativa da Guiana – antiga colônia britânica –; e o Suriname – antiga colônia neerlandesa. O topônimo Guiana, por conseguinte, é polissêmico, uma vez que pode referir-se a toda a área do Planalto, como a cada uma de suas partes. Foi considerando as distintas possibilidades de compreensão para a palavra Guiana que optei por empregar a denominação local, *Guyane*, ao invés da sua denominação em português, qual seja, Guiana Francesa. A compreensão múltipla do termo resulta em quíproquós significativos. Nesse sentido, a minha interlocutora *créole* que trabalha na administração escolar relatou-me uma anedota expressiva:

*"Quando eu era estudante na França, fui para a Inglaterra, onde encontrei uma senhora. Nós conversávamos e ela me perguntou de que país eu vinha. Então eu disse: 'da 'Guyana''. Ela me disse que também vinha da 'Guyana'. Aí, eu disse que havia uma diferença: 'eu sou da 'French Guyana''. Ela concordou, porque ela era da 'Guyana'". (ênfase dada na fala transcrita)*

Nessa direção, Lézy (2000) analisa a geografia do Planalto sob diversos prismas e as denominações por ele utilizadas, para se referir à região, apontam para a sua complexidade: "Pays des mille eaux", "Planète Guyane" e "Pays sans nom" são algumas das expressões empregadas pelo geógrafo.

Seguindo a reflexão de Lézy, a polissemia de significantes e de significados atribuídos à palavra Guiana implica no esvaziamento de qualquer tentativa de lhe conferir um sentido preciso e único. O autor, contudo, indica que a palavra parece originar-se do termo Karib para água, "Uni", com suas diversas variações. A paisagem do Planalto é, efetivamente, marcada pela constante presença de rios, igarapés e regiões alagadas, justificando, dessa forma, a possível etimologia da palavra Guiana e a alcunha "Pays des mille eaux", dada por Lézy.

---

<sup>50</sup> Ver página 82.

Para além desse fato, as primeiras narrativas<sup>51</sup> européias sobre a região parecem ter construído imagens em operação ainda hoje. Com efeito, em 1540, Francisco de Orellana, capitão do exército de Pizarro, partiu de Quito em busca do reino de ouro, o El Dorado. Orellana navegou por dois anos até chegar ao Oceano Atlântico. Trata-se da primeira narrativa européia sobre o Planalto das Guianas. Orellana não encontrou o El Dorado, mas chegou ao reino das Amazonas, seres míticos no imaginário europeu desde a Antiguidade Grega, que lhe confirmaram a existência do reino tão sonhado. Orellana chega a Lisboa em 1543 e retorna à América em 1544 com a missão de conquistar o rico território descoberto. A missão fracassa, mas o mito difunde-se entre os aventureiros europeus (ver mapas 6<sup>52</sup> e 7<sup>53</sup>). Assim, em 1595, Raleigh, um inglês, navega entre o Orenoco e o Caroni e retorna com uma construção absolutamente fantasiosa do que encontrou: as Amazonas, os Canibais, os Iwaipanoma, seres humanos acéfalos, além de mais referências específicas sobre o El Dorado. Este reino, consoante Raleigh, é Manoa, a "pérola das florestas", maior cidade do mundo, protegida pelo Lago Parimé, cujas águas são encantadas e cheias de seres míticos<sup>54</sup>, e situada entre o 2° de latitude norte e 1°45 de latitude sul.

Muito embora Orellana e Raleigh tenham construído suas narrativas baseando-se em "idéés recues" e no mesmo desejo de encontrar o El Dorado, mais de quatro séculos depois, como veremos adiante, a busca por tal reino d'El Dorado parece não ter findado. A foto 3<sup>55</sup>, tirada durante o desfile de Carnaval de 2004, indica a referência ainda viva da "pérola das florestas" e o amarelo predominante também é sugestivo da construção mítica sobre a região. Assim, na análise de Lézy, são justamente o caráter polissêmico e a mitificação da região das Guianas que a tornam um "pays sans nom". De fato, o autor chega à conclusão de que:

"[A Guyane] nasceu em um mapa, designando um país aonde o viajante não foi e relacionado a outros termos cujo caráter fabuloso a história provou, dos quais apenas 'Guyane' é ainda hoje sobrevivente. (...) A Guyane é etimologicamente o 'país sem nome', ou 'a não ser nomeado' (...) ? É, em todo caso, o nome de um país sem nome de país, ou até um nome de país sem país". (2000:261 – tradução livre)

---

<sup>51</sup> Essas narrativas estão em Sarney (1999), Lézy (2000) e Coëta (2004), entre outros.

<sup>52</sup> Ver página 83.

<sup>53</sup> Ver página 84.

<sup>54</sup> O paralelo com Manaus e o Rio Negro é inevitável...

<sup>55</sup> Ver página 85.

Interessante notar que essa análise aplica-se tanto ao aspecto simbólico da região do Planalto, como ao aspecto político vivido pela nossa *Guyane*. Como será discutido mais aprofundadamente no capítulo IV, "nome de país sem país" é uma frase que indica o bojo da problemática da construção da nação *guianesa*.

Outro aspecto que merece menção é epíteto de a região do Planalto como "Planète Guyane" (Lézy, 2000). Diversas análises apontam para o fato de a região ser uma "ilha continental" ou um arquipélago. Em ambos os casos, a importância da água é que define o sentido empregado: a ilha refere-se à delimitação geográfica do Planalto, com os Rios Orenoco, Negro e Amazonas como fronteira; e o arquipélago remete à paisagem natural da região, entrecortada por milhares de rios e igarapés, além de suas áreas inundadas. Designar a região como um planeta, em todo caso, aponta para a direção das trocas existentes na região como um todo. Ora, Planalto das Guianas seria um planeta justamente porque suas populações mantêm contatos constantes e estabelecem pouco contato com as populações situadas fora da região do Planalto.

Nessa direção, o mito que explica o topônimo Caiena, nome da capital da *Guyane*, está gravado em uma placa de sinalização turística no alto do Fort Cépérou, lugar da primeira instalação colonial. Este mito, que parece ter sido bastante reelaborado, aponta, para a interação entre as populações do "Planeta Guyane".

"O rei Cépérou tinha um filho, Caïenne, que quis casar com a filha de um outro grande rei índio do Brasil. Para casar com a princesa Belem, Caïenne recorreu aos serviços do feiticeiro [*piaye*] Montabo. Graças a Montabo, o príncipe pôde passar, sobre um touro, um lago de águas mortais. Caïenne e Belem casaram-se e o rei Cépérou decidiu que a sua vila se chamaria, então, Caïenne". (Lézy, 2000:258 – tradução livre)

Há que se ressaltar, para além da interação entre Caiena e Belém, que esta narrativa é plena de significados interessantes. Embora não explicitado, a narrativa parece indicar que se tratava de um romance proibido, ao ponto de o príncipe precisar recorrer ao bruxo. O *piaye* é, de fato, uma personagem, do período escravocrata, bastante temida pelos colonos brancos. Por outro lado, a menção ao "lago de águas mortais" pode ser uma referência ao Lago Parimé que protege o El Dorado do Planalto das Guianas.

Para além dessas narrativas mistificadoras do Planalto das Guianas, a narrativa histórica da *Guyane* é construída a partir de eventos percebidos como "malfadados" pelo

historiador *metropolitano*, que, ao escrevê-la, constrói a sua própria memória. De fato, como afirma Cornuel, "raras são as colônias que viram suceder e capotar tantos planos de colonização, em uma lógica tão destrutiva" (2003:275 – tradução livre). Nesse sentido, trata-se de um espaço social marcado pelo passado considerado desastroso, mas que deve ser lembrado, para que nunca mais volte a acontecer. Ora, se a memória e o silêncio são seletivos, como preconiza Pollak (1992), analisar essa seleção significa buscar compreender o que significam os fatos enaltecidos e silenciados de uma determinada sociedade. Assim, a reflexão sobre o lugar de memória que a *Guyane* representa para a *metrópole*, informando a memória coletiva francesa *metropolitana*, serve-nos também para compreender a relação entre a *Guyane* e a *metrópole*.

Primeiramente, no que tange à constituição da população da *Guyane*, no período colonial, as análises históricas (Mam Lam Fouck, 1999 e 2002; Polderman, 2004) raramente mencionam a origem dos colonos franceses e, tampouco, dos escravos. O microcosmos constituído na sociedade colonial parece ser, dessa forma, o "início de tudo". Este aspecto é notadamente interessante, uma vez que Comaroff e Comaroff (1991) apontam para a importância da origem dos colonos para a configuração social das relações coloniais. Ademais, as análises sobre a sociedade colonial *guianesa* privilegiam as relações entre senhores e escravos, enquanto o significado e a inserção das populações *ameríndias* são amiúde relegados a segundo plano, como se nada dissessem sobre a origem da sociedade *guianesa*. Referindo-se a essa questão, Carelli (1993) nota que, muito embora a empresa colonial francesa tenha fracassado no Brasil, sabe-se mais sobre a origem dos franceses que colonizaram o Maranhão e tentaram colonizar o Rio de Janeiro do que sobre os colonos que foram para a *Guyane*.

Cabe mencionar, ademais, que, antes mesmo da ocupação definitiva na *Guyane*, Richelieu cria, em 1633, a *Compagnie du Cap Nord*, com o propósito de firmar a ocupação e garantir a colonização nesse território (Sarney, 1999). Outro ponto digno de nota, no que se refere às narrativas históricas sobre a ocupação da *Guyane*, é o fato de que, no momento da implantação da colônia, assim como nas demais tentativas de povoamento, as terras *guianesas* eram tidas como devolutas, num processo recorrente de desconsideração absoluta das populações *ameríndias*.

Disputada por portugueses, holandeses, ingleses e franceses, a região que hoje constitui a *Guyane* foi palco de conflitos entre os poderes coloniais que procuravam estabelecer seus territórios nas Américas. Após três quartos de século e diversas tentativas de ocupação, os franceses conseguiram firmar sua presença em 1676. Contudo, com a ocupação napoleônica de Portugal e o estabelecimento da Coroa Portuguesa no Brasil desde 1808, Portugal ocupa a *Guyane* e sua capital, Caiena. Vale ressaltar, ademais, que, além da dificuldade inicial de estabelecimento dos franceses, a demarcação das fronteiras *guianesas* foi um processo longo e conflitivo, pois as demais potências coloniais, notadamente Portugal, colocavam um empecilho à instalação francesa na *Guyane*. Os contestados franco-holandês e franco-brasileiro, decorrentes do interesse na produção aurífera e na garantia de territórios importantes, marcaram as disputas para a definição das fronteiras (Mam Lam Fouck, 2002).

A narrativa sobre a definição da fronteira sudeste, região objeto do contestado franco-brasileiro<sup>56</sup>, é notadamente interessante. A questão sobre a delimitação da fronteira surge em 1688, quando portugueses e franceses passam a disputar o território compreendido entre o Rio Amazonas e o Rio Oiapoque. Diversos tratados tentam estabelecer os limites fronteiriços, mas a confusão sobre qual seria o rio divisor da fronteira faz com que a região se torne zona neutra. Durante o período de neutralidade, as duas potências litigantes retiraram suas tropas e autoridades. A população local declarou-se, então, independente, sendo proclamada a República do Cunani, em 1886. Em 1895, no entanto, após um conflito armado entre autoridades francesas e autoridades do Cunani, Brasil e França retomam a disputa oficialmente. A definição do Rio Oiapoque como fronteira somente foi estabelecida em 1900 pelo Conselho Federal Suíço, na qualidade de árbitro, após histórica articulação política e arguição do Barão do Rio Branco<sup>57</sup>.

No que se refere à demarcação das fronteiras, o contestado franco-brasileiro talvez tenha sido o mais longo a ser resolvido, mas não foi, de forma alguma, o último. De fato, a

---

<sup>56</sup> Sobre o contestado franco-brasileiro, ver Coëta (2004); Galant (s/d) e Sarney (1999).

<sup>57</sup> A defesa formulada pelo Barão do Rio Branco foi baseada nos dois volumes da "Memória sobre os limites do Brasil com a Guiana Francesa", elaborada e apresentada ao Imperador Pedro II, em 1851, pelo diplomata Joaquim Caetano da Silva. O lugar de destaque de Joaquim Caetano da Silva na memória amapaense pode ser percebido no fato de que seus restos mortais encontram-se em uma urna no Forte São José, em Macapá, e seu nome batiza a avenida paralela ao Rio Oiapoque, no município de mesmo nome. Acredito que, mais do que uma homenagem, esta denominação para a primeira ou última rua brasileira pode soar como uma provocação para os franceses/*guianeses* situados justo em frente, do outro lado do rio...

definição das fronteiras sul, com o Brasil, e sudoeste, com o Suriname, ainda não foi resolvida de maneira oficial. A linha de divisão de águas da cadeia montanhosa Tumucumaque, ainda que oficiosamente, parece ser amplamente reconhecida pela França e pelo Brasil como fronteira. A fronteira sudoeste, por sua vez, voltou a ser objeto de discussão com a independência do Suriname, em 1975. Os mapas surinameses<sup>58</sup> indicam o rio Marouini como fronteira, ao passo que a França reconhece o Litany como limite.

Para além das questões de ordem política, como a definição da autoridade de direito, e de ordem afetiva, como o sentimento de pertença, a constante presença de litígios fronteiriços faz com que a geografia *guianesa* seja incerta. O título do artigo de Choucoutou (2002a), "Comment habiter un espace qui vous échappe?" [Como morar em um espaço que lhe escapa?], parece bem indicar esta problemática. Com efeito, Polderman faz referência, no início de seu livro, a uma citação de 1869 que atribui 150.000 km<sup>2</sup> à superfície da *Guyane*. Mais adiante, a autora afirma "a superfície atual da Guyane é de 90.000 km<sup>2</sup>" (2004:22 – tradução livre). A área oficial da *Guyane* é, entretanto, de 83.534 km<sup>2</sup><sup>59</sup> ...

Uma análise da toponímica, por seu turno, também aponta para o processo de ocupação da *Guyane*. Carelli (1993) observa que os europeus colonizadores buscavam, de alguma forma, reproduzir o Velho Mundo no Novo e isto também ocorria em relação aos nomes outorgados aos lugares. Nova Orleães, Nova Granada, Nova Jérsei, Santa Cruz de Cabrália são nomes de localidades americanas que surgiram no contexto colonial. Lézy (2000), ao analisar os topônimos *guianeses*, aponta, contudo, para um processo interessante, a saber, pouco mais de 50% dos topônimos presentes na *Guyane* são franceses, mas, deste universo, a grande maioria são apelidos. Esses apelidos podem remeter ao "espírito do lugar", como "Lucifer" ou "Enfin", ou a referências da natureza ou de atividades, como o garimpo. Os nomes próprios, via de regra associados a personagens da história *guianesa*, estão concentrados no *Litoral*, como veremos na seção seguinte, área de maior concentração populacional. No *Interior*, encontram-se em maior número os apelidos franceses, as denominações *ameríndias* e *businenges*. Considerando o tipo de nomes

---

<sup>58</sup> Ver, por exemplo, Campos França (2004:65).

<sup>59</sup> Fonte: *Les Petits Tableaux Économiques Régionaux – 2002*. INSEE Antilles-Guyane – Institut National de la Statistique et des Études Économiques.

franceses utilizados como topônimos e a distribuição dos nomes franceses, Lézy infere que estaríamos diante da "história de uma conquista inacabada" (2000:253).

Ainda no que tange à definição do território, gostaria de destacar outro fato bastante lembrado pelos *guianeses*. Trata-se do desconhecimento de grande parte da população da França *metropolitana* sobre a *Guyane*. Com efeito, a recorrente referência à *Guyane* como uma ilha é uma imagem que aponta para o desconhecimento e, de certa forma, para o desinteresse da população *metropolitana* em relação à região. Assim, a tentativa galicizante de perceber a *Guyane* como "pedaço da França", fazendo parte da "grande família francesa" (Mam Lam Fouck, 2002), é empanada por esse desinteresse *metropolitano*. Contudo, diversos são os aspectos da *Guyane* que são desconhecidos por seus "conterrâneos" *metropolitanos*, como a própria existência da Floresta Amazônica e de populações *ameríndias* em território francês. A imagem da *Guyane* que os *metropolitanos* evocam é, como veremos a seguir, a do lugar de desastres e de *expição*.

Da história da *Guyane* selecionaram-se situações que informam, de modo extremamente negativo, o imaginário *metropolitano*. O primeiro grande desastre, que destaca a *Guyane* como lugar de memória *metropolitana*, é a *Expedição Choiseul*. Numa tentativa de promover a ocupação do território com colonos europeus, o Duque de Choiseul, então Ministro da Marinha, recrutou, em 1762, cerca de 12.000 europeus de diversas origens para povoar a *Guyane*. A falta de organização para a viagem e para a recepção de um grande fluxo de imigrantes fez com que a Expedição se tornasse um desastre. Em razão das doenças tropicais e da falta de condições de saneamento, cerca de 7.000 pessoas morreram. Foram repatriadas 3.000 pessoas e apenas 1.800 optaram por permanecer na *Guyane*. Este episódio é conhecido como a *Catástrofe de Kourou* e, consoante Mam Lam Fouck (2002), resultou na primeira e última grande tentativa de povoamento europeu. O impacto dessa Expedição foi tamanho que a conseqüente reputação negativa da *Guyane* ficou designada de *Síndrome de Kourou*.

Com efeito, a *Síndrome de Kourou* foi reforçada pela iniciativa, decorrente da Revolução Francesa, de transformar a *Guyane* em lugar de penitência. Realistas e pessoas contrárias à Revolução foram deportadas para a *Guyane*, antecipando o processo de implantação do degredo/presídio de trabalhos forçados que ocorrera meio século mais tarde. A ênfase nas características negativas da *Guyane* fez com que a administração

francesa a visse como "*terra de expiação*". A construção de diversos presídios tornou a administração penitenciária, sediada em Saint-Laurent, sua principal atividade por quase um século, de 1850 a 1947. O mais célebre desses presídios é o das Ilhas da Salvação<sup>60</sup>, em razão do testemunho de Papillon, o único detento que conseguiu escapar com vida da colônia penal. A origem dos forçados era diversa, desde presos políticos, como foi o caso de Dreyfuss, a presos criminais e reincidentes. Os detentos, contudo, tinham um duplo status: eram forçados-colonos.

Efetivamente, o degredo tinha como objetivo realizar melhoras nos equipamentos públicos *guianeses*, como estradas, prédios, saneamento, entre outros, utilizando a mão-de-obra gratuita dos forçados e, ao mesmo tempo, promover uma ocupação branca do território. Respondiam, dessa forma, a uma política de desenvolvimento e de povoamento branco da *Guyane* (Mam Lam Fouck, 2002), além de livrar a *metrópole* de seus brancos "viciosos". De fato, Cornuel observa que "o vicioso [o degredado] e o inútil [o negro], como tais eram os dois componentes do postulado sobre o qual se voltava a política colonial guianesa: o desprezo" (2003:287 – tradução livre). Não obstante o longo período da colônia penal, de 1850 a 1947, e o grande número de degredados, somando ao todo cerca de 68.000 pessoas, o seu enraizamento não parece ser uma possibilidade aceita pela população. No entanto, as referências e a narrativa sobre o forçado e o degredo são constantes, no cotidiano *guianês*: as Ilhas da Salvação são "o" cartão postal da *Guyane*, lugar onde se vai passar o fim-de-semana e onde o mar é da cor do mar do Caribe; o circuito de visitaçao dos presídios é uma das poucas opções bem estruturadas no que se refere ao turismo; e "forçado" é o nome do formato de uma pulseira de uso bastante comum.

A *Síndrome de Kourou*, constituída a partir do desastre da *Expedição Choiseul* e reforçada pela instituição do presídio-degredo, marcou indelevelmente a imagem *metropolitana* sobre a *Guyane*, chamada pejorativamente de *Inferno Verde*. Nesse sentido, Choucoutou (2002a) aponta que:

"é capital compreender que os **desastres** repetidos na história colonial construíram uma imagem negativa do país, imagem que os guianeses interiorizaram. (...) No 'livro negro' da colonização francesa que ainda está por ser escrito, não há nenhuma

---

<sup>60</sup> À época, o pequeno arquipélago era conhecido como Ilhas do Diabo. Esta alteração de sua denominação é repleta de significados.

dúvida de que a Guyane ocupará um lugar de honra, (...) ostracizada no espírito do grande público em razão de uma lista impressionante de **fracassados, fracassos e derrotas**. (...) De fato, a Guyane foi acusada de ser a '**sepultura do homem branco**'. (2002a:2 – tradução livre – grifos meus)

Uma imagem tão forte quanto "a sepultura do homem branco" torna inteligível a ilustração <sup>361</sup> (Gaston, s/d) retirada de um diário de viagem sob a forma de quadrinhos. A ilustração apresenta a visão *metropolitana* da *Guyane* como sepultura. Vale observar que, nessa construção do que é "condenável" à *Guyane*, não há menção à escravidão negra, mas apenas a "o seu degredo e o seu passado pesado de sofrimentos". Assim, além de ser considerada uma "sepultura do homem branco", a *Guyane* é também considerada como sendo o lugar em que foi consumada a "escravidão do homem branco". Nessa mesma direção, o meu interlocutor *metropolitano*, que mora há doze anos em Saint-Laurent e que atua junto a instituições de apoio às populações *businenges*, revela o impacto do degredo na constituição do "memorial *Guyane*":

*"A história da Guyane: de um lado a colonização, em seguida a administração penitenciária... Isso não é muito feliz como história, para sair disso é necessária a emancipação. Saint-Laurent [capital da administração penitenciária], há 50 anos apenas, era um município penitenciário, onde os degredados eram os escravos das grandes famílias. A escravidão era reproduzida, quando se tentava superar a escravidão negra, abolida um século antes. Tem muito trabalho a ser feito, no âmbito dos espíritos".* (grifos meus)

O "memorial *Guyane*" parece estar portanto vinculado à idéia de que o degredo consistiu em um procedimento que resultou na escravização branca pela população *créole*.

As imagens e expressões negativas relacionadas à memória *metropolitana* sobre a *Guyane* configuram-se, desse modo, como idéias, no sentido de Wolf (1999), que demarcam relações de poder. Nesse sentido, como veremos no capítulo IV, a ênfase dada, pelos *créoles*, à memória da escravidão negra, que "sobretudo não deve ser esquecida", faz parte de uma perspectiva decididamente emancipatória. Assim, consoante Halbwachs (1990:34), para a constituição da memória coletiva é necessária à existência de uma comunidade afetiva, cujas lembranças convergem para a reconstrução de um fundamento comum. Ora, na *Guyane*, as lembranças *créoles* que convergem para um fundamento

---

<sup>61</sup> Ver página 86.

comum são as relacionadas à libertação e emancipação negra. Os desastres e fracassos, analisados acima, apontam para as lembranças *metropolitanas* sobre a *Guyane*.

Nesse sentido, a relação da França *metropolitana* para com a sua memória sobre a *Guyane* aponta para a situação que Morriset (1993) denominou de "Síndrome de Atlântida". Este autor destaca o sentimento francês de nostalgia coletiva por ter perdido a chance de desenvolver um império na América, em outras palavras, de ter perdido a América. Este sentimento é confrontado com a lembrança constante da influência francesa nas Américas anglo-saxã, espanhola e portuguesa, como no financiamento de armas para a Revolução Americana e na formação de personalidades, como Bolívar e os Imperadores do Brasil. Cabe ressaltar aqui, entretanto, que poucas são as menções feitas, na França, à influência que a Revolução Francesa teve para a ocorrência da Revolução de São Domingos e para a conseqüente independência de Haiti (que se encontrava até então sob jugo... francês!). Contudo, esta influência é, atualmente, muito mais referida do que a existência efetiva de uma Franco-América. Esta, de fato, parece ser um "arquipélago residual" (Morriset, 1993:68) da América perdida.

Ora, a *França Equinocial*, ou seja a *Guyane*, mais do que qualquer outro território francês na América, com sua lista de planos de colonização mal-sucedidos, é uma constante lembrança do fracasso da empresa francesa na América. Mais: o degredo, a escravidão do homem branco, é considerado pelos *metropolitanos* como uma transgressão absurda dos ideais franceses, que não deve nunca mais ser repetida, mas, justamente por isso, deve ser lembrada sempre. A *Guyane* representa para a sociedade francesa *metropolitana*, nesse sentido, um memorial, cujo objetivo é relembrar aquilo que se gostaria de poder esquecer (Sturken, 1997). O "memorial *Guyane*" enfatiza, em suma, a "Síndrome de Atlântida", ou seja, o fracasso da empresa francesa na América, e o degredo, a escravidão do homem branco. Há que se ressaltar, entretanto, que a *Guyane*, por ter sido o *Inferno Verde*, *sepultura do homem branco* e *terra de expiação*, percebida como um memorial para a *metrópole*, informa a própria memória *metropolitana* a partir dessas narrativas.

### 3. Da *expição* à purificação

Na narrativa *metropolitana*, a *Síndrome de Kourou* somente começou a ser revista em 1965, quando foi iniciada a construção do Centro Espacial Guianês – CSG, situado em Kourou. De fato, pode-se pensar que uma nova memória *metropolitana* da *Guyane* começou a ser elaborada a partir deste momento. A construção do CSG estimulou uma imigração espontânea interna e externa jamais vivida na *Guyane*, revertendo seu histórico quadro de déficit demográfico. Além da construção do CSG, o sucesso do Programa Ariane de lançamento de foguetes espaciais também deve ser sublinhado, uma vez que é motivo de orgulho dos franceses. O CSG e o Programa Ariane são, efetivamente, porta-estandartes que colocam a França na ponta da pesquisa espacial. A *Guyane* por ser o lugar desse sucesso passa a ser positivada, de algum modo, pelos *metropolitanos*.

Por outro lado, a preservação socioambiental da *terra de expiação*, tão promovida e valorizada pelos *metropolitanos*, parece indicar um desejo de purificação e de redenção dos malogros ocorridos na *Guyane*. É, nesse sentido, que uma determinação do *Préfet*, o *Arrêté Préfectoral* [Decreto emitido pelo *Préfet*], publicada em 1973, definiu que a região ao sul da linha imaginária que passa por Maripasoula e por Saül é uma *Zona Proibida*. Nesse sentido, idealmente, apenas pode ter acesso a essa região quem tem uma autorização do *Préfet*. Essa medida de salvaguarda é explicada como sendo uma proteção sanitária para as populações *ameríndias*. Acredito, entretanto, a purificação e redenção da *Guyane* passam pelas ações que impossibilitam qualquer fato contaminante na região. Assim, ao proteger a natureza e as populações tradicionais, o Estado francês encenaria a purificação da *Guyane* de todos os fracassos e tragédias acontecidos.

É interessante observar, nesse sentido, que a área proposta para a criação do Parque Nacional da *Guyane* corresponde quase que exatamente aos limites da *Zona Proibida* (ver mapa 8<sup>62</sup>). O Projeto para criação do Parque Nacional da *Guyane* foi proposto pelo então presidente François Mitterrand, quando da Conferência Mundial sobre o Meio Ambiente, realizada no Rio de Janeiro, em 1992. Mas, como a proposta de criação do Parque Nacional da *Guyane*, à época, tinha uma perspectiva bastante conservacionista<sup>63</sup>, foi vetada, em 1995, pelas assembleias locais. De fato, qualquer proposta de criação de unidade de

---

<sup>62</sup> Ver página 87.

<sup>63</sup> Entendo, por conservacionista, a perspectiva de proteção ambiental que defende a exclusão de toda e qualquer presença humana nas áreas a serem protegidas.

proteção ambiental, na França, depende da aprovação das instâncias representativas locais. Em 1997, são criadas câmaras temáticas a fim de subsidiar a retomada do Projeto. Finalmente, em 2003, o Projeto é reapresentado. A perspectiva ambiental é claramente nova, uma vez que busca apresentar o Parque como sendo de "nova geração", ou seja, admite a permanência das populações "tradicionais" em seus territórios e se propõe a promover o desenvolvimento sustentável dessas populações. O Projeto, ainda em discussão, está sendo formulado pela *Mission*<sup>64</sup> *d'étude pour la Création du Parc de la Guyane* [Missão de estudo para a Criação do Parque da Guyane], órgão diretamente vinculado ao *Préfet*, ou seja, à representação da administração central francesa.

A *Mission Parc* [Missão Parque], como é correntemente chamada, está dividida em três comissões técnicas, a saber, comissão *champ de compétences* [campo de competências], que cuida das propostas sobre as competências e as modalidades de intervenção do Parque; comissão *zonage* [zoneamento], que definirá as áreas em que será possível realizar atividades econômicas, as áreas de interesse científico, as áreas de interesse turístico, entre outras; e a comissão *respect des modes de vie et développement durable* [respeito dos modos de vida e desenvolvimento sustentável], que se volta para as atividades de subsistência e para as atividades com potencial econômico, como o artesanato. Essas comissões fazem reuniões em algumas localidades situadas na área prevista para criação do Parque, a fim de consultar a população, apresentar o Projeto e esclarecer dúvidas. A partir dessas consultas, são condensados os dados que subsidiarão a área jurídica na formulação do texto do Anteprojeto de Lei para a criação do Parque.

Ainda que tenha adotado uma perspectiva socioambiental<sup>65</sup>, o Projeto ainda é bastante polêmico. Como mencionei anteriormente, minha proposta inicial de pesquisa era analisar e discutir as negociações em torno do Projeto. No entanto, fui claramente desautorizada a fazê-lo quando apresentei minha proposta de trabalho à Chefe da *Mission Parc*. Isso porque, como me colocou explicitamente, causava-lhe desconfiança ter uma brasileira fazendo esse estudo e, em seguida, por ser período eleitoral e se tratar de uma proposta polêmica, ela achava não ser um bom momento para suscitar mais debates acerca do assunto. Com efeito, o Projeto é polêmico por diversas razões.

---

<sup>64</sup> O termo *missão* será analisado criticamente no próximo capítulo.

<sup>65</sup> Por socioambiental, compreendo a perspectiva ambientalista que admite a compatibilidade humana em áreas de proteção ambiental.

Primeiramente, as populações residentes na área delimitada indicam preocupações de ordem prática, tais como se poderão: continuar a pescar e a caçar, abrir novas roças, abater árvores para construir canoas, entre outras questões. As dúvidas dessas populações, nesse sentido, são mais circunscritas e dizem respeito apenas a suas atividades cotidianas. Por se tratar de um Projeto socioambiental, essas questões serão resolvidas com a implementação de planos de manejo, elaborados pela comissão *zonage*. Em todo caso, as propostas de promoção do "desenvolvimento sustentável" dessas populações, com a valorização dos saberes locais e o estabelecimento de cadeias produtivas econômica e ambientalmente viáveis, revelam uma nova compreensão do conceito "desenvolvimento". Como me informou uma interlocutora belga que mora em Caiena e trabalha em uma organização ambientalista,

*"O parque é um instrumento de desenvolvimento sustentável [développement durable] que pode ajudar as populações locais a valorizar seu artesanato, seu saber-fazer. Não se deve ter necessariamente uma industrialização para que o país prospere, pode-se também valorizar o meio ambiente. Querer fazer algo de mais eqüitativo é uma vantagem".*

Ora, a perspectiva que percebe o meio ambiente e os chamados conhecimentos tradicionais como meios de promoção do desenvolvimento é bastante atual. Notadamente, as questões relacionadas às potencialidades econômicas dos recursos genéticos e dos conhecimentos a eles associados estão na ordem do dia.

Diante desse contexto, apresenta-se uma outra polêmica acerca do Projeto de criação do Parque, que, dessa vez, parece ser mais enfatizada pelas autoridades políticas *guianesas*. Trata-se justamente da consciência a respeito das "riquezas" guardadas nesse território. Nesse tocante, um primeiro ponto refere-se à visibilidade e ao reconhecimento internacionais que repercutem da criação de uma área de proteção ambiental na Amazônia. Ademais, com a assinatura do Protocolo de Kyoto em 1997, que busca reduzir a emissão de gás carbônico na atmosfera terrestre, a proteção e preservação de espaços de interesse ambiental poderá render à França uma reserva caso emita mais gases que o acordado. Em uma situação mais drástica, como foi salientado pela mesma interlocutora, a área protegida poderia resistir a grandes mudanças climáticas. Assim, além dos recursos genéticos e dos conhecimentos a eles associados que podem ter um potencial econômico, existe todo um contexto internacional que faz com que a criação do Parque seja muito bem vista pelo

Estado francês. Nesse sentido, a fala do meu interlocutor *créole*, do movimento favorável à emancipação política *guianesa*, parece ser esclarecedora:

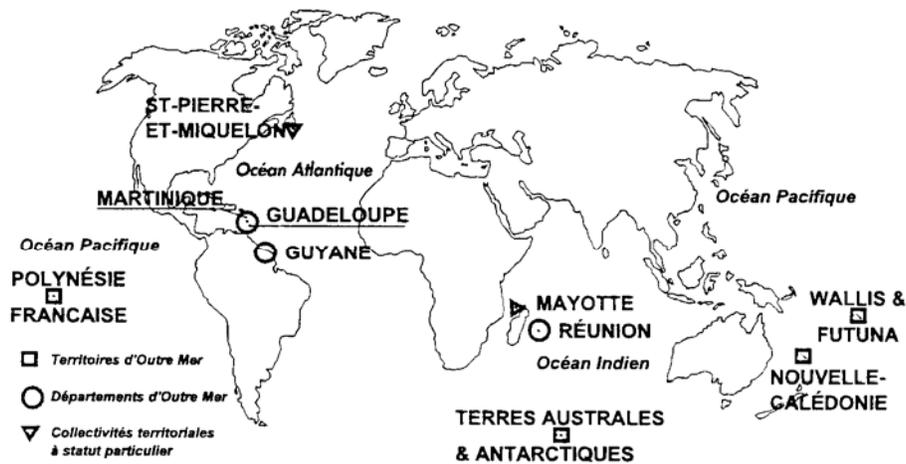
*"Se fala do pulmão verde, mas existe o ouro verde, também constituído pela floresta, na Amazônia. Porque há animais que ainda não foram descobertos, existem insetos e plantas que tampouco foram descobertos. Quem dará a autorização de prospecção a um pesquisador ou a um laboratório, no perímetro do Parque, se não é o Diretor do Parque? O pesquisador não terá que se dirigir a tal ou tal comunidade, ele irá ver o Diretor do Parque. Tem também o aspecto fundiário, porque é uma maneira de controlá-lo; tem o aspecto das biotecnologias, a patenteabilidade do vivo e o direito de propriedade intelectual que podem ser concedidos; e tem uma questão internacional, o Parque é o cartão de visita internacional do Estado".* (grifos meus)

Desse modo, se, em um primeiro momento, a *Guyane* foi vista como "*o inferno verde*", atualmente parece estar sendo vista como "*o ouro verde*". Essa expressão, a meu ver, sintetiza bastante as implicações postas pela criação do Parque.

Nessa mesma direção, se a fuga de Papillon revelou para o mundo inteiro o horror do degredo-presídio francês, com a criação do Parque, justamente por ser um "cartão de visita internacional", o Estado poderá encenar, para o mundo inteiro, a purificação e a redenção da *terra de expiação*. A preservação socioambiental na *Guyane* adquire notadamente um caráter humanitário, uma vez que pretende, mais do que proteger a natureza, respeitar e valorizar as "populações tradicionais". Ademais, a base de lançamentos de Kourou viria coroar essa redenção, uma vez que a *Guyane*, purificada, seria o palco de um projeto do Estado francês, na América, que resultou em um sucesso.



Mapa 1: França metropolitana. (ENA, 2004:6)



Mapa 2: Departamentos ultramarinos franceses. (ENA, 2004:6)



Mapa 3: *Guyane* e seus municípios (Région Guyane, s/d:2)

## LE MARONI : RECOUPEMENT DES FRONTIÈRES ET CLOISONNEMENT ETHNIQUE

### LE MARONI «DE LA CIVILISATION À LA SAUVAGERIE»?

#### Les ruptures d'un fleuve tropical

-  Les affluents principaux
-  Les sauts majeurs
-  L'estuaire navigable
-  Le domaine des piroguiers marrons
-  En amont : pirogues amérindiennes
-  Les noms du fleuve soulignent cette partition
-  Maroni

#### La circulation routière, transversale et discontinue

-  Routes principales

#### Le peuplement, décroissant d'aval en amont

-  Sites principaux
-  Principaux placers de chercheurs d'or

### LE RECOUPEMENT DES FRONTIÈRES

#### Les clivages coloniaux sont méridiens

-  La frontière politique est fixée sur le fleuve, obstacle aux communications terrestres
-  Bornes frontières

#### Les clivages ethniques sont parallèles

-  Les sauts frontières, obstacles à la circulation fluviale
-  Le «Pays Indien» défini par la préfecture, entérine ces clivages

### Le recoupelement de ces découpages laisse se développer des pouvoirs parallèles

-  Domaine des placers de Maripa Soula contrôlé par des bandes armées
-  Migration brésilienne illégale (surtout Maranhãô)

### LE CHAPELET ETHNIQUE

#### Les Noirs Marrons, anciens maîtres du fleuve, en occupent le centre

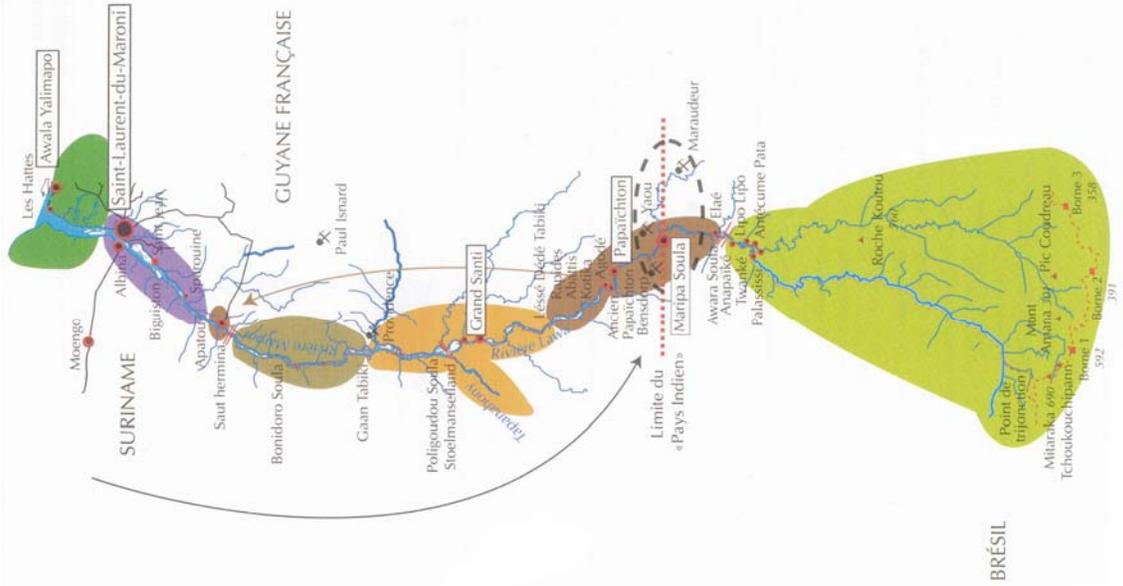
-  Boshi Nenge (Djukas) au XVIII<sup>e</sup>, principale puissance militaire, alliés aux Hollandais, bloquent les Aluku en amont
-  Aluku Nenge (Boni) doivent attendre le XIX<sup>e</sup> siècle pour créer une colonie au-delà du territoire Djuka (Apatou)
-  Paramacas

#### Les créoles occupent le nouveau centre, à l'intersection de la route et du fleuve

-  «Mélange ethnique» (M. Toulemonde) à proximité de Saint-Laurent

#### Les Amérindiens, bloqués en amont et en aval sont marginalisés

-  Galibi
-  Wayana (+Iyrios et Emerillons)



Mapa 4: "Le Maroni: Recoupelement des frontières et cloisonnement ethnique". In Lézy, 2000:111.

## FRONTIÈRES ET CONFLITS FRONTALIERS EN GUYANE

### I. LES FONDEMENTS DU PARTAGE ET LES SOURCES DES CONFLITS

#### 1. Les supports naturels

- Le littoral, léché par le courant des Guyanes
- Les grands courants : Orénoque et Amazone
- Les fleuves secondaires, coupés de sauts
- Principaux reliefs

#### 2. Peuplement périphérique et vide intérieur

- La population urbaine, essentiellement périphérique
- Caracas Les capitales nationales, rares et récentes
- Ciudad Bolívar Les capitales régionales dépendantes
- ● Aux frontières, rares doublets urbains

#### 3. Forces statiques et forces dynamiques

- Garnisons : défenseurs du droit officiel (d'après M. Foucher)
- Les routes axes nouveaux de pénétration intérieure
- ↪ Fronts pionniers : propagateurs de l'uti possédétis (d'après M. Pouyllau)

### II. LES LIGNES FRONTALIÈRES ET LES ZONES DE CONFLITS

#### 1. La faible reconnaissance de l'unité naturelle

- BRÉSIL 5 États se partagent la Guyane
- - Des frontières non officielles fondées sur les sauts protégent la Guyane intérieure (parcs nationaux, réserves indigènes...)

#### 2. Un morcellement politique particulièrement important

- a) statuts des frontières
- - - - Frontière nationale
- - - - Frontière régionale

#### b) Importance du découpage (d'après M. Foucher)

- 16 826 Longueur de l'enveloppe
- 2050- Dyade (longueur de frontière commune à deux pays)

#### 3. Les zones contestées

- 15% du territoire guyanais

### III. LA GUYANE, ENTRE UNITÉ ET MORCELLEMENT

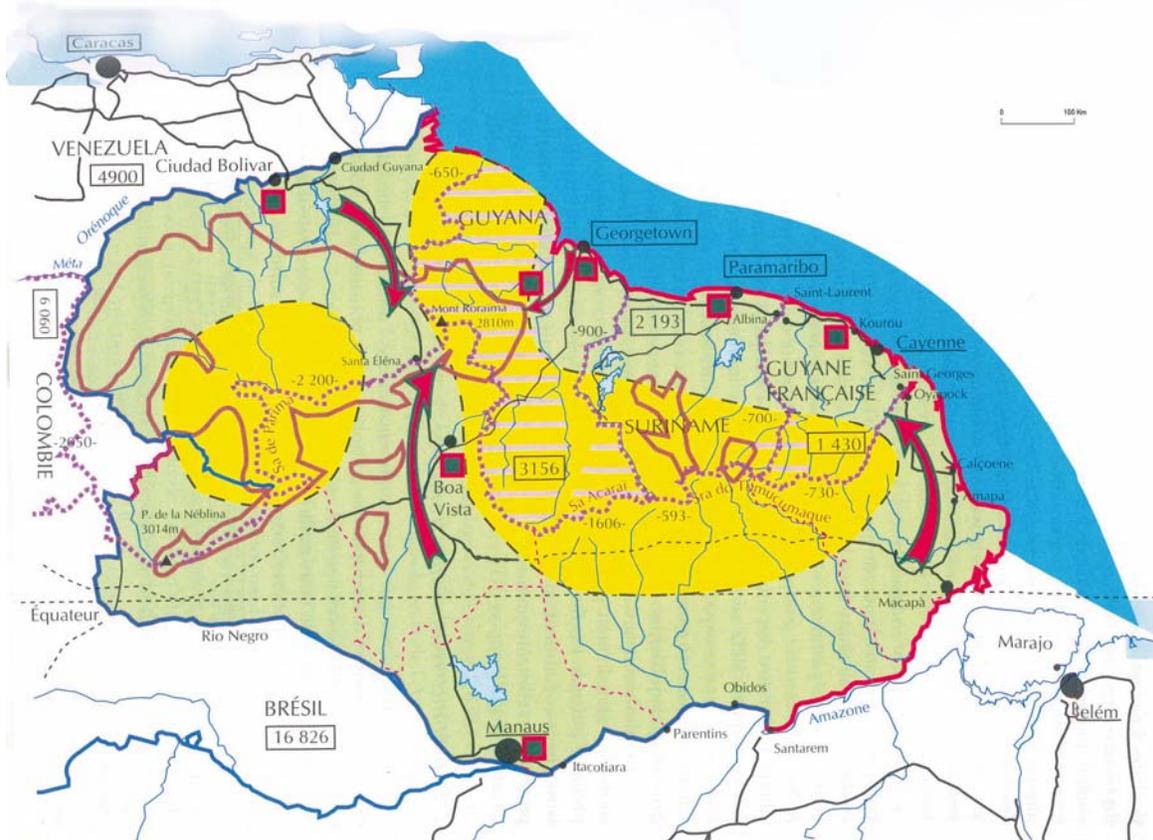
#### 1. La « planète Guyane » : une notion non officielle



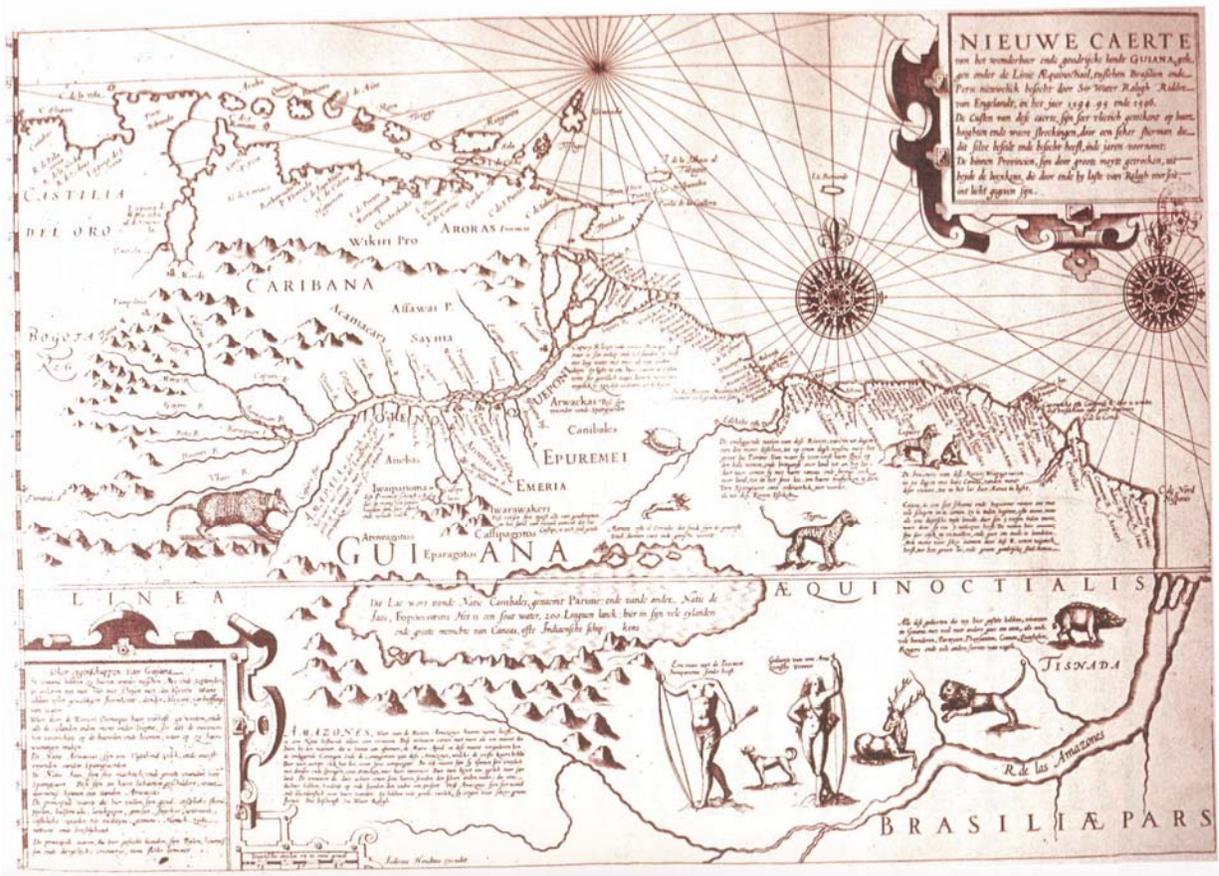
#### 2. Le « Pays des mille eaux » : les Guyanes morcelées



#### 3. Le « Pays sans nom », Guyane au profit du vide politique



**Mapa 5: "Frontières et conflits frontaliers en Guyane". In: Lézy, 2000:64.**



Mapa 6: Planalto das Guianas imaginário – Jodocus Hondius, 1598. In: Lézy, 2000:124.



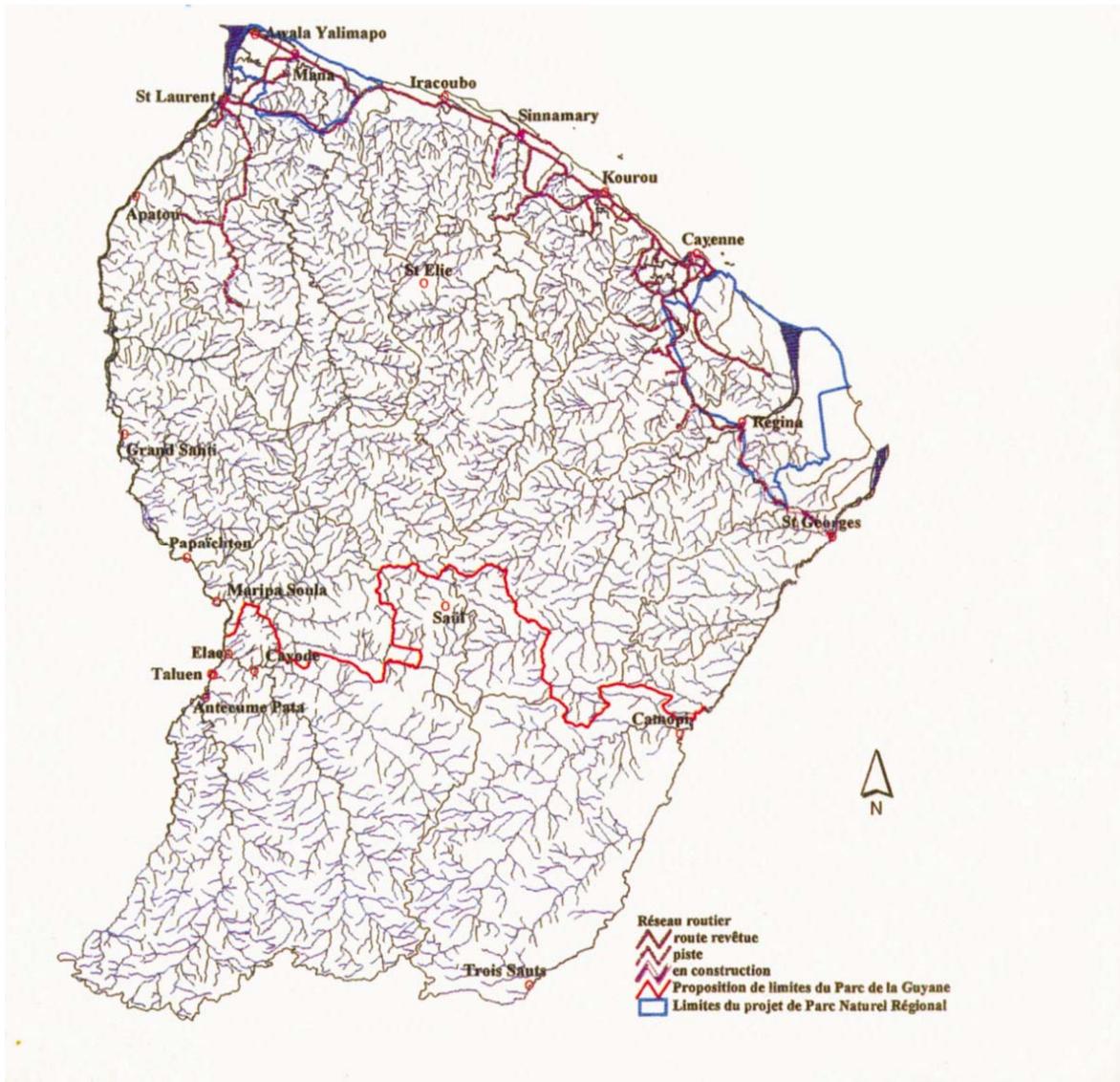
Mapa 7: Planalto das Guianas imaginário – Pierre Du Val, 1679. In: Sarney, 1999:85.



**Foto 3: Manoa no carnaval de Caiena.**



Ilustração 3: "Qu'est-ce qu'on reproche à la Guyane, finalement?" In: Gaston, s/d.



Mapa 8: "Espaces protégés de la Guyane". In: Lé'ko magazine, s/d.

### **III – Comunidades de Base e Imigrantes: sociedade plural e hegemonia créole**

*Vive la différence!*  
Lema haitiano

Neste capítulo, pretendo analisar as relações entre a população *créole* e os demais grupos presentes na *Guyane*. Diversos relatos foram-me feitos enfatizando o caráter plural da sociedade *guianesa*, ou seja, como território configurado demograficamente por uma grande diversidade de populações. De fato, a *Guyane* é percebida por sua população, como sendo um *mosaico étnico*. Esses segmentos podem ser agrupados, analiticamente, em duas categorias, a saber, as *comunidades de base* e os *imigrantes*. As *comunidades de base* são descontínuas: é essa categoria que contém as identidades étnicas constitutivas da sociedade plural *guianesa*. Os *imigrantes*, por sua vez, não são considerados constitutivos da sociedade plural *guianesa*. Mas, é com a sua integração, a partir da *síntese créole*, que se torna possível a constituição de uma nação moderna, cuja cidadania firma-se a partir do contrato e não da etnia. O movimento em favor da construção da nação *guianesa* aponta para a necessidade de galgar o *comunitarismo*. Como será discutido, essa noção mostra-se fundamental para a realização do projeto nacional *guianês*. Há que se ressaltar, entretanto, que, de acordo com os propósitos desta dissertação, a análise sobre os diferentes grupos constitutivos da sociedade *guianesa* está informada pelo olhar *créole*.

#### **1. França na América e Fronteira Ultra-Periférica da União Européia: o duplo caráter geopolítico**

O progresso tecnológico no campo da informação e dos transportes favorece a superação do espaço pelo tempo (Harvey, 1996). As identidades anteriormente restritas a um território estão, dessa forma, cada vez mais dispersas em territórios diferentes, e não necessariamente contíguos. Como vimos no primeiro capítulo, a questão da identidade na *Guyane* apresenta-se como fragmentada desde há muito. Nesse contexto, há, além disso, uma situação geopolítica que reforça o caráter duplo da identidade *guianesa*: trata-se da *França na América* e da *Fronteira Ultra-Periférica da União Européia*. Nesse sentido, ouve-se tanto discursos que dizem que a *Guyane* é a Europa, como discursos que reforçam se tratar de uma terra americana. De fato, os dois aspectos são constitutivos da identidade e da configuração geopolítica local.

A ênfase na europeidade da *Guyane* faz parte da perspectiva galicizante, que valoriza a sua pertença à França. Essa pertença é ressaltada nas expressões que reforçam uma geografia imaginária, reduzindo os 7.000 quilômetros que separam a França metropolitana da *Guyane*. Neste caso, a compressão do espaço não se dá pelo tempo, mas pelo desenvolvimento de uma geografia imaginária que as aproxima. Assim, se *França Equinocial* era a expressão utilizada no período colonial, com a mudança administrativa passou-se a usar a expressão *França na América*. Recentemente, com a adoção do Tratado de Maastrich, em 1992, destacou-se o seu caráter europeu. Como podemos ver na foto 4<sup>67</sup>, tirada durante o carnaval de 2004, o pertencimento da *Guyane* à Europa foi o tema de um dos blocos que desfilaram. Há que se ressaltar, no entanto, que, embora a pertença à Europa seja via de regra lembrada, a condição em que essa pertença ocorre não é das mais valorizantes. Como me foi dito pelo meu interlocutor *metropolitano* que mora há doze anos em Saint-Laurent, "*No âmbito da Europa, nós temos o estatuto de território ultraperiférico... Não é muito bom ouvir isso de si quando se é guianês*". Efetivamente, a expressão *Frenteira Ultra-Periférica da União Européia* é a designação oficial para todos os territórios de países signatários do Tratado de Maastrich que se encontram fora do continente europeu. Todos os *departamentos ultramarinos* franceses são, dessa forma, *Frentes Ultra-Periféricas da União Européia*.

Outro aspecto que acentua a pertença à França e à Europa é a quase absoluta ausência de relações da *Guyane* com regiões e localidades do continente americano. De fato, as relações dão-se basicamente com o Suriname e o Brasil, por serem países fronteiriços e de origem de grande parte do número de imigrantes na *Guyane*<sup>67</sup>. Como veremos neste capítulo, a presença dessas populações faz com que as áreas de fronteira, no Maroni e no Oiapoque, sejam áreas eminentemente transnacionais. Para além das áreas fronteiriças, o acesso da população *guianesa* aos demais países do continente americano é muito difícil: há vôos apenas para Macapá e Belém, no Brasil, e para Paramaribo, no Suriname. Cabe mencionar que estes vôos são realizados por companhias aéreas brasileira, a Penta, e surinamesa, a Surinam Airways. A Air France, por sua vez, detém o monopólio

---

<sup>67</sup> Ver página 121.

<sup>67</sup> Oficialmente, os surinameses representam cerca de 11% da população *guianesa*. Os brasileiros são aproximadamente 5% dessa população. Há que se considerar, entretanto, que a população imigrante clandestina não é computada e, portanto, essas percentagens são apenas indicativas.

dos vôos para a *metrópole* e para o Caribe desde a falência da Air Liberté<sup>68</sup>. Como me descreveu a minha interlocutora haitiana,

*"A Guyane está encravada. Só existe a Air France que permite aos guianeses se abrir para o mundo. Em todo caso, custa caro sair da Guyane. **Para ir à América do Sul**, os guianeses são freqüentemente obrigados a passar por Paris e a tomar um vôo de lá. É menos caro e mais rápido, é terrível. A França tem boas relações com a América Latina, em geral, mas essas relações não passam pela Guyane, que é um **território francês no continente latino-americano**".* (grifos meus)

A imagem do encravamento, que, como vimos anteriormente, serve para descrever a situação dos *municípios* do *Interior* e do Maroni, é utilizada para analisar a situação *guianesa* em relação ao continente americano. De fato, se observarmos o mapa da América do Sul (mapa 9<sup>69</sup>) podemos constatar que a *Guyane* está em posição periférica. Como foi visto no capítulo I, a ilustração 2<sup>70</sup> é bastante significativa desse encravamento: se não sabemos para onde o menino está olhando para além do mar, sabemos, em todo caso, que ele está de costas para o continente americano. Por outro lado, o negrito posto na fala transcrita visa salientar essa situação, uma vez que a interlocutora nos diz que "*para ir à América do Sul*" é necessário passar pela França, muito embora a *Guyane* seja "*um território francês no continente latino-americano*".

Ademais, a *Guyane* é percebida como sendo a França e a Europa pelos *imigrantes* dos países americanos. De fato, a *Guyane* é uma terra que oferece um Estado de bem-estar social que inexistente nos países vizinhos. A vida é, por isso, considerada como fácil. Ademais, a facilidade da entrada no território *guianês* e o relativo baixo custo para aí se chegar torna a *Guyane* como a porta de entrada para quem quer tentar estabelecer-se na França. No entanto, como pondera um interlocutor Aluku, doutorando em história, cuja pesquisa volta-se para a memória de seu povo a respeito dos acordos de paz assinados com o Estado francês, em meados do século XIX,

*"Se a Guyane atrai tantos brasileiros, tantos haitianos, tantas populações que vêm do Suriname ou da Guiana, é porque a Guyane é considerada a vitrine da França, na América do Sul, é considerada um país rico, mas quando olhamos as estatísticas, ela não é tão rica assim, já que não produz nada".*

---

<sup>68</sup> É digno de nota o nome dessa companhia que era detida por capitais martiniqueses, guadalupianos e *guianeses* e fazia as rotas entre esses três *DOMs* e entre eles e a *metrópole*.

<sup>69</sup> Ver página 122.

<sup>70</sup> Ver página 57.

De fato, a *vida fácil* que o Estado de bem-estar social proporciona e a alta valorização do Euro fazem com que a *Guyane* seja considerada ela mesma o famigerado El Dorado.

Por outro lado, a pertença à América e, notadamente à América do Sul, é ressaltada pelos críticos da perspectiva galicizante, que reivindicam uma maior emancipação da *Guyane* em relação à França. Nesse sentido, Choucoutou (s/d) emprega o termo *departamento francês da América*, em substituição à expressão *departamento ultramarino francês*. Com isso, a autora reforça a proximidade histórica e geográfica da *Guyane* em relação aos seus vizinhos. A proposta é, efetivamente, privilegiar a relação com os vizinhos em detrimento da relação com a *metrópole*. Nesse mesmo sentido, a minha interlocutora belga, que não parece ser muito envolvida com questões políticas *guianesas*, alertou-me:

*"A Guyane tem um lado colônia. Eles estão a 7.000km da França, submetidos às leis francesas que nem sempre são adaptadas e às diretrizes que vêm de lá e cujo interesse não vemos aqui. Pensa-se muitas vezes na Guyane como um pedaço da França, ao passo que se trata de um pedaço da América Latina, que procura sua própria identidade. Talvez a criança, neste caso, a Guyane, queira ter autonomia da autoridade de seus pais: 'eu não quero que você me diga sempre o que eu devo fazer'"*.

Acredito que a fala transcrita explicita o caráter performativo que implica a ênfase na pertença americana. Desse modo, afirmar que a *Guyane* é uma terra americana reforça uma história, notadamente a escravidão, e um contexto que são subterrâneos, na perspectiva galicizante. A ênfase na especificidade *guianesa* é, por conseguinte, recuperada.

Além disso, ao se analisar as estatísticas sócio-econômicas e os dados demográficos, pode-se dizer que a *Guyane* tem uma configuração de um país pobre. A composição demográfica da população *guianesa* é, com efeito, bastante significativa. A distribuição etária da população recenseada em 1999 (ver gráfico 1<sup>71</sup>) tem uma forma piramidal, ou seja, a base larga para a população com menos de 20 anos se estreita à medida que aumenta a idade. Este formato de pirâmide etária é típico de países pobres, que têm uma importante população de jovens e crianças e uma pequena população idosa. Nesse sentido, o formato da distribuição etária da população *metropolitana* é bastante distinto (ver gráfico 2<sup>72</sup>): tem

---

<sup>71</sup> Ver página 123.

<sup>72</sup> Ver página 124.

uma forma de folha, ou seja, a base é relativamente estreita, com relativo pequeno número de jovens e crianças, alarga-se na faixa etária de adultos e volta a se estreitar na faixa da população de idosos. Esta configuração demográfica faz com que a situação apresentada às instâncias administrativas locais seja mais próxima da situação vivida nos países vizinhos que na *metrópole*.

É interessante notar, desse modo, que o folder distribuído pelo INSEE – Institut National de la Statistique et des Études Économiques, órgão público responsável pelos dados e análises estatísticos franceses, apresenta dados da Martinica, Guadalupe e *Guyane* ao lado de "indicadores da zona", a saber, Caribe e América do Sul. Evidentemente, os dados desses *departamentos* são melhores que os da "zona", mas se fossem comparados aos da *metrópole* estariam muito aquém do desejável. A ausência de um setor produtivo faz com que a pequena população ativa<sup>73</sup> da *Guyane* conheça o segundo maior índice de desemprego<sup>74</sup> da França. Com efeito, as atividades econômicas que têm maior importância no produto interno são, por ordem de importância, as atividades espaciais, a produção aurífera e a pesca. Ora, exceto o setor espacial, que quase não emprega *guianeses*, trata-se de atividades do setor primário cujo potencial de geração de emprego é relativamente baixo. As atividades que mais empregam são as do setor terciário<sup>75</sup>. Assim, além do serviço público, a prestação de serviços e o comércio são as principais áreas de ocupação. Esse contexto é extremamente favorável à economia informal e o grande número de *imigrantes* contribui também para esse quadro social.

A ausência de um parque produtivo capaz de empregar a mão-de-obra *guianesa* resulta na dependência, de grande parte dessa população, das ajudas financeiras do Estado. De fato, o Estado de bem-estar social francês tem diversos tipos de políticas de inserção social para as populações carentes: *allocations familiales*, *emploi jeune*, *revenu minimum d'insertion*, *allocations de chômage*, entre outras. Todas essas políticas sociais resultam no repasse de recursos e a única que não segue o mesmo padrão que o adotado na *metrópole*

---

<sup>73</sup> A *Guyane* tem uma população oficial de 157.213, de acordo com o censo de 1999, e de 178.000 nas estimativas de 2003. Em 2002, a população ativa oficial é, consoante os dados do INSEE, de 57.700, ou seja, cerca de 32% da população *guianesa*. Na *metrópole*, a população ativa corresponde a 44% do total da população.

<sup>74</sup> A população desempregada corresponde a 23,4% da população ativa. Na *metrópole*, essa população é de 9,7%.

<sup>75</sup> O setor terciário emprega cerca de 66% da população ativa ocupada.

são as *allocations familiales*. É significativa essa distinção, pois a taxa de fecundidade na *Guyane* é de 3,9 filhos por mulher e na França *metropolitana*, de 1,9. Como as *allocations* são calculadas pelo número de filhos por domicílio, o repasse de recursos para a *Guyane* seria muito mais importante do que a média francesa. A fim de corrigir essa situação, foi calculada uma proporção que reduz o valor a ser transferido por criança nascida na *Guyane*.

A dependência socioeconômica gerada pela alta taxa de desemprego e pelas ajudas sociais do Estado francês é bastante discutida. Com efeito, essa situação é criticada por diversos setores que apontam a existência de uma economia de *duas velocidades*. Isso porque os funcionários públicos *guianeses* recebem salários muito bons<sup>76</sup>, já o restante da população depende dos subsídios estatais. A crítica a essa situação é compartilhada por políticos de direita e de esquerda. Nesse sentido, como afirmou o meu interlocutor do movimento emancipatório,

*"Existe a doutrina da dependência que faz com que as pessoas estejam aí, com a mão estendida, a pedir o RMI<sup>77</sup> e as allocations, para sobreviver um pouco graças a isso. Mas, nós sabemos que depender sempre, estar sempre solicitando não é se assumir plenamente, não contribui para a realização plena do indivíduo".* (grifos meus)

A "doutrina da dependência" diz respeito, justamente, ao peso que as ajudas sociais do Estado tem na configuração socioeconômica *guianesa*. Nesse sentido, o discurso proferido pelo líder político do principal partido de direita, na ocasião do aniversário de 150 anos da abolição da escravidão na *Guyane*, privilegiou um olhar para o futuro, em detrimento de recuperar a dor e o sofrimento da escravidão. Este discurso foi alvo de inúmeras críticas, mas há de convir que sua conclusão sobre a situação socioeconômica *guianesa* corrobora a visão de seu adversário político:

*"Eu digo que talvez não seja tão interessante olhar para o passado, mas para o futuro, porque finalmente é isto que finda por instaurar um sentimento de culpabilidade, por um lado, e se aproveitando desse sentimento de culpabilidade para poder manter um sentimento de assistência, no outro. É, por isso, que nós estamos nessa situação, que atenua, no limite, todo espírito de responsabilidade".* (grifos meus)

---

<sup>76</sup> Os funcionários públicos dos *departamentos ultramarinos* percebem os mesmos salários que os da *metrópole*, com um acréscimo de 40%. Isto se deve aos altos preços praticados no além-mar, em consequência das importações de produtos *metropolitanos*. Na *Guyane*, cerca de 40% da população ativa ocupada é constituída por funcionários públicos.

<sup>77</sup> *RMI* é a sigla de *Revenu Minimum d'Insertion*: trata-se da ajuda financeira que o Estado francês garante àqueles que não têm nenhuma fonte de renda ou cuja renda é considerada insuficiente para sua manutenção.

Evidentemente, as relações de causalidade apontadas nas duas citações diferem entre si, mas as duas acusam o chamado *assistanato*, isto é, o regime de manutenção e de valorização das políticas de bem-estar social. Para além do discurso político, a população também questiona essa situação de dependência em relação à França. As fotos 5<sup>78</sup> e 6<sup>79</sup> mostram, dessa maneira, uma manifestação política bem-humorada, mas bastante contundente, realizada no desfile de carnaval de 2004. As personagens, como veremos no capítulo IV, são *Touloulous* que levam cartazes de crítica à política assistencialista, fazendo piadas a partir das siglas das ajudas sociais.

Por fim, há que se mencionar, igualmente, que, ao contrário dos imigrantes americanos, os imigrantes europeus ou dos países ricos interessam-se pela *Guyane* justamente pelo seu caráter americano. Efetivamente, diversos depoimentos foram-me dados afirmando que a opção de imigrar para a *Guyane* era consequência de um sonho de morar na América do Sul. Dessa forma, um professor *metropolitano* de ciências econômicas e sociais que está na *Guyane* há dois anos esclareceu-me: "*minha primeira escolha era a América do Sul, o Brasil, um liceu francês, mas não havia vaga. A Guyane estava bem, era a minha segunda escolha e é na América do Sul*". Este aspecto é notadamente interessante, como veremos mais adiante, quando se observa o grande número de jovens *metropolitanos*, em início de carreira, que vão trabalhar na *Guyane*. Este aspecto adota contornos tanto de aventura, que não poderia ser empreendida na idade madura, com família e filhos, como de ação social, que busca promover uma região subdesenvolvida. O depoimento sobre o porquê da escolha da minha interlocutora haitiana em ir para a *Guyane* parece-me ser bastante ilustrativo:

*"Nós pensávamos, no início, em um país francófono, um país de créoles. Eu não queria viver em um país do norte. Eu queria viver em um país do sul, onde eu não me sentisse muito estrangeira, eu queria viver em um país onde eu pudesse me misturar na massa e onde os meus filhos também pudessem misturar-se na massa. Eu pensei em um DOM, depois me perguntei por que não a Guyane, que eu não conhecia e que está no continente sul-americano. Eu achava que existia uma maior relação entre a Guyane e o continente. Eu tinha uma curiosidade por esse pedaço de terra francesa na América do Sul que é muito pouco conhecido".*

---

<sup>78</sup> Ver página 125.

<sup>79</sup> Idem.

Efetivamente, como diversos interlocutores enfatizaram-me, o desejo de ir para o "*pedaço de terra francesa na América do Sul*" refletia também um desejo de conhecer outras terras sul-americanas. No entanto, a ausência de relações da *Guyane* com o continente, como na fala acima, parece ser decepcionante. Outros depoimentos apontam para um entendimento de que a experiência vivida na *Guyane*, por ser tão diferente da *metropolitana*, é uma experiência típica da América do Sul.

## **2. As Comunidades de Base**

A expressão *comunidades de base* é utilizada para se referir aos grupos sociais que constituem "a base" da população *guianesa*, a saber, os *ameríndios*, os *businenges* e os *créoles*. A expressão é utilizada de maneira recorrente no discurso político para se referir àqueles que estariam diretamente implicados nas questões locais e, conseqüentemente, como veremos adiante, exclui implicitamente os *imigrantes* da atualidade, que representam uma percentagem importante do total da população *guianesa*. Há que se ressaltar, ademais, que o reconhecimento de que a *Guyane* formada por esses três grupos é relativamente recente, uma vez que, até os anos setenta, o grupo *créole* era o único visível e com voz. Parece significativo que, antes e depois dos anos setenta, os europeus tenham sido excluídos da "base" da população *guianesa*. Como me esclareceu a minha interlocutora *créole* que trabalha na administração escolar,

*"Nos anos 1970, quando se falava da identidade guianesa, pensava-se imediatamente nos créoles. Depois, surgiram duas personagens: o ameríndio e o businenge, ao lado dos créoles. Houve uma evolução. Mas, o metropolitano permaneceu apartado".*

A formação tripartite revela a complexidade da construção da nação *guianesa* e serve de ponto de partida para as nossas reflexões. A primeira ponderação refere-se à radical descontinuidade das três *comunidades de base*. De uma perspectiva comparativa, observa-se que as noções de integração e de mestiçagem estão ausentes das narrativas *guianesas*. Em claro contraste com o brasileiro mestiço pelo concurso de três raças; na *Guyane*, o que parece existir é a composição de três grupos, mas separadamente. O reconhecimento da configuração tripartite da população *guianesa* é, amiúde, reforçado pelos representantes políticos de cada uma das partes, especialmente os *créoles*, que reivindicam uma maior

autonomia para a *Guyane*. Da perspectiva *metropolitana*, temos uma sociedade composta por minorias nacionais. Com efeito, segundo Kymlicka (1996), a minoria nacional é uma comunidade histórica que ocupa um território, compartilha uma língua e uma cultura diferenciadas no âmbito de um Estado. Assim, as minorias nacionais, na *Guyane*, são formadas pelas populações *ameríndias*; pelos grupos *businenges*; e pelos *créoles*.

A população *créole*<sup>80</sup>, como vimos no capítulo I, é descendente da população negra que, após a abolição da escravidão, foi emancipada e se tornou cidadã francesa. Trata-se, com efeito, do grupo social que tem maior relação e afinidade com a matriz *metropolitana*. Ademais, sua posição hierarquicamente superior em relação aos demais grupos, outorga aos *créoles* o poder de enunciar a si mesmos e aos outros, tornando sua identidade normal. A identidade *créole* é, no entanto, informada por elementos que a configuram como a síntese da sociedade *guianesa*. Ora, esse fato a distancia e a diferencia das outras *comunidades de base*. Com efeito, Polderman (2004), ao analisar o sistema colonial, aponta nessa direção:

"A sociedade colonial, de fato, vê com maus olhos a constituição dessa comunidade de livres: esta ficará na fronteira entre os escravos, os ameríndios e os colonos brancos, mal vista por todos. A sua existência constitui, com efeito, tanto um questionamento da ordem escravocrata, quanto uma ruptura definitiva em relação às origens, sejam elas africanas, européias ou ameríndias. A mestiçagem implicará a elaboração de uma nova comunidade, diferente, procedendo dos aportes de sua tripla origem: o mundo *créole*, em gestação durante todo o período moderno" (2004:521 – tradução livre).

Considerando que as relações entre esses três grupos, muito embora datem desde o início da colonização, nunca foram muito próximas, a existência de uma expressão que recupera a presença das populações *ameríndias* e *businenges* no discurso político *créole* parece ser uma estratégia de aproximação a fim de realizar o projeto nacional *guianês*. O projeto nacional *guianês* busca constituir um sentimento de pertença para além do pertencimento étnico, que, a meu ver, seria justamente a comunidade imaginada.

Por outro lado, o termo *ameríndio*<sup>81</sup> é usado para designar as populações indígenas da *Guyane* e serve tanto para designar o conjunto formado pelos grupos Palikur e Arawak –

---

<sup>80</sup> A população *créole* representa aproximadamente 30% da população *guianesa*.

<sup>81</sup> A população *ameríndia* representa cerca de 2% da população *guianesa*, sendo que os Kali'na correspondem a 46% dessa população; os Wajãpi, os Wayana e os Palikur correspondem cada um a cerca de 15%; os Arawak representam aproximadamente 6%; e os Teko, por fim, compõem por volta de 3% dessa população.

de língua Arawak; Wajãpi e Émerillon ou Teko – de língua Tupi; e Wayana e Kali'na – de língua Karib; quanto para diferenciar esse conjunto das outras identidades étnicas. Dentre esses grupos, o único que está restrito ao território *guianês* é o grupo Teko, já que o recorte das fronteiras da *Guyane* com o Brasil e com o Suriname fez com que todos os outros grupos ficassem situados em dois ou três Estados Nacionais. Dessa forma, o conceito de transnacionalismo, como utilizado por Basch, Schiller e Blanc (1994), nos é útil para a reflexão sobre os *ameríndios* da *Guyane*. O transnacionalismo, consoante as autoras, é o processo pelo qual imigrantes forjam e mantêm relações sociais múltiplas com a sociedade de origem e com a de residência. Diferentemente dos imigrantes que transnacionalizam as culturas de seus países de origem, os transmigrantes desenvolvem subjetividades e identidades conectadas a dois ou mais Estados Nacionais. A noção de "minorias transnacionais", conforme Kymlicka (1996), refere-se a grupos que transitam entre dois ou mais Estados Nacionais, como é o caso dos Arawak, da *Guyane* e Suriname, dos Palikur e Wajãpi, do Brasil e *Guyane*, e dos Kali'na e Wayana, do Brasil, *Guyane* e Suriname.

Os Kali'na encontram-se no *Litoral guianês* e, por terem sido os que tiveram historicamente o maior contato, são os mais integrados à sociedade *guianesa*. Como estratégia de organização política e de busca pelo reconhecimento de sua identidade, os Kali'na criaram, em 1981, a Association des Amérindiens de Guyane Française – AAGF, que, em 1992, adota o nome de Fédération des Organisations Amérindiennes de Guyane – FOAG. Em 2001, o termo "Amérindiennes" é substituído pela palavra "Autochtones". Embora essa instituição vise representar todos os grupos indígenas da *Guyane*, a hegemonia Kali'na é patente. Além da FOAG, um outro aspecto que merece ser mencionado é a publicação da revista Oka.Mag que se apresenta como "a voz dos seis povos", mas cuja orientação é predominantemente Kali'na. Em todo caso, trata-se de uma revista que busca a valorização da identidade indígena, aliando notícias sobre a conjuntura *guianesa* e os "irmãos de alhures", os povos indígenas das Américas; informações sobre o cotidiano da vida indígena na *Guyane*, como o campeonato indígena de futebol e oficinas de transmissão de conhecimentos tradicionais, uma seção que apresenta um pequeno glossário Kali'na-francês e outra seção que indica a lógica de nomeação dos diferentes povos indígenas, entre outras informações. A última página da revista apresenta sempre uma foto de índios

vestidos com vestimentas tradicionais ou fazendo alguma atividade típica, enquadrada pelos dizeres "tenha orgulho de ser ameríndio".

No campo político, os Kali'na contam com representantes nas esferas administrativas locais e regionais. Awala-Yalimapo, por exemplo, é um *município* criado em 1988 cuja administração é controlada pelos Kali'na. Nas eleições de 2004, o prefeito de Awala-Yalimapo fez-se eleger, ademais, como *conselheiro regional*, como quinto nome da lista de candidatos eleitos. Nesse sentido, a crescente presença indígena no campo político parece ser uma estratégia de participação no projeto nacional *guianês*. Como me disse o meu interlocutor *metropolitano*, professor de ciências econômicas e sociais,

*"O discurso político dos ameríndios é o discurso da FOAG, que desconfia do Estado, uma vez que a FOAG é uma organização anti-colonial. Eles vislumbram o futuro da Guyane construído a partir da Guyane, sem a França. No programa An Nou Kozé<sup>82</sup>, Alexis Tiouka<sup>83</sup> disse 'guianeses ameríndios', é uma evolução. Ele não disse primeiro 'ameríndios'. A FOAG tem provavelmente uma estratégia, Jean-Paul Ferreira é prefeito de Awala e vice-presidente do Conselho Regional, eleito na lista do PSG [Partido Socialista Guianês], mas não como representante oficial dos ameríndios. Ele é antes de tudo um representante guianês. É impossível pensar que Jean-Paul Ferreira chegou a quinto, na lista do PSG, graças ao Espírito Santo. Se estou certo, isso significaria que a FOAG está investindo no campo político, de maneira dissimulada. (...) Os discursos intelectuais têm um efeito sobre o real, não são apenas idéias. Nos anos 1980, os antropólogos chegaram (rs), seu objeto de estudo eram os ameríndios. Eles produziram um discurso que reforçou o peso político dos ameríndios. Quando eu falo do papel de determinados brancos, notadamente botanistas e antropólogos, Frank Appolinaire<sup>84</sup> sorri. Eu interpreto o seu sorriso como 'nós soubemos utilizá-los'".*

Ora, a fala transcrita aponta para uma situação em que as lideranças indígenas instrumentalizaram a presença de pesquisadores para ter visibilidade política e espaço nas esferas de tomada de decisão. A participação indígena na construção do projeto nacional *guianês* parece ter sido possível somente após a intermediação dos pesquisadores. No entanto, atualmente, sua reivindicação identitária e participação política já não passam pela intermediação feita pelos acadêmicos, mas pelas organizações indígenas, como a FOAG e a Association Villages, além do conselho de *chefs coutumiers*.

---

<sup>82</sup> Programa de debate televisivo cujo tema, em 21 de dezembro de 2004, foi a identidade *guianesa*.

<sup>83</sup> Representante indígena, da etnia Kali'na, no dito debate.

<sup>84</sup> Coordenador da campanha eleitoral de Jean-Paul Ferreira, ambos são Kali'na.

Os Palikur encontram-se na região do Oiapoque e em Macouria, um *município* entre Caiena e Kourou. Este grupo, assim como os Wajãpi e os Wayana, tem uma relação estreita com os Palikur que se encontram no Brasil. O trânsito entre os indivíduos do mesmo grupo, dos dois lados da fronteira, é recorrente. Os Wajãpi, os Wayana e os Teko estão na área da *Zona Proibida*. O *município* de Camopi, como Awala-Yalimapo, também é administrado pelas populações indígenas locais e seu atual prefeito é Teko. Esses grupos não têm, contudo, uma representatividade política que ultrapassa os limites locais. Assim, diferentemente dos Kali'na, eles não formam parte das discussões sobre o projeto nacional *guianês*.

Os Arawak, por sua vez, estão presentes na região de Saint-Laurent, no Rio Maroni. Sua presença na *Guyane* é relativamente recente, pois sua emigração do Suriname e instalação em Balaté, um bairro de Saint-Laurent, data do final da década de 1950. Muito embora sua presença seja relativamente recente, os Arawak notabilizam-se na esfera política *guianesa*. Com efeito, Brigitte Wyngaarde, a *chef coutumière* dos Arawak, fundou uma organização não-governamental, Association Villages, que concorre com a FOAG no que se refere às discussões sobre a temática indígena. A atuação de Villages, no entanto, volta-se muito mais para questões da vida cotidiana, interpelando o poder público para resolver o abastecimento de água, garantir a manutenção das escolas nas vilas indígenas do *Interior*, reconhecer o direito de propriedade coletiva da terra, entre outras questões. Há que se ressaltar, igualmente, que, nas eleições de 2004, Brigitte Wyngaarde foi a única candidata à presidência do *Conselho Regional* que não era *créole*. A seção local do Partido Verde lançou sua candidatura e ratificou sua importância no quadro político local. Diferentemente dos representantes políticos da FOAG, entretanto, seu discurso político não tem sido de concertação com a classe política *créole*, mas de enfrentamento quanto às políticas adotadas.

A população *businenge*<sup>85</sup>, por seu turno, é constituída por quatro grupos cujas identidades remonta à resistência dos escravos fugidos das plantações surinamesas<sup>86</sup>. Muito

---

<sup>85</sup> *Businenge* significa literalmente negro do mato. Essa população representa cerca de 20% da população *guianesa*, sendo que os Saramaka correspondem a 39%, os Ndyuka representam 38%, os Aluku compõem 16% e os Paramaka representam 7% da população *businenge* da *Guyane*.

<sup>86</sup> Sobre os *businenges*, ver Campos França (2004); Moomou (2004); Price e Price (2003); Price e Price (s/d); entre outros.

embora o *marronage*, a fuga das plantações, ocorresse, na *Guyane*, desde o início da escravidão negra, os grupos de escravos fugidos não se constituíram em unidades sociais, como ocorreu no Suriname. Assim, os grupos *businenges* presentes na *Guyane* são quatro dos seis que se encontram no Suriname, quais sejam, os Aluku, os Ndyuka, os Paramaka e os Saramaka. A presença de todos esses grupos concentra-se no Rio Maroni, muito embora comunidades dos quatro grupos sejam encontradas em Caiena. Os Saramaka, mais especificamente, estão também em Kourou e na região de Saint-Georges de l'Oyapock. Interessante notar que a identidade dos grupos *businenges*, como a língua, crenças religiosas e organização social, foi bastante marcada pela cultura dos senhores, donos das plantações onde eram escravos. No entanto, como parte de um processo de *creolização* (Price e Price, s/d), os grupos *businenges*, além da herança africana e dos senhores coloniais, adotaram também elementos da cultura indígena. O contato, pacífico ou conflituoso, com as populações indígenas aconteceu desde o primeiro momento dos *marronages* e diversas são as menções sobre os acordos firmados, notadamente por meio de casamentos de aliança, entre grupos *businenges* e povos indígenas.

Entre os *businenges*, os Aluku são os que têm a relação mais longa com a sociedade *créole*. De fato, esse grupo entrou em guerra com os holandeses no final do século XVIII e foram refugiar-se no lado francês do Maroni. Em 1860, um acordo é assinado e a França reconhece os Aluku ou Boni, como eram chamados. Considerando o longo período de sua presença na *Guyane*, este grupo *businenge* é o que tem maior integração na sociedade *guianesa*. Os Aluku, ademais, são o único grupo *businenge* cuja cidadania francesa é reconhecida pelo Estado, sem que sejam necessárias as formalidades burocráticas para solicitação de nacionalidade. Contudo, muito embora os Aluku estejam presentes na *Guyane* há bastante tempo, conservam muitos vínculos com o Suriname e se constitui também como uma minoria transnacional.

A presença das demais populações *businenges*, também de origem surinamesa, é bem mais recente. De fato, a migração dos Ndyuka, dos Paramaka e dos Saramaka somente torna-se significativa, na *Guyane*, a partir dos anos 1960, com a construção do Centro Espacial Guianês, aumentando consideravelmente com a independência do Suriname e a posterior guerra civil surinamesa, entre 1986 e 1992. A guerra civil surinamense envolveu o militar Ronnie Brunswijk, uma liderança Ndyuka, e Desi Bouterse, o ditador *créole* do

Suriname. Este conflito teve todos os contornos de uma guerra étnica e a região do Maroni foi dramaticamente atingida, uma vez que nessa região a concentração de *businenges*, ou de *marrons*, como são chamados naquele país, é maior. Albina, a cidade surinamesa de veraneio, que fica do outro lado da margem do Maroni, de frente para Saint-Laurent, foi arrasada. Assim, como me narrou a minha interlocutora tunisiana que vive há décadas nessa cidade, Saint-Laurent recebeu 12.000 habitantes a mais, de um dia para o outro. Os *businenges* surinameses que buscaram abrigo em solo *guianês* não tiveram a sua condição de refugiados reconhecida pelo governo francês e foram instalados em campos de assentamento. Alguns desses campos foram instalados na antiga estrutura do presídio, desativado trinta anos antes. Esses campos eram, efetivamente, locais de suspensão do estado de direito, quase como prisões, com restrições de entrada e de saída, já que as autoridades francesas temiam que todo esse contingente causasse uma convulsão social na *Guyane*.

Com o término do conflito no Suriname, os campos foram fechados e os *businenges* foram reenviados ao seu país de origem. No entanto, considerando a crise econômica por qual passou o Suriname desde o conflito, muitos *businenges* surinameses preferiram se instalar na *Guyane*, cuja situação socioeconômica era muito mais próspera. Ao trânsito populacional no Rio Maroni, o Estado francês respondeu com uma política de controle de imigração jamais vista e muito criticada, notadamente pelos *businenges*, por ser percebida como um atentado à autonomia dessas populações, cujo território sempre foi **o Maroni**. Nesse tocante, Campos França (2004) menciona uma interpretação que analisa a adesão dos grupos *marrons* à guerra civil surinamesa pelo fato de terem sido restringidos a navegar livremente pelos rios daquele país e, notadamente, pelo Maroni. O meu interlocutor Aluku e doutorando em história comentou-me suas impressões no que se refere ao controle do trânsito no Rio Maroni:

*"É bastante constrangedor: chegar e ter que mostrar os documentos. Nós podemos ser livres, podemos caminhar, viajar livremente sem pôr barreiras, porque esse Rio, para essas populações, é o seu patrimônio, o seu espaço, o seu espaço de vida! Não se trata de uma fronteira para eles. Certo, tem uma fronteira administrativa, Suriname e Guyane, mas isso é para o Estado francês e o Estado surinamês. Para os businenges [noirs marrons], não. Temos família dos dois lados, temos roça dos dois lados, temos uma mulher do outro lado do Rio. Então, a cada vez que temos que atravessar, chegando a Albina, documentos, chegando do lado francês, documentos. As pessoas já não se sentem livres. É por isso que se criam tantos*

*problemas. Na sua casa, você gostaria que alguém lhe dissesse que você não deve ir ao banheiro e, cada vez que você tiver que ir ao banheiro, você tem que apresentar algo? Não! Então, para essas populações, é a mesma coisa".*

O Rio Maroni, como área *businenge*, coloca a questão do *marronage* com toda sua complexidade, uma vez que essas populações não se percebem como surinamesas ou francesas, mas antes de tudo, como *businenge*. O valor da liberdade é, desse modo, sempre apresentado como algo que não se pode perder de vista. Assim, muito embora os Aluku tenham cidadania francesa e os Ndyuka, Paramaka e Saramaka busquem obtê-la, a circulação no Maroni e o direito de realizar suas práticas culturais parece ser mais importante do que todo e qualquer vínculo nacional. O mesmo interlocutor da fala acima apresentou-me a questão, ao comentar as estatísticas relacionadas à imigração:

*"Na Guyane, vão lhe chamar de surinamês, quando você é businenge. É por isso que me irritou, uma vez, na RFO<sup>87</sup>, quando disseram: 'a comunidade surinamesa é a número 1...'. Não! Os habitantes do Suriname são os créoles, antes de tudo. Os businenges falam a língua businenge; se eles vivem no Suriname, eles não se consideram surinameses, eles são businenges antes de qualquer coisa. Então, é melhor dizer que os businenges são a primeira comunidade, porque quando eu encontro estes surinameses, eles **têm a nacionalidade** surinamesa, mas **são businenges**, pois falam a minha língua".* (grifos meus)

A identidade étnica parece ser, desse modo, mais significativa do que a identidade nacional. A imigração dos grupos Ndyuka, Saramaka e Paramaka para a *Guyane* e a imediata solicitação de nacionalidade francesa representa, nesse sentido, muito mais uma possibilidade de ter uma vida mais cômoda, com todas as ajudas do Estado, do que uma valorização do pertencimento à comunidade francesa, em detrimento da identidade étnica.

Com efeito, a liberdade é constituinte da identidade *businenge*, uma vez que o *marronage* é o seu mito fundacional, ou seja, a resistência ao sistema colonial e a recusa de pertencer à modernidade. A ideologia do *marronage* torna os *businenges* distintos dos *créoles*, que enaltecem a abolição da escravidão e ressaltam seu pertencimento à modernidade. É interessante notar que na *Guyane*, como também ocorre no Suriname (Campos França, 2004), os *businenges* e os *créoles* constituem-se em identidades negras que se distinguem entre si pelo seu mito fundacional. Já no Brasil não parece existir o

---

<sup>87</sup> RFO é a sigla de Radio France Outre-Mer.

espaço para essa constituição plural da negritude. Isso porque todos os escravos, fugidos, libertos e alforriados, foram incorporados na ideologia das três raças.

Os *businenges* consideram, dessa forma, todo controle externo ao grupo como algo negativo. As discussões em torno da prática do garimpo colocam os Aluku em um embate direto com o Estado francês. Longe de ser resolvida, esta questão indica muito mais a indiferença dos *businenges* quanto às ameaças francesas e a indignação quanto à ingerência em um território que é considerado "seu". A ideologia do *marronage*, baseada no valor da liberdade, é uma perspectiva que questiona as políticas assistencialistas francesas, definidas como uma "armadilha", uma vez que atentam contra o ideal de autonomia e de independência preconizado e que promovem o êxodo rural, afastando os jovens da sua cultura originária. O *marronage* como ideologia, no entanto, parece alcançar uma repercussão bastante ampla, cujas implicações políticas são inevitáveis. Como me esclareceu o meu interlocutor *metropolitano* que vive há doze anos em Saint-Laurent,

*"O marronage é algo que deve estar presente a cada instante. A luta contra a escravidão é uma luta cotidiana, que deve permanecer na consciência de cada um, em particular, entre os membros da comunidade businenge. Você pode dizer-se noir marron [businenge] quando é consciente dessa cultura, da cultura do marronage e que se é vigilante para não ser, em um determinado momento de sua vida, escravo de alguém, de uma outra cultura ou de uma outra identidade".*

A ideologia do *marronage*, dessa forma, é um aspecto que vai de encontro à lógica da cidadania francesa, baseada em uma única autoridade e em uma única lei que devem ser respeitadas por todos os cidadãos. Mais: ao se propor universal, essa ideologia pode até se contrapor à universalidade dos preceitos republicanos franceses, igualdade, liberdade e fraternidade.

O respeito aos preceitos republicanos, efetivamente, impossibilita o reconhecimento de direitos específicos no que concerne tanto às populações *businenges* como *ameríndias*. Desse modo, as etnias indígenas e os grupos *businenges* não são considerados como nações, povos ou etnias, uma vez que, de acordo com o princípio da igualdade, são todos cidadãos franceses. Da mesma forma, as línguas étnicas não são oficialmente reconhecidas, muito embora a língua *créole* opere como língua franca entre os diferentes grupos étnicos e notadamente entre os *imigrantes* do final do século XX. É fundamental observar, nesse tocante, que o reconhecimento dessas populações como cidadãs francesas ocorreu somente

em 1969, com o atual recorte municipal. Anteriormente, essas populações gozavam de um status de relativa autonomia, pois eram excluídas dos direitos e deveres do cidadão francês (Mam Lam Fouck, 2002).

O reconhecimento dos indivíduos *ameríndios* e *businenges* como cidadãos franceses põe em cheque os sistemas de autoridade próprios desses grupos. As *autorités coutumières*, *chefs coutumiers*, para os *ameríndios*, e *Grands Mams* e *Capitaines*<sup>89</sup>, para os *businenges*, eram reconhecidas e respeitadas pelo *Conselho Geral* até 1995, quando não são mais consideradas como entidades representativas de suas comunidades e é votada a suspensão da pensão a essas autoridades. A argumentação, como me foi colocado pela minha interlocutora *créole* que trabalha na administração escolar, aponta justamente para o incômodo que o reconhecimento dessas autoridades impõe: "*Essas pessoas vivem na República francesa, mas querem ter suas próprias leis*". Ora, ter a sua própria lei, sua própria língua, sua própria autoridade, sua própria história e suas próprias práticas são aspectos, via de regra, incompatíveis com a comunidade imaginada e, ainda mais, quando esta comunidade imaginada explicita esses princípios em sua Constituição, como é o caso francês.

### **3. Os imigrantes: margem que viabiliza o projeto nacional guianês**

Mais do que qualquer outro aspecto, a presença de diversos grupos de imigrantes é um leitmotiv no discurso sobre a construção da nação *guianesa*. Expressões como *mosaico étnico*, *patchwork*, *melting-pot*, *creuset de races*, *brassage de races*, *leque de populações* são freqüentemente usadas para descrever a constituição demográfica *guianesa*. Este aspecto é considerado, por uns, algo que deva ser valorizado e é tido como uma das características mais interessantes da *Guyane*. Para outros, notadamente para os nacionalistas *créoles*, como veremos na seção seguinte, a existência do *mosaico étnico* é vista como um problema sério para o *departamento*. No entanto, há que se esclarecer que ambas as perspectivas propõem uma integração dos *imigrantes*, a partir da matriz *créole*,

---

<sup>89</sup> Cada grupo *businenge* tem um chefe supremo, o *Grand Mam*. Este faz-se representar em cada aglomeração de seu grupo por um *Capitaine*. O único *Grand Mam* cuja residência é na *Guyane* é o *Grand Mam* Aluku que mora em Papaïchton. O *Conselho Geral*, contudo, notando o crescimento da popularidade dos candidatos de direita no *Oeste guianês*, nomeou ex officio um *Grand Mam*, que mora na cidade de Maripasoula. O grupo Aluku tem, desde então, dois *Grands Mams*, um investido pelas vias tradicionais e outro representando o poder local.

para a construção da nação. Os grupos que conformam a categoria de *imigrantes* são bastante diversos e, por isso, merecem ser analisados separadamente.

Primeiramente, a *Guyane* é o destino de uma migração interna – entre franceses – que merece destaque. A migração originária dos *departamentos ultramarinos* franceses, notadamente da Martinica e da Guadalupe, é bastante comum. Historicamente, essa imigração deveu-se à corrida do ouro. Atualmente, martiniqueses e guadalupianos buscam trabalho na *Guyane*, uma vez que há uma demanda por trabalhadores qualificados. Os martiniqueses e guadalupianos também são chamados de *créoles*. Essas populações, efetivamente, surgem no mesmo momento histórico, partilhando de contextos culturais e sociais bastante próximos. Há, contudo, uma rivalidade histórica entre os *créoles guianeses*, guadalupianos e martiniqueses. No início do século XX, na *Guyane*, houve disputas políticas entre *guianeses* e martiniqueses, os primeiros acusando os segundos de quererem tomar o seu espaço. O desenvolvimento da Martinica e da Guadalupe é um aspecto que serve, ademais, para estabelecer uma hierarquia entre os três *departamentos*, colocando a *Guyane* e, portanto, os *guianeses* no patamar inferior da escala hierárquica dos *departamentos ultramarinos* franceses da América.

Por outro lado, os *metropolitanos* que imigram para a *Guyane* pertencem a duas categorias: seja funcionários públicos em *missão*, seja indivíduos de classes populares que tentam a sorte. Antes de analisar as duas categorias, acredito ser necessária uma nota sobre os termos *metropolitano* e *metrópole*. Assim, como nos esclarece Ferreira (2004),

"**Metrópole.** [Do gr[ego]. metrópolis, '**cidade mãe**', pelo lat[im]. metropole.]  
Substantivo feminino

(...) 4. **Nação**, em relação às suas **colônias**:

'A propriedade privada, dentro do sistema que predominava na metrópole, trouxe-a o português nas primeiras caravelas' (Manuel Diegues Júnior, *Regiões Culturais do Brasil*, p. 69). (...)" (2004:1323 – grifos meus)

"**Metropolitano.** [Do lat[im]. metropolitano.]  
Adjetivo

1. Pertencente ou relativo a metrópole: *costumes metropolitanos; igreja metropolitana; governo metropolitano.* (...)" (2004:1323)

O dicionário francês Hachette (1991), por sua vez, define:

"**Métropole.** (...)

1. **État** considéré par rapport aux **colonies** qu'il a fondées" [Estado considerado em relação às colônias por ele fundadas]. (1991:1007 – grifos meus)

**"Métropolitain. (...)**

1. De la métropole. *Le territoire métropolitain et les colonies*" [Da metrópole. O território metropolitano e as colônias]. (1991:1007 – itálico no original – grifos meus)

As definições indicam um aspecto interessante dos termos, a saber, sua relação com o contexto colonial. Há que se ressaltar, no entanto, que a entrada "metrópole", do dicionário brasileiro, não coloca a relação colonial em primeiro plano e as definições de "metropolitano" já nem mencionam esta relação, ao passo que o dicionário francês apresenta esta relação na primeira definição tanto de "métropole" como de "métropolitain". Ademais, a aceção eufêmica dos termos, como são empregados nos *departamentos ultramarinos*, não parece ser considerada, reforçando o caráter colonial de sua utilização. De fato, como veremos no próximo capítulo, o questionamento e a recusa de empregar esses termos são crescentes. Pode-se observar, nesse tocante, um reconhecimento de que os atos de fala constituem-se também em atos de poder. A substituição do termo *metrópole* e *metropolitano* do vocabulário *guianês* corrente é, dessa maneira, uma tentativa explícita de romper com uma expressão colonial, a fim de valorizar termos considerados mais igualitários, como francês – em oposição a *guianês* –, *branco* – em oposição a *créole* – ou, ainda, europeu – em contraposição a americano.

A migração de *metropolitanos* das classes populares para a *Guyane* é, entretanto, uma situação que se mostra crescente. Esses *imigrantes* ocupam posições subalternas na sociedade *guianesa*, uma vez que sua imigração é resultado de uma falta de perspectiva na França *metropolitana*. Faz-se mister observar, contudo, que a presença de cósicos e bretões é significativa. Essas populações reivindicam, na *metrópole*, uma maior autonomia e são, amiúde, excluídas das políticas públicas formuladas em Paris. A integração dos *metropolitanos* das classes populares na sociedade *guianesa* ocorre sem maiores conflitos. Eles trabalham no setor privado, prestando serviços para as esferas governamentais locais ou mantendo pequenos comércios.

Os funcionários públicos *metropolitanos* que são alocados na *Guyane* são professores, médicos, militares, administradores e pesquisadores, entre outros. No caso dos professores, estão, em geral, em início de carreira. Os pesquisadores têm, via de regra, um objeto de estudo que os levou ao *departamento*, como acontece com botânicos,

antropólogos, lingüistas, biólogos, geólogos e outros. Em todo caso, para essa população, a *Guyane* parece ser um lugar onde é possível se ter uma experiência profissional que conta no currículo, além de se fazer uma economia, considerando o acréscimo de 40% nos salários. Os militares são alocados nos quartéis de proteção das fronteiras ou na Legião Estrangeira, em Kourou. Estes *imigrantes* mantêm uma relação bastante distante com a população local. Como me definiu o meu interlocutor *metropolitano*, professor de ciências econômicas e sociais, trata-se de uma população marcada por um forte turn-over, ou seja, a rotatividade dos funcionários públicos é grande. Este grupo não tem nenhuma relação com a construção da nação e tampouco se interessa pelas questões políticas locais.

É digno de nota o emprego da expressão *em missão* para o corpo de funcionários públicos que é alocado na *Guyane*. O termo *missão*, assim como os termos *metropolitano* e *metrópole*, não é desprovido de significados. Assim, segundo Ferreira (2004), temos:

"**Missão** [Do lat[im]. missione.]

Substantivo feminino

1. Função ou poder que se confere a alguém para fazer algo; encargo, incumbência.
2. Função especial da qual um governo encarrega diplomata(s) ou agente(s) junto a outro país; comissão diplomática.
3. O conjunto das pessoas que receberam um encargo religioso, científico, etc.
4. Ofício, ministério.
5. Obrigação, compromisso, dever a cumprir: *missão de pai*. (...). (2004:1339 – itálico no original – grifos meus)

O dicionário Hachette (1991), na sua entrada para o termo "mission", usa definições próximas às definições 1. e 3. de Ferreira (2004). Assim, se a *metrópole* é a "cidade mãe", a *missão* empreendida pelos funcionários alocados na *Guyane* é uma "missão de pai". A utilização desses termos apresenta, dessa forma, uma clara hierarquização das populações locais em relação aos *metropolitanos*. O termo *missão*, empregado para a atuação de funcionários públicos, mas também para instituições públicas, como é o caso da *Mission Parc*, referida no capítulo anterior, vincula-se à idéia de se fazer algo por uma causa humanitária. O "papal de pai" é, portanto, uma imagem interessante, uma vez que representa bem a responsabilidade e a diferença no que se refere ao discernimento entre o bem e o mal. Essa autoridade, no entanto, como colocado acima, provoca um desejo de autonomia. Assim, como vimos no capítulo I, a idéia de "colonização democrática", que pretende incluir na ordem do progresso humano as populações que sem essa ajuda não

conseguiriam fazê-lo sozinhas, parece continuar em operação. O termo *missão* coloca uma distinção imediata entre o sujeito *missionário* e o objeto de sua ação, está impregnado da idéia do fardo civilizatório que carrega o homem branco e, também, da possibilidade de transformar esse lugar em algo mais elevado, como ocorre com o desejo de purificar a *terra expiação*.

Para além da imigração interna, há que se mencionar que, logo após a emancipação dos escravos, em 1848, a França adotou uma política de contratação de trabalhadores de países tropicais, a chamada *solução tropical*<sup>89</sup>, que resultou na imigração de indianos, africanos, chineses e madeirenses<sup>90</sup>. Com a contratação desses trabalhadores, esperava-se manter a produção das plantações que haviam sido abandonadas pelos escravos emancipados. No entanto, dada a recente promulgação da abolição da escravatura, o contrato de trabalhadores africanos foi considerado suspeito e denunciado pelos abolicionistas europeus. Essa imigração cessou em 1862. Ademais, com a descoberta do ouro, em 1855, os trabalhadores sob contrato foram dirigidos para os *placers*, onde se extraía o ouro. As más condições de trabalho e o grande número de mortes ocorridas nos campos de exploração aurífera fizeram com que a Inglaterra, metrópole colonial da Índia à época, proibisse novas contratações de indianos.

No início do século XX e até década de 1950, imigraram *créoles* de Sainte-Lucie e da Dominique, portanto antilhanos anglófonos, que foram também em busca do ouro e, posteriormente, trabalharam na produção de rum. Em meados do século XX, também imigraram, para a *Guyane*, indonésios que foram trabalhar em um projeto de rizicultura em Sinnamary. Nesse momento, chegam libaneses que se instalam em Caiena, abrindo entrepostos comerciais. Até esse período, os *imigrantes* parecem ser integrados na sociedade *créole* de maneira bastante orgânica. Em todo caso, as potenciais tensões entre os diferentes grupos de *imigrantes* e o grupo *créole* englobante não são ressaltadas nos relatos históricos.

A partir de 1965, com a construção do Centro Espacial Guianês – CSG, a imigração para a *Guyane* aumentou consideravelmente, trazendo questões que ainda hoje são discutidas. Nessa nova onda migratória, instalaram-se, notadamente, imigrantes

---

<sup>89</sup> Ver Mam Lam Fouck (2002).

<sup>90</sup> Entre 1849 e 1877, chegaram cerca de 11.244 trabalhadores contratados, sendo 8.472 indianos, 1.828 africanos, cerca de 500 chineses e 248 madeirenses.

colombianos, brasileiros, surinameses e haitianos. Os colombianos foram os únicos que foram contratados em seu país de origem para trabalhar na construção do CSG e que, tão logo o canteiro de obras foi concluído, retornaram. Os outros imigrantes foram para a *Guyane* de maneira muito menos organizada e sem emprego garantido. Assim, se o destino era Kourou, em um primeiro momento, a busca por melhores condições levou esses imigrantes a se instalarem também em Caiena e em Saint-Laurent.

A população de imigrantes surinameses, como já foi tratado acima, é constituída basicamente por grupos *businenges* ou *marrons*, como são chamados no Suriname. Se a construção do CSG foi um atrativo para a imigração dessa população, a explosão da guerra civil surinamesa tornou a imigração para a *Guyane* uma necessidade. A continuação dessa imigração após o conflito surinamês fez com que essa população se constituísse na maior população imigrante da *Guyane*, representando, oficialmente, de acordo com Charrier (2002), cerca de 11% da população total. Faz-se mister lembrar, no entanto, que essa população não valoriza a sua identidade nacional, surinamesa ou *guianesa*, mas antes exalta a sua identidade *businenge*, valorizando a ideologia do *marronage*, e reforçando a sua ocupação histórica em ambas as margens do Rio Maroni.

Os haitianos, por sua vez, viram na imigração para a *Guyane* uma possibilidade de melhoria de qualidade de vida, além de poder fugir do regime ditatorial instaurado por François Duvalier, o Papa Doc, e, posteriormente, mantido por seu filho Baby Doc, de 1964 a 1986. A população imigrante haitiana teve a proximidade com o idioma francês uma das razões da escolha da *Guyane* como destino. A pouca qualificação dessa população, oriunda no meio rural haitiano, resultou em um estigma que opera ainda hoje. Com efeito, o haitiano é visto, na *Guyane*, como aquele que faz as tarefas mais ingratas, como o trabalho pesado da construção civil e a jardinagem, para os homens, e a faxina, para as mulheres.

Há que se mencionar, no entanto, que se, no cotidiano, o haitiano é estigmatizado, uma "*visão mítica de Haiti, como a primeira nação negra, a única nação que pôde vencer a escravidão*", como me disse a minha interlocutora haitiana, é uma imagem recorrente entre os intelectuais *guianeses*. Por outro lado, o imigrante *créole* haitiano é considerado como sendo o menos distante da *síntese créole guianesa*. Nesse sentido, a participação do presidente de uma associação haitiana, representando a população *imigrante* como um todo, no programa televisivo *An Nou Kozé*, cujo tema de debate era a "identidade guianesa", foi-

me comentada como uma estratégia política de aproximação dessa população em relação à população *créole guianesa*. Segundo Charrier (2002), os haitianos representam cerca de 9% do total da população *guianesa*.

Os imigrantes brasileiros, por seu turno, provêm do Norte do Brasil, notadamente do Amapá e do Pará, e foram para a *Guyane* em busca de trabalho e, ocasionalmente, de uma possibilidade de emigrar para a *metrópole*. Assim como ocorre entre os *businenges*, o fluxo populacional entre a região Norte do Brasil e a *Guyane* é constante. A imigração clandestina, nessa fronteira, também é objeto de controle por parte do Estado francês. As batidas policiais são recorrentes na estrada que liga Saint-Georges de l'Oyapock a Caiena e o controle de documentação dos passageiros visa tanto averiguar a existência de alguma ilegalidade, quanto dissuadir os motoristas de levar imigrantes clandestinos em seus veículos, uma vez que estes poderiam ser multados e apreendidos. A população brasileira presente na *Guyane* é estimada, oficialmente, em 5% do total de sua população. A presença maciça de brasileiros em *placers* clandestinos faz com que esta cifra esteja muito aquém da percentagem real de brasileiros na *Guyane*.

O documentário Do outro Lado do Rio, de Lucas Bambozzi, explora a imigração brasileira para a *Guyane* e diversas são as falas que indicam uma presença brasileira muito maior do que a oficializada. No que se refere ao controle de imigração, um entrevistado do cineasta coloca, por exemplo, que "eles expulsam 100 e entram 1.000... Os brasileiros vão tomar conta da Guiana Francesa". A existência de garimpos clandestinos faz-se acompanhar por outras atividades ilegais, como a prostituição, o tráfico de drogas e o contrabando de víveres. O contrabando é patente quando se observa a desvalorização do Real frente ao Euro. Os preços praticados em Oiapoque transformaram essa cidade em um entreposto comercial que abastece brasileiros moradores na *Guyane* e *guianeses* com produtos que custam um quarto do valor dos produtos franceses. Não é de se estranhar, portanto, que os bazares dos *placers* se abasteçam no lado brasileiro.

No que tange à prostituição, pela própria característica clandestina da atividade, não é possível inferir quantas mulheres brasileiras estejam implicadas. No entanto, a imagem da brasileira na *Guyane* é bastante poluída, vista como uma mulher fácil e interesseira. É digno de nota, nesse tocante, que a integração dos brasileiros e, notadamente, das brasileiras ocorra por meio do casamento com pessoas de nacionalidade francesa. Efetivamente, como

aponta Charrier (2002), dois terços dos filhos de mães brasileiras têm pais franceses, proporção muito maior que a média *guianesa*, na qual um terço das crianças é fruto da união de pais de nacionalidades diferentes. O casamento entre franceses e brasileiras é caricaturado no diário de viagem em quadrinhos de Gaston (s/d). A ilustração 4<sup>91</sup> representa bem o estigma da brasileira na *Guyane*, uma vez que a "brasileira à altura de sua reputação" é aquela que "rouba" os maridos *metropolitanos*, fazendo com que a *Guyane* seja uma "terra de divórcio". Para além da caricatura, é digno de nota a existência, em Kourou, de uma associação de apoio a mulheres que foram "vítimas de brasileiras".

A integração dos brasileiros na *Guyane*, entretanto, corresponde a um trânsito bastante fácil que esta população tem na sociedade *guianesa*, ultrapassando os limites da própria comunidade *imigrante*. As referências à brasilidade estão presentes e, para além das estratégias de integração, marcam o pertencimento à comunidade imaginada brasileira. Assim, a importação de produtos brasileiros, desde utensílios domésticos a roupas e cosméticos, parece não estar relacionada apenas à taxa de câmbio do Euro. Usar produtos brasileiros, assim como almoçar em restaurantes self-service e ouvir o brega, é um símbolo que reforça a identidade de brasileiro. Com efeito, para além da presença brasileira nos garimpos e na prostituição, esses *imigrantes* detêm diversos estabelecimentos comerciais, como lojas de roupas, ourivesarias e restaurantes; prestam serviços, como traduções, manicure e costura; trabalham na construção civil; entre outras atividades. A recorrente bandeira brasileira na fachada de comércios mantidos por imigrantes brasileiros é outro sinal de pertencimento, assim como a referência às cinco vitórias em Copas do Mundo de futebol. O desfile de carnaval, por fim, é uma apoteose quando o grupo carnavalesco Coração do Brasil recria a brasilidade a partir do ideal de uma escola de samba, nos moldes cariocas, com referências amazônidas (ver foto 7<sup>92</sup>).

Por outro lado, a imigração peruana é bastante recente, datada do início da década de 1990, e ainda pouco visível. Essa população trabalha, em geral, na agricultura e no comércio. Trata-se de uma população que busca melhores possibilidades de emprego, além de almejar uma oportunidade de imigrar para a França *metropolitana*. Para além das políticas francesas de bem-estar social, a valorização do Euro faz com que a *Guyane* seja

---

<sup>91</sup> Ver página 126.

<sup>92</sup> Idem.

vista como um verdadeiro El Dorado para as populações americanas, sejam elas surinamesas, brasileiras, haitianas, peruanas, guianenses, colombianas, entre outras.

Os chineses, por sua vez, que imigraram para a *Guyane* a partir da década de 1980 diferem bastante dos que o fizeram no final do século XIX. De fato, os chineses recém-instalados na *Guyane* vieram do Suriname e mantêm uma distância significativa com a sociedade envolvente. Poucos falam francês e, quando não são ajudados por seus filhos, o *créole guianês* é a língua que amiúde permite sua comunicação com os clientes. Os chineses concentram-se no comércio, notadamente no comércio alimentício, mantendo bazares, mercearias e restaurantes. De fato, como aponta Charrier (2002), 60% do comércio de alimentação é detido por pessoas de nacionalidade chinesa, sendo que essa população representa apenas 1% da população total *guianesa*. Essa concentração resulta em um processo interessante, apontado por Choucoutou (2002b), no qual o termo *chinois* refere-se tanto à nacionalidade de um indivíduo, a um lugar – o comércio detido pelo *chinois* – e a uma atividade econômica – *chinois* como sinônimo de comerciante.

Finalmente, outro grupo de imigrantes que merece destaque é a população Hmong, originária do Laos, que se instalou na *Guyane*, na década de 1970, quando obteve refúgio da guerra civil de seu país. À França foi pedido o asilo, já que o Laos havia estado sob o jugo de seu império colonial, e a *Guyane* foi o destino dessa população, uma vez que o *departamento* tinha uma demanda por *imigrantes* e que o clima equatorial se aproxima bastante do clima do Laos. Os Hmongs, como os chineses do final do século XX, integraram-se pouco na sociedade *guianesa* e vivem em duas cidades cuja população é predominantemente Hmong, a saber, Cacao e Javouhey. Trabalham, em sua grande maioria, na agricultura, sendo que 15% dos agricultores *guianeses* são Hmongs e esta população representa menos de 1% do total da população da *Guyane*. Diferentemente dos chineses que estão presentes no cotidiano da vida *guianesa*, os Hmongs são percebidos apenas nos dias de mercado público, em Caiena, Saint-Laurent ou Kourou, quando vão vender sua produção agrícola.

Após ter apresentado cada uma das principais comunidades que compõe o *mosaico étnico guianês*, acredito ser fundamental discutir agora como essas comunidades se articulam e como são percebidas pela população *créole guianesa*. É o que veremos na próxima seção.

#### 4. Comunitarismo e sociedade plural

A imagem que a metáfora *mosaico étnico* indica é bastante ilustrativa das relações sociais entre os grupos que constituem a população *guianesa*. No entanto, a descontinuidade existente entre os grupos sociais é um dos obstáculos à constituição de uma comunidade imaginada *guianesa*. A ilustração 5<sup>93</sup> é a descrição "dos *guianeses*", feita por Gaston (s/d), em seu diário de viagem em quadrinhos. É curioso perceber que, em todas as representações, exceto na dos *créoles*, o desenhista apenas tenha retratado homens. A surpresa do próprio narrador também merece destaque, uma vez que ele tem a impressão de mudar de **nacionalidade**: "eu era **francês** e agora sou **metro**" (grifos do autor). Ora, o desconhecimento e o desconforto relativo à expressão *metropolitano* evidenciam o próprio desconhecimento dos *departamentos ultramarinos* franceses, como foi mencionado no capítulo anterior. A expressão *comunitarismo* vem, nesse sentido, referir-se ao contexto retratado por Gaston, em que as comunidades coexistem, sem se misturar. Trata-se de uma situação em que a coexistência, no limite, empana um conflito latente. Esse conflito emerge, contudo, em alguns momentos. Com efeito, a manifestação de conflitos étnicos marcou alguns episódios da história *guianesa*. Cabe explicitar, entretanto, que os conflitos étnicos envolvem, via de regra, as *comunidades de base*. Não observei nenhuma menção que indicasse a existência de conflitos violentos entre as *comunidades de base* e os grupos *imigrantes*.

Como me foi relatado diversas vezes, a coexistência de diferentes grupos não resulta em uma *comunidade de destino* comum. Ora, a construção de uma *comunidade de destino*, que também poderia ser denominada comunidade imaginada, nos termos de Anderson (1991), é justamente o que possibilita a emergência de nações, nos moldes dos ideais iluministas. Assim, como me comentou a minha interlocutora haitiana,

*"É realmente o que se chama de uma sociedade **multicultural**, mas eu não acho que haja aquilo que poderia ser chamado de intercultural. Ou seja, existem muitas **comunidades que estão lado-a-lado**. Mas, a **interculturalidade, quando realmente existem trocas, quando há fusão**, ainda não é o caso. Os grupos estão aí, uns ao lado dos outros, com atividades bem identificadas também. Existe uma atmosfera que faz com que seja difícil de se integrar. A **gente se integra aos grupos, mas não ao país**".* (grifos meus)

---

<sup>93</sup> Ver página 127.

De forma mais contundente e quase caricatural, o meu interlocutor Aluku apontou:

*"As comunidades não se gostam. O ameríndio tem orgulho de si, ele diz: 'eu sou o primeiro habitante da Guyane'. O businenge diz: 'Eu não fiquei na plantação, vivendo com o branco. Eu fugi e constituí o meu grupo isoladamente'. O créole vai dizer o quê? 'De qualquer forma, eu tenho o poder econômico, eu tenho o poder de decisão'. O haitiano: 'De qualquer forma, eu só estou aqui porque o meu país não vai bem. Eu irei embora logo'. O brasileiro diz a mesma coisa. Considerando estes pontos de vista, a Guyane não vai avançar. **É necessário que os povos se componham**, é necessário que haja um encontro entre esses povos na Guyane, para que se construa esse país e se pare de ter idéias que não nos permitirão avançar".*  
(grifos meus)

A fala transcrita indica, portanto, que a única forma viável de "construção do país" é a superação do *comunitarismo*. No entanto, como continuaremos a ver nesta seção e também no próximo capítulo, o *comunitarismo* entre *créoles*, *businenges* e *ameríndios* parece ser estrutural, dada a história desses três grupos. O *comunitarismo* entre os *créoles* e os *imigrantes*, por sua vez, parece tender para o desaparecimento, uma vez que o compartilhamento da cultura *créole* é o que integra os *imigrantes* na *Guyane*.

Outro aspecto que merece considerações, no que tange à idéia de *comunitarismo*, é a segmentação étnica do mercado de trabalho, que reflete, por sua vez, uma segmentação étnica da própria sociedade (Wolf, 1982 e Lins Ribeiro, 2000). De fato, este conceito, formulado por Wolf, refere-se, em uma perspectiva marxiana, ao processo pelo qual as diferenças étnicas reforçam as divisões da classe trabalhadora. O conceito de segmentação étnica pode, entretanto, ser analisado de maneira menos restrita. Assim, se o utilizarmos para analisar a sociedade *guianesa*, este conceito corresponderia, de certo, à categoria nativa *comunitarismo*. Em todo caso, Wolf aponta apenas para o processo pelo qual os trabalhadores são alocados em uma escala de valor, a partir de sua origem.

Desse modo, a segmentação étnica, na *Guyane*, pode ser observada no fato de os cargos públicos das esferas administrativas locais serem ocupados, em sua grande maioria, pelos *créoles*. Os Hmong são os principais produtores agrícolas. Os chineses concentram-se no comércio varejista e de restauração. Os *metropolitanos* são encontrados principalmente na prestação de serviços e no comércio. Os Alukus são conhecidos por serem garimpeiros, assim como os brasileiros. Estes últimos também costumam trabalhar

na construção civil. As brasileiras, por sua vez, estão presentes no comércio. Os haitianos, nos serviços domésticos e na construção civil. Os guianenses, por sua vez, trabalham, amiúde, na atividade pesqueira. Finalmente, os Saramakas são reputados por serem *débrouillards* [viradores], ou seja, conseguem sempre alguma atividade, no mercado de trabalho formal ou informal, a fim de se sustentarem. De fato, muito embora o acesso a estas atividades não seja restrito e nem fixo, a existência de nichos corrobora com a reprodução do quadro de segmentação étnica.

A segmentação étnica resulta, entre outros aspectos, em uma distribuição espacial das populações que reforça o *comunitarismo*. A existência de bairros étnicos é presente em quase todas as cidades *guianesas*. Kourou, no entanto, parece ser o exemplo mais visível. Como podemos ver no mapa 10<sup>94</sup>, as vilas Saramaka, brasileira e indígena coabitam com os bairros dos funcionários do Centro Espacial Guianês – CSG, Les Roches e Diamant, e com o bairro da Legião Estrangeira, Les Eldo. Interessante notar que os bairros de Les Eldo e de Diamant foram assim denominados em razão dos nomes dos programas espaciais do CSG à época de sua construção. Atualmente, o desenvolvimento do programa Soyuz, em parceria com a Rússia, levará à instalação de algumas dezenas de famílias daquele país. Ainda não sabemos, entretanto, se a lógica kourouciana será mantida com a criação de um bairro chamado Soyuz e habitado majoritariamente por russos. Em todo caso, vale mencionar que a constituição desses bairros étnicos resulta, consoante Lézy (2000), em uma apropriação semi-privada do espaço urbano. Isso porque, embora não haja interdições formais, não se circula nesses bairros de maneira absolutamente livre. Essa situação é o que induz Lézy a definir Kourou como um espaço cercado.

Por outro lado, a configuração social *guianesa*, marcada pela segmentação étnica e pelo *comunitarismo*, indica a existência de uma sociedade plural. Nesse sentido, Radcliffe-Brown (1973) propõe que, em decorrência do colonialismo, as sociedades africanas constituíram-se em sociedades plurais ou compostas. Isso ocorreu porque "europeus e africanos constituem classes diferentes no seio da nova estrutura, com línguas diferentes, diferentes costumes e modos de vida, bem como padrões de idéias e valores diferentes" (1973:248). Como nos é apresentado por Campos França (2004), o conceito de sociedade plural foi cunhado por Furnivall, em 1948, que, ao analisar a Indonésia recém-emancipada

---

<sup>94</sup> Ver página 128.

do jugo colonial, aponta para a constituição de uma nova ordem socioeconômica. Esta nova ordem, consoante Furnivall, caracterizaria-se justamente pelo fato de que diferentes grupos, com suas respectivas idiossincrasias, vivem lado a lado, embora separadamente, sob a mesma unidade política.

De acordo com a releitura de Smith (1991) desse conceito, apenas poderia ser chamada de sociedade plural aquela que apresenta o pluralismo cultural, o pluralismo social e o pluralismo estrutural. O pluralismo cultural diz respeito à diversidade de práticas que denotam a existência de diferentes grupos no âmbito de uma sociedade. Essas práticas, contudo, restringem-se ao domínio privado, não se manifestando de maneira institucionalizada na esfera pública. Já o pluralismo social refere-se a uma situação em que coletividades diferenciadas culturalmente operam como segmentos mutuamente excludentes de uma mesma sociedade. O caráter complementar ou equivalente desses segmentos é, neste caso, explicitado na esfera pública.

Finalmente, o pluralismo estrutural remete a uma situação em que os pluralismos cultural e social resultam também em uma pluralidade de sistemas jurídicos e políticos, de facto ou de jure. Assim, se praticamente todas as sociedades chamadas complexas apresentam o pluralismo cultural e, de algum modo, o pluralismo social, poucas são as que institucionalizam essa pluralidade no âmbito de esferas tradicionalmente monopolizadas pelo Estado. No que tange aos grupos *imigrantes*, diferentemente do que ocorre na sociedade plural do Suriname, que reconhece, aceita e institucionaliza a diferença, os *créoles* percebem que a sua assimilação e incorporação é necessária para concretizar o seu projeto nacional. Com efeito, a estratégia política *créole* no sentido de construir uma nação a partir dos ideais iluministas sugere, como veremos, a suplantação do pluralismo. Ora, se os pluralismos social e cultural podem efetivamente ser reconhecidos no contexto *guianês*; com a emergência da comunidade imaginada *guianesa*, sua superação torna-se inevitável. Os pluralismos cultural e social, em outros termos, o *comunitarismo* e a segmentação étnica do espaço urbano e do mercado de trabalho são, sob esse prisma, negativados.

Esses mesmos pluralismos são, entretanto, considerados positivos quando é exaltada a existência de grupos de carnaval que agrupam membros de comunidades étnico-nacionais. Podemos ver, desse modo, a segmentação étnica do *Grande Desfile da*

*Guyane*<sup>95</sup>, do carnaval de 2004, nas fotos 7<sup>96</sup>, 8<sup>97</sup>, 9<sup>98</sup>, 10<sup>99</sup> e 11<sup>100</sup>. Nesse evento, os grupos reinterpretem tradições culturais de seus países. A brasileira da foto 7, como já foi mencionado acima, participa de uma representação da brasilidade que mescla os bois-bumbás de Parintins e o carnaval carioca. As bandeiras bordadas na sua fantasia não nos deixam esquecer o seu vínculo com o Brasil. O casal da foto 8 desfilou pela Association Péruvienne (sic) de Guyane e encenou uma dança aparentemente tradicional de seu país. Todos os membros desse grupo estavam de branco, portando lenços vermelhos, lembrando, dessa forma, as cores da bandeira peruana. A foto 9 apresenta o início do desfile do grupo *créole* Souffrans Band. Interessante notar a ambigüidade do nome do grupo: "souffrans" pode se referir à *souffrance*, ou seja, a sofrimento, mas também pode ser lido como *sous-France*, sub-França. Em todo caso, são leituras que apontam para uma relação negativa com a *metrópole*. Nesse ano de 2004, o Grande Desfile do carnaval *guianês* contou com a participação do grupo *metropolitano* D'Lustige Klique, da cidade de Riedisheim, na Alsácia, como pode ser visto na foto 10. Para além de todos os membros serem *brancos* e de alguns instrumentos terem a bandeira *tricolor* pintada, este grupo diferenciou-se dos demais por tocar jazz, e não ritmos locais e caribenhos. Finalmente, na foto 11, temos o início do desfile da comunidade haitiana, no grupo CACH. As bandeiras francesa e haitiana estão nos dois cantos da faixa de identificação do grupo, significando, de alguma forma, uma identificação com a *Guyane*, por meio da bandeira francesa. Este grupo, dos que pude observar, foi o único que, no momento do desfile, levou a sua comunidade a segui-lo cantando e dançando de maneira espontânea. O pluralismo social, expresso nessa ocasião, corrobora tanto com a imagem de *mosaico étnico*, como com a noção nativa de *comunitarismo*.

Além disso, a recente onda de migração trouxe, para além dos aspectos já colocados, questões fundamentais para a identidade *guianesa*. Efetivamente, como a população *créole* sempre tinha sido majoritária e hegemônica, era escassa a reflexão sobre a

---

<sup>95</sup> O carnaval *guianês* será analisado mais detidamente no próximo capítulo.

<sup>96</sup> Ver página 126.

<sup>97</sup> Ver página 129.

<sup>98</sup> Idem.

<sup>99</sup> Ver página 130.

<sup>100</sup> Idem.

*guianidade*. Nesse sentido, como me foi apresentado pela minha interlocutora *créole* que trabalha na administração escolar,

*"Quando se pergunta para os mais velhos, eles dirão que não se preocupavam com a identidade guianesa, era-se guianês e pronto. Isso é verdade, por um lado, mas, por outro, é um erro. Por quê? Porque, antes, o créole imperava como o senhor dessa sociedade"*. (grifos meus)

Efetivamente, a presença de grupos sociais que desestabilizam a hegemonia *créole* provocou a discussão sobre a identidade *guianesa* e sobre quem é *guianês*. Diante da ameaça de sua hegemonia, a população *créole* passou a questionar a imigração e a ter uma atitude bastante xenófoba, uma vez que todos os problemas sociais, o *cortejo de desarranjos sociais*, são considerados como resultantes de uma imigração mal-controlada. Nesse sentido, a ilustração 6<sup>101</sup> é bastante significativa, uma vez que se trata de uma charge humorística que foi feita a partir do artigo de Charrier (2002), no qual são analisados dados relativos à imigração. O breve diálogo apresentado nos balões da charge não é xenófobo, em si, mas sua compreensão depende do conhecimento do leitor sobre as críticas feitas à política migratória. É mister ressaltar que, não obstante tal perspectiva, um brasileiro precisa comprovar residência e renda no Brasil, indicar o endereço onde ficará hospedado e pagar uma taxa de cerca de 100 euros, para obter o visto e entrar legalmente na *Guyane*. Tais formalidades não são, entretanto, necessárias ao se viajar para a França *metropolitana*.

Outra implicação que a política de imigração tem sobre a identidade *créole*, como denunciam as elites locais, é a percepção dessa política como uma tentativa de *genocídio do povo créole*, categoria, portanto, percebida pela primeira vez como "povo". Esse *genocídio*, efetuado pela política de imigração *metropolitana*, seria resultado não do extermínio violento, mas da suplantação da população *créole* pelo número crescente de *imigrantes*. Mais: a imigração vista como parte de um *genocídio* dissimulado estaria, dessa forma, relacionada ao risco que os casamentos *mistos* apresentam para a manutenção das fronteiras existentes entre os *créoles* e os demais grupos da sociedade *guianesa*. Nesse sentido, como me explicou a minha interlocutora haitiana, *"a identidade guianesa torna-se cada vez mais múltipla, com a imigração, e o créole guianês, que era maioria, agora, com toda a mestiçagem, começa a ser minoria"*. Nessa mesma lógica, Poutignat e Streiff-Fenart

---

<sup>101</sup> Ver página 131.

(1998:160) apresentam uma declaração de um rabino francês que dizia haver duas formas de exterminar o povo judeu: "o método duro, o dos campos e dos atentados terroristas; o método suave, o dos casamentos mistos".

Assim, como vimos no capítulo I, a mestiçagem é bastante estigmatizada no contexto *guyanês*. Da mesma forma, os casamentos *mistos* são considerados uniões reprováveis. Nesse sentido, as políticas de casamento têm estreita relação com o valor da origem étnico-nacional dos nubentes. Isso porque as estratégias matrimoniais (Bourdieu, 1980) vão buscar uma união que mantenha o status ou promova socialmente os grupos envolvidos no matrimônio. Como bem observa Schneider (1972), o parentesco, ou nesse caso, as estratégias matrimoniais, respondem a critérios e classificações de todo o sistema social, a saber, raça, religião, economia, entre outros. Pode-se dizer, desse modo, que os casamentos ideais variam de acordo com os valores de cada grupo.

Nessa direção, se para os *créoles* e para os *metropolitanos* o ideal é a endogamia, para alguns grupos de *imigrantes*, como no caso dos brasileiros, haitianos e surinameses, o casamento com *créoles* e *metropolitanos* representa uma possibilidade de inserção efetiva nas sociedades *guyanesa* e francesa. Essa estratégia de inserção social lembra, de certa forma, a prática adotada pelos escravos e analisada no capítulo I. Contudo, a existência negada dos casamentos *mistos* parece resultar da erosão que esses casamentos provocam nas idéias tradicionais acerca da mestiçagem, da pureza e da integridade. Ademais, a própria categoria e seu estigma denotam e explicitam o caráter plural da sociedade *guyanesa*.

Finalmente, em detrimento do *comunitarismo* e do ideal de endogamia, os casamentos *mistos* parecem ser cada vez mais significativos na *Guyane*. Assim, Charrier (2002) revela que, segundo o recenseamento de 1999, um quinto dos casais é *misto* e um terço das crianças é fruto da união de pais de nacionalidades diferentes. Desse modo, como ponderou o meu interlocutor metropolitano, professor de ciências econômicas e sociais,

*"A visibilidade das diferentes tonalidades de cor é cada vez mais importante, ou seja, a gente passou de uma situação negro-branco, para uma situação na qual o degradé é muito mais presente. A créolité está impregnada pela assimilação e tem uma visão muito negativa da mestiçagem [biológica]"*.

A fala transcrita apresenta justamente a oposição entre a mestiçagem e a assimilação *créole*. Como foi analisado no capítulo I, essa assimilação significaria a incorporação dos

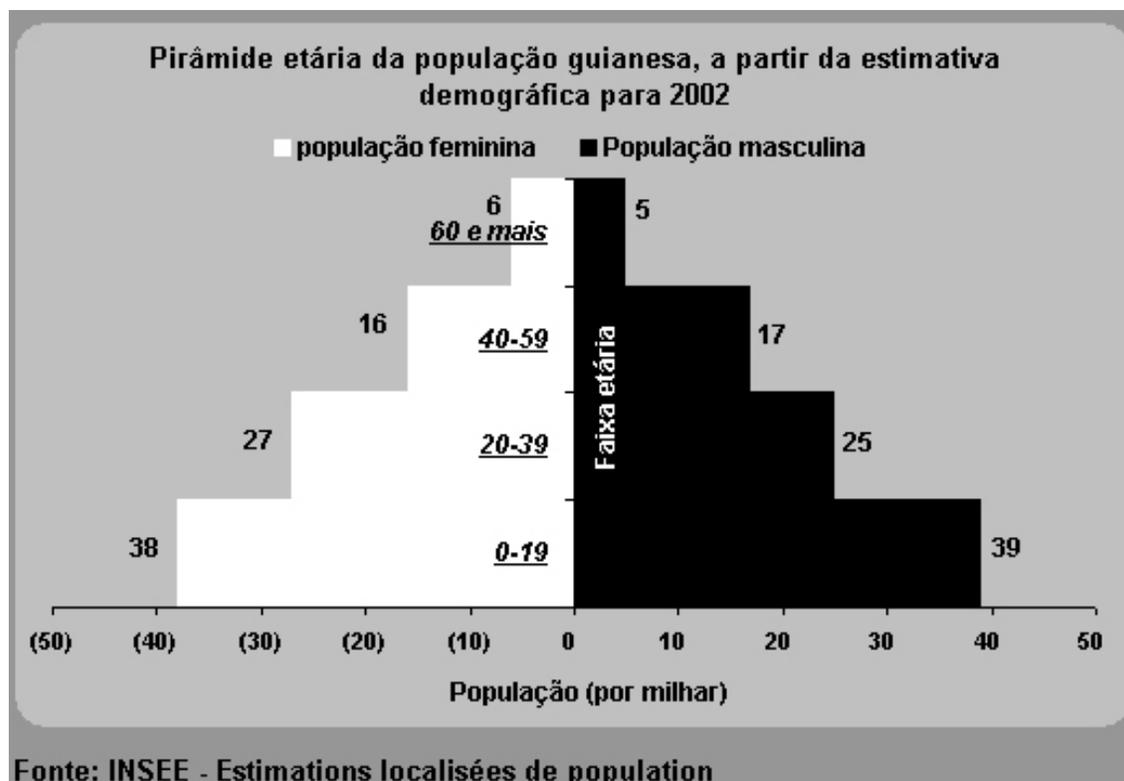
indivíduos de todos os grupos sociais a partir da *síntese créole*, do compartilhamento cultural, como é enunciado por Mam Lam Fouck (1997). Ora, essa assimilação não passa necessariamente pela mestiçagem biológica. O ideal *créole*, nesse tocante, parece reproduzir a estrutura de organização social estabelecida pela França *metropolitana* em que a assimilação cultural é privilegiada em detrimento da mestiçagem biológica. Para além dos ideais iluministas de pureza, a imigração e, quiçá, os casamentos *mistos* parecem ser a forma de os *créoles* realizarem a construção da nação *guianesa*, uma vez que buscam assimilar e integrar a margem constituída pelos *imigrantes*, a partir de seus próprios termos.



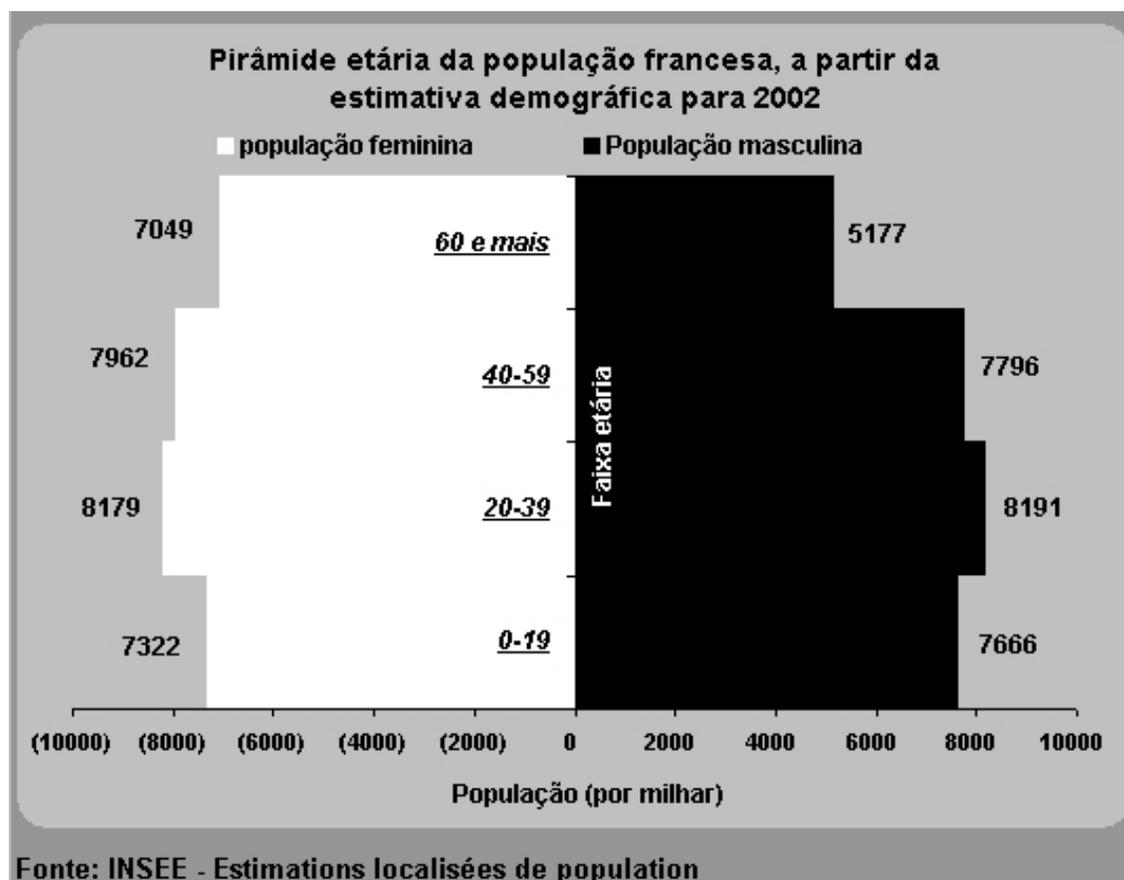
**Foto 4: Pirouettes Cacahuètes, Allez Up!! La Guyane c'est l'Europe, carnaval de 2004, em Caiena.**



Mapa 9: América do Sul



**Gráfico 1: Pirâmide etária da população guianesa, a partir da estimativa demográfica para 2002**



**Gráfico 2: Pirâmide etária da população francesa, a partir da estimativa demográfica para 2002**





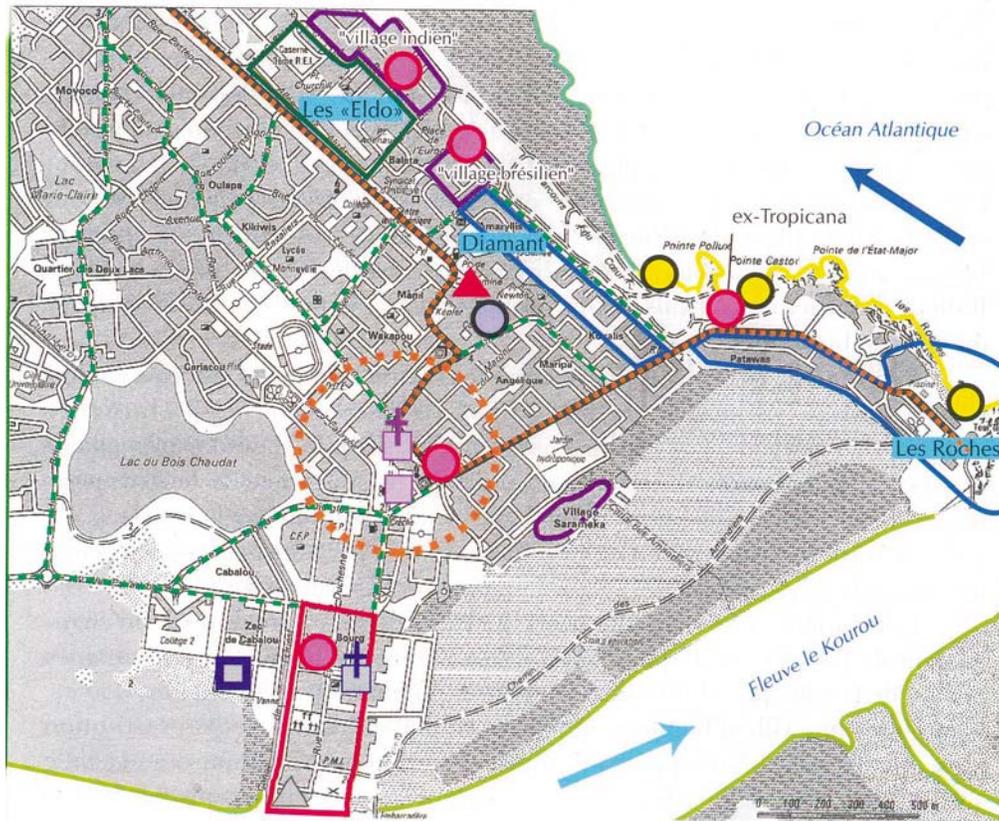
Ilustração 4: "Guyane, terre de divorce". In: Gaston, s/d.



Foto 7: Brasileira, no carnaval



## KOUROU : UN ESPACE URBAIN CLOISONNÉ



### I. LES FACTEURS DE DIVISION

#### 1. Atouts et handicaps du site

- Position littorale
- Position fluviale
- Côte à palétuviers
- Plage sur côte rocheuse

#### 2. Les heurts de la croissance

- Les roches : premiers lancements 1968
- Diamant : 1969
- Eldo : 1970

#### 3. Les limites de l'urbanité

- Espace public
- Espace semi-public
- Espace semi-privé

### II. LES PÔLES D'ÉCHANGES

#### 1. Administratifs et culturels

- a. Anciens Église
- Mairie
- b. Nouveaux Église
- Mairie

#### 2. Commerciaux..

- Vieux marché au poisson
- Nouveau marché

#### 3. «Ludiques»

- Cinéma «Les Eldos»
- Plages
- Discothèques et bars «louches»

### III. LES «VILLAGES» : DES UNITÉS DE VIE CLOISONNÉES

- 1. Le «vieux Bourg»
- 2. Les quartiers du CNES
- 3. Le quartier de la Légion
- 4. Les villages ethniques
- 5. Tentative de création d'un centre fédérateur

Mapa 10: "Kourou: un espace urbain cloisonné". In: Lézy, 2000:107.



**Foto 8: Association Péruvienne (sic) de Guyane, no carnaval**



**Foto 9: Souffrans Band, no carnaval**



**Foto 10: D'Lustige Klique, no carnaval**



**Foto 11: CACH, no carnaval**



Ilustração 6: Devinette. In: Charrier, 2002:14.

**Legenda:**

- O que é o que é: eu não sou nem surinamês, nem haitiano, nem brasileiro, nem Hmong, nem chinês... Quem sou eu?
- Num sei...
- Guianês!!!

#### IV – *Comunidade de Destino: escola, afrocentrismo e carnaval*

*Et c'est là ma force, je prends la langue du Blanc, je vole sa culture, je vole ses connaissances et je deviens aussi capable que lui. Il m'apprend des choses le Blanc, il m'apprend ses manières, ses méthodes et il s'amuse de mes imitations. Mais il ne sait pas qu'il me nourrit, qu'il me donne des forces pour le vaincre.*  
Kalimbo, em Massak

Neste capítulo, proponho-me a refletir sobre o movimento entre o ideal de igualdade e a prática da incorporação diferenciada e subalterna. A compreensão desse movimento é fundamental, uma vez que é da disjunção entre o ideal e a prática que emerge o discurso político emancipatório *créole*. Nesse sentido, a instituição escolar, como veremos, apresenta-se como promotora da civilização e dos valores galicizantes e, justamente, por isso, promove o desejo de igualdade e de emancipação. Nesse sentido, foi em decorrência de um evento crítico iniciado pela classe estudantil que a *Guyane* teve instaurado, oficialmente, um fórum de discussão sobre sua evolução institucional. O *Projeto Guianês*, como foi chamado o referido fórum, privilegiou um discurso inclusivo, para além da comunidade *créole*. Já o movimento nacionalista *créole*, como veremos, reforça os ideais de pureza e estabilidade do Iluminismo, mobilizando um discurso afrocêntrico. Por fim, apresentarei, em grandes linhas, como o carnaval *guianês* reproduz esse movimento da construção da nação *guianesa*.

##### **1. Efeito *boomerang*<sup>102</sup>: a escola como vetor de civilização e de emancipação**

A relação entre o indivíduo e a sociedade é um dos temas fundantes na reflexão antropológica. O processo de internalização, no indivíduo, de valores e práticas caros à sociedade e, por outro lado, como o indivíduo opera a atualização desses valores e práticas são motes para a análise de diversos autores. A instituição escolar é, dentre outras, central no molde dos indivíduos. Assim, um olhar sobre a organização da instituição escolar na *Guyane* surge como um caso de interessante análise. No entanto, a escola na *Guyane*, plenamente estruturada a partir dos ditames franceses, mais do que se propor a introjetar

---

<sup>102</sup> Esse termo foi-me dito quando conversava sobre este trabalho com uma amiga *créole*.

valores *metropolitanos*, permitiu também o desenvolvimento de questionamentos quanto à sua relação com a França *metropolitana*. Nessa perspectiva, se a escola é um vetor do processo civilizatório francês, na *Guyane*, ela é também vetor do processo emancipatório *guianês*.

O sistema escolar, como política da administração colonial, começa a se organizar<sup>103</sup> em 1848, com a abolição da escravidão. Considerando a preocupação com o destino da massa populacional recém-libertada, a escola é vista como uma possibilidade de "criar condições de uma assimilação rápida de valores da **mãe pátria**: o respeito da **propriedade**, o gosto pela **poupança** e o esforço e o desejo de fundar uma **família** e de **educar** seus filhos" (Farraudière, 1989:73 – tradução livre – grifos meus). Ora, a introjeção desses valores é o que Elias denomina de processo civilizador, ou seja, como se dá a mudança do "aparelho que modela o indivíduo, do modo de operação das exigências e proibições sociais que moldam a constituição social e, acima de tudo, dos tipos de medos que desempenham um papel em sua vida" (1994:17). Nesse momento de mudança brusca e drástica, a abolição da escravidão, o processo civilizador promovido pela escolarização é resultado de uma ação consciente e deliberada, realizada pela parte "civilizada e civilizadora", que busca integrar os novos cidadãos. Estes, por sua vez, como resultado da "ideologia do contra-escravismo" e da distinção que a educação formal auferia ao indivíduo escolarizado, vêm na escolarização e no sucesso escolar de seus filhos a possibilidade de se integrar ainda mais na sociedade colonial.

Pode-se dizer, entretanto, que a vontade "civilizatória" da administração colonial é relativa, uma vez que a introjeção dos valores *metropolitanos* coincide com uma tentativa de manter o *créole* em seu devido lugar, ou seja, como empregado dos colonos franceses e restrito às atividades primárias. Ademais, a escola, ao promover os valores da "mãe pátria", fomenta o controle e o enquadramento da população. De fato, para ter seu filho matriculado na escola ou mesmo para ser ele alfabetizado, o *créole* deve apresentar um atestado de bom comportamento, emitido pela administração colonial. Há que se destacar, igualmente, que a

---

<sup>103</sup> Antes da abolição, a religiosa Anne-Marie Javouhey, fundadora da Ordem Saint-Joseph de Cluny, estabeleceu, em Mana, em 1822, uma instituição educacional para negros que eram libertados e escolarizados. A referência a esta religiosa, no nome de uma cidade, ruas, lojas, escolas, residências, entre outros, é constante na *Guyane* e a população de Mana se vangloria, ainda hoje, de ter vivido a abolição 26 anos antes do resto da população *guianesa*.

administração colonial busca reproduzir a sociedade colonial por meio de um currículo escolar que é composto pelas disciplinas: instrução religiosa, leitura, escrita, aritmética e iniciação à agricultura, quando "se enfatizam as vantagens e nobreza dos trabalhos da agricultura" (1989:76 – tradução livre). Com efeito, durante o período colonial, a educação efetuada nas colônias é definida pelo Ministério das Colônias, e não pelo Ministério da Educação Nacional, o que faz com que as legislações referentes aos estabelecimentos educacionais *metropolitanos* não sejam aplicáveis às colônias. A essa época, a escola é, desse modo, uma instituição que tanto busca a integração das populações libertas, como promove sua marginalização.

A articulação entre catequese e educação remete também a uma estratégia "civilizatória", no sentido de suplantando as práticas "supersticiosas" dos antigos escravos. Efetivamente, a educação religiosa vigora até 1890, quando é instituída a educação laica, nos moldes *metropolitanos*. A popularidade das Ordens religiosas que realizavam a educação dos *créoles* resultou, no entanto, em uma crise com a *metrópole*. Farraudière apresenta a reação do *Conselho Geral*, que, em 1891, pretende reverter a decisão favorável à educação laica. Nesse sentido, como apresenta a autora, o *Conselho* argumenta que "a Guyane não é um departamento francês: as leis da metrópole não devem ser aplicadas automaticamente. Trata-se de uma 'colônia de exceção regida por decretos de exceção'" (1989:106 – tradução livre). A laicização foi, de fato, tão mal recebida pela população *créole*, que o número de crianças escolarizadas caiu de 1541 a 309, entre 1889 e 1891. Não obstante as críticas, a laicização manteve-se.

A população *créole* percebe, contudo, a escola como uma verdadeira possibilidade de integração. Assim, muito embora a crítica à laicização tenha sido contundente, a adoção do modelo francês de educação, no final do século XIX, é percebida como "indispensável para a emergência da civilização" (1989:134). Nesse momento, há uma tentativa de se privilegiar uma educação profissionalizante, em detrimento da educação clássica, e, dessa maneira, acelerar o desenvolvimento econômico local. De fato, trata-se "de um país onde tudo está por ser feito" (1989:134 – tradução livre). No entanto, após longo debate, no final da década de 1930, as elites locais optam por adotar o modelo educacional da elite francesa, privilegiando o ensino da cultura clássica e a formação literária. Temos, com essa decisão, uma situação que corrobora com a "ideologia do contra-escravismo". Essa ideologia opera

de fato como um habitus, isto é, como se realizam os "sistemas de disposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar com estruturas estruturantes" (Bourdieu, 1980). De fato, a adoção do modelo francês de ensino, na *Guyane*, é resultado desse princípio não escolhido entre todas as escolhas, que é o habitus, e, como vimos anteriormente, marca profundamente a relação dos *créoles* com as demais populações locais. O habitus *guianês*, nesse sentido, parece valorizar e exaltar todos os ideais de modernidade, tais como eram apresentados pela *metrópole*.

Por outro lado, como já foi dito no capítulo I, a escola ocupa um lugar central na política galicizante empreendida após 1946, com a *departamentalização*. Kennedy (1945) aponta para a importância do sistema educacional para a galicização das populações. Como parte desse processo, privilegiam-se referências e conhecimentos sobre a *metrópole*. Há, efetivamente, uma falta de produção de conhecimento sobre a *Guyane*, que se reflete no sistema escolar. Este aspecto é percebido, notadamente, pela ausência de qualquer menção à *Guyane* nos manuais ensinados na *metrópole*. E os mesmos manuais que são ensinados na *metrópole* também são ensinados na *Guyane*. Nessa direção, como me elucidou o meu interlocutor *créole*, representante político do movimento emancipatório:

*"Eu faço parte da geração que aprendeu Vercingétorix<sup>104</sup>, que estudava a maçã e que não foi educada com uma história que me contava a história da escravidão, que me contava quem eram os meus avós, com uma história que me falava da geografia da Guyane, que me falava dos municípios da Guyane, que me permitisse saber como ter acesso à Guyane, ou com ciências naturais que falassem das frutas, da fauna, da flora da Guyane."*

Assim, como bem me definiu um etnolinguísta francês "a instituição escolar [, na *Guyane*,] é [uma instituição] estrangeira". O conteúdo da escola é alienado da realidade *guianesa*, mas profundamente desejado, considerando a "ideologia do contra-escravismo" em um primeiro momento, e a galicização, em outro. Mais: como veremos ainda nessa seção, a instituição escolar, justamente por veicular os valores republicanos, é fundamental para a construção da nação *guianesa*.

Para além dos currículos escolares que reforçam a pertença à "Grande França", a ausência de escolas e de instituições de ensino superior reconhecidas por sua qualidade fez com que a elite *créole* enviasse seus filhos para a *metrópole*, a fim de lhes garantir uma

---

<sup>104</sup> Vercingétorix foi o último líder gaulês a ser conquistado pelos romanos.

melhor qualidade e uma maior opção de formação. Essa prática ocorre desde o final do século XIX até os dias atuais. De fato, os grandes nomes da história *guianesa*, como Léonce Mélkior (1859-1928), Arthur Henry (1873-1963), Félix Éboué (1884-1944) e Gaston Monnerville (1897-1991), foram para a França estudar e os mais célebres fizeram sua carreira na *metrópole*. Dentre estes, Éboué<sup>105</sup> foi um reconhecido administrador colonial, formado pela École Coloniale. Sua atuação durante a Segunda Guerra foi tão relevante para a *metrópole*, que Éboué foi inumado no Panthéon, em Paris, em 1949, ao mesmo tempo que Schoelcher, o "*libertador dos escravos*". Esse fato é de um simbolismo que merece destaque. Monnerville, por outro lado, foi senador da República por 32 anos e, destes, por 22 esteve à Presidência do Senado. Durante seu mandato iniciado em 1945, Monnerville fez toda a articulação política para que a *Guyane* fosse reconhecida como *departamento ultramarino*. A *departamentalização* ocorre, oficialmente, em 1946. Há que se ressaltar, ademais, que Monnerville, em 1968, opôs-se veementemente à proposta de De Gaulle, então presidente da República, em transformar o Senado em uma câmara consultiva. Diante do fracasso dessa reforma política e das crises sociais da época, De Gaulle renuncia em 1969. Éboué e Monnerville são, talvez ao lado de Anne-Marie Javouhey, Victor Schoelcher e Jean Galmot<sup>106</sup>, as personagens históricas mais populares entre a população *guianesa*. Interessante notar que Éboué e Monnerville são *créoles* e fizeram suas carreiras na *metrópole*, ao passo que Javouhey, Schoelcher e Galmot são *metropolitanos* que foram reconhecidos pela população *créole* por suas iniciativas libertárias.

Ademais das grandes personagens históricas, a viagem de estudos à *metrópole* é um relato recorrente que revela uma tomada de consciência. Efetivamente, dentre os meus entrevistados *créoles*, a grande maioria ressaltou a importância dessa viagem para que percebessem que eram *guianeses*. Nessa ocasião, é frequentemente percebida a diferença

---

<sup>105</sup> Sobre o papel de Éboué na administração colonial francesa ver L'Estoile (2002).

<sup>106</sup> Jean Galmot é um *metropolitano* que emigra para a *Guyane* em 1906, quando vai trabalhar no garimpo. Já em 1910, abre comércio em Caiena e, em 1919, elege-se como deputado representando a *Guyane*. Depois de diversas acusações de corrupção, Galmot perde seu mandato, mas se reelege, ainda por duas ocasiões, em 1924 e 1928. Eleito prefeito de Caiena em 1928, Galmot é deposto do cargo e declarado inelegível. A população se revolta e o *Conselho municipal* se demite. Novas eleições são organizadas e o candidato de Galmot vence o pleito. Nesse momento, "Papa Galmot" toma para si o papel de "libertador" da *Guyane*, papel até então reservado a Schoelcher, e faz um discurso inflamado prometendo libertar seus "irmãos negros da escravidão política". Em agosto desse mesmo ano, Galmot é assassinado.

entre o *créole* e o "*verdadeiro francês*", uma vez que antes da viagem essa diferença não era notada. Nessa mesma direção, Gilroy (2001:62) aponta a importância da viagem à Europa feita por negros estadunidenses para a alteração da compreensão das identidades raciais. Com efeito, nesse encontro, o *créole* constata que seus valores não se confundem com os valores *metropolitanos*. Os valores *créoles*, não obstante a galicização, são constituídos a partir de uma pluralidade – o atlântico negro – bastante diferente da pluralidade que constitui os valores *metropolitanos*. Mais: é na *metrópole* que grande parte dos *créoles* conhece a história da colonização e reflexões atuais sobre diáspora e colonialismo, além de ser onde ocorre o encontro com estudantes de outros *departamentos ultramarinos* e de ex-colônias francesas. A viagem à *metrópole* resulta, assim, amiúde, em uma busca da identidade *créole*. A escola, nesse momento, torna-se um instrumento de emancipação. Nesse sentido, a minha interlocutora *créole* que trabalha na administração escolar disse-me que "*a Guyane precisa de bons funcionários*", legitimando o porquê de seu filho estudar em Paris. Esta frase, que talvez justifique para ela mesma a distância do filho, revela que a educação está atrelada cada vez mais ao projeto nacional *guianês*.

Outro aspecto que merece atenção, no que tange à relação entre escola e projeto nacional, é a questão da imigração. Com efeito, especialmente desde o fim da década de 1960, a escola é o locus privilegiado do encontro de todos os grupos que compõem a população *guianesa*. Isso porque, como vimos nos capítulos anteriores, é nesse período que ocorre o boom da imigração e que as populações *ameríndias* e *businenges*, reconhecidas como cidadãs francesas, passam a ser também alvo das políticas educacionais. No entanto, como consequência do *comunitarismo*, o encontro dessas populações nem sempre é pacífico. Conflitos, estereótipos e estigmas são produzidos e reproduzidos em ambiente escolar. O fato de os professores *metropolitanos* "*caírem de pára-quedas, sem nenhuma noção da cultura ou língua*" não favorece seu potencial papel de mediador, em casos de conflito. A par disso, a escola também fomenta a integração dessas populações, recuperando aqui sua missão civilizatória. Dessa forma, o meu interlocutor Aluku apontou-me o papel da escola em "pacificar" seus conterrâneos que, trabalhando no garimpo, não aceitam a interferência do Estado francês:

*"O Estado vem e destrói as máquinas dos Bonis ou dos outros povos que garimpam. Eu espero que nos próximos anos, as tensões entre esses povos e a instituição republicana [cessarão], à medida que os jovens que terão ido para a escola*

***compreensão e conhecerão** a cultura francesa e poderão melhor digerir esses conflitos. Porque, para um Boni, é assim: 'eu tenho a minha lei, antes de tudo, e não é a lei francesa que virá me ditar as regras'". (grifos meus)*

A fala transcrita indica uma percepção interessante, uma vez que os alunos vão compreender e conhecer a cultura francesa e, por isso, saber lidar com o Estado francês. De forma alguma, trata-se de adotar essa cultura. A minha interlocutora *créole* cujo filho está estudando na *metrópole* e que trabalha na administração escolar apontou para o papel integrador que a escola ora ocupa:

*"Nós percebemos que, nos estabelecimentos escolares, formam-se verdadeiros clãs e existe uma violência interétnica. É por isso que eu falo que nós temos que fazer um trabalho enorme nos estabelecimentos escolares, a partir da cultura, porque a escola é um lugar de integração, de **formação do futuro cidadão** guianês. É a escola que pode fazer valer certos valores, como o valor da fraternidade, os **valores da República francesa**. A escola tem que ter atividades culturais que permitam conhecer o outro. Ensinar a melhor conhecer o outro: escola é o período de descoberta". (grifos meus)*

É interessante observar que a interlocutora realça a integração, em detrimento do *comunitarismo*, considerando que a escola forma o "*futuro cidadão guianês*". O compartilhamento dos valores da República francesa representa, todavia, o meio de se garantir tal integração.

Paralelamente à integração das populações, a educação promove uma tomada de consciência que alimenta o movimento emancipatório. Com efeito, ainda durante o sistema colonial, no final do século XIX, os administradores coloniais temiam "os efeitos desestabilizadores da difusão do saber" (Farraudière, 1989:84 – tradução livre). A circulação de idéias, de fato, nem sempre corrobora a manutenção do poder das elites... Como sugere Wolf (1999), quando as idéias detidas por um grupo hegemônico são apreendidas pelos grupos subalternizados, estes as reelaboram e põe em prática a partir de sua configuração social. Assim, um século depois da manifestação do risco da difusão do saber, vemos que a instituição escolar é, efetivamente, um locus de organização e de reivindicação de direitos culturais, sociais e políticos. Como me disse uma amiga *créole*, trata-se do efeito *boomerang*: as idéias republicanas apreendidas revertem em reivindicações por igualdade. A adoção, por exemplo, de manuais de história da *Guyane*, ensinados em complementaridade aos manuais *metropolitanos*, e o ensino formal do *créole*,

como "*língua regional*" são mudanças que enunciam uma relação diferenciada tanto dos *créoles* com a *Guyane*, como dos *créoles* com a *metrópole*. Desse modo, os *créoles* reconhecem a *Guyane* como seu país e assumem que a *Guyane* não é a França, adotando, dessa forma, uma postura emancipatória.

Nessa perspectiva, os estudantes, secundários e universitários, estão no bojo do questionamento das relações da *Guyane* com a *metrópole*. Raras são as manifestações, greves e debates sobre temas afins à *Guyane* que não foram organizados por estudantes. De fato, como vimos nos capítulos anteriores e no gráfico 1<sup>107</sup>, a *Guyane* tem uma distribuição demográfica de um país do sul: a população com menos de 20 anos corresponde a cerca de 45% do total da população. Não é por acaso, portanto, que a juventude é uma fonte de questionamento<sup>108</sup>. As *émeutes* de novembro de 1996 foram, quiçá, o evento crítico (Das, 1995) iniciado pelos estudantes que mais me foi mencionado. Nesse momento, os estudantes do *Liceu*<sup>109</sup> Félix Éboué, de Caiena, indignados com a situação material do *Liceu* e com a falta de professores, resolvem fazer uma greve e passam nos demais *liceus* e *colégios* a fim de conseguir o apoio de seus colegas. Conseguem também o apoio de outros grupos da sociedade *guianesa*, notadamente dos movimentos sindicais e emancipatórios.

A reivindicação que, inicialmente, solicitava apenas uma melhoria das condições materiais dos *liceus* e a garantia de freqüência dos professores, ganhou um aspecto político. Os estudantes, claramente orientados pelas organizações políticas que os apoiavam, reclamam a criação da *Reitoria* da *Guyane*<sup>110</sup>. Durante uma semana, Caiena é palco de manifestações, barricadas, saques e depredações, enfim das *émeutes*. Como me esclareceu a minha interlocutora que trabalha na administração escolar, os estudantes mencionaram a ausência de referências identitárias como uma das razões para a sua revolta. Mais: o deslocamento de dois Ministros de Estado, da Educação Nacional e do Além-Mar, para negociar o retorno à ordem; a criação da *Reitoria*, em 1997; e a discussão sobre o *Projeto*

---

<sup>107</sup> Ver página 123.

<sup>108</sup> Interessante notar, nesse tocante, que os eventos relacionados ao "Maio de 1968" também foram instigados pela grande massa de jovens *metropolitanos*: tratava-se da geração do "baby boom".

<sup>109</sup> O sistema escolar francês tem três tipos de estabelecimentos: a *escola* agrega o maternal e o primário; o *colégio* corresponde ao secundário até a classe de *troisième*, que equivale à oitava série brasileira; o *liceu*, por sua vez, reúne as três últimas classes do secundário.

<sup>110</sup> A *Reitoria*, ou *Réctorat*, é a delegação do Ministério francês da Educação Nacional no que tange à administração das instituições escolares. As escolas da *Guyane*, até então, dependiam da *Reitoria* da Martinica.

de *Acordo relativo ao Futuro da Guyane*, chamado significativamente também de *Projeto Guianês*, resultaram da insurgência estudantil. Nesse sentido, a mesma interlocutora apontou para a sua surpresa quanto ao desenrolar dos acontecimentos:

*"Foi aí que nós percebemos: 'mais, que coisa, é verdade que estávamos sobre uma bomba'. Foi aí que nos demos conta: 'e não é verdade que temos problemas na Guyane'. Foram necessárias as émeutes de 1996 para que as pessoas se decidissem pensar sobre a situação guianesa. A partir daí, surgiram, como que por encanto, todos os problemas da Guyane e, mais especificamente, o problema da identidade, uma vez que eles [os alunos] o formularam dessa forma, dizendo que eles não tinham referências para se sentir bem integrados nessa terra, que é a deles, de fato. As émeutes de 1996 tiveram um efeito desencadeador sem igual..."*

De fato, o *Projeto Guianês*, como veremos na seção seguinte, mais que qualquer outro desdobramento das *émeutes*, significou um espaço de discussão oficial sobre uma maior emancipação política da *Guyane*. É impressionante pensar que estudantes secundários, que pleiteavam melhorias para seu estabelecimento escolar, tenham dado as condições para que esse debate ocorresse.

As *émeutes* de 1996 inserem-se em um contexto em que os espasmos de violência são frequentes e apontam para novas configurações sociais. De fato, podemos distinguir dois tipos distintos de *émeutes*: por um lado estão as *émeutes* relacionadas a conflitos étnicos, como a chamada *Revolta dos Atiradores Senegaleses*, que, em 1946, resultou em um conflito armado entre senegaleses e *créoles*, e os conflitos entre *businenges* e *ameríndios* ocorridos em Balaté, em 1989, e em Macouria, em 2004; por outro, as *émeutes* que se insurgem contra a ordem *metropolitana*, como as de 1928, em decorrência da deposição de Galmot, e as estudantis de 1996. Essa recorrência e a estrutura desses eventos merece uma análise detalhada, mas reservo esta análise para uma outra ocasião. Em todo caso, vale apontar que as *émeutes*, como revoltas que acontecem em curtos períodos, mas que devido a sua recorrência e força, trazem consigo uma imprevisibilidade muitas vezes transformadora da realidade social.

Nesse sentido, as *émeutes guianesas* lembram as "riots" analisadas por Tambiah, em Leveling Crowds. Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia (1996, citado em Peirano, 2002). Isso porque, como as riots, segundo análise de Peirano (2002), as *émeutes* são eventos que ocorrem de baixo para cima e da periferia para o centro da sociedade; distinguem-se do cotidiano das populações envolvidas; têm um caráter

performativo, uma vez que buscam atingir determinados fins; e, acredito, tenham uma lógica de operação. Assim, se minha análise estiver correta, as *émeutes* estruturam-se como rituais performativos, ou seja, por sua própria publicização de um descontentamento coletivo e pela incitação de uma nova ordem, as *émeutes* já alteram a ordem vigente. Nessa direção, como sugere Peirano, a fala e o ritual são ambos atos de sociedade e, por isso, atos de poder.

Ademais, as *émeutes*, por serem também eventos críticos (Das, 1995), têm uma "liberdade *sui generis*" (Peirano, 2002:36) que indica sua imprevisibilidade e a surpresa quanto às decorrências de seu acontecimento. Trata-se dos efeitos perlocutórios (Austin, 1962, citado em Peirano, 2002) das *émeutes*, já que resultam em "resultados não-antecipados que derivam dos contextos culturais particulares nos quais ocorrem" (Peirano, 2002:36). A surpresa patente na fala acima transcrita mostra justamente esses efeitos perlocutórios: a dimensão e os desdobramentos das *émeutes* de 1996 foram completamente inesperados para a minha interlocutora. No entanto, se a implementação de um fórum de debate sobre a emancipação política *guianesa* foi um desdobramento imprevisível, a sua realização era plenamente inteligível no contexto *guianês*. Analisemos, agora, a relação dos *créoles* com a *metrópole* e seus projetos emancipatórios.

## **2. Movimento emancipatório *créole*: comunidade de destino e afrocentrismo**

O movimento emancipatório *créole* é uma resposta à satisfação de ser francês e à insatisfação de não ser reconhecido como tal. Esse aspecto intersticial do *créole* revela as ambigüidades de sua relação com o Estado francês e com os *metropolitanos*. Com efeito, há vantagens e desvantagens no fato da *Guyane* ser um *departamento* francês e é esse aspecto que possibilita a existência de um movimento emancipatório. A relação da *Guyane* com a França indica a noção de "sublime escravo", cunhada por Gilroy (2001), que caracteriza, na cultura negra, a relação entre dor e prazer. Temos aqui, mais uma vez, o caráter duplo sendo enfatizado. Isso porque é esse pertencimento que garante uma qualidade de vida amiúde inexistente nos países vizinhos, mas é também esse pertencimento que causa um sobressalto quando se descobre que, mesmo sendo cidadão francês, não se é igual.

O grupo de carnaval Souffrans Band, como já foi dito, parece manifestar essa ambigüidade em seu título. Contudo, o fato de se referir à *Guyane* como uma sub-França não manifesta uma positividade. O prefixo "sub", no entanto, lembra uma situação já

discutida, a saber, a relação de autoridade da França ante a *Guyane*. Além dos termos *metrópole* e *missão*, analisados no capítulo anterior, diversos relatos, tratando dessa questão, me foram feitos a partir da metáfora adulto-criança. Ora, a infantilização é uma estratégia política de inferiorização recorrente<sup>111</sup>. Nesse sentido, Farraudière (1989:84) aponta que, após a escravidão, a educação do "peuple-enfant" deveria ser garantida pela França até que fizesse prova de maturidade. Aparentemente isso ainda não ocorreu, como me revela o meu interlocutor do movimento emancipatório:

*"[Temos que] passar dessa infantilização que existe nas relações entre a França e a Guyane para relações de **adulto a adulto**. Eu reivindico um estatuto de adulto, eu não sou uma criança. Eu **quero ser um adulto** e, por conseguinte, **responsável**, também. A noção de adulto me remete à noção de responsabilidade. Em qualquer esfera que você analisar, essas relações infantilizantes são extremamente perversas, esmagadoras e desarmônicas. Temos que romper com isso, temos que ter essa ruptura".* (grifos meus)

Com efeito, os valores republicanos que são difundidos pela ideologia galicizante e ensinados na escola não são postos em prática. Essa situação, como vimos, é o que desencadeia o movimento emancipatório. Seguindo a construção do "sublime escravo" de Gilroy, o prazer de pertencer à grande nação francesa é frustrado pela dor de não ser considerado um igual. Nos termos de Stuart Mill:

"Ninguém pode supor que não é mais vantajoso para um bretão ou para um vasco da Navarra Francesa ser absorvido na corrente de idéias e sentimentos de um povo altamente culto e civilizado – ser de nacionalidade francesa, compartilhando os privilégios da cidadania francesa, as vantagens da proteção francesa, a dignidade e o prestígio do poder francês – do que esconder-se no seu próprio rochedo, como uma relíquia meio selvagem do passado, girando na sua próprio órbita mental, sem participar nem interessar-se pelo movimento geral do mundo". (1787, citado em Maybury-Lewis, 2003:12)

Stuart Mill está impregnado pelos ideais iluministas que pregam a nação homogênea e estável. A reivindicação identitária basca e bretã, mais de dois séculos depois de Stuart Mill, permanece e vai muito além do pertencimento a uma grande nação. No caso *guianês*, por outro lado, o pertencimento a uma grande nação era o desejo dos *créoles* contemporâneos de Stuart Mill. No entanto, dado o fracasso da proposta igualitarista e

---

<sup>111</sup> A partir da análise de diversos contextos, Ramos (1998), Comaroff e Comaroff (1991), L'Estoile (2002), Povinelli (2002), entre outros, tratam da infantilização como estratégia de colonização interna e externa.

homogeneizante presente nos ideais iluministas, esse pertencimento pleno jamais foi possível.

A par do fato de que os *créoles* não são vistos como *verdadeiros franceses*, há que se mencionar a insistência dos representantes do Estado em lembrar que a *Guyane* é a França. Assim, depois de ter me dito que a proposta de criação do Parque Nacional era *guianesa*, uma funcionária *metropolitana* da *Mission Parc* ficou estarecida quando eu indaguei o porquê de ser uma proposta *guianesa*, sendo que havia sido sugerida pelo *Préfet*:

"Aí, você está fazendo um **erro: guianês é francês, hein?** Então, é perfeitamente lógico que seja proposto pela *Préfecture*. Até hoje, **politicamente**, eu compreendo o que você quer dizer, mas, de fato, **oficialmente**, esse pensamento não deve existir. Porque *guianês é francês*. É um Parque *guianês* porque diz respeito à *Região Guyane*". (grifos meus)

Desse modo, a ênfase *metropolitana* no fato da *Guyane* ser a França parece reforçar o fato de seu **pertencimento** à França. Os *créoles*, por sua vez, seriam franceses oficialmente, politicamente e administrativamente, como me foi ressaltado em várias oportunidades. Essa distinção é, de fato, bastante inteligível quando sabemos que a França é um país que se apresenta como uma comunidade imaginada, nos termos de Anderson (1991).

Nesse sentido, Thomaz (2002), ao discutir a relação entre o império português e a construção da nação portuguesa, traz uma análise, seguindo a reflexão de Arendt, que nos parece fundamental: "o império transcontinental e reconhecidamente multicultural é incompatível com instituições nacionais: a 'nacionalização' do império acaba, forçosamente, por constituir uma crise no espaço próprio da nação" (2002:98). Esse parece ser, justamente, o dilema francês: seguindo os princípios republicanos, todos são cidadãos e não podem ter suas especificidades reconhecidas; entretanto, essa situação tende a erodir o ideal de homogeneidade e de estabilidade da nação francesa. Ora, essa é a situação que Bhabha (1998) denomina de *disseminação*, ou seja, a erosão da nação como uma comunidade imaginada. Isso porque

"uma vez que a liminaridade do espaço-nação é estabelecida e que sua 'diferença' é transformada de fronteira 'exterior' para sua finitude 'interior', a ameaça de diferença cultural não é mais um problema do 'outro' povo. Torna-se uma questão da alteridade do povo-como-um". (1998:213)

A fim de evitar a erosão que lhe causaria o reconhecimento das heterogeneidades internas, a comunidade imaginada francesa incorpora diferenciadamente e subalterniza aqueles grupos que expõe a sua "finitude interior". Desnecessário afirmar aqui que a mestiçagem é um elemento que mais apresenta riscos à estabilidade e homogeneidade da comunidade imaginada.

A subalternização daquele que não é o *verdadeiro francês* vai de encontro ao desejo *créole* de êxito nas instituições escolares francesas e de participação em um projeto moderno. De fato, a sua incorporação diferenciada inviabiliza amiúde esse êxito. Ademais, o pertencimento afetivo do *créole* à comunidade imaginada francesa esbarra no pertencimento administrativo, uma vez que é apenas este que lhe é reconhecido e permitido pelos *metropolitanos*. Como me disse um interlocutor *créole* que milita em um movimento para a reparação dos danos causados pela escravidão, os funcionários que ocupam postos de chefia na administração pública, os juízes, os militares e 567 deputados são *brancos*, ao passo que os funcionários públicos chefiados, os advogados, os policiais e 10 deputados são *noirs*. O *créole*, diante dessa incorporação diferenciada que o subalterniza, reivindica a sua emancipação política: a construção de um discurso que destaca que a *Guyane não é a França* vai de encontro ao discurso englobante dos *metropolitanos*.

O discurso emancipatório *créole*, entretanto, desvela o seu lugar intersticial. Assim, como já foi discutido nos capítulos anteriores, o *créole* refuta a presença do *metropolitano*, em reação à subalternização que lhe desagrada, mas toma para si os valores iluministas que caracterizam a modernidade. Nas palavras da minha interlocutora haitiana:

*"Essa mesma pessoa guianesa que vai desvalorizar a raça negra, essa mesma pessoa pode ser muito agressiva com o branco também, pode reivindicar sua negritude ante o branco. Mas, ante aqueles que ela considera selvagens, um negro selvagem, ela vai reivindicar o seu lado ocidental. Essa atitude é muito paradoxal".*

O paradoxo, a ambigüidade, a esquizofrenia, termos correntes, apontam para a incompreensão do caráter duplo e intersticial dos *créoles*. De fato, como já foi mencionado anteriormente e como ainda veremos adiante, o ideal iluminista da pureza e da homogeneidade ainda opera.

Há que se mencionar, ademais, a importância que os aportes financeiros do Estado francês representa na garantia dos serviços públicos e da qualidade de vida *guianesa*. Com efeito, as ajudas sociais do Estado francês são apontadas como sendo o grande mote da

imigração da população dos países vizinhos para a *Guyane*. Assim, diversas vezes me foi mencionado que, caso a *Guyane* se torne independente, "*ficaríamos na miséria, como Haiti*". O exemplo não poderia ser mais significativo, ao se considerar que Haiti foi a primeira nação negra a se tornar independente, quando se emancipou do jugo francês. O artificialismo do nível de vida *guianês*, com todas as ajudas sociais que são garantidas, é amiúde apontado como sendo um aspecto que torna a população *créole* dependente da *metrópole*. A *metrópole*, por sua vez, manteria essa relação, uma vez que tem interesse em garantir sua presença na América Latina, o espaço marítimo em uma região geopoliticamente relevante, a base de lançamento de foguetes em Kourou e uma área "intocada" de floresta úmida.

Por outro lado, o rompimento entre o pertencimento afetivo e o pertencimento administrativo, que resulta no questionamento da incorporação diferenciada *créole*, permite também controverter o uso de termos que descrevem uma situação de dominação. Assim, *francês*, *branco* e *européu* são termos que substituem o emprego da palavra *metropolitano*; a *França* passa a denominar a *metrópole*; e *guianês* designa, como já discutido anteriormente, tanto os *créoles*, como a população da *Guyane*. Ora, se a citacionalidade<sup>112</sup> dos termos da herança colonial – *metrópole*, *metropolitano*, *missão*, *créole*, entre outros – produzia, nesses atos de fala e de poder, a subalternidade *créole*; a adoção de novos termos e sua citacionalidade revelam-se, também, atos de fala e de "contra-poder", fomentam a interrupção dessa subalternidade e indicam o processo de construção da nação *guianesa*. Cabe ressaltar, ainda, nesse tocante, que, não obstante ser um *departamento* e uma *região* franceses, a *Guyane* sempre é referida, nos discursos políticos locais, como um *país* e a língua *créole* é amiúde a língua vernacular desses discursos.

Além disso, os *créoles* apontam para a disjunção entre o lema da República francesa – igualdade, liberdade e fraternidade – e a incorporação marginalizante vivida nos contextos *ultramarinos*. Os equipamentos do Estado francês, na *Guyane*, são vistos como migalhas; as populações não têm oportunidades de emprego; as leis são inadaptadas à realidade *guianesa*; não há uma política de desenvolvimento local; e as ações governamentais acontecem amiúde à revelia das instâncias locais de tomada de decisão. O

---

<sup>112</sup> A citacionalidade da linguagem, segundo Derrida (1991, citado em Silva, 2000), promove seu caráter performativo, uma vez que, com a repetição de idéias, identidades são produzidas.

aspecto racial, por seu turno, também é digno de nota, uma vez que um indivíduo "*de cor não é visto como um verdadeiro francês*". Nesse sentido, como indica Bhabha (1998),

"Esse espaço suplementar de significação cultural que revela – e une – o performativo e o pedagógico nos oferece uma estrutura narrativa característica da racionalidade política moderna: a integração marginal de indivíduos num movimento repetitivo entre as antinomias da lei e da ordem. É do movimento liminar da cultura da nação – ao mesmo tempo revelado e unido – que o discurso da minoria emerge. (...) O discurso da minoria situa o ato de emergência no *entre-lugar* antagonístico entre a imagem e o signo, o cumulativo e o adjunto, a presença e a substituição [*proxy*]. Ele contesta genealogias de 'origem' que levam a reivindicações de supremacia cultural e prioridade histórica". (1998:218-222 – grifos no original)

Essa citação de Bhabha nos é especialmente interessante quando nos lembramos que a instauração do *Projeto Guianês* foi decorrente de uma situação de "antinomia da lei e da ordem", qual seja, as *émeutes*.

Com efeito, o *Projeto Guianês* foi o nome dado à instauração de um amplo fórum de debate, reunindo representantes políticos locais, organizações não-governamentais, sindicatos, especialistas, entre outros, a fim de se discutir e subsidiar o desenvolvimento político, econômico e social da *Guyane*. Nessa ocasião, foram realizadas oficinas sobre: (1) a evolução institucional *guianesa* – que termos balizariam a emancipação política *guianesa*; (2) novas competências da instância político-administrativa a ser criada – a proposta era compartilhar as responsabilidades do Estado no que se refere à justiça, imigração e legislação; e (3) a *recuperação* [*rattrappage*] – em que áreas fazia-se necessário um esforço de ações e recursos governamentais para impulsionar a economia *guianesa*.

Ademais desses aspectos, no momento da discussão, Eugénie Rézairé, *conselheira regional*, utilizou, em uma de suas intervenções, a expressão *comunidade de destino*. Desde então, a expressão faz parte do vocabulário político local. Como me definiu o meu interlocutor *créole*, do movimento emancipatório,

"A *comunidade de destino* [*se refere*] ao *guianês* que emergirá, o homem e a mulher *guianeses* que emergirão nas gerações *futuras*, forjados por *todas essas procedências*, todos esses destinos cruzados que, ao se misturar, resultarão no *guianês* de *amanhã*. Eu não sei quem ele será, mas trabalho para que seja o indivíduo mais *bem realizado* possível, que ele seja um *cidadão do mundo* em toda sua *plenitude*". (grifos meus)

Interessante notar, seguindo Bhabha, que as "reivindicações de supremacia cultural e de prioridade histórica", como costumavam ser os discursos *créoles*, parecem estar superadas na definição de *comunidade de destino*, transcrita acima. A fala transcrita indica, efetivamente, elementos que merecem atenção. Primeiramente, a *comunidade de destino* está situada no futuro, como revela o emprego de termos relacionados a esse porvir – "destino", "futuras", "amanhã" – e a utilização desse tempo verbal. Outro ponto refere-se ao fato da *comunidade de destino* compreender e integrar a diversidade das populações *guianesas*, sem enfatizar um determinado grupo, diferentemente do que ocorre atualmente, "todas essas procedências" e "cidadão do mundo" são indicações desse sentido. Mais: o "se misturando" revela uma aceitação da mestiçagem que existe desde o início da colonização. Ora, considerando o contexto analisado, é, de fato, somente nessas condições, ultrapassando as "genealogias de origem", que a emergência de uma nação *guianesa* parece ser viável.

O *Projeto Guianês*, entretanto, não reverteu em uma alteração do estatuto político da *Guyane*. E, embora a *comunidade de destino* seja uma expressão corrente, o nacionalismo *guianês* fundamenta-se nos ideais iluministas de homogeneidade e pureza. O contexto mundial dos anos 1950 e 1960 foi fundamental para a configuração do atual nacionalismo *créole*. Isso porque foi nesse momento que, a partir da percepção de uma identidade comum, as populações negras da América começaram a refletir sobre a condição da negritude. Além disso, as lutas pela independência de regiões africanas colonizadas pela França e dos países vizinhos, Suriname e Guiana, também resultaram em reflexões sobre a situação *guianesa*. Foi nesse contexto que, segundo me disse o meu interlocutor militante do movimento pela reparação dos danos causados pela escravidão, "a relação trucada com as origens, devido à francofonia, levou à necessidade de restauração da história africana, seja do continente, seja da diáspora". Ora, "a necessidade de restauração da história africana" aponta para um claro diálogo com as ideologias da negritude.

Nesse sentido, o rompimento com a ideologia galicizante e a adoção das ideologias da negritude fez com que uma África idealizada fosse focalizada pelo discurso nacionalista *guianês*. O fio condutor da perspectiva afrocêntrica é a marca da escravidão. A escravidão faz com que a "origem [do créole] pertença a toda a África e não a um país específico", como me disse o mesmo interlocutor. Mais: é a consciência dessa marca, ou seja, da relação

escravo/senhora, que possibilita a aproximação e a idealização da África e que determina o simultâneo distanciamento da França. De fato, quanto mais radical é o discurso nacionalista, menos parece ser possível a existência do duplo pertencimento – francês e *guianês*.

No entanto, como me alertou a Professora Alcida Rita Ramos, em comunicação pessoal, há que se ressaltar que a África é considerada como um espaço redentor, como uma ficção narrativa e que não se busca recuperá-la, de fato. Trata-se de uma visão que orienta o projeto político nacionalista, mas, de forma alguma, expressa um desejo de "retorno". Assim, contrariamente a Aztlán para os Chicanos (Klor de Alva, 1989), África não surge como terra sagrada, à qual se deve retornar, mas antes como terra de origem, que deve ser reverenciada em detrimento da *metrópole*. Nesse sentido, a África, para os *créoles*, parece remeter muito mais à relação dos porto-riquenhos com Borinquen, ou seja, a um "estado de ânimo" (Klor de Alva, 1989), que a um lugar a ser recuperado. Ora, esse estado de ânimo, ao romper com a idéia galicizante da França como "pátria mãe", adquire um aspecto performativo, tornando-se um "estado político". É, justamente, esse estado político que permite enfrentar e questionar a ordem *metropolitana*.

Interessante notar que as idéias afrocêntricas em operação na *Guyane* raramente resultam de uma relação direta com a África, mas são construídas e disseminadas a partir da experiência da elite *créole*, na França *metropolitana*. Como já foi analisado neste capítulo, as viagens à *metrópole* sempre me foram apontadas como um ponto de inflexão na história de vida dos meus entrevistados. Para além dessa esfera, a viagem à *metrópole* também representa um contato com reflexões críticas sobre negritude e colonialismo. A narrativa afrocêntrica é elaborada, portanto, por *créoles* que estão ou estiveram na *metrópole* e perceberam que a "Guyane não é a França". Ora, esse movimento e a influência mútua entre África, América e Europa é exatamente o que Gilroy (2001) denomina de mundo atlântico negro. Consoante Gilroy, a constituição de uma cultura marcada pelo movimento e pelo trânsito, como a cultura negra, não poderia ser compreendida a partir da herança intelectual Iluminista, que enfatiza a identidade entre cultura e nacionalidade.

Muito embora o nacionalismo afrocêntrico esteja fundamentado nas influências do mundo atlântico negro, sua busca por uma referência "original, pura e íntegra" é uma demonstração de que os ideais iluministas e republicanos moldam a reivindicação

nacionalista. Assim, a dupla consciência ou o forasteiro interno faz com que o *créole* não se sinta francês, nem africano, mas, antes, necessite afirmar uma "origem" pura e estável, seja ela qual for. A incorporação dos ideais iluministas resulta, ademais, da modernidade constitutiva dos *créoles*. Consoante Gilroy, o Iluminismo é o movimento cultural e político que permite a existência do mundo atlântico negro e é, a partir dessa matriz, que o pensamento e a organização dos negros se define. No entanto, o ideal iluminista que constitui a modernidade não se realizou plenamente, uma vez que, como vimos acima, as populações negras não deixaram de ser excluídas e nunca se tornaram efetivamente iguais. Nesse sentido, as reivindicações emancipatórias e nacionalistas *créoles* existem como tentativa do seu reconhecimento como nação. Somente assim será possível obter um pertencimento pleno nos moldes iluministas.

Dessa forma, faz-se mister observar que as populações *créoles* adotam um discurso afrocêntrico sem, contudo, exaltar as populações *businenges* contemporâneas. Isso ocorre porque o discurso contestatório afrocêntrico do nacionalismo *créole* é ideológico e indica uma identidade apenas recentemente reivindicatória, ao passo que os *businenges* inscreveram-se na história *guianesa* a partir de sua oposição, insurgência, resistência e isolamento do sistema colonial, em um primeiro momento, e das ideologias galicizantes, em outro. Os *businenges* não compartilham dos ideais iluministas e da modernidade constitutiva dos *créoles*. A relação entre estes dois grupos é, efetivamente, marcada por esta distinção. A adoção das ideologias da negritude pelos *créoles*, desse modo, não resulta no fato de que ser negro se constitua como elemento diacrítico de uma identidade comum. Assim, como me colocou o meu interlocutor *metropolitano* que mora há doze anos em Saint-Laurent:

*"Muitas pessoas da comunidade créole reconhecem-se na comunidade businenge, no sentido que eles puderam marroner [fugir], e tem esse reconhecimento, esse... Tem um **mito do marronage** [fuga] e os businenges são o reconhecimento vivo desse mito. Cada créole **deve estar** bastante satisfeito de saber que no bojo da comunidade guianesa tem um povo marron [businenge]. Porque trata-se de um **patrimônio cultural histórico e até mesmo afetivo**". (grifos meus)*

A fala transcrita aponta para uma valorização dos *businenges* pela comunidade *créole*. No entanto, como me foi apresentado, este valor parece estar distante do presente: é um mito, um patrimônio cultural histórico. Ademais, a afetividade para com o grupo "*que pôde*

*fugir*" das plantações é formal, e não efetiva, uma vez que cada *créole* "deve estar" satisfeito de compartilhar a *guianidade* com *businenges*. É um "patrimônio afetivo", de certo, mas que não repercute na experiência cotidiana das relações entre *créoles* e *businenges*. O *créole*, com efeito, não deseja incorporar o *businenge*, mas respeita esse grupo como sendo uma das *comunidades de base*. Assim, diferenças e disputas entre *businenges*, *ameríndios* e *créoles* são negociadas a partir do reconhecimento que os três grupos pertencem à categoria *comunidade de base*.

Efetivamente, como aponta Padilla (1989) em sua análise sobre os nacionalismos Québécois e Chicano, o processo de romantizar uma "origem pura e estável" surge paralelamente ao processo de ignorar relações presentes. Esse duplo processo parece ser fundamental na construção da nação, uma vez que "apenas ao reinventar o passado é que o presente e especialmente o futuro podem ser inventados. (...) Então, o pensamento mítico precede a ação social" (1989:129 – tradução livre). Com efeito, o afrocentrismo insere-se em um contexto de busca de referências originárias que possam compor uma matriz cultural que fortaleça o discurso nacionalista *guianês*, em detrimento da composição efetiva da população *guianesa*. No entanto, o desejo de ter uma nação nos moldes iluministas implica na assimilação dos grupos *imigrantes*, a partir da *síntese créole*, já que as *comunidades de base* são reconhecidas como pilares, que não podem ser subsumidos.

### **3. Integração a partir da matriz *créole*: o caso do carnaval**

O carnaval *guianês* é por demais complexo e ritualizado e mereceria uma análise bastante profunda. Proponho-me, nesse momento, expor em grandes linhas os ritos *guianeses* que marcam esse evento, reservando a análise mais detalhada sobre o carnaval para uma futura ocasião. O período de carnaval começa no primeiro fim-de-semana após a Epifania, ou seja, o 6 de janeiro, e se estende até a quarta-feira de cinzas. Diferentemente dos demais países em que se comemora o carnaval, na *Guyane*, a quarta-feira de cinzas é também um dia festivo e a quaresma, período católico de contrição e jejum, inicia-se apenas na sexta-feira de cinzas. Interessante notar que essa extensão do calendário carnavalesco releva a importância que o catolicismo tem para os *créoles*. Isso porque a alteração do calendário do fim do carnaval e do início da quaresma foi autorizada pelo Papa, após solicitação e exposição de motivos dos arcebispos *guianeses* (Contout, 2000). Outro aspecto que merece atenção é o fato de a quaresma ser bastante respeitada, a ponto

de ser mencionada na manchete do jornal impresso "France-Guyane", de 2 de março de 2004: "O tempo do açai-branco e do açai – Tradicionalmente durante a quaresma, o açai-branco e o açai são os pratos principais dos guianeses que os compram nos mercados" (tradução livre). De fato, o açai e o açai-branco são fontes substitutivas, no período da quaresma, da proteína animal.

A partir do primeiro fim-de-semana de carnaval, temos sempre a mesma estrutura, qual seja, aos sábados bailes *Touloulous* e aos domingos desfiles de pessoas fantasiadas e de grupos carnavalescos. Essa estrutura chega ao ápice no último fim-de-semana de carnaval, quando há maior participação por parte da população *guianesa*. Há, efetivamente, diversas pessoas que vêm das demais cidades para participar dos últimos eventos carnavalescos de Caiena. Assim, a última sexta-feira de carnaval é quando ocorre o baile *Tololo*; no sábado, é realizado o último baile *Touloulou*; no domingo, acontece o *Grande Desfile da Guyane*; e, de segunda a quarta-feira, os desfiles que representam um verdadeiro auto-da-fé.

Os desfiles carnavalescos na *Guyane* são bastante interessantes, pois se apresentam como rituais ordenados, onde há também espaço para o imprevisto. O *Grande Desfile* é a ocasião dos grupos carnavalescos apresentarem as evoluções preparadas para aquele ano. A diversidade entre os grupos é muito grande, havendo grupos de poucas pessoas e grupos com uma multidão; grupos a pé e grupos com carros alegóricos; grupos de Caiena e grupos das demais cidades da *Guyane*; grupos que se distinguem pelo pertencimento étnico e grupos que não o fazem. Os grupos percorrem a principal via de Caiena, a Avenida De Gaulle, e depois se concentram na Praça das Palmeiras, no centro de Caiena. O público assiste ao desfile das calçadas e das varandas dos prédios da Avenida. Uma estrutura metálica é montada no final do percurso quando os grupos apresentam-se para os jurados que elegem as melhores apresentações. Não obstante o concurso e a necessária inscrição prévia do grupo para poder desfilar, personagens e grupos fantasiados de amigos percorrem a Avenida sem participar do concurso do *Grande Desfile*. As vestimentas que lembram o período colonial e aristocrático são muito comuns, como pode ser visto nas fotos 12<sup>113</sup> e

---

<sup>113</sup> Ver página 156.

13<sup>114</sup>. A população assistente, no entanto, fantasia-se de forma mais espontânea nos dias do auto-da-fé.

O carnaval *guianês* personifica a perversão, o mal e o desrespeito ao interdito na figura do *Vaval*. Esta personagem é justamente objeto do auto-da-fé que se segue ao *Grande Desfile*. A segunda-feira de carnaval parece ser o dia em que *Vaval* faz sua pior travessia, uma vez que é o dia dos *Casamentos Burlescos*, homens vestem-se de mulher e as mulheres, de homem. Este é o motivo para a descida ao inferno. Na terça-feira, então, os *diabos vermelhos* estão à solta, sinalizando o pecado cometido no dia (e na noite) anterior. O vermelho predomina na cidade, assim como os chifres e tridentes, como vemos na foto 14<sup>115</sup>. No entanto, como não poderia deixar de ser, o bem vence e *Vaval* morre na quarta-feira de cinzas. A quarta-feira é, então, o dia da *morte do Vaval*, dia do luto, as pessoas vestem-se de negro e as carpideiras invadem as ruas (foto 15<sup>116</sup>). O *Vaval*, representado por um boneco, é queimado no início da noite. Como se pode ver na foto 16<sup>117</sup>, a representação de *Vaval* sugere que o cometimento de pecados carnavais o levou à morte. É, ademais, digno de nota o fato de que, em 2004, ano que assisti ao carnaval *guianês*, o único grupo desfilante que tinha o direito de fazer sua própria fogueira para queimar o *Vaval* era Os'Band, um grupo *metropolitano*. Os demais grupos, caso tivessem *Vaval*, deveriam queimá-lo seja na fogueira do Os'Band, seja na fogueira organizada pela municipalidade.

Após cada desfile, em todos esses quatro dias, ocorre o *vidé*, ou seja, um caminhão de som passa e a população segue-no cantando e dançando. O percurso não é longo, mas devido ao grande número de pessoas o *vidé* dura de duas a três horas. Nesse momento, estão todos participando de uma única manifestação. Após o *vidé*, em 2004, por volta de 20 ou 21 horas, as pessoas ainda iam para o carnaval do Bar Dominó. Este era o *carnaval brasileiro*. Com efeito, os proprietários brasileiros do Dominó montaram um palco na praça em frente ao bar e contrataram bandas brasileiras e *créoles*. As bandas brasileiras tocavam músicas conhecidas de axé e brega, as bandas *créoles* tocavam *zouk*, *biguines* e *mazurkas*<sup>118</sup> e, nos intervalos, se tocava ragga, ritmo bastante na moda, em som mecânico.

---

<sup>114</sup> Idem.

<sup>115</sup> Ver página 157.

<sup>116</sup> Idem.

<sup>117</sup> Ver página 158.

<sup>118</sup> A *mazurka* é um ritmo de corte, de origem polonesa, e o *zouk* e a *biguine* são ritmos caribenhos.

Como no *vidé*, nesta ocasião, participam, cantando, dançando e conversando, pessoas dos mais variados grupos sociais. O adjetivo brasileiro do carnaval do Dominó parece estar, dessa forma, muito mais vinculado à nacionalidade daqueles que organizam a festa, do que a uma predominância da participação de brasileiros. Esse evento, por determinação da municipalidade, encerrava-se sempre às 24:00.

O carnaval de rua na *Guyane* é aberto para quem quiser participar. Como apontado no capítulo anterior, os grupos carnavalescos que reivindicam um pertencimento étnico ou nacional recordam a segmentação étnica e o *comunitarismo*, sem, contudo, deixar de participar do carnaval *guianês*. Os vestidos aristocráticos trazem, para a época contemporânea, valores de distinção que informaram a constituição da sociedade *guianesa*. O auto-da-fé de *Vaval*, por sua vez, indica o destino dos transgressores, mas também a importância da quaresma para a comunidade *créole*. Finalmente, deve-se ressaltar que a autoridade *metropolitana*, em detrimento da *créole*, foi reforçada, no carnaval de 2004, quando o único grupo autorizado a queimar o seu *Vaval* foi o grupo *metropolitano* Os'Band. Há que se mencionar, no entanto, que nenhum grupo *créole* queimou o seu *Vaval* nessa fogueira. Acredito, nesse sentido, que os desfiles *guianeses*, coroados pelo *vidé*, mostram a segmentação, mas apontam também para a possível integração, uma vez que todos os grupos sociais participam do mesmo ritual.

Por outro lado, os bailes *Touloulous* são realizados em duas boates de Caiena, Nana e Polina, que só funcionam nesse período do ano. Embora também existam boates que o realizem em Kourou, Macouria e Saint-Laurent, no último sábado de carnaval, os frequentadores desse baile vão preferencialmente para Caiena, onde o baile é considerado grandioso. O *Touloulou* é uma personagem comum do carnaval *guianês*, como pode se ver na foto 17<sup>119</sup>. Trata-se de pessoas, em princípio, mulheres, fantasiadas com vestidos longos *à moda antiga* e cobertas da cabeça aos pés com turbantes, máscaras, luvas e meias. Para o baile, os *Touloulous* devem se fantasiar em lugares nos quais não possam ser vistos e

---

<sup>119</sup> Ver página 159. *Touloulou* é uma variação de *tourlourou*. *Tourlourou* designa uma espécie de caranguejo (*Uca sp.*). Por extensão, este termo foi utilizado, no período da Primeira Guerra Mundial, pelos cavaleiros, para se referir aos soldados de infantaria que portavam o uniforme bicolor, vermelho nas calças e azul no casaco, com um quepe azul e vermelho, e que, por suas cores e sua posição na Guerra, lembravam o caranguejo. Este termo era bastante pejorativo, uma vez que também queria dizer sodomita. Na Segunda Guerra, esse termo foi empregado para designar os soldados das Antilhas e da *Guyane* que tinham ido engrossar as linhas da infantaria do exército francês. *Tourlourou* denominava, ainda, artistas comediantes de cabarés do início do século XX.

reconhecidos por homens que irão ao baile. Geralmente, grupos de amigas reúnem-se na casa de uma delas para se preparar. Mulheres não fantasiadas podem entrar no baile, mas não podem dançar no salão. Devem ficar, em uma pequena arquibancada, apenas observando e assistindo ao baile. Os homens, chamados *cavaleiros*, por sua vez, não usam nenhuma uma vestimenta específica. A inversão de gênero ocorre nos bailes *Tololos*, quando os homens e, eventualmente, mulheres se fantasiam da cabeça aos pés e convidam as mulheres para dançar anonimamente. Esse baile, contudo, acontece apenas na última sexta-feira de carnaval.

Ao ritmo da *mazurka* e da *biguine*, os *Touloulous* tomam a iniciativa do convite para a dança e os *cavaleiros* não podem recusar a cortesia (foto 18<sup>120</sup>). Os *Touloulous* dançam com *cavaleiros* que não podem saber quem são. Desse modo, se dançam com *cavaleiros* conhecidos, ao se iniciar uma conversa, devem alterar sua voz. Poucos pares, contudo, conversam durante o baile. De fato, a regra diz que o *Touloulou* não pode, em hipótese alguma, mostrar partes de seu corpo e tampouco se identificar, mantendo assim o anonimato completo. Os homens irritam-se com os *Touloulous* que decidem revelar-se. A quebra do contrato implica em uma desmistificação indesejada e, portanto, negativa. Finalmente, após uma dança, que costuma ser bastante longa, dada a duração das músicas, o par desfaz-se e o cavaleiro pode, eventualmente, oferecer uma bebida ao *Touloulou*, como agradecimento à dança.

Este baile é especialmente interessante para análise dada a sua riqueza ritual e simbólica. Com efeito, parece ser um grande ritual de igualdade no qual não há mulheres *metropolitanas*, *imigrantes*, *créoles*, *businenges*, *ameríndias*, jovens, idosas, gordas, magras, feias ou bonitas. Todas são *Touloulous*. No limite, homens também podem fantasiar-se e convidar outros homens para dançar. A ambigüidade da personagem vem do próprio termo que a designa. Outra questão é a inversão da ordem tradicional do convite para a dança: os *Touloulous* são os protagonistas do baile e, neste caso, não são mais os homens que convidam as mulheres para dançar. Nesse sentido, os *Touloulous* incorporam, momentaneamente, uma personagem que altera a ordem segmentada e hierárquica da *Guyane*. Sob a fantasia de *Touloulou*, a pessoa pertencente a um determinado grupo social transforma-se em indivíduo, incognoscível e igual a todos os outros mascarados. O

---

<sup>120</sup> Idem.

*Touloulou* não representa, assim, a sua coletividade real e segmentada, mas faz parte de uma multidão em que todos são idealmente iguais, como deve ser na comunidade imaginada, construída a partir dos valores iluministas e republicanos.

Por fim, há que se observar que o carnaval *guianês* é motivo de orgulho da população *créole*. Contout (2000) analisa esse evento como sendo uma contra-cultura, um elemento de resistência ante à subalternização *metropolitana*. E, nesse sentido, afirma que "as primeiras reivindicações de identidade guianesa cristalizaram-se em torno do carnaval e da língua [creóle]" (2000:14 – tradução livre). Essa valorização pode ser notada na auto-classificação do carnaval *guianês* como o quarto maior carnaval do mundo, depois dos carnavais do Rio de Janeiro, de Nice e de Colônia. No entanto, tanto o carnaval como a língua *créole*, ou seja, aquilo que é considerado "*especificamente guianês*", são elementos que apontam para a construção da nação *guianesa* a partir da *síntese créole*. Em todo caso, o carnaval parece indicar muito bem a complexidade dessa sociedade. O trânsito entre a construção da nação a partir de uma prática assimilacionista, como ocorre com os *imigrantes*, e o reconhecimento da pluralidade constitutiva da *guianidade*, indicada pela categoria *comunidades de base*, que perpassa todas as esferas da sociedade *guianesa* e que marca o discurso nacionalista e emancipatório é, de fato, ritualizado no carnaval. O carnaval *guianês*, se minha análise é correta, representa um carnaval que exalta tanto a igualdade absoluta, vista nos bailes, como a valorização da diferença, observada nos desfiles, performatizando, desse modo, o dilema *guianês*.



**Foto 12: Senhora aristocrata, no carnaval**



**Foto 13: Menina aristocrata, no carnaval**



**Foto 14: Diables Rouges, no carnaval**



**Foto 15: Pleureuses, no carnaval**



**Foto 16: Vaval**



**Foto 17: Touloulous, no carnaval**



**Foto 18: Baile Touloulou**

## Considerações Finais

A centralidade da discussão sobre o projeto nacional *guianês* pode ser percebida pela quantidade de debates que são promovidos sobre esse tema. Sob a denominação de "*identidade*", o projeto nacional é debatido por diversos atores que expressam e reivindicam uma emancipação maior em relação à França. Nesse sentido, além de ter sido um dos temas da campanha eleitoral de 2004, em 13 de novembro daquele ano, na Câmara de Comércio e Indústria da *Guyane*, aconteceu o debate "Parlons de Nous: La question de l'identité en Guyane", com a participação de psicólogos, sociolinguistas, antropólogos e representantes políticos. Em 8 de dezembro de 2004, na Universidade das Antilhas-*Guyane*, foi realizado o primeiro debate promovido pela Associação Sassè Konèt, cujo tema foi "Qu'est-ce que l'identité guyanaise?". Esse fórum era aberto a todos os interessados e a discussão foi das mais instigantes e reveladoras. Finalmente, como já foi mencionado anteriormente, em 21 de dezembro de 2004, o programa televisivo de debates *An Nou Kozé* convidou representantes de algumas comunidades para discutir sobre a identidade *guianesa*. No tablado estavam Alexis Tiouka – liderança Kali'na; Isabelle Hidair – antropóloga *créole*; Jean Moomou – historiador *businenge*; e Serge Océan – liderança haitiana.

Todos esses espaços de discussão abordaram a relação com a França, por um lado, e a integração das comunidades que compõem a sociedade *guianesa*, por outro. Entretanto, foi assistindo à gravação do debate promovido pela Associação Sassè Konèt que ouvi a reflexão mais esclarecedora. Nessa ocasião, uma participante resumiu de uma forma bastante poética o dilema, ao se perguntar quem era *o guianês*: "c'est une question de couleur ou de coeur? Je crois que c'est la couleur du coeur!" [é uma questão de cor ou de coração? Acredito que seja a cor do coração!]. O jogo de palavras com coração e cor, que existe em francês, é bastante interessante. Isso porque a cor, em sua fala, representaria a hegemonia *créole*, reforçando a idéia de que é *guianês*, quem é *créole*. O coração, por seu turno, remete a um sentimento de pertencimento, para além da classificação étnico-nacional. Um chinês ou um *metropolitano* pode sentir-se *guianês*, ao passo que um *créole* pode muito bem não reivindicar esse pertencimento. A participante concluiu fazendo um trocadilho, dizendo que, para ela, o que importa é a cor do coração, ou seja, se o indivíduo se sente *guianês* ou não, independentemente de sua origem.

Com efeito, a construção da nação *guianesa* situa-se no futuro. A realização do país "*em perpétuo porvir*" depende, no entanto, da superação do *comunitarismo* atual. Isso parece ocorrer no projeto nacional *guianês* que integra as populações *imigrantes* a partir da *síntese créole*. De fato, a construção da nação *guianesa* revela o desejo dos *créoles* de pertencimento pleno na modernidade, a partir dos ideais iluministas e republicanos. Nesse sentido, o reconhecimento das *comunidades de base* e o respeito às diferenças constitutivas dos *businenges* e *ameríndios*, por sua própria história e cultura, possibilitaria a emergência de uma nação assumidamente plural, no âmbito da comunidade imaginada *guianesa*.

Por outro lado, pode-se dizer também que a *Guyane*, além de ser o memorial do fracasso da empresa colonial francesa na América e da escravidão do homem branco, apresenta-se também como um risco real de erosão da comunidade imaginária francesa. Isso porque, considerando a diversidade de populações que são constitutivas da *Guyane*, seu efetivo reconhecimento como francesas provocaria aquilo que Bhabha (1998) denomina de *disseminação*. E, a *disseminação*, por sua vez, é um processo que vai de encontro aos ideais iluministas.

A adoção de um projeto nacional plural permitiria a realização da socialização do poder, nos termos de Quijano. Nesse sentido, Price e Price (1999) indicam uma perspectiva interessante, ao analisarem criticamente o movimento da *créolité*, na Martinica, a saber, o reconhecimento do caráter rizomático permitiria transcender o "essencialismo nostálgico". Da mesma forma, na *Guyane*, a superação da busca por uma origem única, uma raiz profunda, poderia realizar-se ao se reconhecer o caráter rizomático dessa sociedade. Ora, são justamente os rizomas que dão vida ao mangue, assim como sua capacidade transformadora e regenerativa. Nesse sentido, a *Guyane*, como parte do mundo atlântico negro, nasceu do movimento e do trânsito que constituem a modernidade. É mister que a modernidade que a constitui seja reconhecida na sua especificidade: na valorização do movimento, do trânsito e dos rizomas.

De fato, ao reconhecer a modernidade que a caracteriza, a *Guyane* traria à tona uma modernidade inclusiva, realizando a máxima francesa de igualdade, liberdade e fraternidade, que na *metrópole* não passa de ideais. Acredito, desse modo, que a *Guyane* pode deixar de ser o "*país em perpétuo porvir*" e se tornar um país que nos apresenta uma configuração social bastante rica, baseada na igualdade e no respeito à diferença. No

entanto, o respeito à diferença deve ser acompanhado de um projeto pedagógico que explique e seja consciente da maneira pela qual essa diferença foi produzida. Desse modo, a construção da nação na *Guyane* pode ensinar-nos como passar do "*multicultural*" para o "*intercultural*", promovendo uma identidade múltipla e consciente do ineditismo de sua modernidade.

Por fim, propus-me, neste trabalho, a apresentar um contexto que revela uma riqueza sem igual. Acredito que diversas análises aqui discutidas poderiam ser mais aprofundadas. No entanto, pareceu-me interessante discutir a construção da nação, sem deixar de apresentar temáticas relevantes para a compreensão do contexto *guyanês*. A *Guyane* revelou-se, para mim, como uma agradável descoberta e acredito que, em uma próxima etapa de minha formação, me debruçarei sobre questões que aqui apenas ficaram sugeridas.

## Bibliografia

- ANDERSON, B. 1991. *Imagined Communities – Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- AROUCK, R. de C. s/d. *Brasileiros na Guiana Francesa: fronteiras e construção de alteridades*. Belém: Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, UFPA.
- BASCH, L. & N. Glick Schiller, Christina Szanton Blanc. 1994. *Nations Unbound. Transnationals Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Langhorne, Gordon & Breach.
- BERNABÉ, J. 1997. "Brèves remarques sur la créolité et ses perspectives". In: Lam Mam Fouck (org.). *L'identité guyanaise en question*. Kourou: Ibis Rouge Éditions, pp. 115-129.
- BHABHA, H. 1998. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- BOURDIEU, P. 1980. *Le Sens Pratique*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- \_\_\_\_\_. 2001. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- CAMPOS FRANÇA, M. S. 2004. *Apanjaht: a expressão da sociedade plural no Suriname*. Brasília: Tese de Doutorado em Antropologia, PPGAS/DAN – UnB.
- CARELLI, M. 1993. "La France Antartique et la France Equinoxiale, Espaces d'Utopie?". In Bureau, L., Ferrari, J. e Wunenburger, J-J. *La Rencontre des Imaginaires entre Europe et Amériques*. Paris: L'Harmattan, pp. 33-50.
- CHARRIER, R. 2002. "Guyane, des peuples et des histoires". *Antiane*, no. 54, pp. 14-17.
- CHOUCOUTOU, L. H. s/d. "Littérature et Esclavage: quelques considérations". Mimeo.
- \_\_\_\_\_. 2002a. "Comment habiter un espace qui vous échappe?". *Les Cahiers de Prospéro*, no. 12.
- \_\_\_\_\_. 2002b. "Des chinois aux chinwa-neg...". *Dérades*, no. 8.
- CLIFFORD, J. 2002. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- COËTA, R-C. 2004. *L'ex contesté franco-brésilien*. Le Pradet: Éditions du Lau.
- COMAROFF, J. & J, COMAROFF. 1991. *Of Revelation and Revolution – Christianity, Colonialism ans Consciousness in South Africa – Volume one*. Chicago: The University of Chicago Press.

- CONTOUT, A. 2000. *Vaval – L'histoire du carnaval en Guyane Française*. Petit-Bourg: Ibis Rouge Éditions.
- COQUERY-VIDROVITCH, C. 2003. "Le postulat de la supériorité blanche et de l'infériorité noire". In: Ferro, M. *Le livre noir du colonialisme – XVIe-XXIe siècle: de l'extermination à la repentance*. Paris: Éditions Robert Laffont.
- CORNUEL, P. 2003. "Guyane Française: du 'paradis' à l'enfer du bagne". In: Ferro, M. *Le livre noir du colonialisme – XVIe-XXIe siècle: de l'extermination à la repentance*. Paris: Éditions Robert Laffont.
- DAS, V. 1995. *Critical Events – An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Oxford: Oxford University Press.
- DIAZ BERMUDEZ, X. P. 2005. *Políticas públicas e narrativas sobre a Aids: um contraponto Brasil-França*. Tese de Doutorado em Antropologia, CEPPAC – UnB.
- DUMONT, L. 1966. *Homo Hierarchicus – Le Système des Castes et ses Implications*. Paris: Éditions Gallimard.
- ELIAS, N. 1994. *O Processo Civilizador – Volume I : Uma História dos Costumes*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor.
- FANON, F. 1952. *Peau Noire, Masques Blancs*. Paris: Éditions du Seuil.
- FARRAUDIÈRE, Y. 1989. *École et société en Guyane Française – Scolarisation et colonisation*. Paris: L'Harmattan.
- FERREIRA, A. B. de H. 2004. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. Curitiba: Positivo.
- FREYRE, G. 2001. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global.
- GALANT, F. C. s/d. *O Poder das Autoridades e Representações sobre o Território Contestado Franco-Brasileiro*. Tese de Doutorado em Sociologia. Belém: UFPA.
- GASTON. s/d. *Les Carnets de Voyages de Gaston: Balade em Guyane*. Orphie.
- GILROY, P. 2001. *O Atlântico Negro – Modernidade e Dupla Consciência*. São Paulo: Editora 34.
- GLISSANT, É. 1999. *Caribbean Discourse – selected essays*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- HACHETTE. 1991. *Le dictionnaire de notre temps*. Paris: Hachette.

- HALBWACHS, M. 1992. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice Editora.
- HALL, S. 2000. "Quem precisa de identidade?". In: Silva, T. T. da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes.
- HARVEY, D. 1992. *Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Edições Loyola.
- HELVÉCIA, H. 2003. "O crime invisível". *Marie Claire* – no. 150, setembro de 2003.
- JAMES, C. L. R. 2000. *Os jacobinos negros – Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- KENNEDY, R. 1945. "The Colonial Crisis and the Future". In Linton, Ralph. *The Science of Man in the World Crisis*. Nova Iorque: Columbia University, pp. 306-346.
- KLOR DE ALVA, J. J. 1989. "Aztlán, Borinquen and Hispanic Nationalism in the United States". In Anaya, Rudolfo and Lomelí, Francisco. *Aztlán – Essays on the Chicano Homeland*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- KYMLICKA, W. 1996. "Las Políticas del Multiculturalismo". In: *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona: Paidós, pp. 25-55.
- LATOUR, B. 1997. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- L'ESTOILE, B. 2002. "Ciência do homem e a 'dominação racional': saber etnológico e política indígena na África colonial francesa". In: L'Estoile, B. & F. Neiburg, L. Sigaud (orgs.). *Antropologia, impérios e estados nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- LÉZY, E. 2000. *Guyane, Guyanes – Une géographie 'sauvage' de l'Orénoque à l'Amazone*. Paris: Éditions Belin.
- LINS RIBEIRO, G. 2000. "Bichos-de-Obra. Fragmentação e Reconstrução de Identidades no Sistema Mundial". In: Lins Ribeiro, G (Org.). *Cultura e Política no Mundo Contemporâneo*. Brasília: Editora UnB, pp. 35-55.
- LOPES, N. 2004. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro.
- LOWENTHAL, D. 1998. *El Pasado es un País Extraño*. Madrid: Ediciones Akal.
- MAM LAM FOUCK, S. 1997. "Les créoles: une communauté em voie de marginalisation dans la société guyanaise?". In: Lam Mam Fouck (org.). *L'identité guyanaise en question*. Kourou: Ibis Rouge Éditions, pp. 67-84.
- \_\_\_\_\_. 1999. *La Guyane Française au temps de l'esclavage, de l'or et de la francisation (1802-1946)*. Petit-Bourg: Ibis Rouge Éditions.

- \_\_\_\_\_. 2002. *Histoire Générale de la Guyane Française*. Paris: Ibis Rouge Éditions.
- MARCUS, G. 1991. "Identidades Passadas, Presentes e Emergentes: Requisitos para Etnografias sobre a Modernidade no Final do Século XX ao Nível Mundial". *Revista de Antropologia*, n° 34. São Paulo: USP, pp. 197-22.
- MAROT, L. 2003. "Nicolas Sarkozy veut renforcer la sécurité en Guyane". *Le Monde* de 25 de julho de 2003.
- MAYBURY-LEWIS, D. 2003. "Identidade étnica em estados pluriculturais". In: Scott, P. & George Zarur (org.). *Identidade, fragmentação e diversidade na América Latina*. Recife: Ed. Universitária da UFPE.
- MOOMOU, J. 2004. *Le monde des marrons du Maroni en Guyane (1772-1860) – La naissance d'un peuple: les Boni*. Ibis Rouge Éditions.
- MORISSET, J-M. 1993. "La France et la Nostalgie Recurrente de l'Amérique Perdue". In Bureau, L., Ferrari, J. e Wunenburger, J-J. *La Rencontre des Imaginaires entre Europe et Amériques*. Paris: L'Harmattan, pp. 61-70.
- O'GORMAN, E. 1958. *La invención de América – Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PADILLA, G. 1989. "Myth and Comparative Cultural Nationalism". In Anaya, Rudolfo and Lomelí, Francisco. *Aztlán – Essays on the Chicano Homeland*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- PEIRANO, M. 2002. "A análise antropológica de rituais". In: Peirano, M. (org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, pp.17-40.
- POLDERMAN, M. 2004. *La Guyane Française 1676 – 1763 – Mise en place et evolution de la société coloniale, tensions et métissage*. Paris: Ibis Rouge Éditions.
- POLLAK, M. 1992. "Memória e Identidade Social". In: *Estudos Históricos*, vol.5, n° 10, pp: 200-215.
- \_\_\_\_\_. 1989. "Memória, Esquecimento, Silêncio". In: *Estudos Históricos*, vol. 2, n° 3, pp: 3-15.

- POUTIGNAT, P. & J. Streiff-Fenart. 1998. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP.
- POVINELLI, E. 2002. *The Cunning of Recognition – Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Londres: Duke University Press.
- PRICE, R. & S. PRICE. 1999. "A política da identidade nas Antilhas Francesas". *Estudos Afro-Asiáticos*, no. 35, julho de 1999.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Les Marrons*. Châteauneuf-le Rouge: Vents d'Ailleurs.
- \_\_\_\_\_. s/d. "Les Marrons: vingt pour cent de la population de la Guyane".
- QUIJANO, A. 2003. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". In: Lander, E. (org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales – Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1973. *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Petrópolis: Editora Vozes.
- RAMOS, A. R. 1998. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.
- SAID, E. 2001. *Orientalismo – O Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SARNEY, J. & Pedro Costa. 1999. *Amapá: a terra onde o Brasil começa*. Brasília: Senado Federal.
- SCHNEIDER, D. 1972. "What is Kinship All About". In: Reining, P. (Ed.). *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Washington: Anthropological Society of Washington.
- SILVA, T. T. da. 2000. "A produção social da identidade e da diferença". In: Silva, T. T. da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes.
- SMITH, M. G. 1991. *Pluralism, politics and ideology in the creole Caribbean*. Research Institute for the Study of Man.
- STRATHERN, M. 1988. *The Gender of the Gift – Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkley: University of California Press.
- STURKEN, M. 1997. *Tangled Memories: the Vietnam War, the Aids Epidemic and the Politics of Remembering*. University of California Press.

- SUÁREZ, M. 1992. "Desconstrução das Categorias 'Mulher' e 'Negro'". *Série Antropologia*, nº. 133. Brasília: Departamento de Antropologia, UnB.
- THOMAZ, O. R. 2002. "'O Bom Povo Português': antropologia da nação e antropologia do império". In: L'Estoile, B. & F. Neiburg, L. Sigaud (orgs.). *Antropologia, impérios e estados nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- TODOROV, T. 1982. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- TROUILLOT, M.-R. 1992. "The Caribbean Region: An Open Frontier in Anthropological Theory". In: *Annual Review of Anthropology*: 21.
- VELHO. 1994. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- WOLF, E. 1982. *Europe and the People without History*. Berkley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crises*. Berkley: University of California Press.
- La France et ses institutions*. 2004. ENA – École Nationale d'Administration. Paris: Les Éditions de l' École Nationale d'Administration.
- L'Éko magazine*. nº. 1. Mission d'étude pour la Création du Parc de la Guyane.
- Les Petits Tableaux Économiques Régionaux – 2002*. INSEE Antilles-Guyane – Institut National de la Statistique et des Études Économiques.
- Région Guyane. Rapport de Gestion 1999 – 2000*.