

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

**A COLÔNIA ESQUECIDA E A REPÚBLICA ASSIMILACIONISTA:
REPRESENTAÇÕES, POLÍTICAS INDIGENISTAS E REIVINDICAÇÕES
INDÍGENAS NA GUIANA FRANCESA**

HUGUES DOMINIQUE VALLOT

Brasília

2017

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

**A COLÔNIA ESQUECIDA E A REPÚBLICA ASSIMILACIONISTA:
REPRESENTAÇÕES, POLÍTICAS INDIGENISTAS E REIVINDICAÇÕES
INDÍGENAS NA GUIANA FRANCESA**

HUGUES DOMINIQUE VALLOT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Antropologia Social.

ORIENTADOR: Prof. Dr. José Antonio Vieira Pimenta

Brasília

2017

HUGUES DOMINIQUE VALLOT

**A COLÔNIA ESQUECIDA E A REPÚBLICA ASSIMILACIONISTA:
REPRESENTAÇÕES, POLÍTICAS INDIGENISTAS E
REIVINDICAÇÕES INDÍGENAS NA GUIANA FRANCESA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Antropologia Social.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Antonio Vieira Pimenta - Orientador
(Universidade de Brasília – DAN/UNB)

Profa. Stéphanie Nasuti
(membro externo - CDS/UnB)

Prof. Luis Abraham Cayón Durán
(membro interno - PPGAS/UnB)

Prof. Stephen Grant Baines
(membro suplente - PPGAS/UnB)

Aux autochtones de Guyane...

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, meus pais e minhas irmãs, as famílias Melo-Souza, Barbosa-Marcedo, Doyen, Vuillermoz por terem me permitido realizar este trabalho, me dando um teto, carinho e incentivo.

Aos amigos que acompanharam esta escrita e sempre souberam me motivar.

Ao meu orientador Jose Pimenta pela paciência, leitura e apoio constante.

A Guga e Feijão por terem lido o texto e importante na reta final.

Aos professores do PPGAS com os quais tive aula durante o meu mestrado e que foram importantes na construção da minha trajetória acadêmica, principalmente a professora Alcida Rita Ramos e o professor Luis Cayón, a quem também agradeço pela amizade e as conversas ao longo dos últimos anos.

Aos professores Andréa de Souza Lobo, Carlos Alexandre Barboza Plinio dos Santos.

À todos meus colegas indígenas.

A Luka Daniel pelo apoio e a gentileza no Oiapoque. Agradeço também Jean-Marc Zidock, Silvio Miso, Fabrice Miso e Jean-Michel Miso.

Agradeço o *chef coutumier* Robert Mifsud, o capitão Roger Labonté, a família Edouard e a família Martin em Trois Palétuviers. Alexis Tiouka em Caiena

Agradeço David Redon (o homem que conhece todo mundo!), Olivier Marnette (gratidão pela hospitalidade, as conversas e os encontros propiciados) e Damien Davy (CNRS).

Agradeço Nadine e Marc.

A todos os funcionários do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília pela gentileza, profissionalismo e disponibilidade.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela bolsa concedida durante o mestrado.

RESUMO

A dissertação percorre a história das relações entre os povos indígenas da Guiana francesa, vizinho do Brasil e do Suriname, e a França. Procura-se entender o lugar da alteridade indígena durante a colonização francesa, as representações do índio no país europeu e como, a partir dessas representações, se desenvolveu uma relação específica entre a França e os povos indígenas de seu território periférico. Uma leitura diacrônica, baseada numa pesquisa bibliográfica pluridisciplinar, orienta grande parte deste trabalho. Mostra como, ao longo dos séculos, a noção de “bom selvagem” inspirou filósofos franceses e as ideias revolucionárias. Se os índios foram centrais no projeto colonial francês nos primeiros séculos da conquista, a queda demográfica e as transformações socioeconômicas os colocaram à margem da sociedade guianesa no século XIX. Ao traçar esse percurso histórico, a dissertação também procura refletir sobre os embates entre a pluralidade indígena e os mecanismos assimilacionistas do Estado francês, mostrando como a cidadania, dada aos índios na década de 1960, despertou, uma década depois, a revolta desses povos para o reconhecimento de seus direitos, principalmente territoriais.

Palavras-Chaves em português: Guiana Francesa, Povos indígenas, História, Representações, Políticas indigenistas.

ABSTRACT

This thesis traces the history of the relations between indigenous peoples in French Guiana (bordering with Brazil and Surinam) and France. It attempts to understand the role of otherness in the French colonization process, the representations of the Indian in France, and how specific relations between indigenous peoples and the metropolis were established in that peripheral milieu. It is partly based on a diachronic reading of multi-disciplinary texts. It shows how the notion of the "noble savage" has for centuries inspired French philosophers and revolutionary ideas. Although the Indians were central to the French colonial project at the start of conquest, depopulation and socio-economic changes marginalized them in nineteenth-century *guianesa* society. Along this historical route, the thesis also reflects on the debates between indigenous plurality and the assimilation mechanisms of the French State. It reveals the way in which the concession of French citizenship to the Indians in the 1960s arose in these peoples, a decade later, the urge for recognition of their rights, especially land rights.

Key words: French Guiana, Indigenous peoples, History, Representations, Indigenist policies.

LISTA DE MAPAS:

Mapa 1: Paisagem étnica da Guiana (Fonte: Grenand, 2001).....	28
Mapa 2: Extensão do complexo Aristé (Van Den Bel, Martijn, 2009).....	36
Mapa 3: Complexos de tradições cerâmicas ao oeste de Caiena (rostein, 2003).....	36
Mapa 4: Ilha de Caiena (Antoine Biet, 1664).....	52
Mapa 5: O litoral guianense e a Ilha de Caiena na época da “Nouvelle Compagnie de la France Equinoxiale” em 1664 (Lefebvre de la Barre, 1664).....	55
Mapa 6: Os povos indígenas do Amapá e do baixo Oiapoque de 1596 à 1760 (Grenand, 1987).....	72
Mapa 7: Primeiras explorações do rio Approuague e do Oiapoque (1674-1697) (Hurault, 1972).....	77
Mapa 8: Missões jesuítas da Guiana francesa (Armanville, 2012).....	86
Mapa 9: Evolução da administração territorial da Guiana de 1930 à 1969, do Território do Inini à uma <i>départementalisation</i> global (Pantioni, 2009).....	107
Mapa 10: <i>Zone de droit d’usages collectifs</i> e Parque amazonien da Guiana (Carta do PAG, 2013).....	136

LISTA DE TABELAS:

Tabela 1: Evolução populacional indígena escrava nas primeiras décadas da colônia (Verwimp, 2011).....	80
Tabela 2: Evolução populacional da missão de Kourou (Polderman, 2004).....	84
Tabela 3: Relação dos nomes clínicos nos registros civis brasileiro e francês (Capiberibe, 2007).....	116

LISTA DE FOTOS:

Foto 1: Sítio do Rego Grande: astronômia e cemitério (Cabral, 2011).....	38
Foto 2: Capa dos três livros (Mocquet, 1617; Biet, 1664; La Barre, 1666).....	44
Foto 3: Discurso de Félix Tiouka (Ethnies, 1985).....	125
Foto 4: Alexis Tiouka na ONU (Ethnies, 2005).....	130
Foto 5: Entrada do Village Espérance 1 de Saint-Georges de l’Oaypock.....	132
Foto 6: Greve no Colégio Paul Suitman.....	138
Foto 7: eu (a esquerda) e Alexis Tiouka (a direita).....	145

LISTA DE SIGLAS

AAGF: *Association des Amérindiens de Guyane Française* (Associação dos Índios da Guiana Francesa)

CNRS: *Centre National de la Recherche Scientifique* (Centro Nacional de Pesquisa Científica)

COICA: *Coordinadora de las Organizaciones Indigenas de la Cuenca Amazónica*

DRAC: *Direction Régionale des Affaires Culturelles* (Direção Regional dos Assuntos Culturais)

FOAG: *Fédération des Organisations Autochtones de Guyane* (Federação das Organizações Autóctones da Guiana)

FLNKS: *Front de Libération Nationale Kanak et Socialiste* (Frente de Liberação Nacional Kanak e socialista)

INSEE: *Institut National de la Statistique et des Études Économiques* (Instituto Nacional de Estatística e Estudos Econômicos)

OIT: Organização Internacional do Trabalho

ONF: *Office National des Forêts* (Instituto Nacional das Florestas)

ONU: Organização das Nações Unidas

PAG: *Parc Amazonien de Guyane* (Parque Amazônico da Guiana)

RSA: *Revenu de Solidarité Active* (subsídio dado às pessoas que vivem uma situação social precária)

SPAI: *Service des Populations Africaines et Indiennes* (Serviço das Populações Africana e Indígenas)

SPI: Serviço de Proteção aos Índios

SPP: *Service des Populations Primitives* (Serviço das Populações Primitivas)

ZDUC: *Zone de Droit d'Usages Collectifs* (área de usos coletivos)

GLOSSÁRIO

Allocations familiales: subsídio do estado dado a cada família em função do número de filhos.

Amérindien: índio.

Arrondissement: Subdivisão administrativa da *préfecture*.

Banlieue: subúrbio.

Canton: subdivisão do *département* envolvendo vários municípios onde são eleitos os conselheiros departamentais.

Carbet: casa típica sem paredes, coberta por palhas ou folhas de metal.

Chef coutumier: título dado pelas autoridades ao representante eleito da comunidade indígena ou *bushinengué*. Remunerado pelo *département*, ele assegura o vínculo entre as autoridades e a comunidade.

Collectivité territoriale: é uma divisão territorial que pode se referir são às *régions*, aos *départements*, as *communes* (município). Suas competências são definidas pelo Estado.

Créole: Em Jolivet (1997), “créole” vem do espanhol “criollo” que designava no século XVI os filhos de espanhóis nascidos nas Índias ocidentais. Em francês, a palavra significou, primeiramente, filhos de brancos nascidos nas colônias, e em seguida, filhos de pessoas provenientes de outros lugares para diferenciar-se dos nativos, os índios no caso da Guiana. Hoje, os *créoles* da Guiana formam uma etnia definida por um conjunto de elementos culturais, diferentes dos povos indígenas e *noirs-marrons*.

Département: divisão territorial e administrativa da República francesa. É liderado por um conselho departamental eleito por sufrágio universal. Suas áreas de competências abrangem questões sociais, educacionais, planejamentos de rodovias, entre outros. Hoje, são 95 *départements* metropolitanos e 5 *départements* ultramarinos (Guiana, Guadalupe, Martinica, Mayotte).

Départementalisation: Lei do 19 março de 1946 (Lei 46-451) transformando as colônias da Guiana, da Martinica, da Guadalupe e da Reunião em *départements* (ultramarinos), igual aos *départements* metropolitanos.

Francisation: nome dado por Jean Hurault (1972) ao período de assimilação dos índios à República Francesa na década de 1970.

Gens de couleur: no império colonial, indivíduos livres (negros e mestiços) em oposição aos escravos.

Gerdarmerie: Polícia afiliada ao exército, encarregada de manter a ordem e o respeito das leis em todo território nacional.

Guiana(a): Guiana Francesa.

Guianês/guianesa: referente à Guiana Francesa.

Guianense: referente às Guianas em geral.

Home: internato católico para criança indígena.

Indigène: pessoa implantada em uma terra antes da colonização. Esta palavra foi usada principalmente a partir do século XIX para diferenciar nativos de europeus. Em francês, “indigène” não abrange o termo “indígena”, descrevendo os índios em português. “Indígena” ou “índio” em francês se traduz por “amérindien”.

Indigénat (code): regime administrativo especial dirigido aos “indigènes” de uma colônia.

Mairie: prefeitura.

Marronnage: fuga dos escravos na floresta em busca de liberdade.

Métro: metropolitano residente na Guiana.

Métropole: território central de um Estado que possui colônias distantes. A palavra se manteve depois da criação dos *départements* e *territoires* ultramarinos.

Noirs-marrons: nome dado aos escravos que fugiram das lavouras e formaram novos grupos étnicos. São também chamados *Bushinengué*, categoria que abrange os povos Djuka, Saramaka, Matawai, Kuinty, Paramaka, Boni e Aluku

Préfecture: Sede de um *département*. É responsável pela proteção e segurança civil. Faz a ponte entre o Estado e o cidadão na emissão de documentos tais como carteira de identidade, passaporte, carteira de motorista, entre outros. Também controla a legalidade dos atos das coletividades locais.

Préfet: maior representante do Estado no *département* e responsável de todos os serviços da *préfecture*.

Territoires d’outre-mer: Territórios ultramarinos. Após a segunda guerra mundial, as colônias francesas que não se tornaram *départements* foram incorporados na categoria *territoires*. Esses *territoires* fazem partes da República francesa, mas possuem status diferentes e específicos em relação aos *départements* d’outre-mer.

SUMÁRIO

Introdução.....	13
Capítulo 1: O impacto do índio sul-americano no espírito francês.....	29
1.1 O leste-guianense pré-conquista.....	32
1.2 Errança, alianças e representações nas terras equinociais.....	41
1.3 A bondade natural do homem no pensamento iluminista.....	57
Capítulo 2: As práticas coloniais e os povos indígenas na Guiana, de 1664 a 1946.....	69
2.1 As missões jesuítas, a Administração colonial e os povos indígenas no período pré-Revolução	73
2.2 Os povos indígenas, da Revolução (1789) à <i>départementalisation</i> (1946): de central à periférico	89
Capítulo 3: Os índios e a República: tutela, cidadania e luta para o reconhecimento de direitos	105
3.1 Os índios entre colônia e a <i>départementalisation</i>	108
3.2 Os impactos da cidadania para os índios da República	113
3.3 O tempo das reivindicações	126
Considerações finais	141
Referências bibliográficas	146

Introdução

“Imaginem uma França onde mais de 50% dos jovens estão desempregados, onde a riqueza por habitantes é de 30 a 73% inferior à média nacional, e onde a disparidade de riqueza não é uma relação de 1 por 3, mas de 1 por 10 ...”. Esta trama poderia ser, infelizmente, uma descrição do cotidiano de vários bairros periféricos de algumas grandes cidades francesas, mas não é desta França de que trata esta dissertação. Essas palavras foram pronunciadas em Paris, no 4 de outubro de 2016, pela ministra das Coletividades Ultramarinas, Ericka Bareigts, e pelo relator do projeto de lei *Égalité réelle Outre-mer*, Victorin Lurel, no dia da entrega do seu extenso texto, incluindo 112 artigos e 288 emendas. Retratavam, assim, a realidade social de uma França de 84 000 km², um pouco menor do que a superfície de Portugal, povoada por 250 000 habitantes¹, cercada pelo oceano, o Brasil, e o Suriname, conhecida pelos franceses como *Guyane*, e pelos brasileiros como Guiana francesa.

O emprego do adjetivo “conhecido” não deixa de ser irônico e provocador porque este território do norte das terras baixas da América do Sul é tudo menos “conhecido”. Na realidade, ele se caracteriza por sua grande invisibilidade, tanto a nível regional (a Guiana francesa como parte da América do Sul), quanto a nível nacional (a Guiana francesa com parte da França). É comum as pessoas ouvirem falar desse lugar com um olhar perplexo e questionador.

Fora do eixo Amapá-Pará, os brasileiros mal sabem da existência deste vizinho e costumam se surpreender, não sem razão, quando descobrem que a Guiana Francesa ainda é francesa. Não entendem como esse território ficou alheio à onda de revoluções e independências que marcaram a vida política dos países sul-americanos no século XIX, bem como de suas irmãs guianenses do Guiana e do Suriname na década de 1960 e 1970.

A imagem que um francês “comum” tem da Guiana, quando tem, também não difere muito da imagem que um brasileiro tem do Estado do Amapá, geralmente visto, segundo a expressão popular, como uma “terra sem lei” ou “terra de ninguém”. Para um francês do continente europeu, falar da Guiana francesa é mobilizar o imaginário dos

¹ Segundo o censo da INSEE (Instituto Nacional de Estatística e Estudos econômicos. Esta administração pública coleta e analisa dados econômicos e sociais), em primeiro de janeiro de 2014, a Guiana francesa contava com 252 338 habitantes. Na realidade, este número pode ser bem maior em razão de uma forte imigração clandestina.

campos penitenciários (os *bagnes*), da densa e inóspita floresta tropical, da base espacial de Kourou, da Legião Estrangeira ou de algumas “tribos” indígenas. Esses poucos conhecimentos traduzem a invisibilidade deste território nos trópicos, primeira terra ultramarina colonizada no século XVII pelos franceses.

1 - A questão indígena na Guiana como tema de pesquisa antropológica

Como francês, branco, nascido e crescido na “França do centro”, o meu conhecimento sobre este *département* ultramarino provavelmente não teria ultrapassado o conteúdo rudimentar de um livro de geografia da sexta série, caso tivesse ficado na Europa. Uma mudança para o Brasil há cerca de quinze anos fez com que a história fosse outra. Infelizmente, minha travessia do oceano não foi nada épica se comparada à de Jean de Léry, um pouco menos de 500 anos atrás. Sem ter a pretensão de fazer uma comparação com a viagem do calvinista até a Guanabara que foi uma epopeia cheia de emoções, a minha chegada ao Brasil não deixou de ser uma viagem “às escuras”. O deslocamento e o enraizamento em uma nova terra sempre proporcionam reflexões sobre si e mutações.

Viver durante todos esses anos em uma sociedade multicultural como o Brasil transforma qualquer ser que nasceu e cresceu num lugar onde a diversidade se subtrai, do ponto de visto administrativo, à “indivisibilidade” da República em nome do “bem comum”. A minha transformação pessoal resultou não só da minha longa vivência no Brasil, mas se reforçou também com o crescimento intelectual adquirido na universidade de Brasília. Em 2006, ingressei na UnB por meio do vestibular e iniciei o curso de licenciatura em Letras Português do Brasil como Segunda Língua. Escolhi esse curso com o objetivo de entender melhor a sociedade brasileira e facilitar a minha integração nela. Meu curso foi realizado, essencialmente, no Departamento de Letras, mas completei meu currículo com algumas matérias de literatura e, sobretudo, com disciplinas de antropologia. Como aluno da graduação em letras, cheguei a fazer um Programa de Iniciação Científica no Departamento de Antropologia². Assim, o meu currículo de graduação foi se construindo ao mesmo tempo que minha vivência e

² Essa pesquisa de iniciação científica resultou na publicação do artigo: “A construção da fronteira Brasil/Guiana francesa e os Palikur” (Vallot, 2012).

minhas experiências no Brasil. A minha trajetória me levou, paulatinamente, para o mestrado em antropologia.

No meu caso, ser estrangeiro em uma sociedade ou universidade trouxe um conjunto de situações embaraçosas, principalmente ligadas à minha origem, vindo de um país com passado colonial como a França. Essas situações, por mais constrangedoras que foram, tiveram o mérito de despertar reflexões sobre a vaga ideia de “alteridade”. Os belos e entusiastas relatos de alguns brasileiros sobre determinada viagem à França, que, quase sempre, se resumia a uma ida a Paris, sempre me causaram um certo desconforto. As mesmas pessoas que falavam bem do meu país de origem se queixavam geralmente do Brasil, dizendo que o país “não prestava”. Pensavam e continuam pensando o Brasil como produto da construção assimétrica norte-sul, rico-pobre, civilizado-atrasado; uma dicotomia que coloca a Europa, graças às suas conquistas territoriais, no centro do mundo.

Ora, o país da Cidade Luz, da Declaração Universal dos Direitos Humanos e do mito fundador “liberté, égalité, fraternité” costuma causar estranheza para meus colegas quando confrontado à alteridade e à diversidade cultural. As tristes notícias sobre as revoltas das *banlieues* em 2005, as charges sobre Maomé do jornal satírico *Charlie Hebdo*, o véu islâmico, o *burkini*³, a “crise” dos migrantes, entre outros, reforçavam o constrangimento dos meus colegas e também o meu quando o assunto era o tratamento que a França dava às outras culturas. Foi a partir desses constrangimentos e interrogações dos meus colegas, dos meus alunos da Aliança Francesa sobre o lugar e o tratamento do Outro na minha terra natal, que convivi todos esses anos na sociedade e na universidade brasileira, principalmente num momento em que políticas públicas de inserção eram discutidas massivamente. Não que este constrangimento não existisse anteriormente. Lembro ter vivido esses questionamentos desde muito cedo, no ambiente escolar da *école de la République*, base da nação, “gratuita, laica, igualitária, integradora”. Como muitos, em uma fase de crescimento e de aprendizagem, deparei-me com os seus ideais e suas práticas, sem saber como definí-los ou descrevê-los.

Anos depois, refletindo sobre essa sensação, diria hoje que o contato com a rica diversidade de alteridades que compõem a sociedade francesa me fez pensar sobre a dimensão “igualitária” dessa escola francesa. É no meio escolar que muitos jovens franceses começam a ter contato com a alteridade e se confrontam com a ambiguidade

³ Bikini cobrindo o corpo e parte da cabeça.

dos valores franceses. Essa escola, que se diz “igualitária”, não deixa de ser pensada a partir de um lugar, de uma trajetória histórica e de uma ideologia específica. Em muitos casos, acaba por excluir, em vez de integrar, um conjunto de populações à margem deste processo. Ela exclui porque ela não sabe integrar respeitando as diferenças, mesmo reconhecendo subjetivamente a diversidade de sua sociedade. Sua única modalidade de integração é a assimilação ao seu modelo.

Entender a República Francesa hoje e o tratamento que ela dá às minorias, ou melhor, à alteridade em geral, é como desfazer um emaranhado de nós, muitos deles constituídos pela diversidade de alteridades encontradas à medida das conquistas territoriais. Essa diversidade se traduz por uma constelação de línguas faladas no território francês, espalhadas nos cinco continentes. Segundo o relatório de Bernard Cerquiglini (1999), 75 línguas são faladas hoje por cidadãos franceses⁴. Como a nacionalidade não se define pelo critério de “raça”, a Constituição Francesa de 1958 em seu primeiro artigo, abarcou a diversidade reduzindo-a à mesmice da cidadania. Assim, o texto constitucional afirma que: “a República assegura a igualdade perante a lei a todos os cidadãos sem distinção de origem, raça ou religião”. Desse modo, a França só reconhece um povo, o povo francês, e uma língua, a língua francesa⁵.

Neste contexto, a Guiana, frequentemente desconhecida dos franceses e dos brasileiros, revelou-se o lugar ideal para pensar a alteridade na França, fora dos temas tradicionais ligados à imigração e da recorrente questão da laicidade. Enquanto parte da unidade político-administrativa do Estado francês, o caráter “ultramarino” da Guiana nos provoca para questionar a legitimidade do Estado em chamar “populações” povos autóctones que foram colonizados. Ele nos provoca também para questionar uma legislação que não reconhece direitos a esses povos que habitam suas próprias terras desde tempos imemoriais, bem antes da chegada dos franceses e da burocracia republicana.

A Guiana Francesa, maior *collectivité territoriale* em termos de superfície, que possui a maior biodiversidade. Ela é também constituída por aproximadamente 30 línguas (L’Église, Renault-Lescure, Launey, Migge: 2013). A Guiana se destaca de outras velhas colônias francesas por seu caráter extremamente multicultural. Ela se localiza em

⁴ “Les langues régionales”, relatório para o Ministro da Educação nacional, da pesquisa e da tecnologia, e ao Ministro da Cultura e da Comunicação, abril 1999. Podemos supor que este número seja ainda maior. Como veremos adiante, o território guianês abriga pelos menos 30 línguas.

⁵ A França assinou, com muito receio, a Carta das línguas regionais em 1999 (7 anos depois da maioria dos assinatários) e considera essas línguas como parte do seu patrimônio (Artigo 75/1 da Constituição).

um espaço continental onde os primeiros habitantes, os povos indígenas, usaram, ao longo do tempo, de diversas estratégias para adaptar-se, primeiro, à presença dos colonizadores europeus e, segundo, à diversidade de sujeitos que vieram povoar suas territórios. Assim, sete povos indígenas habitam hoje as terras do litoral e a floresta do interior guianês: Kali'na, Palikur, Lokono, Wayãpi, Teko, Wayana-Apalai. A essa lista, podemos também acrescentar os povos Bushinenge, “homens da floresta”, conhecidos também como “*noirs-marrons*”, que vieram complexificar o mosaico étnico da região durante o período colonial: Aluku (ou Boni), Djuka, Saramaka e Paramaka. Aos índios e aos “*noirs-marrons*” se juntaram, no século XIX e início do século XX, indianos, chineses, hmong, e mais recentemente uma forte imigração brasileira e haitiana.

Assim, no meio dos seus 70 milhões de cidadãos, a República francesa possui índios mas, apesar do Estado ter assinado a Declaração dos Direitos dos Povos Autóctones, em 2007, ele não parece disposto a fazer uma reforma jurídico-constitucional para o reconhecimento da especificidade cultural, social e política desses povos autóctones. Sob as regras e a administração da República, os índios franceses vivem uma situação jurídica peculiar em relação aos seus vizinhos.

Esta dissertação nasceu do desejo de tentar entender o lugar dos povos indígena no Estado francês. Ele partiu da constatação de uma ambiguidade: os índios, primeiros habitantes, estão inseridos em um esquema político-administrativo atávico de um estado europeu. Logo, muitas perguntas surgem: qual foi/é o tratamento dado a alteridade indígena? Quais relações a França e os povos indígenas mantiveram na Guiana ao longo de quatro séculos? Qual foi o lugar e o papel dos índios na colonização francesa? Como eles se organizam hoje e quais recursos usam para reivindicar seus direitos?

O caso dos índios guianeses revela uma situação muito peculiar das práticas coloniais francesas ao longo das conquistas territoriais. Os índios da Guiana foram a primeira alteridade “distante” com a qual os franceses se depararam no período pós-Renascimento e parece que a surpresa e as reflexões oriundas desse encontro se transcreveram em práticas e políticas sem perspectivas muito concretas. Até o processo de assimilação, no final da década de 1960, os índios sempre receberam um tratamento especial. Eles não foram incluídos, por exemplo, no *Code noir*, nem no *Code de*

*l'indigénat*⁶, textos humilhantes e devastadores que marcaram o passado das práticas coloniais francesas.

Para entender o lugar desta alteridade tão específica, suas representações e como, a partir delas, se desenvolveu a relação entre a França e os povos indígenas da Guiana, ou seja, entre o centro e sua periferia distante, esta dissertação procurou ser, antes de tudo, uma pesquisa no tempo, mais do que no espaço. Uma leitura diacrônica, baseada numa pesquisa bibliográfica pluridisciplinar, orienta grande parte deste trabalho. Ela teve como principal objetivo um melhor entendimento do presente, mostrando sua construção e os embates entre uma pluralidade indígena e os mecanismos assimilacionistas da sociedade dominante.

2- As limitações do trabalho de campo.

O trabalho é, essencialmente, histórico e baseado em fontes bibliográficas. No entanto, como a maioria dos antropólogos que escolhem trabalhar com povos indígenas, fiquei fascinado pela possibilidade de fazer um trabalho de campo. Considerando as exigências acadêmicas do mestrado do PPGAS, essa ida a campo tinha que ser necessariamente breve. Assim, decidi, durante o mês de setembro de 2016, fazer uma viagem à Guiana para levantar algumas informações sobre a situação atual dos povos indígenas nessa região.

Infelizmente, pelas razões que explicarei a seguir, essa experiência de campo foi marcada por muitos percalços. Embora tenha recolhido alguns dados, não pude usá-los, como gostaria. Questões de tempo não permitiram aprofundar muitos temas que são simplesmente mencionados, o que prejudicou a redação deste trabalho. Esses dados poderiam ter enriquecido, principalmente o último capítulo, trazendo mais densidade aos desafios enfrentados pelos povos indígenas da Guiana na atualidade.

O meu campo de um mês foi permeado por dificuldades financeiras e logísticas. Ele se apresentou mais como uma “introdução ao campo” do que um campo propriamente dito. Em razão dos imperativos para defender esta dissertação nos prazos regulamentares, julguei que a grande maioria dos dados recolhidos durante esse breve

⁶ “Indigénat” não diz respeito ao “índio” ou “indígena” como em português. Em francês, índio se diz “amérindien”. “Indigène” foi um termo amplamente usado à partir do século XIX para diferenciar os franceses dos habitantes das terras conquistadas.

trabalho de campo não eram muito consistentes e suficientes para serem usados neste trabalho.

Após uma primeira e rápida viagem, em 2010, ao Amapá e Oiapoque, decidi trabalhar no mestrado em antropologia com a questão indígena na Guiana. Para minha entrada no território guianês, pretendia focar a minha pesquisa na situação dos Palikur, povo indígena do litoral que se auto-determina “Pahikweneh”. A ideia inicial da dissertação era falar da história da questão indígena na Guiana, tomando como exemplo e fio condutor os Palikur. Para tanto, queria conhecer os povoamentos dos Palikur em um eixo de 200 quilômetros, nos municípios de Saint-Georges de l’Oyapock, Regina, Roura e Macouria. Queria entender como esse povo indígena se insere no espaço guianês. Sabia que nem todos os grupos possuem terras cedida pelo Estado e queria entender a realidade de cada um e as estratégias usadas para conseguir seus direitos fundiários, fundamentais para continuar traçando seu modo tradicional de viver no meio de uma sociedade que cresce e reduz consequentemente os espaços. Queria também compreender melhor o papel de capitão ou *chef coutumier*, da relação que essa figura mantém com o Estado francês e os diversos atores da vida local, e como esse povo indígena percebe essa função reconhecida pelo Estado.

No entanto, ao chegar a Saint-Georges de l’Oyapock e Camopi, presenciei uma onda de protestos de indígenas e professores que moveu esses dois municípios e alterou profundamente o roteiro que tinha definido anteriormente. Assim, acabei passando grande parte da minha viagem no rio Oiapoque. Cheguei em Oiapoque, “onde começa o Brasil”, como dizem, em um fim de semana, na véspera do início do ano letivo francês. Nos primeiros dias, por razões financeiras, resolvi ficar hospedado do lado brasileiro, num lugar chamado “Casa dos Professores”, ao lado da cidade de Vila Vitória, em frente à cidade de Saint-Georges de l’Oyapock, já que do lado francês a hospedagem é muito mais cara. Por acaso ou não, eu, professor de formação e de profissão, me encontrava hospedado numa parcela ocupada por professores do Colégio Constant Chloré de Saint-Georges. Quase todos esses professores eram “*métro*”, como são chamados os franceses que vêm da metrópole.

Apesar do lugar extremamente agradável, a situação despertou em mim uma sensação ambígua em relação à fronteira e a circulação dos indivíduos. Fiquei me perguntando sobre a legitimidade da existência desta pequena invasão de franceses em

território brasileiro ao lado de uma pequena cidade brasileira, Vila Vitória, fruto da expulsão maciça de clandestinos brasileiros de Saint-Georges na década de 1990.

O fato de ser branco da “metrópole” fez com que eu fosse rapidamente envolvido na categoria “*métro*” e visto como “professor” pela população em geral, seja em Vila Vitória, em Saint-Georges ou em Camopi. Essas categorias me acompanharam ao longo da minha viagem ao Oiapoque. O fato de chegar na região no início do ano escolar, que corresponde sempre à chegada dos novos professores, geralmente “*métro*”, só ampliou essa identificação. Aceitar esta categoria não era um problema, dado que minhas raízes estão na *métropole*, mas tentei me afastar da categoria “professor”, procurando um outro lugar para pôr minha rede, como o *carbet*⁷ comunitário Palikur, no Village Espérance, mas a tentativa não foi bem sucedida.

Os protestos que presenciei logo na minha chegada mudaram o rumo da minha pesquisa. Naquele momento, Saint-Georges de l’Oyapock não se parecia em nada com a pequena cidade calma e tranquila que havia conhecido anos atrás num mês de janeiro. Quando desembarquei em Saint-Georges, em setembro de 2016, a pequena praça principal, onde se encontram os poucos comércios, a câmara municipal, os correios, o monumento aos mortos, bem como as ruas do vilarejo, contava com a presença de quase todas as famílias Wayãpi da região de Trois Sauts e muitas também de Camopi. Os representantes dos pais de alunos e os índios reivindicavam mais recursos para a educação e exigiam infraestruturas melhores e a contratação de mais professores. De repente, estava presenciando, em campo, o impacto de todas as práticas do Estado que entraram na vida dos índios do interior, a partir do processo de assimilação à República francesa no final da década de 60, chamado “*francisation*” por Hurault, geógrafo francês que trabalhou com os povos indígenas e *noirs-marrons* nessa época.

Os Wayãpi de Trois Sauts, os mais distantes, que vivem a três dias de viagem, descem o rio poucas vezes ao ano, mas o mês de setembro é sempre um dos mais movimentados. Nesse período do ano, eles vão a Saint-Georges para matricular seus filhos no Colégio⁸, atualizam os pedidos de seguro desemprego⁹, de bolsa família¹⁰, e de

⁷ Casa em crioulo guianês.

⁸ Em Trois Sauts só existem pequenas escolas com o ensino fundamental.

⁹ O RSA é o “Revenu de Solidarité Active” que pode ser traduzido em português como “Renda de Solidariedade Ativa”. Esse subsídio do Estado é dado aos indivíduos maiores de 25 anos que vivem regularmente no território nacional e que não dispõem de renda.

¹⁰ A “Caisse des Allocations Familiales” (CAF) é um organismo do Estado francês que, entre outras funções, atribui um benefício às famílias, calculado em função do número de filhos.

todo documento burocrático. Enfrentam também filas intermináveis para sacar o dinheiro nos caixas eletrônicos que precisam ser alimentados constantemente.

Em Saint-Georges, distante um pouco menos de 200 km de Caiena pela estrada RN1, tudo chega mais devagar. A espera para atualização de documentos e liberação de saques pode demorar dias. A economia da cidade e de todas as cidades situadas no Oiapoque vive muito desse fluxo. As longas esperas para realizar os saques colocam frequentemente os índios no lugar de devedores diante dos comerciantes. Além das filas na administração e no banco dos correios, a população indígena invade os comércios chineses para fazer compras. Também aproveitam para ir ao posto de saúde, mais equipado do que em Camopi e Trois Sauts¹¹.

Nessa ocasião, encontrei famílias que ainda buscavam um lugar onde hospedar seus filhos durante o ano escolar. Esses momentos de separação são geralmente difíceis para ambos, pais e filhos. Pela primeira vez, os filhos deixavam sua aldeia para estudar na cidade que, além de distanciá-los de sua cultura tradicional, os confronta com uma sociedade até então conhecida somente nas visitas a Saint-Georges ou a Caiena para sacar subsídios e fazer compras. Assim, presenciava o triste cenário de famílias preocupadas em encontrar algo que a cidade e, por extensão, a *Collectivité Territoriale*, deveria oferecer aos estudantes, já que a “escola da República” é por lei obrigatória para os jovens até 16 anos de idade.

O problema de falta de moradia para os alunos indígenas vem crescendo há anos sem que soluções sejam encontradas. Diante dessa situação, a saída privilegiada pelos índios é geralmente o *Home*, internato sob a autoridade de freiras, mais barato e considerado “mais seguro” do que a família de acolhida¹². Os problemas de carência de hospedagem, associados à falta de professores no Colégio, desencadearam um movimento de protesto liderado pelos pais de alunos que pediam mais recursos e mais professores contratados como titulares. Esse protesto agitava a vida da cidade.

Diante dessa situação, levado pela energia do movimento que estava crescendo e observando este “momento” da vida dos Wayãpi fora de suas aldeias, obrigados a percorrer centenas de quilômetros para cumprir as exigências da burocracia, resolvi mudar a trajetória do meu campo. Aproveitava também da viagem de Luka, um

¹¹ O atendimento à saúde é melhor em Saint-Georges mesmo se, na Guiana, Caiena é o único lugar com infraestrutura adequada para atender emergências.

¹² Uma vaga no Home custa 600 euros por ano enquanto a família de acolhida custa o dobro (a família Wayãpi paga 100 euros por mês e o Estado paga o resto às famílias). Preferem também deixar seus filhos no Home porque desconhecem as famílias.

educador do Colégio Constant Chloré, que ia até Trois Sauts para ver quantos adolescentes não tinham encontrados alojamentos em Saint-Georges. Além disso, encontrei o capitão Labonté, capitão Palikur de Village Esperance em Saint-Georges, que se mostrou disposto a me receber, mas me informou que não poderia conversar comigo naquele momento e que eu precisaria esperar uma semana. Assim, invés de continuar cuidadosamente meu roteiro no sentido Saint-Georges-Macouria, como havia planejado, peguei o caminho oposto em direção a Saint-Georges-Camopi-Trois Sauts. É importante dizer que ao longo desses primeiros dias, costumava visitar, no final da tarde, as casas comunitárias de Vila Vitória, onde a grande maioria das famílias Wayãpi se hospedava. A cidade brasileira, fronteira de Saint-Georges, era bem mais em conta, não só para dormir, mas também para comer e beber.¹³

Assim, esse contato diário com alguns Wayãpi de Camopi e de Trois Sauts me fez mudar meus planos. A decisão de alterar o meu planejamento de trabalho de campo não se mostrou tão benéfica para coletar os dados desejados por duas razões principais. A primeira diz respeito ao tempo disponível. Ao aventurar-me no interior, na estação seca, com condições difíceis de navegação, o período de um mês se revelou muito curto. A segunda razão foi um obstáculo de ordem administrativa que acabou me prejudicando. Para entrar no “*pays amérindien*”, que começa a partir da cidade de Camopi, é necessário obter uma autorização, regularizada por um decreto da *préfecture*. Essa exigência não me era desconhecida. Lendo sobre a região há anos, sabia que a partir da década de 1970, pouco tempo após o início da *francisation*, os índios e a região estavam novamente sob proteção do Estado. A legislação do recente *Parc Amazonien* e o grave problema de imigrantes clandestinos, que se aventuram na região para abrir garimpo, tinham reforçado a necessidade de autorização para adentrar essa região. Ingenuamente, imaginei, mesmo com certa apreensão, que o simples convite oral de alguns Wayãpi era suficiente para subir o rio até Trois Sauts e que eu poderia passar através das “malhas da rede” da administração do Parque. Estava enganado.

Fiz o percurso Saint-Georges - Saut-Maripa de carro e, em seguida, embarquei em uma canoa com o wayãpi Silvio Miso, sua mulher e seus filhos para Camopi (5 horas entre Saut-Maripa e Camopi). Pernoitei na margem oposta de Camopi, na cidade

¹³ Infelizmente, pude observar que enquanto os Wayãpi esperavam pelo saque dos subsídios e a satisfação de outras demandas, o consumo de álcool era uma prática bem regular ao longo dos dias. Não é raro ouvir comentários depreciativos e irônicos da população branca, francesa e brasileira, sobre os índios que vêm à cidade em busca de dinheiro para ser gasto com bebida alcoólica. Na fala de grande parte da população regional, o índio continua preso à imagem secular do “selvagem”.

brasileira chamada Vila Brasil, nos *carbets* onde os Wayãpi se hospedam quando sobem e descem o rio. Saímos no final da manhã seguinte para Trois Sauts e, após uma noite passada na ilha de Aku (para afastar-se de brasileiros susceptíveis de roubar o motor da canoa durante a noite), chegamos no início da tarde seguinte em Trois Sauts. Apresentei-me ao *chef coutumier* Jacky Pawey¹⁴, que aceitou minha presença e combinamos de nos encontrar no dia seguinte para conversar. Contudo, quem veio conversar comigo no dia seguinte não foi Jacky Pawey, mas o capitão wayãpi Jean-Marc Zidock, me perguntando se eu tinha autorização para estar nessa área. A presença de Lukas, conhecido de todo mundo, amenizou a situação, e acabei sendo autorizado a ficar. Mas “o mal estava feito” e limitei meus movimentos a Trois Sauts, nas aldeias Zidock, até encontrar uma canoa que poderia me deixar de volta em Camopi. Pensei que a administração do *Parc Amazonien* em Caiena já devia estar sabendo da minha presença não autorizada em Trois Sauts e, para evitar ser prejudicado em possíveis futuros trabalhos de campo, preferi voltar.

A volta se deu justamente com Jean-Marc Zidock que, além de ser capitão e interlocutor de Jacky Pawey, tinha um contrato com o *Parc Amazonien*. Também estavam presentes Jean Michel Miso, agente do parque, Fabrice Miso e sua família. Apesar da situação constrangedora, consegui desenvolver conversas produtivas com Jean-Marc e Fabrice, um irmão de Silvio Miso com quem tinha subido o rio na ida¹⁵. A viagem de volta até Saint-Georges durou cinco dias¹⁶.

Jean-Marc Zidock é também presidente da associação “*Coq de Roche*” ou “*peõ*” em Wayãpi.¹⁷ Essa associação se dedica a realizar projetos para os jovens de Trois Sauts em perda de referências, após anos passados no colégio em Saint-Georges e no *lycée* em Caiena. Esses momentos vividos na sociedade “moderna” acabam por afastar os jovens de sua sociedade tradicional, criando rejeição de seus costumes e conflitos com a família¹⁸. Como disse Jean-Marc, lembrando de uma experiência sofrida: “A gente não pode ficar muito tempo em Caiena, senão a gente se perde”. Preocupado com o futuro desses jovens, Jean-Marc pensa que pode tirá-los desses conflitos por meio da prática de

¹⁴ Chef Coutumier das 13 aldeias Wayãpi do Alto Oiapoque, mas toda aldeia tem um chefe.

¹⁵ Fui apresentado a Fabrice assim que cheguei a Zidock-Miso. Frequentei todos os dias a casa dele durante minha permanência “frustrada” em Trois Sauts. Na volta, Fabrice me disse que seu avô, Charles Miso, chef da aldeia Zidock-Miso, queria muito conversar comigo. Infelizmente, não tivemos essa oportunidade.

¹⁶ A descida do rio é obviamente mais rápida, mas acompanhei a greve em Camopi.

¹⁷ Um passarinho conhecido como “galo da serra”, típico da região amazônica.

¹⁸ Por exemplo, muitos desses jovens se vestem na moda *hip-hop* e se recusam a vestir o “carimbé”, a roupa tradicional.

futebol e de kayak, assim como reaproximá-los das tradições. Porém, lamenta que sua associação seja a única com um tal projeto e gostaria de ver mais iniciativas deste tipo.

A inquietação de Jean-Marc é compartilhada por todos os Wayãpi de Trois Sauts e de Camopi. Por exemplo, na volta para Saint-Georges, encontrei com Albert Mifsud, *chef coutumier* Wayãpi de Camopi, que também me falou dos impactos devastadores da sociedade moderna sobre os jovens que não estão preparados a enfrentar esse novo mundo. Assim, muitos pais temem que, ao frequentar a escola na cidade, seus filhos se percam e não voltem mais para a aldeia, preferindo deixar a vida tradicional.

Fabrice foi justamente um desses adolescentes que havia perdido suas referências após voltar para Trois Sauts depois de anos estudando na cidade. Ele e sua família iam para Camopi passar algumas semanas. Ia fazer uma formação de carpinteiro oferecida pelo *Parc Amazonien*, bem como sacar subsídios do governo. Durante a viagem, contou-me da sua difícil experiência na escola em Saint-Georges e Caiena. Disse que “vozes” atormentavam sua mente durante anos. Essas “vozes” acompanhavam muito a fala dele até me revelar que havia cometido um “erro”: uma tentativa de suicídio.

Para Jean-Marc, as formações do parque são vistas como positivas para os jovens. Assim, Fabrice resolveu fazer a formação com o objetivo de recuperar a confiança de Jean-Marc, dos mais velhos e conquistar seu lugar na comunidade. Ele era um pouco mais velho do que os jovens que havia encontrado em Trois Sauts e fazia questão de se diferenciar deles. Comentou diversas vezes que muitos desses jovens riam dele por usar a roupa tradicional. Dizia que eles falavam “muita besteira”. Ao ouvir sua experiência, percebi que esta formação representava muito para ele. Comentou entusiasmado de diversos projetos que ele poderia implementar nas aldeias de Trois Sauts.¹⁹ A situação de Fabrice também me permitiu entender que os subsídios do governo não eram sempre o suficiente para pagar todas as despesas. Assim, Fabrício não conseguiu comprar as roupas de segurança necessárias à sua formação porque teve que gastar muito na compra do material escolar de sua filha em Caiena²⁰.

A greve de professores e os protestos que tomavam conta do Oiapoque me proporcionaram esses momentos de conversa e de “intimidade” com Jean-Marc e Fabrice. Em Camopi, todos os estabelecimentos (escola, colégio, prefeitura, correios)

¹⁹ Por exemplo, consertar as passarelas que ligam algumas aldeias.

²⁰ Fabrice e sua mulher gastaram 1000 euros em Caiena, 500 cada um. Compraram também 450 euros de gasolina, além deste material escolar e da comida.

estavam fechados. Jean-Marc esperava o retorno à normalidade para sacar seu dinheiro, pegar suas cartas no correio e prosseguir para Saint-Georges onde faria compras. Enquanto isso, eu acompanhava os protestos em Camopi. Eles aconteciam na pequena praça central, o “local republicano”, simbolizado por sua escola, subindo à esquerda, sua prefeitura, descendo à direita, o monumento aos mortos no meio da pracinha onde o primeiro prefeito de Camopi, Gaston Yakali, está enterrado, e uma sumaúma que fazia sombra a uma pequena bandeira francesa. Ao redor da pequena praça, pais de alunos, Wayãpi e Teko, e alguns professores tomavam alternadamente a palavra em francês, Wayãpi, Teko, e em crioulo guianês, para expressar sua opinião e mobilizar-se frente às promessas não cumpridas da *Collectivité Territoriale*. Apesar dos problemas vividos, os protestos que acompanhei se realizaram numa atmosfera pacífica e democrática, bem longe do que eu costumava ver no meu mundo, pouco disposto a ouvir e a dialogar.

Essa abertura ao diálogo, apesar dos inúmeros problemas, é algo que sempre senti em todos os lugares onde estive durante esse mês passado na Guiana. Com efeito, todos os meus interlocutores demonstraram sempre uma grande disposição para dialogar. Essa postura diplomática se repetiu em todos os meus encontros: com os Wayãpi, em Trois Sauts e Camopi; com o capitão Palikur Roger Labonté em Saint-Georges; com os Palikur de Trois Palétuviers (a uma hora de Saint-Georges em direção à Ouanary descendo o rio). O mesmo ocorreu com o Kali’na Alexis Tiouka e a Lokono Anne-Marie Chambrier, em Caiena.

O acaso da mudança de roteiro levou a outros imprevistos. Após quase dois terços da minha viagem, realizada no eixo Saint-Georges-Trois Sauts, e quase sem dinheiro no bolso, resolvi ficar em Oiapoque para me focar na situação dos Palikur de Trois Palétuviers e aprofundar minha primeira entrevista com o capitão Labonté e outros atores da cidade de Saint-Georges.

Trois Palétuviers é uma aldeia de 160 habitantes, sendo 80 menores de 16 anos. É uma aldeia essencialmente Palikur, mas também formada por alguns Galibi-Marworno e Karipuna do Uaçá. Foi uma estada de apenas três dias, mas que merece um breve comentário. Trois Palétuviers aparente uma grande tranquilidade, mas esconde tensões entre famílias. No momento em que visitei esta aldeia, não havia capitão. Essa ausência era lamentada por muitas famílias porque impossibilita a criação de uma associação e a elaboração de projetos para vender artesanato, abrir *carbets* para turistas

na beira do Oiapoque, entre outros. Foi durante esses três dias em Trois Palétuviers²¹ que surgiu o segundo acaso. Conheci um agente da *Direction Régionale des Affaires Culturelles*, David Redon, historiador de formação, que estava em missão no local para abrir uma biblioteca na escola e se hospedava, junto com seu colega Nicolas, no mesmo *carbet* comunitário.

Após algumas conversas, aceitei o convite e a carona deles e fui para Caiena. No carro, entre Saint-Georges e Caiena, David abriu sua agenda e, passou quase todo o tempo do trajeto, ligando para seus colegas e amigos antropólogos, linguistas, historiadores, lideranças indígenas. Durante essa viagem, pude, por exemplo, falar ao telefone com Damien Davy, antropólogo do centro de pesquisas CNRS, que logo me perguntou secamente: “quando você entra numa terra indígena no Brasil, você entra sem a permissão da Funai?”. Posteriormente, depois do sermão, pude encontrá-lo pessoalmente e ele me ajudou muito na busca de referências bibliográficas para esta dissertação.

A ida a Caiena também não estava planejada no roteiro inicial. Aproveitei, no entanto, os três dias que me restavam para conhecer finalmente essa cidade que fazia parte das minhas leituras e imaginação há anos. Hospedado gentilmente na casa de Olivier Mornette, físico e amigo de David Redon, usei o meu tempo para conhecer associações indígenas e comprar alguns livros, dificilmente encontrados em outros lugares. Em Caiena, também encontrei, por acaso, na feira, num sábado de manhã, o Kali’na Alexis Tiouka, liderança indígena e especialista em direito *autochtone*, que se dispôs a me encontrar no final da tarde para conversar. Infelizmente, esta gravação, muito valiosa, foi perdida logo na minha chegada a Brasília e também não pôde ser aproveitada neste trabalho.

Assim, a sucessão de decisões ingênuas e o tempo escasso prejudicaram a elaboração do terceiro capítulo já que muitos dados não puderam ser usados. Mesmo assim, senti-me na obrigação de compartilhar com o leitor as peripécias que marcaram o meu trabalho de campo.

²¹ Este lugar me deu, porém, algumas ideias para próximos campos

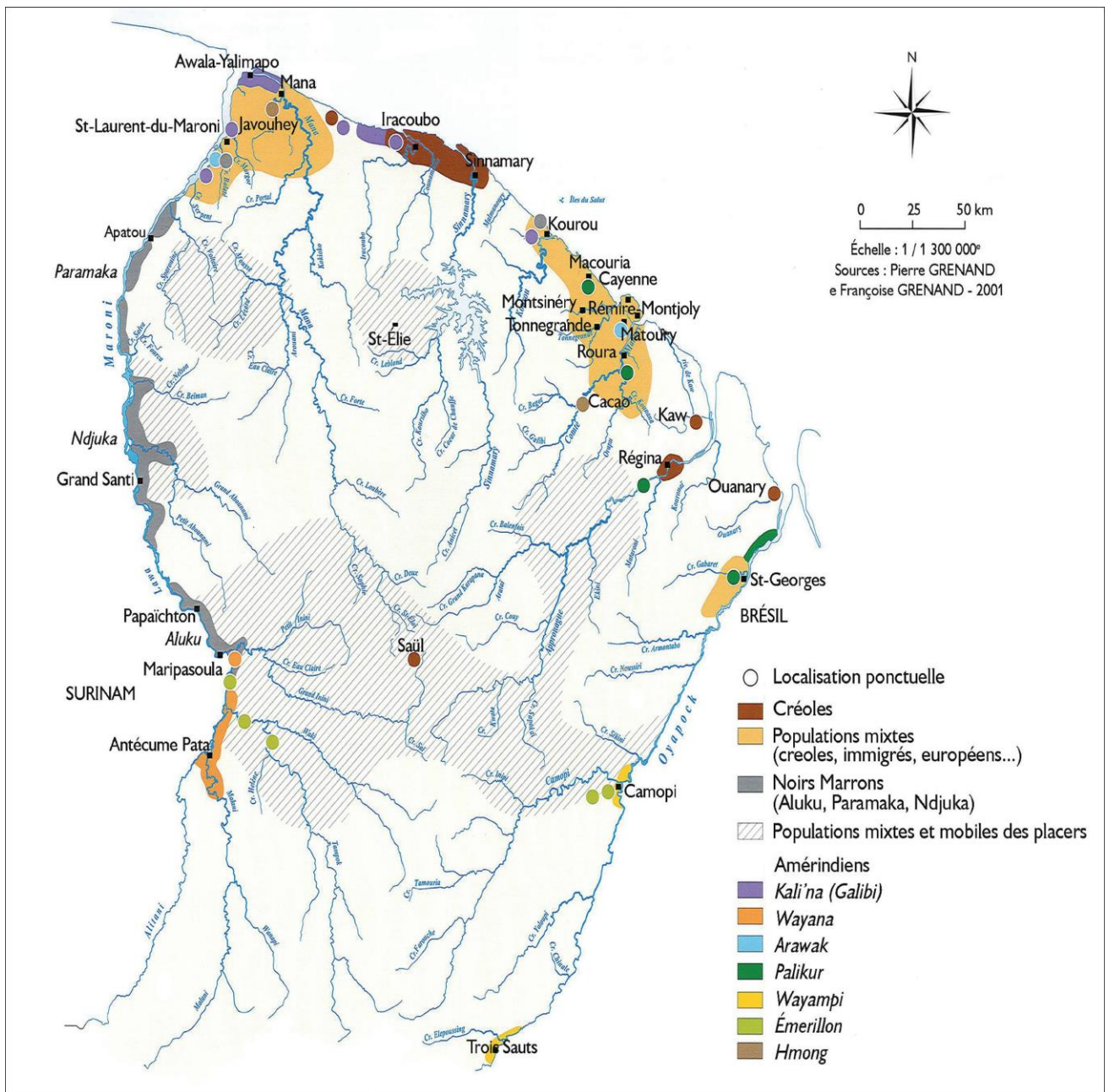
3- Estrutura

Esta dissertação se compõe de três capítulos, que cobrem três períodos da presença francesa nas terras baixas da atual Guiana. O primeiro capítulo, intitulado “O impacto do índio americano no espírito francês”, quebra o marco referencial histórico atribuído pelos europeus à conquista da América, ou seja, 1492. A história indígena não começa com a chegada dos brancos à América e, por isso, procurei dar visibilidade à paisagem social “pré-histórica” da Guiana e do Amapá, a região brasileira vizinha. Essa profundidade, revelada pela arqueologia, mostra uma paisagem humana que contradiz a ideia de “vazios demográficos” que passou a ser recorrente nos séculos da conquista, sobretudo a partir do século XVII. Esse capítulo continua justamente com as descrições de alguns cronistas que estiveram no litoral guianês com o intuito de fundar uma França no equinócio, um século depois da França Antártica de Villegaignon na Baía de Guanabara. Nos interessa observar como esses autores remetem-se à ideia do “bom selvagem” ou do “homem depois da Queda”, que segue um discurso consagrado sobre os índios da floresta. Por fim, o primeiro capítulo termina mostrando como o índio da Amazônia de modo geral serviu os interesses dos filósofos, sobretudo no Iluminismo, para repensar o processo evolutivo da sociedade francesa e construir um ideal.

No segundo capítulo, “As práticas coloniais e os povos indígenas na Guiana de 1664 a 1946”, analiso as práticas e as estratégias usadas pela França, seja através do poder espiritual ou temporal, para tentar administrar os povos indígenas e contornar o obstáculo que o interior das terras da Guiana representava para os europeus. Observa-se, ao longo do tempo, que o conceito de “bom selvagem” se traduziu por uma repetida “liberdade, presente antes e depois da Revolução francesa. Se, num primeiro momento, os índios foram centrais no projeto colonial francês, a queda demográfica e as transformações socioeconômicas no século XIX os colocaram à margem da sociedade guianesa. Mesmo assim, veremos que os povos indígenas não deixaram de ocupar seus territórios, principalmente ao longo dos rios que formam hoje as fronteiras com seus vizinhos

Por fim, no terceiro e último capítulo, abordarei o período pós-colonial, conhecido como *départementalisation*. Esse processo ocorreu em dois tempos: primeiro no litoral e, em seguida, incorporando o interior. Esta mudança marcou uma nova postura do Estado, que procurou conhecer melhor as populações indígenas, mas acabou

também por integrá-las à cidadania francesa com um processo de assimilação devastador. Apesar das limitações anteriormente mencionadas, procurei analisar alguns impactos dessa assimilação no cotidiano das comunidades indígenas e mostrar como, à partir da década de 1980, os índios começaram a se articular politicamente para reivindicar o reconhecimento e efetivação de seus direitos numa sociedade guianesa em transformação.



Mapa 1: paisagem étnica da Guiana (Fonte: Grenand, 2001)

CAPÍTULO 1

O IMPACTO DO ÍNDIO SUL-AMERICANO NO ESPIRITO FRANCÊS

Entre les autres était le vieux sauvage Biraumon, que l'on tient être pour le moins âgé de 100 ou 110 ans, et qui n'en paraît pas 50. Il est comme le chef et le plus ancien capitaine de toute cette contrée, car pour dire la vérité, ils ne reconnaissent aucun chef parmi eux [...] ce vieux sauvage a toujours été amis des français (Antoine Biet, 1652: 79)

Em 1664, mais de um século e meio após os primeiros reconhecimentos costeiros oficiais do nordeste e norte da América do Sul, realizados por Pinzon, La Barre e seus homens acostaram em Caiena. Após décadas de tentativas infrutíferas, a expedição comandada pelo rei Luis XIV marcou o início da colonização francesa no norte da América do Sul, em uma área ocupada pelos Kali'na²². A França ganhava então sua fatia das terras baixas que cobrava e percorria desde os primeiros momentos exploratórios para contestar o Tratado de Tordesilhas. Junto com Inglaterra e Holanda, ela conquistava também seu pedaço da Amazônia.

Se sabemos que o espanto entre europeus e povos indígenas foi mútuo, o olhar que sobressaiu sobre a região durante séculos foi a leitura unilateral que o branco fez da natureza, tanto da fauna e da flora, quanto dos seus habitantes. A tradição oral, desenvolvida durante gerações, foi silenciada frente às toneladas de livros armanezados nos estantes das bibliotecas, dando a impressão de que a história da América e da Amazônia havia começado somente com a chegada das caravelas e da conquista²³.

Esse encontro entre Europa e América já estava escrito. Os europeus, entre os quais os franceses, chegaram ao novo continente com malas repletas de folclores, mitos e mapas acumulados de crônicas e literaturas anteriores para então descrever e tornar inteligíveis essas novas alteridades e a natureza que os cercavam. Impregnados pelos relatos de Colombo, foram à América, como salienta Pagden (1988: 30) “com ideias precisas do que poderiam encontrar ali: selvagens, gigantes, amazonas, pigmeus, fonte

²² Na verdade, são chamados Galibi nos relatos. Veremos adiante o motivo do emprego desta palavra pelos europeus.

²³ O espanto do encontro é traduzido em Kali'na pelo emprego da palavra *Palanakili* que designa o branco e remete aos “espíritos do mar, avatar marinho do *Tunakili*, um espírito que assombra as profundezas dos rios” (Tiouka e Collomb, 2000: 33). Este encontro é perfeitamente lembrado pelas longas declamações da história oral que contemplam também as mudanças técnicas, as migrações e as paisagens marcadas por conflitos com sujeitos europeus.

da juventude, cidades de ouro, canibais, entre outros”. Essas imagens povoaram, e ainda povoam, a floresta amazônica de estereótipos.

De fato, a Amazônia consagrou o leque de estampas que vinham se reproduzindo há séculos nas narrativas fantásticas que enfeitavam os relatos sobre o Oriente e a Ásia. Esses locais e seres imaginários, frequentemente descritos fora dos limites da geografia cristã e de outros continentes conhecidos, tornavam-se reais com a América, sendo amplificados em uma alegoria ainda maior em relação ao caso específico da Amazônia. Se, por um lado, alguns temas pareciam inquestionáveis no medievo, como os antípodas, o Paraíso terrestre, o inferno, a grandeza da terra ou a inabitabilidade da zona tórrida, por outro, a presença de seres inusitados e não salvos do dilúvio pela arca de Noé, de belos homens desconhecidos e de aparência jovem, de rios e paisagens ausentes da Bíblia, da abundância em alimentos, da flora densa e quase infinita, do clima regular, soavam aos ouvidos de uma pessoa do século XVI como o Éden tão sonhado. A presença desses homens intrigava dado que, “além das fronteiras geográficas conhecidas, nem os doutos da antigüidade, nem os escolásticos admitiam a ideia da existência de antropóides adamas normais” (Gondim, 1994: 17).

Portanto, a América representou, ao mesmo tempo, uma imagem de Paraíso tropical, mas também uma imagem satânica. Se não fosse a Índia ou o Paraíso terrestre, como Deus teria deixado de fora de sua criação esse novo continente e seus habitantes? A América e a Amazônia encontraram-se na encruzilhada de avanços técnicos, científicos, e de profundos questionamentos metafísicos. Despertaram, conseqüentemente, novas dúvidas no campo religioso, simbolizadas pelas reflexões de Tomás de Aquino, Francisco de Vitória e da escola de Salamanca, bem como as longas discussões entre Juan Ginés de Sepúlveda e Bartolomeu de Las Casas, buscando argumentos para legitimar a colonização e a conversão dos índios.

Diante dessas dúvidas, o índio das terras baixas não podia ocupar o mesmo lugar que os povos andinos e mesoamericanos, cujo desenvolvimento cultural e “grau de civilização” haviam espantado os europeus. Las Casas, testemunha ocular, se empenhou em defender a ideia de que as comunidades anteriores à conquista cumpriam os requisitos de Aristoteles para uma verdadeira sociedade civil (Pagden, 1988).

Nesta imensidão verde que quase não deixa rastros devido à especificidade do solo, 90% da população indígena havia sido dizimada pelas doenças durante as primeiras décadas da conquista. O cenário que se apresentava aos olhos dos viajantes, à medida

em que a conquista avançava, era um grande vazio, pontilhado por povoados descritos como vivendo uma eterna liberdade, sem governança, sem noção de propriedade, sem lei e com técnicas rudimentares, uma vida que se assemelhava à da idade de ouro ou à da idade da lei natural.

Com efeito, a assimetria branco-índio, ou melhor, civilizado-selvagem, legitimou-se mediante um pensamento teleológico. A Europa cristã, enquanto finalidade de um processo evolutivo, viu a origem da humanidade olhando para esses povos indígenas. Voltou-se ao passado, aos clássicos da Antiguidade, para entender o exótico e relegou o índio americano ao estado natural da humanidade, ou seja, como um produto embrionário da civilização. Este pensamento reforçou a vontade de conquista e de colonização, bem como estabeleceu um mito convincente da superioridade cultural europeia que contribuiu também para a “invenção de um passado para o ocidente” (Trouillot, 2010: 65) numa época de mudança, em que a Europa recuperava seu atraso frente ao Oriente. Neste caldeirão de conhecimentos e representações, Trouillot aponta que “a geografia da imaginação inerente ao ocidente desde o século XVI, como âncora de uma legitimidade universal, impõe o quadro dentro do qual pode se ler a história” (Trouillot, 2010: 51).

Contudo, viu-se nesta alteridade a imagem do selvagem inocente, do *bon sauvage*, distante da mente corrompida do homem europeu. Do Humanismo até o Iluminismo, o índio serviu de exemplo para criticar as imperfeições da sociedade europeia. Ajudou também a refletir sobre um novo modelo de sociedade que pudesse resgatar os valores do homem natural e transcrevê-los em sua época moderna, simbolizado, no caso francês, pelos ideais de *liberté, égalité e fraternité* da Revolução de 1789.

Neste capítulo, com base nas leituras de três cronistas franceses da região equinocial do século XVII, isto é, Jean Mocquet (1604), Antoine Biet (1652) e Lefebvre de La Barre (1664), buscaremos apresentar como essa alteridade indígena foi apreendida. Nos interessa salientar, sobretudo, os objetivos da colonização, as relações branco/índio e a maneira pela qual esses povos indígenas foram retratados por esses viajantes da França Equinocial num século marcado pela obra de Montaigne e pelo Iluminismo. Mostraremos, em seguida, como as características do *bom selvagem* não nasceram com o Iluminismo, mas foram consagradas por ele ao serem projetadas nos ideais sociais de uma nova sociedade. Para tanto, percorreremos duas obras de dois filósofos, Rousseau e Voltaire, para demonstrar o quanto as características do *homem natural* desempenharam

um papel relevante em seus pensamentos nos planos do político, do direito e do social. Entretanto, começaremos com uma breve seção que restitui um panorama da Amazônia e, sobretudo, do leste-guianense pré-conquista. A arqueologia da Amazônia vem revelando dados que levaram a novos olhares sobre a paisagem da região. Essas pesquisas apontam para a existência de populações numerosas, organizações socio-políticas complexas, e demonstram o quanto esta área das terras baixas não era menos complexa do que o resto da América, ou do mundo, bem diferente da imagem do vazio que se consagrou sobre a região. Neste contexto, como desconsiderar dados que nos mostram, por exemplo, que “o baixo Amazonas é um dos mais antigos centros de invenção cerâmica da América, datada entre 7000 e 5000 BP” (Rostain, 2011: 42).

1.1 O leste guianense pré-conquista

As pesquisas sobre a arqueologia amazônica têm tido um forte crescimento na segunda metade do século XX e, sobretudo, nos trinta últimos anos. Oferecem-nos dados científicos relevantes que possibilitam interpretações que se opõem à dicotomia ocidental natureza/cultura, enraizada e ainda consagrada na teorias da ecologia cultural da floresta tropical de Stewart e de seus sucessores.

Com efeito, o clássico “Handbook of South American Indians”, publicado em 1948 por Stewart, veio reforçar o imaginário que já vinha se construindo sobre a Amazônia há séculos, isto é: uma floresta jovem, hostil, inadequada ao desenvolvimento de uma civilização e marcada por um vazio demográfico recorrente. Determinadas pelas condições ambientais da região e as limitações produtivas dos solos, as aldeias indígenas eram necessariamente pouco numerosas, autônomas, igualitárias, com tecnologias simples. Estagnadas no tempo, num ambiente hostil, elas eram impossibilitadas de um desenvolvimento de estruturas socio-políticas mais complexas. Essa mesma ideia foi retomada, décadas depois, pela escola americana neo-evolucionista com Meggers e Evans (1987), na qual as populações da *ecologia cultural* de Stewart tendiam a se adaptar aos obstáculos de um ambiente de fatores limitantes, bem como dependiam de difusões culturais da área andina, mais adiantada, para explicar qualquer progresso. Portanto, procurava-se as razões ambientais para explicar o perfil sociocultural das sociedades amazônicas.

Outros arqueólogos, tais como Roosevelt (1991), Oliver (2001), entre outros, questionaram esta ideia, reavaliando a visão que se tem da ecologia e da história cultural

da Amazônia sob diferentes ângulos: datações arqueológicas mais remotas, estimativas populacionais no momento da conquista, organizações sociopolíticas mais complexas e heterogêneas, vínculos e complexificação da distinção ecológica várzea/terra *firme* etc. Estes novos olhares vêm, desde então, reaproximando a arqueologia da antropologia que havia se distanciado das teorias deterministas e deslocado, a partir do estruturalismo de Levi-Strauss, a dicotomia natureza/cultura para o campo das cosmologias ameríndias.

A negação da importância da cultura na relação dos povos indígenas com a natureza foi criticada com o advento de uma nova perspectiva teórica, pautada em demonstrar a profundidade histórica dos conhecimentos indígenas como sendo um elemento correlativo ao planejamento do espaço amazônico. Assim, a “Ecologia histórica” de William Balée apresenta-se como um campo de pesquisa multidisciplinar, que associa a pedologia, a geologia, a botânica, a linguística na análise de dados, e procura mostrar a capacidade dos índios amazônicos em manejar, manipular e domesticar os recursos naturais. Sua abordagem oferece, portanto, caminhos valiosos para a construção de uma nova leitura da Amazônia e de sua relação com os povos indígenas, a partir de uma ideia que apreende a transformação do ambiente, desde o momento em que o homem começou a percorrer as florestas tropicais das terras baixas e agir nelas. Para Balée (2013), 11.8% das florestas da terra firme da Amazônia brasileira são florestas antropogênicas, mas esta taxa poderia ser bem maior.

As evidências físicas, as migrações, as línguas e a cerâmica, analisadas sob a lente da “ecologia histórica”, obrigam-nos a reconsiderar a Amazônia como sendo uma paisagem cultural na qual os povos indígenas tiveram um papel fundamental para a existência de variedades de florestas e de vegetação que se contemplam hoje na região. É preciso ultrapassar o olhar básico que se tem sobre a natureza para enxergar as evidências culturais. Crítico da visão simplista do determinismo ambiental, Balée salientou: “Embora a natureza influencia claramente alguns aspectos culturais, a cultura reformula fenômenos concretos que aparecem, para um estudante ingênua da ecologia amazônica, ser completamente natural” (2013: 33).

A abordagem da ecologia histórica vem revelando adaptações das paisagens amazônicas ocorridas há muito tempo e que foram implementadas pelos nativos com diversos objetivos: construção de campos elevados para agricultura nas Guianas e na Bolívia, canais para irrigação na Venezuela, de colinas e plataforma para moradia, lagos

artificiais, barragens e canais para criação de peixes na Ilha do Marajó e na Bolívia, terras pretas com alto potencial agrícola no Brasil e na Colômbia, dezenas de geoglifos no Acre, sul do Amazonas e Bolívia, valas defensivas no Alto Xingu, etc (Schaan, 2013: 23). Nota-se, portanto, a capacidade indígena, como toda população humana, em contornar as limitações ambientais e transformar a paisagem num espaço destinado a suas necessidades.

Em seu clássico livro “O indivíduo e a sociedade nas Guianas”, o antropólogo inglês Peter Rivièrre percebeu as sociedades guianenses como tendo uma organização social e política informal, onde não se desenvolveram estruturas complexas (Rivièrre, 2001: 24). Possuíam, segundo ele, uma organização de natureza frouxa, atomizada e caracterizada pelo individualismo de seus membros. Essa descrição, cumpre salientar, já foi criticada pelo grupo de pesquisa de Dominique Gallois na obra “Redes de relações nas Guianas” (Gallois, 2005). Assim, é importante ressaltar um argumento pertinente de Grupioni (2005) que interessa diretamente o foco desta seção: ao invés de olhar para a efemeridade dos grupos locais, seu caráter temporário e provisório, é preciso analisar, não só o espaço de relações, mas também a história de relações que ultrapassa o tempo de existência desses grupos locais.

Traçar uma continuidade entre povos atuais, sobretudo os Kali’na, os Palikur, os Lokono²⁴ com povos pré-colombianos é uma tarefa árdua, quase impossível. No entanto, dados arqueológicos e a tradição oral trazem elementos demográficos, agrícolas e sócio-políticos que nos ajudam a desconstruir ideias consagradas sobre as Guianas e nos permitem vincular elementos do passado e do presente. Assim, a construção e a manutenção das redes interétnicas que envolviam não só a Amazônia, mas também a região caribenha e andina, integravam, assimilavam e incentivavam o crescimento de aldeias, da agricultura e da produção de etnicidades²⁵.

²⁴ Resolvemos deixar de fora os Wayana, Wayãpi e Teko porque esses povos só aparecem na região que nos interessa aqui no século XVII.

²⁵ Hornborg e Hill afirmam que: “Durante milênios, conquistas e expansões geraram novas constelações de fronteiras étnicas assim como novos incentivos para ultrapassar ou manipular essas fronteiras por meio de etnogênese” (2011:8). Heckenberger, em uma série de trabalhos (2002, 2006, 2011), constata que as línguas de família arawak eram amplamente dispersas e as mais espalhadas da América pré-colombiana, presentes no sul do Brasil até o norte da Flórida, bem como nas montanhas sul andinas do Peru e da Bolívia até a foz do Amazonas. Essa característica chamou a atenção dos pesquisadores porque “não todos os grupos culturais na América do Sul eram tão dispostos a se deslocar e nenhum de forma mais ampla do que os arawak” (Heckenberger, 2002:102). Segundo esse autor, as migrações, por sua vez, tiveram suas origens no baixo Orenoco, por volta de 500 a.C, difundindo-se pelo alto Orenoco, Rio Negro, as costas guianenses e o rio Amazonas, envolvendo intensas trocas e interações culturais para propiciar alianças matrimoniais que ligaram o alto e baixo Amazonas, bem como o rio Purus, o rio

O que sabemos sobre a região leste das Guianas onde a datação mais antiga de ocupação desta área remonta a 7000 AP? Nesta *ilha* do norte das terras baixas, banhada pela costa atlântica, o rio Amazonas, o rio Negro, o canal Cassiquiare e o Orenoco, focaremos na região que se estende do baixo Amazonas até o rio Maroni. Esta área apresenta uma variedade de paisagem. A leste, as savanas, os campos e florestas alagados caracterizam uma larga faixa litorânea da boca do Amazonas até a baía de Oiapoque, enquanto a oeste, a floresta densa de terra firme marca uma mudança entre o Oiapoque e o Maroni, representando 90% do espaço da Guiana. Em diversos lugares do litoral amapaense e guianês²⁶, foram encontrados campos elevados em grande quantidade, demonstrando que o uso desse espaço se dava devido ao alagamento das terras baixas, havendo, assim, a necessidade de se desenvolver técnicas para um propósito agrícola de cultivo em grande escala de mandioca brava, milho, inhame, batata doce, entre muitos outros.

O cenário pre-histórico nos informa também que a ilha de Caiena ocupou um lugar privilegiado. Ela era um ponto de acesso às ilhas caribenhas, bem como uma fronteira entre as duas maiores bacias hidrográficas que cercam a região das Guianas e entre vários complexos arqueológicos portadores de tradições cerâmicas. A maior de todas as sociedades, chamada Aristé, falantes de língua arawak, emergiu a leste da ilha de Caiena a partir do início da era cristã, e se estendeu até o período colonial entre o baixo Amazonas e o rio Approuague na Guiana. Ao oeste da ilha, entre o século V e XVII, o complexo Barbakoeba, também falantes de língua arawak, partiu do delta do Orenoco e foi substituído pelo complexo Themire que se estendeu até Caiena. Por fim, o complexo Koriabo, de língua karib, originário do interior das Guianas, subiu para o litoral depois do primeiro milênio e espalhou-se também para ilhas caribenhas (Rostain, 1994)²⁷. Sem entrar nos detalhes de cada um desses complexos, o que sabemos da evolução do complexo Aristé que apresenta uma grande homogeneidade e unidade regional e material?

Madeira e outros afluentes. Sabe-se hoje a partir de onde se dispersaram os maiores troncos linguísticos da região: o Macro-Tupi em Rondônia, o Macro-Gê no planalto central brasileiro, o Pano no oeste brasileiro e leste peruano.

²⁶ Entre a Ilha de Caiena e o rio Maroni, no rio Kourou, Sinnamary, baixo Oiapoque, a região de Calçoene, entre outros.

²⁷ Entretanto, é necessário salientar que estilos cerâmicos não seguem uma cronologia fixa, uma vez que a relação próxima entre cultura material e línguas definia, até certo momento da história amazônica, a representação étnica de cada povo. Além disso, esses estilos apareceram em vários locais e épocas da Amazônia e não houve uma difusão a partir de um único centro

Mapa 2: Extensão do complexo Aristé (cercado ao norte opelo Koriabo, e ao sul pelo complexo Aruã)

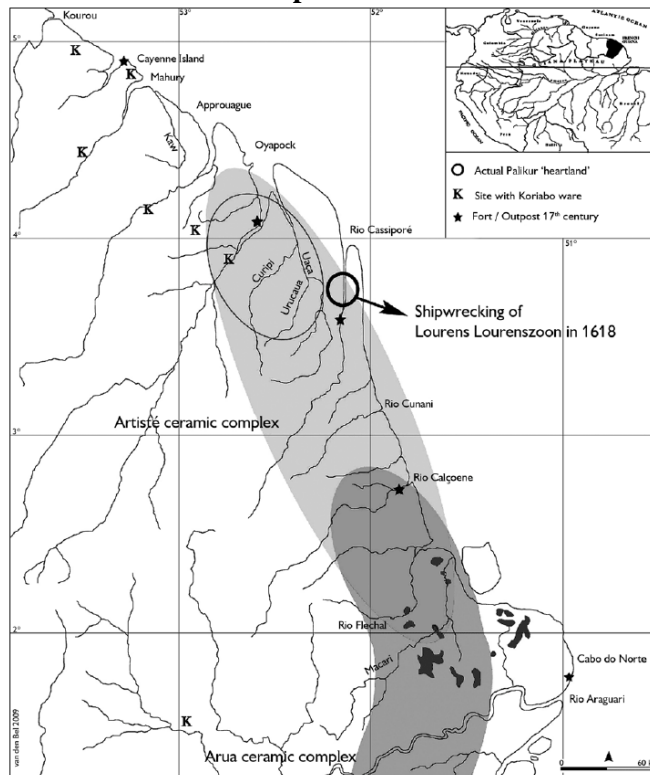
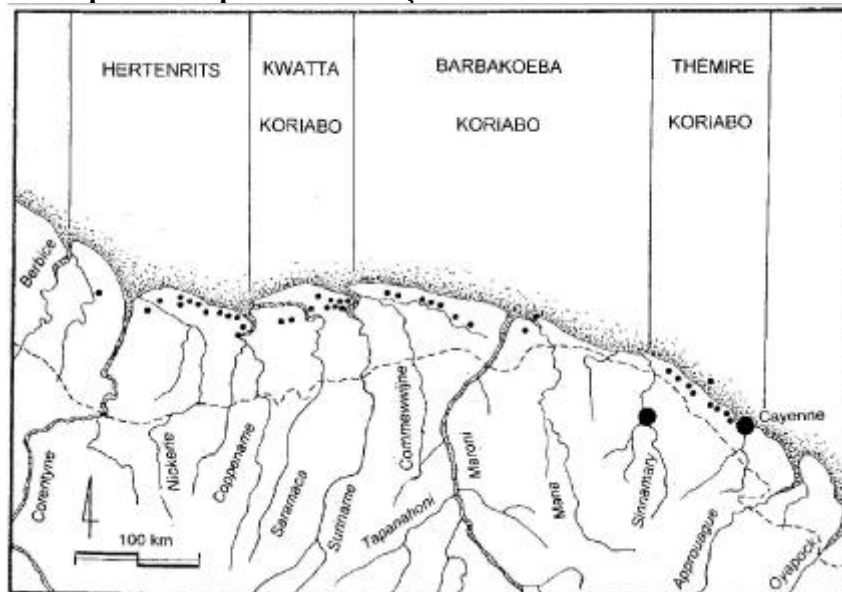


Figure 1. Map of the eastern French-Guiana and northern Amapá. Distribution of colonial forts and of Aruã and Aristé ceramic complexes after Meggers and Evans (1957) and for the Koriabo sites after Rostain (1994), Jérémie (1998), Mestre (2006), van den Bel (2007), Saldanha and Cabral (2008) and Samuelian (2009).

Fonte: Van Den Bel, Martijn (In: O relato de Lourens Lourenszoon e sua estadia durante 1618 e 1625 entre os Arocouros do baixo rio Cassiporé, norte do Amapá, Brasil, 2009)

Mapa 3: Complexos de tradições cerâmicas ao oeste de Caiena



Fonte: Rostain, Stéphen (in: Recherche sur l'archéologie de la côte occidentale de Guyane)

Até o primeiro milênio, os sítios desses agricultores estudados apontam para existência de grandes aldeias, necessitando um grande esforço por parte de seus habitantes para delimitar esses espaços. Contudo, esses grandes sítios de aldeias vêm se reduzindo e se fragmentando a partir do primeiro milênio junto com o aparecimento de novas cerâmicas que enfeitaram uma profusão de sítios funerários e cerimoniais tanto monumental quanto natural²⁸. De fato, no primeiro caso, poços funerários foram inseridos em sítios megalíticos localizados em bacia d'água, regularmente espaçados e de diversos tamanhos, mostrando um planejamento hierárquico na distribuição desses sítios. Comparativamente, os maiores, destinados a indivíduos que ocupavam um lugar mais elevado na organização social, possuem diferentes tipos de deposições de objetos provocados por manejos repetidos que induzem visitas não só para manter laços com os mortos, mas também com “suas capacidades de afetar as pessoas” (Saldanha e Cabral, 2013: 107).

No caso das paisagens megalíticas de Rego Grande, conhecido também como “Stonehenge do Amapá”, o sítio das grandes elevações mostra que a estrutura da posição e da inclinação dos blocos acompanham o solstício de dezembro e envolvem altos conhecimentos astronômicos na construção desta estrutura. Este fenômeno cíclico agia como uma agência temporal para os povos que frequentavam o local, provando assim a construção de um conhecimento de longa duração na relação homem/meio.

Colocado no plano natural, outros sítios cerimoniais e funerários foram encontrados em abrigos rochosos e cavernas com objetos e manejos similares aos espaços monumentais. Como nas paisagens megalíticas, essas áreas naturais apresentam uma ocupação simples, ou então se caracterizam por incursões frequentes dos povos regionais durante um longo período de tempo.

Ambos planejamentos (Saldanha e Cabral, 2013) , monumental e natural, foram projetados para os mesmos fins e contrariam a oposição natureza/cultura, bastante cara ao ocidente. Lugar, objeto e pessoa são vinculados através da percepção que construíam sobre as paisagens. Pessoas agem nos lugares e nos objetos, assim como os objetos e lugares agem nas pessoas. Cultura e natureza estão no mesmo plano, imbricados num constante diálogo. A diversidade de lugares e de espaços manipulados sugere uma diversidade de papéis sociais dentro do grupo, e apresentam, conseqüentemente, sociedades complexas e hierarquizadas.

²⁸ A tradição cerâmica policroma, levado pelos povos Tupi, aparece neste período em toda a Amazônia.

Foto 1: Sítio do Rego Grande: astronomia e cemitério



Fonte: Mariana Petry Cabral (*in*: revistapesquisa.fapesp.br/2011/08/04/as-pedras-do-sol)

Assim, os registros arqueológicos mais recentes mostram que a costa leste-guianense, em 1500, era uma região densamente povoada por povos indígenas que usavam diversas técnicas agrárias apropriadas ao meio. As cerâmicas encontradas apontam para relações de trocas e influências mútuas entre a maioria dos territórios, mas também mostram uma redefinição dos espaços que foram reformulados com a pressão da chegada de novos povos, as migrações de outros e o aumento demográfico a partir de 1100-1300 d.C. O período pré-colonial da região foi marcado por uma reconfiguração cultural, o que justifica as descrições de povoamentos densos dos primeiros cronistas do litoral norte das terras baixas.

A partir do século XVI e XVII, novas pressões, exercidas desta vez pelos europeus, motivaram novas migrações que desencadearam em conflitos interétnicos, motivados por uma redução de espaço. Assim, as primeiras representações da competição Arawak-Caribe deram uma imagem confusa das identidades étnicas e das relações culturais. Whitehead (2002), ao se questionar sobre a natureza étnica e cultural das sociedades insulares caribenhas, chegou à conclusão de que a língua falada pelos índios encontrados por Colombo era Arawak e não Karib, fato comprovado pela existência de assentamentos semelhantes no litoral, entre o Orenoco e o Amazonas.

Apesar de hoje as terminologias “caribe” e “arawak” serem vistas como uma classificação linguística, na época da conquista, elas eram usadas para descrever os povos hostis, selvagens, canibais e diferenciá-los daqueles com os quais se podia comercializar, ou seja, indicavam as possibilidades de relação política com o *outro*. Esta

sensibilidade mudava de relato em relato, dependendo das relações que os brancos desenvolviam com esses povos, contribuindo para que, por muito tempo, pesquisadores considerassem essa região, como uma “confusão etno-geográfica que continha pouca coerência” (Grenand, 1987: 2)²⁹.

Constata-se, graças à interação entre arqueologia e tradição oral, que uma “confederação pan-tribal” animava a vida política do litoral do Amapá no momento da chegada dos europeus. Os Palikur citam 36 povos, incluindo 18 clãs que compartilhavam uma língua cerimonial em comum. Ademais, empregam a palavra “nauñe” (Grenand, 1987: 16) para definir todos os povos estrangeiros que são clãs exógamos vinculados a um mito fundador, demonstrando uma vasta aliança interétnica regional. Esta palavra opõe-se a “Xiye” (Grenand, 1987: 17), os povos inimigos como os Kali’na.

Para Rostain (1994), a fusão dos grandes complexos cerâmicos amapaenses constituiriam a gênese da arte cerâmica dos atuais Palikur, com um estilo híbrido evoluindo progressivamente para tornar-se um tipo de cerâmica original. O mesmo foi constatado no litoral guianês ao leste de Caiena com os Kali’na, mesmo sendo sua presença, no litoral a leste de Caiena, mais recente do que a implantação dos povos Arawak do litoral amapaense, ou dos Lokono, que marcam presença ao longo da costa oeste das Guianas. De fato, no início da colonização, os Kali’na estavam em fase de expansão e entraram em conflitos com os Lokono ao oeste.

Os achados arqueológicos nesses locais reforçam as altas taxas populacionais retratadas nos primeiros relatos pós-conquistas, principalmente aqueles escritos nos dois primeiros séculos, conforme se depreende da leitura da tese de doutorado de Rostain (1994). Nesse trabalho, o autor demonstra a existência de populações no baixo Oiapoque que podiam atingir entre 40 e 200 indivíduos em pequenos sítios, e entre 500 e 4000 nos maiores (Rostain, 1994: 12). Em outra ocasião (Rostain, 2008), o mesmo autor estimou entre 50 a 100 pessoas por km² em algumas zonas do litoral das Guianas, reforçando a densidade populosa do cálculo realizado pelo antropólogo Pierre Grenand (1987) que propôs a cifra de 30 000 índios na costa amapaense no momento da chegada dos europeus. Apesar da extinção de dezenas de povos após a conquista, podemos dizer que, de alguma forma, esses povos continuam hoje representados por meio dos Palikur e

²⁹ O termo *Caribe*, empregado sistematicamente em todos os mapas e relatos, complexificou a compreensão da dinâmica étnica do leste guianense uma vez que assumiu dois significados: 1) inimigo dos Arawak, 2) índio hostil com quem não se pode comerciar

dos Kali'na. Por causa de sua organização sociopolítica e de sua influência predominante na região, estes últimos acabaram também por assimilar seus vizinhos num processo de fusão cultural.

Apesar da perda progressiva da agricultura, Palikur e Kali'na continuaram a usufruir de espaços manejados por seus ancestrais para formar suas roças, caçar e pescar. A perda da prática da agricultura se deve a forças socio-políticas e não evolucionárias. Assim, as epidemias, a escravidão, e as guerras coloniais provocaram a mudança desses povos para um cultivo itinerante para contornar as pressões dos colonizadores. Isso quer dizer que as técnicas empregadas para conceber uma roça nos dias atuais não são um conjunto de *savoir-faire* ligado no tempo, uma representação da era pré-colonial ou das primeiras técnicas agrárias desenvolvidas a partir do holoceno³⁰.

Antes de prosseguir com a literatura de viajantes do século XVII, o período que acabamos de contemplar merece também outras colocações não menos importantes. Com o intuito de desconstruir o eurocentrismo, Eric Wolf (1982) mostrou que as redes comerciais, econômicas, científicas, políticas complexas e influentes não se limitavam à Europa e que o capitalismo não é só uma característica da Europa, mas também existiu sob outras formas, com outras dinâmicas, em outras regiões do mundo. Podemos lamentar que ele não tenha contemplado discussões que estavam florescendo sobre a arqueologia amazônica e a agencialidade dos povos das florestas, atores de redes ligando montanhas e florestas do sul, o mar caribenho e as terras do norte do continente.

Com um enfoque científico-cultural, Jack Goody, por sua vez, também não vê “o Renascimento italiano como chave para a modernidade e para o capitalismo [...], uma afirmação de europeus com tendências teleológicas” (2011: 11). Segundo esse autor, a modernidade originou-se graças aos conhecimentos das culturas letradas árabe, chinesa ou indiana. Ou seja, as profundas mudanças causadas pelo Renascimento europeu, geralmente atribuídas somente ao Ocidente, também ocorreram em outros tempos e espaços na história da humanidade a partir da Idade de Bronze.

Apesar de esses autores trazerem contribuições importantes para denunciar o etnocentrismo e a prepotência europeia, eles deixam de lado a análise das sociedades amazônicas e ágrafas. Embora ainda estejam no início, as pesquisas arqueológicas contemporâneas na Amazônia nos permitem reavaliar o lugar do índio das terras baixas

³⁰ De acordo com Rostain (2008) e Balée (2013), essas técnicas poderiam ser relativamente recentes, decorrentes da baixa demografia após a chegada dos europeus, uma vez que os primeiros sítios de agricultura não são conhecidos e que a domesticação do milho data de 4000-3000 a.C.

antes da chegada dos europeus. A imagem do índio pós-conquista cai em pedaço à luz dessa nova leitura. Aos poucos, as sociedades amazônicas deixam de ser alheias às sociedades andinas e revelam-se centrais no funcionamento de um sistema continental dinâmico e complexo.

1.2 Errança, alianças e representações nas terras equinociais

Enquanto Jacques Cartier fundava, logo em 1534, a Nova França no norte da América, uma longa errança de quase dois séculos começavam nas terras do sul, simbolizada pela derrota da França Antártica no século XVI e o difícil sucesso da França Equinocial na segunda parte do século XVII.

Reconhecida por Vicente Yañez Pinzon logo no início da conquista, a costa, da foz do Amazonas até o Orenoco, ficou sob controle espanhol parte do século XVI, mas eles não conseguiram concluir suas tentativas de colonização. Aos poucos, ingleses, holandeses e franceses arriscaram-se na região para estabelecer relações de comércio com os índios. Artur (2002: 126) menciona um capitão francês chamado Rhibault que fez “uma viagem à Marañón em 1594” com este objetivo. Este autor registra também a presença de holandeses que começaram a frequentar a baía Vicente Pinzon³¹, ou baía do Oiapoque, para fazer trocas com carne de peixe-boi. Contudo, foram os ingleses Keymis e Raleigh que legaram as primeiras observações detalhadas sobre a paisagem e o povoamento da costa guianense. Foram também eles que estamparam alguns mistérios tais como o mito do *eldorado* que despertou mais ainda o interesse pela região.

Quando os viajantes da França Equinocial do século XVII aventuraram-se na costa norte das terras baixas, já tinham conhecimentos de mais de um século de contato com os índios americanos. Além das traduções dos clássicos viajantes espanhóis e portugueses, dos *best-sellers* escritos por Léry e Thévet³², e da extensa literatura sobre o Outro, podemos supor que os cronistas da França Equinocial conheciam também as

³¹ O rio chamado “Pinzon” foi motivo de disputa entre França e Portugal, e depois entre França e Brasil para demarcação da fronteira. Já se aceitava, desde o século XVII, a ideia de que o rio Pinzon era o rio Oiapoque, mas a vontade de expansão territorial francesa criou um embate internacional até a sentença de um tribunal suíço em 1900.

³² Podemos também acrescentar Jean Cousin, a família Ango, Tomàs Aubert ou Binot Paulnier de Goneville que aventuraram-se no litoral brasileiro na aurora das primeiras viagens meridionais. Além disso, não podemos esquecer a grande celebração dada por Henrique II e Catarina de Médici aos Tupinamba na cidade de Rouen (1550) e as centenas de índios levados ao longo do século XVI para o norte da França.

ousadas de seus predecessores e as representações desta alteridade distante e perturbadora. Assim, como ressalta muito bem Afonso Arinos de Melo Franco, “a descrição daquela civilização primitiva e ingênua, considerada mais tolerante e mais humana do que a cultura da orgulhosa Europa, não pode ter deixado de influenciar fundamente a opinião pública contemporânea” (Melo Franco, 1976: 59).

Com efeito, esses viajantes do século XVII, ao contrário dos espanhóis e dos portugueses, herderam longos relatos sobre o índio das terras baixas num momento político instável, em que a Reforma havia partilhado o país e o afundava na violência das guerras de religiões. Foi neste cenário político-religioso tenso que o calvinista Jean de Léry e o cosmógrafo André Thévet experimentaram seu encontro com o índio brasileiro na baía de Guanabará, e nos deixaram seus clássicos relatos sobre o cotidiano dos canibais *Toïoupinambaouls*, “Relato de uma viagem feita no Brasil” para o primeiro, e “As singularidades da França antártica” para o segundo³³.

Publicado em 1578, vinte anos após sua viagem e poucos anos depois dos massacres da *Saint Barthélemy*³⁴ e da sede de Sancerre³⁵, onde ficou retido, escapou da morte e presenciou muitos horrores, o relato de Jean Léry nos oferece não só descrições refinadas da vida dos índios e do rico meio que o circundam, mas aproveita esse encontro para fazer uma crítica ao homem europeu.

Numa época em que a natureza do índio americano ainda fazia correr muita tinta, o calvinista não tinha dúvida de que os *Toïoupinambaouls* e os europeus compartilhavam uma natureza única. Os homens retratados por Léry, e como já havia escrito Colombo, Vespúcio ou Caminha, são opostos ao *homo silvestri*; criatura peluda que assombrava os bosques desde os tempos medievais mais remoto³⁶. Por meio do índio, Jean de Léry questiona seus contemporâneos e os convida a refletir sobre si e a reconsiderar o que se chama *sauvage*. As atitudes violentas e sanguinárias dos franceses

³³ Na mesma época, Hans Staden publicou “História Verdadeira e Descrição de uma Terra de Selvagens, Nus e Cruéis Comedores de Seres Humanos, Situada no Novo Mundo da América” (1557).

³⁴ No dia 24 de agosto de 1572, dia da *Saint Barthélemy*, católicos caçaram e massacraram protestantes nas ruas de Paris.

³⁵ A sede de Sancerre ocorreu entre novembro de 1572 e agosto de 1573. Jean de Léry se refere a esse momento em “Histoire mémorable de la ville de sancerre” (Nackam, G. Paris:Anthropos, 1975).

³⁶ Imaginava-se que essa criatura vivia uma vida solitária com ursos e demônios, desprovido de linguagem e do uso da razão (Jahoda, 1999). Em todo recanto da Europa, a alteridade se manifestava com seres extraordinários.

são consideradas pelo autor como sendo mais cruéis do que os índios com quem conviveu no litoral brasileiro.³⁷

O autor também considera a dimensão simbólica do ritual antropofágico Tupinamba de maneira mais nobre do que o canibalismo europeu que só é explicado por uma questão de nutrição provocada por uma escassez de recursos em alimentos.

Para além dessa comparação entre europeus e índios esconde-se também uma discussão teológica, ou melhor, teofágica, entre protestantes e católicos. Os primeiros acusando os segundos de canibalismo ao comer o corpus cristi. Esse embate ideológico foi também, em grande parte, o motivo que precipitou a destruição da colônia francesa de Guanabará, anunciando as premissas das guerras de religião.

Vislumbra-se também na crônica de Léry a figura do *bon sauvage* que inspirou, entre outros, seu contemporâneo Montaigne a escrever seu clássico ensaio *Dos Canibais* em 1595, e outros filósofos dos séculos seguintes. Quanto aos viajantes do século seguinte, eles herdaram “conscienciosamente o espírito do seu antecessor, adaptando as tendências deste às suas próprias condições históricas, e de transmitir, por sua vez, esta herança ideológica” (Melo Franco, 2000: 195).

Com o intuito de circunscrever a região leste das Guianas, e a Guiana francesa em particular, focaremos nossa atenção em três cronistas: Jean Mocquet, autor de *Voyages en Afrique, Asie, Indes Orientales et Occidentales*, publicado em 1617; o Padre Antoine Biet, autor de *Voyages de la France Equinoxiale en l'isle de Cayenne entrepris par les françois en l'année 1652*, publicado em 1664; e Lefebvre de La Barre e sua *Description de la France Equinoctiale cy-devant appelée Guyanne et par les espagnols, El Dorado*, publicado em 1666. Essas três testemunhas discorrem sobre o período das tentativas de colonização francesas na região de Caiena, entre 1604 e 1664.³⁸

³⁷ “Je m'en rapporte aux histoires. Et sans aller plus loin en la France quoi? (je suis faché de le dire car je suis François) durant la sanglante tragédie qui commença à Paris le 24. d'Aoust 1572. dont je n'accuse point ceux qui n'en sont pas cause, entre autres actes horribles à raconter qui se perpetrent lors par tout le Royaume, dans Lion la graisse des corps humains qui furent massacrez d'une façon plus barbare & plus cruelle que celle des Sauvages, apres estre retirez de la riviere de Saone, ne fut elle pas publiquement vendue au plus offrant & dernier encherisseur? Les foyes, coeurs & autres parties des corps de quelques uns ne furent-ils pas mangez par les furieux meurtriers dont les enfers ont horreur?” (Léry, [1578] 1994:376).

³⁸ Todos chegaram a descrever a região para além do Oiapoque. Claude d'Abbeville e Yves d'Evreux, em “Voyage dans le nord du Brésil fait durant les années 1613-1614” (1615) e “Histoire de la mission des pères capucins en l'isle de Maragnan” (1614) descreveram mais o Maranhão e áreas próximas do que a região que nos interessa aqui. Por essa razão, apesar da qualidade de ambos os relatos, preferimos optar por esse recorte.

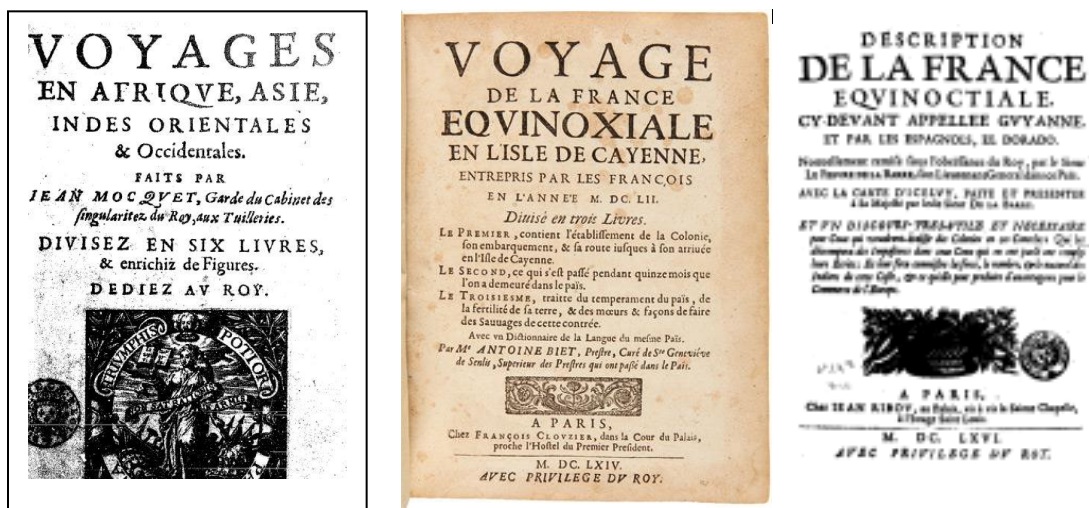


Foto2: Capas dos três livros aqui apresentado

Jean Mocquet, boticário do rei Luis XIII, publicou em 1617 “Voyage en Afrique, Asie, Indes Orientales e Occidentales”. No segundo livro deste relato, “Voyage aux Indes occidentales, en la rivière des Amazones, pays des Caripous et des Caribes, et autres terres et iles d’occident en l’an 1604”, conta-nos sua experiência que durou da Páscoa de 1604 ao 18 de maio do mesmo ano, com o objetivo de comerciar a maior diversidade de plantas e animais locais. Sua curiosidade transparece nas suas descrições que têm a característica de manter uma certa “neutralidade”, lembrando assim a delicadeza de Jean de Léry.

As tripulações passaram pela foz do Amazonas, subiram em direção à baía de Oiapoque, e terminaram esta viagem na ilha de Ciaena e em seu rio, bem como em áreas litorâneas próximas a esta localidade. Chegaram na terra dos Caripous³⁹ onde seu rei Anacatoury e seus homens preparavam uma frota de “35 canoas com 25-30 homens em cada” para guerrear com seus inimigos Caribe, os Kali’na. Este ponto vem corroborar a argumentação da primeira parte deste capítulo sobre a existência de uma grande confederação operando nesta região e da competição Arawak-Caribe.

No meio desses conflitos interétnicos e das solicitações repetidas dos Caripous para guerrear com seus inimigos, os franceses tiveram o cuidado de não tomar partido e preservaram seus objetivos comerciais e de reconhecimento. A grande agitação deste conflito não permitiu a Mocquet fazer todas as trocas desejadas com os Caripous, mas o

³⁹ Encontraram um índio, Yapoco, algumas léguas acima da foz do Amazonas que lhes mostrou o caminho até sua terra, atual baía de Oiapoque. Neste caso, os Caripou são os Palikur. Um exemplo das inúmeras corruptelas.

autor consegue adquirir pena de papagaio, tabaco, mandioca, batata doce, abacaxi, mancenilha, cobras, macacos, cujos sabores parecem agradar o paladar do boticário. Conta brevemente ainda as etapas da fabricação do cachiri e do beiju, e demonstra também uma grande admiração na confecção das redes em vários momentos de seu relato, seja na terra dos Caripous ou dos Caribes. Guiado por duas crianças, Mocquet demonstra respeito e colhe somente as plantas indicadas por elas. Contem-se de arrancar algumas ervas para não aborrecer o rei e criar um conflito que romperia com sua amizade.

Nesta primeira parte do relato, Mocquet já deixa entrever a bondade natural do índio. Em sua descrição, os índios da terra de Yapoco superam em beleza e alegria dos Tupinamba do Maranhão. Para ele, o Caripou “é a mais doce e humana de todas as Índias” (Mocquet, 1617: 87). Para alguém que não falava a língua, não tinha apoio de um *truchement*⁴⁰, e interagia por meio de gestos, Mocquet parecia ter muita imaginação para transcrever e entender a dinâmica da paisagem humana da região. Ao longo de sua estadia em terra dos Caripous, o francês interagiu a maior parte do seu tempo com essas duas crianças que o acompanhavam. Além de serem os mais suaves e humanos, Mocquet acrescenta:

“Tous sauvages qu’ils sont, ils sont fort amis de l’honneur et surtout de ce qui est juste et véritable; ce qu’ils tiennent de leur naturel, ayant en grand honneur les méchants et trompeurs, autant ils sont amis des bons et des vertueux. Ils n’aiment point aussi un couïard ou un poltron, mais ils font grand honneur aux vaillants et courageux.” (*ibid*: 100).

Se os Caripous ocupavam o lugar prestigioso da bondade natural, os Caribes herdaram do papel do canibal. Ficamos sabendo que “os Caribes comem os Caripous, mas os Caripous não comem os Caribes” (Mocquet, 1617: 88). Após duas semanas com os Caripous, os franceses dirigiram-se para Caiena, na terra dos “canibais”.

Apesar do receio, a expedição passou mais tempo em terras Caribe do que em terras Caripous. Os Caribes se dispuseram a mostrar as riquezas, tal como tinham feito os Caripous e não demonstraram hostilidades. Mocquet interessou-se pelo aloe vera que se tornou a planta mais cobiçada de sua viagem. Conta como os Caribes a processam

⁴⁰ Trata-se de um intermediário, geralmente um “degradado”; termo muito usado nos relatos de viajantes dos séculos XVI e XVII para designar os indivíduos que eram abandonados ao longo das costas desconhecidas para familiarizar-se com as populações locais.

para fazer óleo e dele extrair as virtudes que a planta possui. Mocquet define também os termos da troca, ou seja, um pedaço desta droga do sertão por um machado ou um facão. Por um lado, através desta troca, imagina-se expedições sobcarregadas de objetos com este objetivo. Por outro, essas trocas demonstram como criou-se um tipo de interdependência, os europeus precisando dos índios para adquirir drogas do sertão e os índios precisando dos brancos para adquirir objetos europeus.

Yapoco Caripou, um menino indígena, dado como presente pelo “rei” (como chamado no relato) Anacatoury aos franceses para ir à França, tornou-se alvo das trocas para os Caribes que viam nele, segundo o autor, a possibilidade de vingar seus mortos. Este pedido foi negado de maneira recorrente pelos franceses. As impressões do autor demonstram o clima tenso no qual Caribes e franceses se separaram, uma vez que os franceses não cumpriram sua palavra em entregar o menino.

Em sua leitura da paisagem social guianense, Mocquet reproduz a dualidade do selvagem bom e do selvagem horrendo, da inocência e da animalidade, um componente da literatura clássica de viagem do século XVI e da maneira de tratar a alteridade. Mesmo mencionando noções como rei, capitão, Tupã, atribui também uma característica comum a todos os povos do Brasil, aos Caribes e Caripous, ou seja, a ideia de viver “sem fé, sem lei e sem crença” (1617: 133); outros componentes clássicos que foram recorrentemente usados para descrever o estado do suposto “homem natural”.

Por fim, uma crônica das terras baixas sem o mito das Amazonas não seria completa. É uma receita pronta para agradar os leitores da época. As belicosas Amazonas estão situadas numa das ilhas a 30 ou 40 léguas da foz do rio do mesmo nome. Mocquet não visitou esta área, mas produziu uma reflexão fértil sobre o tema. Mas a pergunta básica que sobressai da leitura deste mito é: se as expedições guerreiras das Amazonas ocorriam em abril, época da viagem de Mocquet, por que o boticário não comprovou sua existência? Será que o mau tempo, como ele argumenta, foi o único motivo que impediu sua visita nas terras das Amazonas?

Um mês e meio depois de sua chegada na costa ao norte do Amazonas, os navios, carregados de mercadorias e com os índios Yapoco Caripou, Atoupa e Ytoipa (Caribes), dirigiam-se para as ilhas caribenhas e, em seguida, para a França. Vale ressaltar que nessa região Mocquet só observou Caripous e Caribes, enquanto seu antecessor, Keymis em 1596, e sucessores, Harcourt em 1613 e Jesse de Forest em 1623, registraram no baixo Oiapoque a presença de uma confederação de povos Yayo,

Maraon e Arawak liderada por Anakayouri, mas sem a presença de índios Caripous, termo empregado de maneira genérica segundo Grenand (1987: 10).

Meio século se passaram entre os reconhecimentos relatados por Mocquet e o empreendimento colonial do qual participou o jesuíta Antoine Biet. A região de Caiena, melhor local para acostagem e ponto estratégico devido ao seu relevo mais elevado, tornou-se o cemitério de todas as tentativas de colonização, num processo que se propunha erguer uma colônia a partir das cinzas da anterior⁴¹. Biet e La Barre não escaparam deste triste resultado. Antes de tratar desses cronistas, é importante identificar os motivos desses sucessivos fracassos da primeira metade do século XVII.

Em primeiro lugar, como salientado desde o início deste trabalho, a região foi alvo de cobiça não só francesa, mas também inglesa e holandesa, passando sucessivamente pelo controle dessas três nações. Hurault caracteriza as derrotas francesas pela “negação do meio geográfico e a vontade de transpor um modelo europeu com sua organização e técnicas” (Hurault, 1974: 80). Isso significava transpor e reproduzir os modelos agrários da França da época, independentemente do meio, e com pouca apropriação dos conhecimentos nativos, bem como transpor um sistema feudal e toda a estrutura que este sistema implicava⁴². Enquanto seu vizinho holandês, no Suriname, estava estruturando sua colônia com sistemas de polders em áreas alagadas, e portanto se apropriando de espaços já manipulados pelos nativos, os franceses persistiam em tentar reproduzir seu modelo.

Essas colônias sucessivas implantaram-se nos rios Oiapoque, Sinnamary, Counamama, na costa de Remire. Desentendimentos, brigas, revoltas, motins por interesses pessoais, péssimo planejamento, envolvimento nas guerras interétnicas, baixa produção agrícola, fome e saques de alimentos nas aldeias Kali’na, ritmaram a vida desses empreendimentos, todos eles de iniciativa privada.

Uma década antes da chegada da expedição à qual o padre Antoine Biet participou, a região de Caiena havia sido palco deste espectáculo “desolador” da atitude do homem branco. À serviço da Companhia do Cabo do Norte, fundada por comerciantes de Rouen em 1633⁴³, Poncet de Brétigny, homem violento e tirânico, levou 300 homens em 1643 para implementar uma colônia em Caiena. Foi nesta época

⁴¹ Depois da expedição de La Ravardière em 1613, conta-se pelo menos 12 colônias (Hurault, 1974).

⁴² Segundo as próprias palavras de Coudreau: “os Senhores das empresas serão condes e barões; os soldados, gentis-homens com seus feudos; para os camponeses, serão os índios” (Coudreau, 1886: 6).

⁴³ Fundada por comerciantes de Rouen com o objetivo de colonizar o Orenoco até o Amazonas.

que o Forte de Cépérou foi erguido na montanha onde residia um grande chefe Kali'na do mesmo nome. Em poucos meses, o comportamento dos colonos despertou a animosidade dos Kali'na, que os massacraram

O Padre Antoine Biet, cuja presença simboliza a entrada jesuíta na história da Guiana, embarcou com 800 colonos em 1652 numa expedição patrocinada pelo Senhor Royville e outras quatro pessoas e que ficou conhecida como a Companhia dos 12 Senhores. De iniciativa privada novamente, a concessão da Guiana dada pelo Rei Luis XIV foi dividida em 12 partes lideradas por 12 cavaleiros ao longo do litoral guianês. O relato de Antoine Biet é uma fonte preciosa por nos mostrar todos os embates que levaram à falência da colônia. À bordo, contavam-se alguns sobreviventes das viagens anteriores pouco dispostos a viver novamente as experiências passadas que, mesmo assim, ocorreram novamente. Royville nunca chegou à Caiena e foi morto por seus companheiros durante a travessia por causa de rivalidades. Vertaumont, principal responsável deste primeiro motim, tomou o controle da expedição. Logo na chegada em Caiena, a ganância pelo tamanho das partes já gerava motivo de discussão entre os senhores. Na impossibilidade de encontrar uma solução, os senhores resolveram se separar, aumentando, desta forma, a tensão entre cada um deles. A falta de planejamento e a tirania dos senhores causou a morte da maior parte dos colonos em poucos meses.

Em seu relato, Biet elogia a qualidade e a “bondade” da terra do litoral. Faz longas descrições do cotidiano dos Galibi. Retrata casamentos, enterros, assembleia, jeito de fazer a guerra, bem como suas alianças, seu comércio. Empenhou-se em aprender a língua nativa e escreveu até um pequeno dicionário.

O que Biet nos diz sobre a relação com os índios? O padre confiou que receavam encontrar alguma forma de resistência no local, mas no dia 29 de setembro, ao desembarcar, os Kali'na não foram hostis e os receberam bem, devido também à presença de uma pessoa, o *Vendangeur*, que já havia residido na Guiana e falava bem a língua nativa. O receio que Biet sentia antes de desembarcar se converteu em atribuir este sentimento tanto aos poucos sobreviventes encontrados, que se sentiam ameaçados pelos nativos, quanto aos Kali'na, que acreditavam que eles vinham para vingar a morte de Poncet de Bretigny.

Apesar do receio provocado pelos conflitos anteriores, existiu um clima pacífico entre franceses e índios nesse primeiro encontro. Estabeleceram-se trocas de presentes

com o objetivo de mostrar que ambas as partes desejavam uma convivência harmoniosa. Contudo, aos poucos, a hostilidade interna à colônia acabou criando uma hostilidade dos índios em relação aos colonos.

De fato, Biet reconhece que as relações de parcerias e de boa convivência poderiam ter continuado “se nós nos tivéssemos bem comportados” (1664: 84). O desentendimento e o rompimento de alianças entre os 12 Senhores precipitaram a colônia numa escassez de alimentos que resultou em visitas às aldeias cada vez mais frequentes para comerciar e, em seguida, quando não havia mais nada para trocar, para saquear. Com o rompimento do sistema de trocas, as reclamações dos Kali’na se multiplicaram até silenciarem-se e transformarem-se em represalhas.

As trocas que os Kali’na vinham desenvolvendo com os espanhóis, ingleses, holandeses e franceses há 150 anos evoluíram em função dos sujeitos que frequentavam o litoral. Os holandeses, por exemplo, provocaram uma inflação no valor dos bens trocados, dando até três vezes mais do que os espanhóis, segundo o relato. Para Biet, os índios internalizaram as estratégias da economia mercantil e começaram a se tornar gananciosos e exigentes no valor dos bens trocados, uma vez que haviam deixado a primeira inocência e tornavam-se cada vez mais avaros.

Um outro motivo contrasta ainda com a relação pacífica que marcou a chegada de Biet em terras Kali’na: a escravização. Apesar de quererem estabelecer uma colônia nos modelos europeus, os colonos que se aventuravam no litoral não seguiam automaticamente os mesmos princípios. De fato, os índios eram alvo de comerciantes que não hesitavam em prendê-los para serem vendidos nas ilhas.

Ao lado desses comentários incriminando a atitude dos franceses, Biet tenta entender a hostilidade por outros vieses, vinculados com as crenças de sua ordem religiosa e à retórica clássica sobre esta alteridade que ficou fora do mundo conhecido: Segundo ele: “é surpreendente que esses povos, entre os quais moramos, não foram eleitos por nenhuma lei divina ou humana, vivendo numa total ignorância de Deus” (Biet, 1664: 359). Se os Kali’na não estavam mais na primeira infância, sua selvajaria permanecia intacta ao olhar do padre, que ressaltou sua crueldade quando mataram os ingleses, bem como holandeses em Caiena num período anterior. Mesmo que os saques e os raptos tenham influenciado o comportamento indígena em relação aos franceses, Biet privilegiou, antes de tudo, a explicação seguinte:

“Ils craignent que quelqu’un plus puissant qu’eux, ne les contraigne de se soumettre à quelques loix, et ne les oblige d’embrasser quelque religion qui leur donne de la crainte et leur serve de bride pour arrêter le cours de leurs passions déreglées, auxquelles ils donnent une entière liberté, vivans comme une bête brute, n’ayant point d’autre Dieu que leur plaisir et leur ventre, auxquels ils s’efforcent de satisfaire la bonté de leur terre leur fournissant assez en abondance de quoy vivre, sans qu’ils se donnent beaucoup de peine à travailler” (1664: 153).

O medo da “civilização” e de perder o prazer de uma vida livre seriam os primeiros motivos para que os Galibi (Kali’na) entrassem em guerra contra os colonizadores. Esta interpretação acompanha as representações do homem selvagem, inocente, livre e alienado ao mesmo tempo: “possuem uma mente. O único defeito é que ela não é cultivada. Raciocinam bem e não fazem nada sem ter cuidadosamente pensado, discutido e procurado conselhos dos anciãos” (1664: 352).

Ao saber do ataque que os Galibi (Kali’na) estavam preparando contra eles, os franceses resolveram se antecipar e massacraram os índios para se defender. A partir deste momento, o futuro da colônia estava definitivamente em xeque, visto que os Kali’na usaram suas alianças, seus *banaré*⁴⁴, para retaliar e vingar a morte de seus parentes.

Biet mapeou detalhadamente a paisagem étnica do litoral guianense e nos ajuda a entender parte das redes de *banaré* que existiam na região. Ao oeste de Caiena e até o Orenoco, o litoral era povoado por aldeias Galibi (Kali’na) e aldeias *Arrouagues* (Lokono). Em caso de guerra, os Galibi de Caiena podiam contar com os Galibi do Suriname que compartilhavam a mesma língua. Ao leste de Caiena, mantinham relações com os *Racaletz*, localizados no rio Maricary, logo após o rio Amazonas. Além de serem aliados, Galibi e *Racaletz* eram inimigos dos Palikur, também vizinhos dos *Racaltez* no rio Maricary. Biet situou outras aldeias Palikur no Cabo Orange, nas beiras de dois rios, *Epicouly* e *Ayairi*. Em seguida, no rio Oiapoque, existiam dois povos, os *Maronnis* e os *Nolaches*, frequentemente em guerra contra os *Toneyens*. Segundo o relato, não constava mais nenhum povo no litoral entre o Oiapoque e Caiena.

Este reconhecimento do povoamento nativo no litoral do Amazonas até Caiena nos revela uma forte queda demográfica, distante das primeiras descrições deste mesmo

⁴⁴ Esta palavra, que diz respeito aos parceiros privilegiados, ainda é muito usada nas Guianas, e bem retratada no artigo “Das trocas de bens” de Gabriel Coutinho Barbosa no livro *Redes de relações nas Guianas* (Gallois, 2005)

litoral no início da conquista. Na época de Biet, não há mais confederações capazes de reunir quatro mil indivíduos para guerrear como nos tempos de Mocquet. A demografia está em queda constante. Mesmo assim, isto não impediu que os Galibi derrotassem os franceses que, para inverter a situação, procuraram firmar alianças com os Palikur e os Maronnis, alianças que foram frustradas, dado que esses grupos haviam deixado as beiras do baixo Oiapoque, *Epicouly* e *Ayairi*, subindo esses rios para o interior.

Os dias da Companhia dos 12 Senhores estavam contados. Os Galibi derrotavam uma a uma as posições francesas, apoiados pela desorganização da colônia, brigas internas, fugas e roubos. Aos poucos, o relato de Biet retrata a mesma paisagem desoladora dos vestígios da expedição de Poncet de Brétigny que este descreveu quando desembarcou em Caiena. Espectador das brigas entre as lideranças da colônia e de sua decadência, e ainda ator de reconciliações, o padre demonstrou-se muito crítico com os comportamentos individualistas e com as decisões de seus companheiros de viagem. Os embates da colônia nos mostram uma sociedade francesa confrontada ao crescimento de uma nova classe social, a burguesia, buscando seu espaço e sua liberdade frente a nobreza. Aliás, a próxima expedição não será mais atribuída a uma iniciativa privada, mas mandatada pelo rei.

No seu conjunto, o texto de Biet não deixa espaço à fantasia e, quando ocorre, sente-se que o tom do autor muda e deixa lugar a elucubrações não presenciadas. Por exemplo, o ritual canibal parece uma cópia de outros relatos, uma prática comum naquela época.

Por fim, o mapa (4) que nos deixou Biet mostra o planejamento da ocupação da ilha de Caiena que viria a mudar com a expedição seguinte. Na colônia de Biet, Kali'na e franceses viviam ainda num espaço próximo, favorecendo as atitudes inadequadas dos colonizadores e os conflitos. Lefebvre de la Barre aprendeu com o insucesso de seus predecessores e mudou de estratégia.

De fato, seu curto texto, “Descrição da França equinoçial”, relata a expedição que levou 1200 colonos, em 1664, ano consagrado na história oficial como sendo o marco zero da colonização francesa na Guiana francesa. Para ele, o sonho da França Equinoçial no litoral guianense, do Amazonas até o Orinoco, dividia-se, na realidade, em três partes: a primeira indígena, a segunda francesa, a terceira holandesa.

Creditado do título de Governador da Guiana francesa por Louis XIV, o Rei Sol, o tom da crônica de La Barre faz uma crítica severa às empreitadas anteriores e tem um espírito mais conquistador do que os relatos de Jean Mocquet e Antoine Biet. Para legitimar suas palavras, La Barre chegou a desvalorizar a qualidade dos relatos anteriores sobre esta região para além do Amazonas, denunciando que esses autores faziam descrições mais imaginárias do que reais e que eles tinham pouco conhecimento do país no qual ficaram pouco tempo, vivendo como presos nos fortes e nas habitações que se espalhavam ao longo do litoral.

Quando chegou em Caiena, La Barre tomou posse da ilha sem resistência. Além do forte Louis (forte Cépérou) e do moinho construído pelos holandeses já existindo na sua chegada, esta expedição estruturou uma pequena cidade com umas 200 casas, ruas e algumas lojas. La Barre tinha a ideia de reforçar as habitações e construir diversos fortes nos rios Mahury, Sinnamary, Oiapoque, entre outros. Com os Kali’na, firmou a aliança e conseguiu que as aldeias se afastassem para evitar de repetir os mesmos erros como nas expedições dos 12 Senhores ou de Poncet de Brétigny. A mudança de postura dos conquistadores em relação ao trabalho e ao manejo do espaço refletiu-se nas relações com os Kali’na que, segundo o autor, destacaram a aptidão da nova colônia para cultivar a terra. Fazendo uso da voz dos índios, La Barre legitima mais uma vez a qualidade do planejamento de seu empreendimento colonial: “eles nos diziam que não eramos da nação desses franceses que nos precederam, os quais, discutiam, brigavam e se matavam uns aos outros” (1666: 6). Os Kali’na tornaram-se então novamente próximos dos franceses.

Se Kali’na e franceses desenvolveram relações mais pacíficas, a paisagem indígena da região também mudou. Se apresentava nitidamente mais vazia na descrição de La Barre, reforçando e também propiciando a legitimidade de sua conquista⁴⁵.

⁴⁵ Nas savanas, nas beiras do rio Macouria, encontravam-se de 100 a 120 Aricaret espalhados e uma população igual de Kali’na. Nas costas, havia os Aricaret orientais e ocidentais, Palikur, Yao, Sapayes, Galibi, Marones, Paragottes e Arrouague. Os Aricaret ocidentais se separaram dos orientais depois de conflitos com os portugueses e a migração de 120 a 140 indivíduos para a beira norte do Amazonas, para

Assim, o mapa étnico de 1664 e as alianças regionais a ele associado favoreceram o empreendimento francês. A expedição de La Barre marcou uma diferença em relação às expedições anteriores. Não só ela não encontrou hostilidade por parte dos índios, mas a boa relação com os Kali'na desencadeou uma rede de parceiros que tornaram-se também novos aliados dos franceses. A queda demográfica permitiu uma releitura da organização social das sociedades do litoral guianês. No relato de La Barre, os índios Yayo são um exemplo dessas transformações.

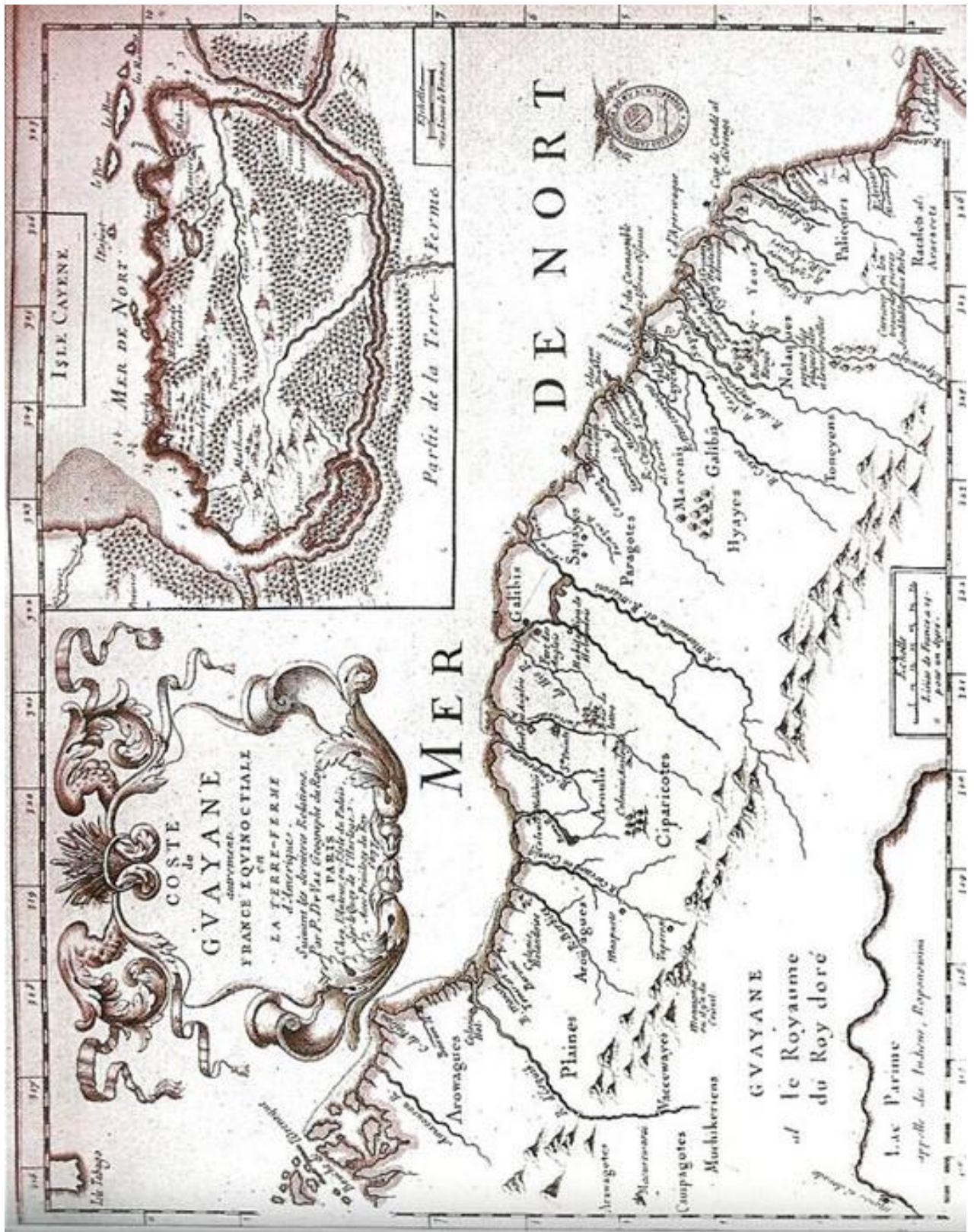
De fato, em 1664, os Yayo, que no início do século formavam uma confederação pan-tribal liderada pelo rei Anacatoury no rio Oiapoque, totalizava apenas de 35 a 40 indivíduos⁴⁶. La Barre minimizou a estrutura política observada por Jean Mocquet e privilegiou uma organização baseada mais num sistema de chefias familiares. Para ele, esses povos não têm reis, mas chefes em cada família. La Barre descartou qualquer estrutura maior com um poder centralizado que poderia desmentir a assimetria civilizado-selvagem e estendeu esta organização simples a todos os povos da região. Desta forma, La Barre reduziu a estrutura social dos povos guianenses à sua organização mais básica: a família. Esta ideia, associada ao argumento do “homem natural”, justificava a colonização e louvava os méritos da civilização:

“Les indiens n’ont aucuns souverains, caciques, ny seigneurs, ne reconnaissans aucune supériorité entr’eux [...]. Ils n’ont aucun culte ny religion; ils connoissent le Diable pour celuy qui leur fait du mal, et le craignent; mais ils n’ont aucune espece de vénération pour luy. Ils connoissent à présent qu’il faut se soumettre aux européens, et sont détrompez de la pensée de vouloir conserver leurs terres pour eux seuls (La Barre, 1666: 38-39).”

as beiras de Caiena, tornando-se aliados dos Galibi e inimigos dos Palikur. Os Aricaret orientais estavam no rio Aricary, pacíficos e vizinhos dos Palikur que ocupavam também as beiras dos rios Maiacaré, Sinamary, Cassiporé. Ainda numerosos, eram conhecidos por comerciarem o peixe-boi com todos os europeus que se aventuravam na sua região em busca de troca e por serem inimigos dos Gabili com os quais guerreavam ativamente. Quanto aos Galibi, o povo mais poderoso da costa para o autor, além do rio Macouria, La Barre localizou habitações no rio Approuague, rio *Unia*, na ilha de Caiena, no Carrou, Manamanorry, Sinamary, Conomama, Maroni e muitos no Suriname. Amigos dos franceses e dos Galibi, os Marones localizavam-se perto das habitações do rio Kourou. Os Parragotes, que mantinham poucas relações com os franceses, habitavam as proximidades do rio Maroni e os Arrouague, que comerciavam de vez ou outra com os franceses, estavam frequentemente em guerra contra os Galibi.

⁴⁶ Os Yayo fusionaram com os Palikur

Mapa 5: O litoral guianense e a Ilha de Caiena na época da “Nouvelle Compagnie de la France Equinoxiale em 1664” (Fonte: Lefebvre de la Barre, 1666)



Contudo, podemos questionar esta superioridade e dominação se a transcrevemos na paisagem retratada pelo mapa (5) que nos mostra, de fato, um conhecimento dos povoamentos do litoral do Amazonas até o Orinoco, mas também um interior desconhecido marcado por um vazio branco, sem toponímia, com montanhas “lendárias” longe no interior. Um outro elemento chama atenção em relação às ilhas caribenhas de colonização francesa onde a rápida extinção dos índios deixou lugar a uma paisagem toponímica cristã. Ao contrário, a toponímia do litoral guianês se inscreveu nos mapas à medida de seus contatos com os povos indígena e traduziu a dificuldade dos colonizadores em dominar o espaço e apropriar-se da paisagem.

Consciente que o bom sucesso da colônia passava pela amizade com seus vizinhos e pela capacidade em se auto-sustentar, a expedição equinocial de La Barre se beneficiou ainda do apoio de uma pequena população de escravos. Para implementar as primeiras fundações sólidas da colônia, cuja ocupação não só se limitou à região da ilha de Caiena e do forte de Cépérou, foram usados 265 escravos negros, somando os dados apresentados pelo autor. Caiena tornou-se um ponto “aleatório” de passagem na rota do tráfico negreiro e houve uma vontade clara de desenvolver uma economia de plantações.

Entretanto, uma escassez de reforços, tanto em mão de obra escrava quanto em colonos, impediu a expansão da produção de cacau e de outras plantas, tais como o tabaco, o urucum, assim como a proteção das terras equinociais, ameaçadas pelos holandeses e ingleses. Em pouco menos de dois anos, La Barre teve de recuar.

Seja em Mocquet, Biet ou La Barre, percebe-se que os viajantes do século XVII utilizaram-se de uma imagem do índio genérico, que contemplou todas as representações e discussões do século anterior. Assim como para Espanha e Portugal, a produção deste discurso sobre o índio legitimou a posse francesa nas terras baixas, mas os empreendimentos coloniais europeus não experimentaram a relação com o índio de modo igual. Com exceção de Mocquet, que fez parte de uma expedição de reconhecimento territorial, as expedições coloniais francesas na Guiana francesa tinham como propósito a boa convivência com os nativos. Em respeito à liberdade natural e à bondade do “homem natural”, os índios não podiam ser escravizados e deviam ser alheos ao desenvolvimento da colônia. No entanto, este empreendimento era incompatível com as “novas terras”, e as relações pacíficas tornaram-se conflituosas por causa da postura invasiva dos colonos, pouco dispostos em cumprir seu papel para o

bom funcionamento da colônia. Consequentemente, as alianças que faziam europeus e povos indígenas eram conjunturais e podiam mudar de uma expedição para outra. As disputas internas simbolizaram o mal-estar social e a alienação de um sistema inviável, cada vez mais em crise, em terras distantes, onde a corrupção da mente do homem “civilizado” afluía mais ainda num cenário idílico, com sociedades igualitárias, sem religião, sem chefe, e gozando de uma vida livre.

Antes de prosseguir, poderíamos também levantar algumas dúvidas sobre a qualidade destas crônicas. As crônicas, assim como as etnografias da antropologia moderna, não eram sempre escritas no momento da viagem. Traduziam as notas em literaturas que eram editadas, às vezes muitos anos depois, como as várias edições reformuladas de Léry e Thévet, o relato de Jean Mocquet e Antoine Biet publicados uma década depois de suas respectivas viagens. Esses e outros exemplos dão uma impressão de distância entre o autor e algumas cenas descritas que tornam improváveis a veracidade dos fatos da geografia da imaginação cristã tais como as Amazonas, os canibais e outros seres fantasiosos.

Por um lado, vislumbra-se nesses relatos, a ideia do “bom selvagem”, espelho de um passado feliz perdido, que no século seguinte animaria algumas reflexões do Iluminismo sobre o lugar e a relação dos indivíduos na sociedade e no universo. Esta ideia já vinha sendo cultivada pelos franceses desde a Baía de Guanabara, mas foi o Humanismo de Montaigne no seu ensaio “Dos Canibais” que colocou o índio no centro dos debates para fazer críticas filosóficas à sua própria sociedade. Entre as reflexões de Montaigne e a imagem genérica do índio nos relatos de viagem, os autores iluministas tinham a disposição fontes de leituras extensas para refletir sobre o indivíduo, a sociedade e o mundo. Por outro lado, foi também com esses relatos que nasceu a imagem do “inferno verde”, inóspito para os europeus e pouco viável para os empreendedores da metrópole; uma imagem consagrada no século seguinte com outros infortúnios.

1.3 A bondade natural do homem no pensamento iluminista

A revolução intelectual e científica em andamento desde o Renascimento se converteu numa revolução política dois séculos depois, orquestrada por uma expansão econômica, a insatisfação popular e as ideias do Iluminismo. Os filósofos colocaram o conhecimento e a razão no centro da reflexão sobre o homem, em busca de outras

verdades, questionando a religião e o absolutismo da monarquia. O poder da razão e o lugar do indivíduo político renascentista marcaram o primeiro mecanismo da crítica ao coletivismo medieval, em que o governo secular era submisso ao poder eclesiástico. No Século do Humanismo, o poder temporal afasta-se cada vez mais do poder espiritual, colocando o homem no centro de sua organização.

Com efeito, uma série de fatores questionaram as certezas do homem medieval cristão. A redescoberta dos clássicos, o enfraquecimento do império cristão no século XV causado pela queda de Constantinopla, a expansão territorial e comercial das novas conquistas, associadas ao surgimento de uma nova classe de pessoas, a burguesia, e as divergências no interior do cristianismo resultaram numa racionalização do poder no qual o rei devia assegurar a ordem, a proteção das pessoas e dos bens, a coesão social, e preservar os interesses de cada um⁴⁷. O Humanismo pôs o homem no centro do universo e o desvinculou da ordem hierárquica que regia o mundo natural, no qual ele ocupava o topo da pirâmide, feito à imagem de Deus e usufruindo de todas as coisas ao seu redor. Para os humanistas, Deus não deixava de influenciar as leis da natureza, mas as verdades do mundo se construíam mais com base no uso da razão e da sabedoria do que na religião. Woortmann sintetizou de modo eficaz estas mudanças:

O mundo encantado do medievo é, pois, desencantado pela ciência, ao mesmo tempo em que esta, produto do pensamento humano transforma seus mistérios em leis universais e em regularidades matematizáveis. [...] Um mundo com propósito é transformado num mundo sem sentido. Desvendando as leis da natureza, o homem alcança a verdade de um mundo mecânico e auto-regulado (Woortmann, 1997: 28).

A razão auxiliava o homem a chegar até Deus, já que Deus tinha lhe dado essa faculdade. Dessacralizou-se a natureza para domá-la e colocá-la à serviço da economia mercantil.

Do Humanismo para o Iluminismo, o índio continuou incarnando uma das figuras da alteridade distante que propiciou uma reflexão de si⁴⁸. No campo da filosofia ou da literatura, ele foi manipulado como espelho invertido da Europa para apontar as

⁴⁷ O latim perdeu seu lugar em proveito das línguas nacionais que se tornaram línguas oficiais, como no caso do francês que se torna língua jurídica e administrativa do reino pela lei assinado por Francisco I em Villers-Cotteret em 1539.

⁴⁸ No século XVIII, novas conquistas de terras distantes trouxeram novas imagens idílica. O relato “Viagem à volta do mundo” de Louis Antoine Bougainville descreve a vida dos habitantes de Tahiti e do Pacífico Sul. Este relato influenciou Denis Diderot a escrever “Acréscimo à viagem de Bougainville”.

contradições e os males da sociedade⁴⁹. O antagonismo americano contribuiu para a conscientização do indivíduo, do seu lugar e de sua relação com o universo, bem como suas incoerências e sofrimentos.

Enquanto Hobbes, por exemplo, via o homem natural como um indivíduo receoso, sem limites, mau e que se apaziguava com o contrato social, Rousseau, ao contrário, atribuía bondade ao estado de natureza e corrupção à sociedade. Não cabe aqui analisar o homem natural em todos os autores, mas somente mostrar a importância dessa figura da alteridade americana cuja definição do continente na Enciclopedia diz muito sobre o impacto na reflexão de todos: “Para os filósofos, a descoberta do novo continente é um evento singular na história do mundo” (Diderot e d’Alembert, [1772]: 347).

Nesta parte, pretende-se analisar a maneira com a qual foi tratado o homem natural nos autores iluministas e a ideia de bondade no estado de natureza que sobressaiu dessas reflexões filosóficas. Diante da extensa produção intelectual dos iluministas, optou-se pela seleção de obras do século XVIII que podem ser consideradas incontornáveis, ou seja: o “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens” e “O contrato social”, ambas de Rousseau, e “Cândido” de Voltaire. Antes de analisarmos esses dois autores e suas obras, devemos lembrar Montaigne. Como salientamos antes, o Iluminismo concluiu o que o Humanismo havia começado e Montaigne deixou rastros no espírito do século do “reino da inteligência”.

Nos clássicos *Ensaíos* (publicado em 1580), Montaigne legou uma série de interrogações e dúvidas sobre diversos assuntos como a vida, a morte, a infância, a velhice, a medicina, a virtude, a filosofia, a política, a alteridade, entre outros. Na perspectiva de um diálogo com seus conterrâneos e os clássicos gregos intermediado pela alteridade, o índio brasileiro⁵⁰ ganhou um lugar especial na mente do filósofo francês, consagrando-o através do famoso ensaio “Dos Canibais”. O título “agressivo” deste ensaio esconde, na realidade, uma crítica severa à sociedade europeia e ao etnocentrismo da superioridade cultural de sua civilização diante da dita selvajaria dos

⁴⁹ O homem natural norteou as reflexões de Rabelais, Ronsard, Montaigne, Morus, Erasmo, Locke, Shakespeare, Grotius, Hobbes, Rousseau, Diderot, Voltaire, entre outros. Em seus escritos, encontramos a ideia do bom e do mau selvagem para definir a natureza do homem.

⁵⁰ O calvinista Jean de Léry e o católico André Thévet foram dois autores muito lido por Montaigne. Além disso, o filósofo francês tinha uma mãe portuguesa e estudou num colégio em Bordeaux liderado por um reitor e um grupo de professores “interessados profundamente pela tese do homem natural” (Melo Franco, 1976: 169)

índios, cujos costumes canibais chocavam os homens do seu tempo. Para Montaigne, bem como para todos os humanistas, os homens compartilham a mesma condição humana e o filósofo deve livrar-se de pensamentos preconceituosos para demonstrar objetividade nas suas reflexões. Com base na razão, seu pensamento relativista explica as diferenças entre as sociedades europeias e americanas:

“Creio que não há nada de bárbaro ou de selvagem nessa nação, a julgar pelo que me foi referido; sucede, porém, que classificamos de barbárie o que é alheio aos nossos costumes; dir-se-ia que não temos da verdade e da razão outro ponto de referência que o exemplo e a ideia das opiniões e usos dos país a que pertencemos” (Montaigne, 2009: 396).

Montaigne rejeita a ideia de hierarquia entre o *velho* e o *novo* mundo. Assim como para os gregos que chamavam “bárbaro” o indivíduo que não fala sua língua⁵¹, os europeus do século XVI chamavam o índio de bárbaro ou de selvagem uma vez que não correspondia a seus critérios culturais. De acordo com Trouillot: “uma diferença fundamental entre Europa e a Grécia antiga foi a maneira de como Europa experimentou a realidade do selvagem depois de 1492” (Trouillot, 2010: 65). Categorias da antiguidade foram transportadas para a América para apreender a nova alteridade.

Montaigne inverte esse olhar usando-se de metáfora com a natureza e abrindo, conseqüentemente, a discussão cultura-natureza para questionar a trajetória de sua sociedade: “Aqueles povos são selvagens na medida em que chamamos selvagens aos frutos que a natureza germina e espontaneamente produz; na verdade, melhor deveríamos chamar selvagens aos que alteramos por nosso artifício e desviamos da ordem comum” (Montaigne, [1580] 2009: 397).

A figura selvagem do índio é aqui associada aos frutos silvestres produzidos pela natureza. É essa natureza que lhe dá a característica de um homem não cultivado, não corrompido. Ao contrário, o homem das sociedades europeias remete aos frutos cultivados da civilização e das invenções técnicas que dela decorrem e que destruíram a “mãe-natureza”. Contra o estado natural, a cultura desvia da ordem comum e traz elementos superficiais ao homem. O espelho da alteridade põe em dúvida o percurso que o homem europeu seguiu desde sua saída do estado natural. Enquanto valoriza a natureza com palavras como “poderosa”, “grande”, “beleza”, “riqueza”, “pureza”,

⁵¹ Não falam a mesma língua mas tem uma organização militares digna.

“espantosa”, Montaigne despreza as empresas decorrentes das invenções tecnológicas qualificando-as de “vãs” e “frívolas”. Com este processo, o autor relembra ao homem europeu que ele depende da natureza, não é acima dela, e que seus desvios podem prejudicá-lo ao manejar intensivamente seu espaço.

No campo de uma explicação racional, Montaigne atribui o adjetivo “bárbaro” ao índio por estar próximo da sua ingenuidade original, além de ter leis naturais ainda pouco adulteradas. Contudo, fora do domínio da razão, o autor se recusa a qualificá-lo de “bárbaro” quando o compara à sua sociedade supostamente “civilizada”, isto numa época de conflitos político-religioso intensos. Mesmo o suposto canibalismo do índio é relegado a segundo plano e tem mais nobreza de que algumas práticas da civilização que exercem uma barbárie mais perversa: “Penso que há mais barbárie em comer um homem vivo que morto, dilacerar com tormentos e martírios um corpo ainda cheio de vitalidade, assá-lo lentamente e arrojá-lo aos cães e aos porcos, que o mordem e martirizam” (Montaigne, [1580] 2009: 403). Assim, Montaigne usa a alteridade do índio americano para denunciar as torturas e as execuções públicas da inquisição, assim como as práticas canibais frequentemente cometidas durante os períodos de fome na Europa.

Montaigne idealizou o índio e, em vários momentos, até reconheceu a superioridade do selvagem sobre o civilizado. Assim, retrata uma vida natural sem entraves sociais que oferece mais felicidade aos homens do que a vida civilizada. Seu ensaio, amplamente divulgado na época, foi o texto fundador do mito do bom selvagem que alimentou as discussões dos filósofos iluministas do século XVII e deu lugar a divergências sobre a função do mito entre Voltaire, Diderot e Rousseau⁵².

Ao longo de suas produções intelectuais, Voltaire, nascido numa rica família burguesa parisiense próxima da aristocracia, e Rousseau, filho de um pequeno burguês protestante de Genebra, dialogaram e discordaram sobre a natureza dos fundamentos da sociedade ideal. O primeiro defendia uma monarquia parlamentar comandada por um rei esclarecido e o segundo uma democracia liderada por um povo soberano. Para os dois autores, o mito do bom selvagem foi uma fonte importante para repensar a sociedade.

Em o “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade social”, Rousseau empreende uma tarefa árdua, utópica em retornar ao origem do homem

⁵² Na verdade, Diderot estava de acordo com Voltaire.

natural. Preocupado com uma explicação racional, Rousseau não circunscreve sua pesquisa à historicidade bíblica e ultrapassa os limites temporais do mundo cristão que apresenta um homem a quem Deus deu luzes e preceitos, ou seja, um homem que não estava no puro estado de natureza. Reconhece também a dificuldade, para não dizer a impossibilidade, de sua proposta, uma vez que todos os progressos da espécie humana distanciam o homem de seu estado de natureza. Mais o tempo passa, mais o homem acumula conhecimentos e se afasta do seu estado original. Para sustentar sua proposta, apoia-se na literatura para descrever um contexto que nem a ciência consegue explicar com seus recursos analíticos. Afinal, o homem natural está fora da história, o que torna utópico a busca de um estado não registrado, numa época na qual a escrita era desconhecida e a língua um conjunto de gritos comandados pela natureza. Com esse trabalho, Rousseau propõe conhecer a História humana e sua evolução para interpretar a oposição natureza-cultura, bem como compreender o motivo que levou os homens a firmar um contrato social. Diante da alteridade e da diversidade de comportamentos humanos, Rousseau afirma o universalismo da espécie humana e também lhe atribui categorias evolutivas já que, como toda espécie, sua evolução não foi uniforme no tempo e espaço:

“É fácil ver que são nessas mudanças sucessivas da constituição humana que é preciso procurar as diferenças que distinguem os homens, os quais, de comum acordo, são naturalmente tão iguais entre si quanto o eram os animais de cada espécie antes de diversas causas físicas terem introduzido em alguns as variedades que notamos. Efetivamente, não é concebível que essas primeiras mudanças, por quaisquer meios que se tenham realizado, tenham alterado, ao mesmo tempo, e da mesma maneira, todos os indivíduos da espécie; mas tendo uns se aperfeiçoado ou deteriorado e adquirido diversas qualidades boas ou más, que não eram a sua natureza, permaneceram mais tempo em seu estado original” (Rousseau, [1754] 2002: 12).

Todos os homens são iguais por natureza, mas desiguais na sua evolução. O autor vê nessa desigualdade a primeira forma de desigualdade entre os homens. Mesmo se o emprego do adjetivo “deteriorado” aponta para o mal-estar do civilizado, os múltiplos avanços da Europa civilizada e o eurocentrismo estavam no topo da cadeia evolutiva. Em contraste, os Caraíbas seriam o povo que até agora menos se distanciou do estado de natureza, e são capazes de localizar os espanhóis como “os melhores cães” (Rousseau, [1754] 2002: 24) para retomar as palavras do autor. Apoia-se na descrição

dos Caribes sobre os viajantes para construir seu argumento e os congela ao mesmo tempo numa idade à beira do homem natural. O homem natural, na sua ficção utópica é livre, bom, feliz, saudável, ocioso, diferente das teorias hobbesiana e lockeana.

Rousseau distingue dois tipos de desigualdades. A desigualdade física, definida pela natureza (idade, saúde, força, entre muitos traços), que por si mesma não precisa ser questionada e é compartilhada por todos os animais, e a desigualdade moral que “depende de uma espécie de convenção” (Rousseau, [1754] 2002: 18) na qual os homens estabelecem uma hierarquia entre eles, uns obedecendo a outros. A partir dessa distinção, Rousseau retrata a bondade do homem no estado natural e desconstrói sua sociedade.

Além das qualidades previamente descritas, o homem natural é também um homem silvestre, isolado, robusto, ágil, que compartilha seu espaço com todos os animais e circula livremente na floresta. Pequenas operações mentais lhe permitem domesticar seu espaço para sobreviver e satisfazer suas necessidades. Discordando de Hobbes, que define o homem natural como um ser corajoso e predatório, Rousseau vê nesta agilidade a faculdade de perder o receio do ambiente. Esta perda, assim como outros males que surgem com o abandono do estado natural, se manifesta quando ele se torna sociável e escravo. Rousseau discorda também de Hobbes sobre a possível maldade do homem natural. De fato, ele rejeita essa hipótese e dá outra explicação racional a partir dos mesmos pressupostos. Se o homem selvagem não faz uso da razão, ele também não pode se aproveitar de suas faculdades e, conseqüentemente, não diferencia o bem do mal, a virtude do vício. Aliás, a única virtude natural que antecede o uso da razão é a piedade simbolizando “a repugnância inata de ver sofrer seu semelhante” (Rousseau, [1754] 2002: 31). Rousseau vislumbra, neste sentimento de piedade natural, a compaixão de um homem que se inclina do lado da bondade. Fora esta qualidade inata, todos os sentimentos do homem resultam de um estado posterior ao do homem natural.

O filósofo assera que, ao contrário do animal, o homem armazena conhecimentos há tanto tempo que sua origem silvestre torna-se a-histórica, associando então os povos indígenas americanos a esta ausência de referência temporal para defender seu argumento. Assim, Rousseau condena o caminho civilizatório de sua sociedade e glorifica a alma inocente, sob a qual o *Caraíba*, que se entrega à ociosidade, à suas paixões sem preocupação do dia seguinte, reveste ainda parte deste

comportamento. Para ele, muitos intelectuais fizeram uma leitura errada desses povos *selvagens* e analisaram seu comportamento cruel e vingativo como qualidades inerente a sua espécie. Esses comportamentos só se produzem quando o homem assimila o bem e o mal, ou seja, a reflexão, porque “não há nada tão doce como ele em seu estado primitivo [...], e é impedido pela piedade natural de fazer mal a quem quer que seja” (Rousseau, [1754] 2002: 41).

Apesar de não estarem mais no puro estado natural, esses povos de terras distantes oferecem a Rousseau as primeiras gestações de um contrato entre indivíduos que levarão à construção da História, da Civilização, mas também da desigualdade social. Essa fase de desenvolvimento das faculdades humanas dos *selvagens* aparece como o período mais feliz no qual os homens deveriam ter ficado, já que os progressos posteriores voltaram-se à perfeição do indivíduo e à decadência da espécie.

Essas populações mostram a Rousseau um quadro do homem sem o conhecimento da agricultura e da metalurgia, instigadoras da noção de propriedade da qual as categorias linguísticas “meu” e “teu”, o trabalho, as opressões e a desigualdade moral decorrente do contrato social. Desta forma, Rousseau não segue o argumento de Locke que sustenta o conceito de propriedade como algo inseparável do direito natural e que diz respeito à liberdade, à vida e aos bens. Qualquer coisa retirada da natureza e à qual o homem soma suas ações para transformá-la, deixa de ser da natureza. Para Locke, a propriedade antecede o contrato social que somente transcreve a proteção desta propriedade. Na verdade, Rousseau não critica a propriedade em si, o que o incomoda é a desigualdade da propriedade que se criou na dicotomia forte-fraco, convertendo-se em rico-pobre, senhor-escravo.

Assim, o direito de propriedade distingue-se da lei natural. Este direito irrevogável e usurpado escravizou a maior parte dos homens, que passaram a servir uma pequena quantidade de indivíduos. A sede de propriedade cobriu paulatinamente todas as terras junto com a evolução do corpo político e das alianças, guerras nacionais, conquistas e colonização. A evolução do corpo político ao longo da história só preservou os vícios de sua constituição hierárquica. Nessas fases sucessivas de mudanças políticas, a civilização tomou o caminho errado. Se o homem é livre e é dotado da razão que lhe confere um livre arbítrio e a consciência de suas escolhas, porquê esse homem assujeitou-se e escolheu a aniquilação de umas de suas virtudes de maneira repetida ao longo das transformações do corpo político?

A hierarquia das relações sociais entre grupos dominante e dominado, envolvendo obrigações recíprocas de ambas as partes e proteção, estabeleceu uma sociedade desigual, sob o poder de um só homem simbolizado na figura do rei absolutista: “Parece-me certo, pois, que não somente os governos não começaram pelo poder arbitrário, que não é senão a sua corrupção [...], sendo por natureza ilegítimo, não pode servir de fundamentos aos direitos da sociedade” (Rousseau, [1754] 2002: 41). Os vícios inerentes ao desenvolvimento da sociedade são os mesmos que se calcaram de maneira abusiva ao longo de seu processo.

Com sua ficção utópica, Rousseau quer nos estimular a pensar a civilização por outros viés do que a tirania, a subjugação e a alienação. O homem natural é piedoso e feliz, portanto, o homem civilizado deve vestir também essas qualidades. Apesar de Voltaire ter lhe respondido de maneira cáustica em seu conto “Cândido”, Rousseau transpõe sua ficção romântica numa obra teórica em “O contrato social” reconhecendo que: “a vida feliz da Idade de Ouro sempre foi desconhecida da raça humana” (Rousseau, [1762] 2011: 277). Qual sociedade ideal projeta-se em “O contrato social”?

Se para Aristóteles o homem é um animal político, ele é um animal republicano ou democrático para Rousseau que recusa a ideia de que o gênero humano pertence apenas a uma centenas de homens destinados a dominar o resto. Ele derruba a hierarquia deste pacto social e do corpo político para propor um sistema baseado no bem estar de todos os indivíduos, exaltando a liberdade de cada um e a igualdade intrínseca à realização desta liberdade. Imagina uma República regida por leis governadas pela vontade geral de seu povo e que diz respeito a uma expressão coletiva, ao bem-comum e não à soma de todas as vontades particulares que podem se opor entre si. Desta forma, a vontade geral é o carimbo do contrato social que garante a indivisibilidade do corpo político e o cumprimento do seu papel de cidadão para gozar de sua liberdade. Portanto, a soberania pertence à vontade geral e não implica uma relação de dominantes-dominados. Ela é inalienável e indivisível e o soberano não precisa garantir a liberdade civil de seus cidadãos já que seus interesses são iguais e compartilhados com todos.

A obra de Rousseau, seja o “Discurso” ou o “Contrato”, foi mal compreendida na sua época e suscitou vivas críticas. Sobre o primeiro livro de Rousseau, Voltaire declarou: “Ninguém jamais empregou tanta vivacidade em nos tornar novamente animais” (Voltaire, [1759] 2010: 77).

Em seu conto filosófico “Cândido”, Voltaire retrata irônica e satiricamente a epopeia de um personagem ingênuo, Cândido, cuja busca da felicidade e de um mundo melhor o leva em diversos lugares da Europa e da América do Sul. Além disso, o autor não hesita em se apropriar da figura do índio americano para servir seus interesses e defender seu propósito. No entanto, serve-se dela de maneira incerta e duvidosa ao inventar e descrever de maneira pejorativa um povo inexistente, o Oreilhão, e ao manipular o mapa geográfico sul-americano com muita aproximação.

Voltaire faz uma crítica ao otimismo do metafísico alemão Leibniz por meio da personagem Pangloss: “tudo foi feito para um fim, tudo está necessariamente destinado ao melhor fim” (Voltaire, [1759] 2010: 4). Traduzindo: como Deus é perfeito e fez o mundo, logo todas as coisas do mundo são perfeitas, já que Deus não pode se enganar. Expulso do paraíso terrestre, um castelo, por ter se ligado a uma pessoa proibida, a filha do barão, o mundo que se abre a Cândido lhe mostra as realidades das sociedades dos homens. À procura da felicidade e do paraíso perdido, a epopeia de Cândido denuncia os males que gangrenam todas as sociedades humanas: a brutalidade e a injustiça do exército, a insensatez da guerra, a intolerância religiosa, a ingratidão dos homens, a ganância, os massacres, as torturas, a escravidão.

Voltaire relativiza o mito do bom selvagem rousseauista ao descrevê-lo mais próximo do animal, porém, com uma organização social bem definida que testemunha de seu distanciamento com o estado natural. A imaginação do autor sobre os índios está repleta de fantasia. O ritual canibal está fortemente inspirado do relato de Hans Staden. Se este último empenhou-se em demonstrar que não era português para escapar do festim Tupinambá, as duas personagens de Voltaire precisam comprovar que não são jesuítas para se salvar.

Voltaire denuncia os maus tratamentos que a religião, a Companhia de Jesus neste caso, causa a outros indivíduos ao massacrá-los e torná-los escravos, despertando a animosidade dos índios. Afinal, o hemisfério recém conhecido não vale mais do que o outro, ambos vivendo a brutalidade da intolerância religiosa.

A longa travessia leva também o personagem para a terra do Eldorado, na região das Guianas e de Caiena, o que possibilita ao autor fazer uma crítica à utopia do paraíso perdido e ao mito do bom selvagem. Para denunciar a utopia do Eldorado, Voltaire faz uso de recursos descritivos grandiosos que proporcionam uma sensação inacessível para

o leitor⁵³. Aliás, esta inacessibilidade relembra as dificuldades dos viajantes em explorar o interior guianense em busca do metal precioso.

O Eldorado voltairiano é uma sociedade ideal e perfeita que mostra a Cândido as imperfeições do paraíso do qual foi expulso. Retrata uma sociedade liderada por um soberano contra a tirania do absolutismo monárquico, onde os homens são livres, vão à escola e recebem uma educação. Ademais, o povo, organizado ao redor de um Estado à serviço da população, afastou-se da “rapacidade dos europeus” (Voltaire, [1759] 2010: 53) para preservar-se de sua violência e ganância. É uma nação onde não há Palácio de Justiça, nem prisões e não precisam de padres para dizer-lhes o que fazer e reprimi-los, pois “aqui somos todos da mesma opinião” (Voltaire, [1759] 2010: 53).

Guiada por um monarca esclarecido, a sociedade ideal do Eldorado empenha-se na educação e na ciência. A educação civiliza pois ela é questionadora, diferente daquela que recebeu Cândido. A própria peregrinação de Cândido remete ao aprendizado de um indivíduo que se faz perguntas e aprende a desfazer as respostas prontas. Além disso, Voltaire valoriza e defende os progressos da ciência, da tecnologia, como se verifica com a fascinação de Cândido ao entrar no palácio das ciências e ver todos os engenheiros que se empenham para criar uma máquina para sair e vencer o difícil relevo do Eldorado. Nesse ponto, percebe-se uma crítica à Rousseau que considerava que o poder científico artificializa e corrompe a natureza do homem. Para Voltaire são benefícios relevantes que devem levar à conscientização do indivíduo e à sua liberdade individual.

Como mostram esses dois autores aqui analisados, o encontro do índio americano a partir do século XVI serviu de metanarrativa à Europa para a construção de um passado e de uma ordem que se voltou para o ocidente. Como disse Trouillot: “o capitalismo mundial, o estado moderno e a colonização plantaram, e continuam plantando o tema da base filosófica da ordem para o ocidente” (Trouillot, 1991 :66). As ideias revolucionárias dos iluministas converteram-se na Revolução de 1789, inventando uma nova comunidade imaginada, livre, igualitária e justa. Os quatro primeiros artigos da Constituição francesa de 24 de junho de 1793, primeiro ano da República, afirmam: 1) O objetivo da sociedade é a felicidade de todos. O governo é instituído para garantir a proteção de seus direitos naturais; 2) Esses direitos são a igualdade, a liberdade, a

⁵³ O Eldorado possui um horizonte imenso, bordado de montanhas inacessíveis, cercados de rochedos inacessíveis e de precipícios, e a *polis* do Eldorado parece tão quanto intocável com seus edifícios públicos que iam até as nuvens e os mercados de mil colunas.

segurança, a propriedade; 3) todos os homens são iguais por natureza e perante a lei; 4) A lei é a expressão livre e solene da vontade geral; é a mesma para todos, protege e castiga; aplica o que é justo e útil para a sociedade.

Embora a Revolução Francesa, num primeiro momento, tenha se orientado para uma Monarquia Constitucional, ela procurou construir, em seguida, a república utópica rousseauista. Porém, o romantismo de Rousseau não se concluiu integralmente. A constituição da primeira república considerou a propriedade como um direito natural, reafirmando o ideal liberal burguês.

Com a propriedade individual transformada em princípio natural da comunidade imaginada, os povos indígenas da Guiana francesa começaram a enfrentar, dois séculos depois, um primeiro dilema em sua batalha contra o Estado francês sobre o reconhecimento da propriedade coletiva e dos critérios de anterioridade.

Os autores iluministas se apropriaram da alteridade para defender seus interesses e congelaram no tempo o percurso histórico desses povos. A literatura extensa desses autores sobre o tema serviu também a rapacidade dos europeus, que Voltaire já denunciava numa época pré-revolucionária. No século seguinte, este “atraso” no processo civilizatório legitimou novas colonizações, bem como o modelo do evolucionismo cultural, justificando também o paternalismo europeu frente ao resto do mundo, e dos índios, no caso deste trabalho.

No próximo capítulo, atentaremos às práticas coloniais que o Estado francês desenvolveu nas terras baixas entre o século XVII e XX, e as relações que construíram com índio.

CAPÍTULO 2

AS PRÁTICAS COLONIAIS E OS POVOS INDÍGENAS NA GUIANA, de 1664 a 1946

No primeiro capítulo, vimos o quanto as tentativas de colonizações francesas no século XVII foram difíceis, para não dizer catastróficas. As expedições não dispuseram dos recursos humanos e financeiros suficientes para sustentar seus objetivos coloniais, bem como não souberam apropriar-se dos conhecimentos indígenas para manejar a terra e dominar a paisagem complexa que se apresentava a eles.

Os diferentes conflitos entre sujeitos europeus pelo controle do Amazonas, suas respectivas “alianças” com os nativos, bem como as migrações indígenas rumo ao norte na região do Oiapoque, abalaram a dinâmica indígena do leste guianense, transformando o litoral, ao longo dos séculos, num lugar cada vez mais vazio. Esta demografia negativa atingiu também o interior das terras, sobretudo no século XIX e XX.

No caso do litoral da Guiana, este vazio foi a consequência das estratégias das políticas francesas de povoamento que nunca deram os resultados desejados à colonização. As políticas de povoamento renovaram-se à medida de seus fracassos, sem grandes investimentos à altura de sua “suposta” ambição colonial na América do Sul; “suposta”, porque a Guiana ficou a maior parte de sua história na sombra de outras empresas coloniais francesas na América, mais prósperas e viáveis. Nesse sentido, Mam Lam Fouck destaca que:

Les français ne se sont intéressés à la région des Guyanes que par défaut: c'était la région la moins contrôlée des vastes empires espagnols et portugais; ils ne s'y sont intéressés que par moments en fonction des aléas de la colonisation française en Amérique du nord et aux Antilles aux XVIIe et XVIIIe siècles, en Afrique et en Asie aux XIX et XXe siècles” Lam Fouck (2002: 21).

Inicialmente, a ocupação colonial da Guiana, como vimos no primeiro capítulo, limitou-se ao litoral. O interior era um território desconhecido e de difícil acesso, em razão da cobertura vegetal da floresta amazônica e dos acidentes geográficos: cachoeiras, etc. No entanto, ele nunca deixou de despertar a cobiça dos franceses por quatro razões principais: (1) a procura do Eldorado. (2) a busca pela mão de obra indispensável ao desenvolvimento da colônia, (3) a necessidade de garantir o território, e (4) o desejo de expansão.

A partir da segunda metade do século XVII, a expedição Real de La Barre conquistou uma posse francesa, ainda frágil, na ilha de Caiena e áreas próximas. Se a bacia do Maroni desenhava ao oeste um limite natural com seu poderoso vizinho holandês, a região entre o rio Oiapoque e o norte do Amazonas, atual Estado do Amapá, deu lugar a disputas ferozes⁵⁴.

Objeto de cobiça durante mais de três séculos, essa região, chamada de Contestado, foi palco de disputas diplomáticas e de conflitos armados, principalmente, entre portugueses (e posteriormente brasileiros) e franceses. Desde o primeiro tratado entre os dois países, assinado em Lisboa em 1701, até a sentença definitiva, dada em 1900, em Berna, pelo Conselho Federal Suíço, a história do Contestado foi ritmada por uma questão central: qual era a localização exata do rio *Japoc* ou Vicente Pinzón? Era o rio Oiapoque como afirmavam os portugueses ou outro rio como diziam os franceses?⁵⁵ Da resposta a essa pergunta dependia a definição da fronteira entre os dois países e, portanto, a resolução do litígio. A oeste, a fronteira com a colônia holandesa só chegaria a tornar-se outra questão problemática à partir do século XVIII.

Entretanto, impactados logo no início do século XVI pelos primeiros europeus para o controle da foz e do baixo Amazonas, os povos indígenas da região, tanto povos Arawak quanto Caribe, e aqueles que vinham migrando para ela sob as pressões coloniais, sobretudo povos Tupi, sofreram rapidamente as consequências da invasão europeia. Foram as principais vítimas desses conflitos. Se muitos foram extintos ao longo de cinco séculos de conquista, outros tantos, através de alianças e guerras com os colonizadores, bem como competições interétnicas para ocupação de áreas indispensáveis para sua sobrevivência, desempenharam um papel importante para a consolidação dos empreendimentos coloniais e atuaram como “muralhas dos sertões” (Farage 1991).

De fato, a história da região não foi simplesmente o resultado das lutas entre potências europeias. Como ocorreu em outros contextos amazônicos, por exemplo, na região do rio Branco (Farage 1991), os índios usaram as rivalidades entre os colonizadores para minimizar os impactos da colonização. Preservaram o perfil sócio-

⁵⁴ Ao oeste, os holandeses já possuíam postos fixos e realizavam muitas trocas desde o início do século XVII.

⁵⁵ Ao contrário dos portugueses e, posteriormente, dos brasileiros, que sempre afirmaram que o rio Vicente Pinzón era o rio Oiapoque, a posição dos franceses mudou frequentemente ao longo do conflito em função de seus interesses. Para eles, o rio Vicente Pinzón foi sucessivamente localizado no Cassiporé, no Calçoene, e por fim, no Aaraguari.

político regional baseado em intensas trocas interculturais envolvendo objetos, ritos, casamentos, guerras e “escravos”.

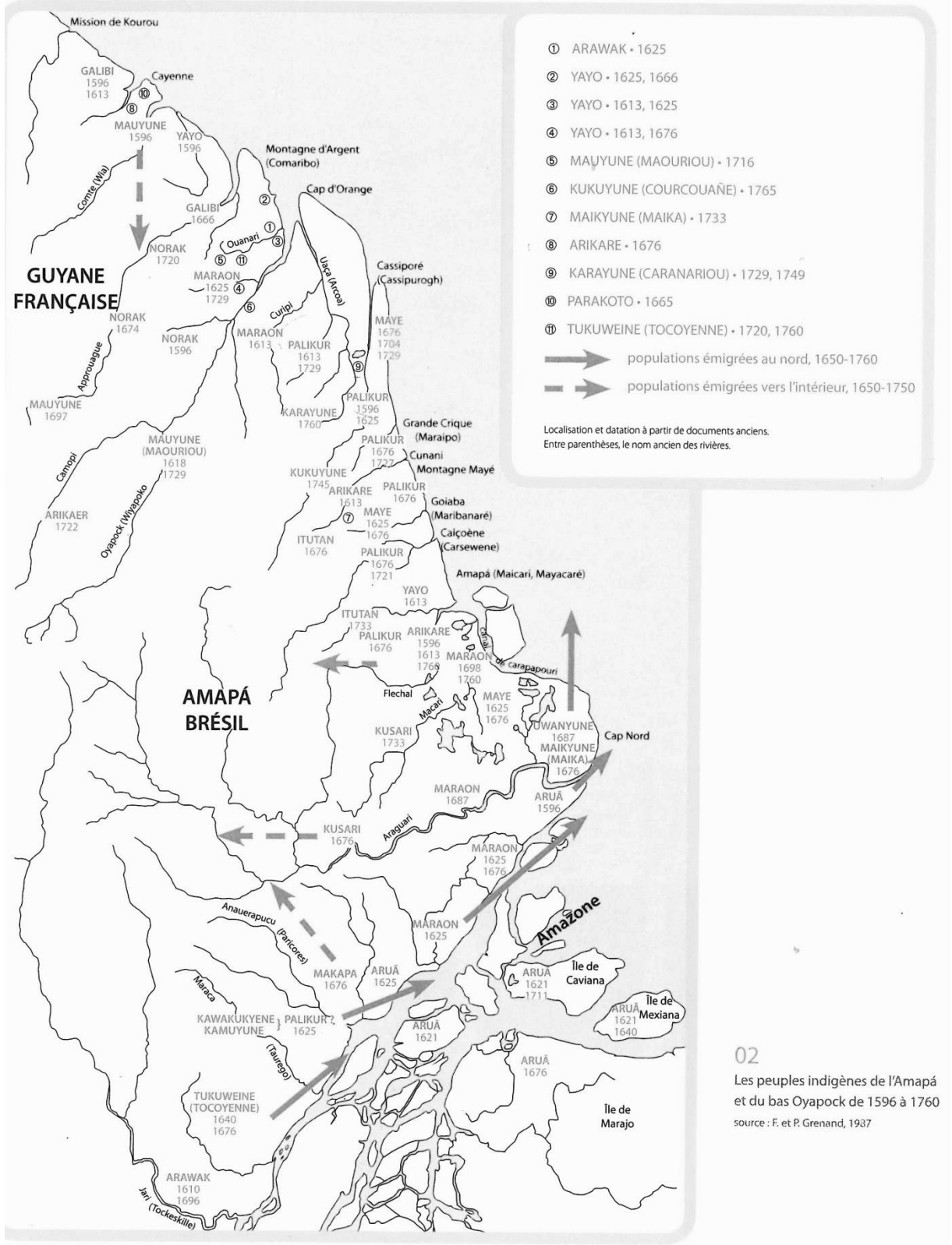
Os povos indígenas da região foram também usados pelas potências coloniais para justificar as mais diversas pretensões. As lutas geopolíticas não podiam se concretizar sem a busca de aliados indígenas e, desde os primórdios da chegada europeia no litoral norte, os exploradores tiveram que se inserir nas redes de comércio e fazer alianças com povos indígenas da região para conquistar espaço. Contudo, por ter sido impactada logo no início da colonização, a região do Contestado se diferenciou da região do Rio Branco por apresentar um mapa étnico complexo que parecia confuso aos olhos dos europeus⁵⁶.

É sobre a relação entre a colonização francesa e os povos indígenas que discorreremos a seguir. Para tanto, veremos quais práticas coloniais foram usadas, tanto para lidar com os índios quanto para lidar com o resto da colônia. Na primeira parte, sem perder de vista a empresa colonial lusa, veremos como se organizou a relação entre as missões religiosas, sobretudo os jesuítas, o poder colonial e os povos indígenas, centrais no início da colonização. Os franceses se implementaram nas terras baixas bem depois dos portugueses, mas o objetivo aqui não é fazer, para retomar as palavras de Artionka Capiberibe, uma “puxada de brasa para sua sardinha” (2009: 21), seja para um ou para o outro. Em seguida, veremos como e por que os índios tornaram-se periféricos depois da Revolução Francesa numa sociedade guianesa em mudança, e como sua “liberdade” preservou os limites que conhecemos hoje.

Antes de entrar neste capítulo, apresentamos a seguir um mapa para esclarecer os movimentos, o primeiro no sentido sul-norte e o segundo em direção ao interior, que ocorreram na região ao longo dos dois primeiros séculos da colonização.

⁵⁶ No Rio Branco, por exemplo, os holandeses se inseriram numa rede de povos de língua Karib.

Mapa 6: Os povos indígenas do Amapá e do baixo Oyapoque de 1596 à 1760



Fonte: Françoise e Pierre Grenand (1987)

2.1 As missões jesuítas, a Administração colonial e os povos indígenas no período pré-Revolução

Os europeus constataram rapidamente que os povos indígenas eram importantes para assegurar os empreendimentos coloniais na região do Contestado. Portugueses e franceses começaram então a desenvolver mecanismos para se relacionar e lidar com os índios. Como a colonização francesa se concretizou mais de um século e meio após à dos portugueses, seus maiores rivais no norte das terras baixas da América do Sul, é importante considerar as estratégias que os lusitanos empregaram na região do Maranhão e Grão-Pará, para, em seguida, tratar da situação francesa.

As primeiras legislações indigenistas datam do século XVI e foram reformuladas em função das mudanças geopolíticas e filosóficas em curso no Ocidente e das realidades que se vivia em campo. No que se refere à fixação portuguesa no Maranhão e Grão-Pará a partir do início do século XVII, as relações entre portugueses e os povos indígenas, articulada pela Companhia de Jesus, se deram por meio de três ações distintas: o aldeamento, a aliança e a guerra. Enquanto nas duas primeiras modalidades, os índios gozavam de uma relativa liberdade e eram considerados aliados ou amigos, a terceira implicava escravidão. As aldeias eram formadas em decorrência dos descimentos, uma técnica empregada por missionários para convencer os índios a se deslocarem e se estabelecerem nas proximidades de povoações portuguesas. Esses descimentos objetivavam converter os índios à fé católica e “civilizá-los”. Além disso, a conquista desses povos significava também a conquista das riquezas da paisagem tropical, uma vez que esses povos formavam também a mão de obra indispensável à sobrevivência da colônia e da missão. Através dessas alianças, os portugueses se voltaram para uma economia extrativista, incluindo aí a extração de frutos e raízes silvestres (cacau, baunilha, salsaparrilha, urucum, cravo, andiroba, gengibre, entre outras).

Durante o período pré-pombalino, uma lei de 1611 obrigou a presença de um capitão, morador branco, assumindo o governo temporal ao lado do governo espiritual dos missionários em todas as aldeias. Com a revogação dessa lei, em 1655, nas aldeias do Maranhão, a figura do capitão foi substituída pela de um chefe indígena, encarregado de governar ao lado dos missionários.

As responsabilidades dos religiosos, administradores das aldeias, não se limitavam a catequizar os índios ou socializá-los do seu jeito, mas também consistiam

na organização da mão de obra indígena para os moradores portugueses e para a Coroa. Assim, percebe-se que o governo espiritual não se separava do governo temporal (Perrone-Moíses, 1992: 119). Entretanto, a repartição da mão de obra suscitava muitos conflitos e disputas de interesses entre colonos e missionários em razão da escassez de índios. Os jesuítas procuravam ter o controle absoluto da mão de obra e essa situação conflituosa fez com que os missionários perdessem e recuperassem por várias vezes o governo temporal na segunda metade do século XVII.

Finalmente, o Regimento das Missões de 1686 conferiu aos missionários o pleno poder “político e temporal” sobre as aldeias (Farage, 1991: 32). Enquanto os índios aldeados eram fundamentais para garantir a economia da colônia e assegurar a proteção das cidades, os índios aliados formavam redes de alianças que tinham por objetivo “garantir as fronteiras contra a presença estrangeira” (Cardoso 2008: 49).

Os índios aliados continuavam a viver nos sertões e, embora fossem amigos da Coroa, não eram sempre tratados como tal. Por vezes, a disputa pela mão de obra e a falta de recursos incentivaram os colonos a utilizar a violência contra seus próprios aliados políticos, fazendo guerras e resgates ilegais, ou seja, tratando-os como inimigos. Além disso, muitos colonos alegavam que só o cativo poderia proporcionar a salvação e a civilização dos índios (Perrone-Moíses, 1992: 123).

O “resgate” e as “guerras justas” eram dois recursos regidos pelo direito e empregados pelas autoridades coloniais para obter mão de obra escrava. O “resgate” possibilitava a compra de prisioneiros de guerra entre as nações indígenas e os portugueses organizavam periodicamente “tropas de resgate” que percorriam o sertão em busca de escravos. A noção de “guerra justa” era legitimada por uma complexa legislação. Durante séculos, ela foi objeto de intensas discussões entre a metrópole e a administração colonial. A hostilidade e a quebra de pacto, por exemplo, eram elementos que teólogos-juristas apontavam como motivos de guerra (Perrone-Moíses, 1992: 124).

Entretanto, os conflitos entre missionários e colonizadores preocupavam cada vez mais a Coroa portuguesa que temia a proliferação das “guerras injustas”, motivadas por interesses exclusivamente econômicos. Dessa forma, os colonizadores deviam comprovar a hostilidade dos povos indígenas declarados inimigos da Coroa para obter a autorização de guerrear. Para isso, escreviam longos relatos sobre a barbaridade e a crueldade dos ditos inimigos como, por exemplo, nas cartas régias de 1686 e 1707. Perrone-Moíses (1992: 125) afirma sobre esse contexto que: “tudo leva a crer que

muitos desses inimigos foram construídos pelos colonizadores cobiçosos de obter braços escravos para suas fazendas e indústrias”.

Em um século e meio, a Companhia de Jesus diversificou suas funções e estratificou a sociedade colonial. Enquanto uma parte ficou responsável pelas missões e evangelização, outra dedicou-se ao ensino e ao funcionamento dos Colégios, formando as elites. Assim, os primeiros passos portugueses nas Américas geraram uma série de embates coloniais entre o centro e sua colônia, sobre a mão de obra livre e escrava, e sobre a maneira de lidar com os aldeamentos considerados pouco adaptados ou inadequados ao meio no qual se encontravam.

Foi neste período conflituoso de seu vizinho português que a colonização francesa na Guiana, com a chegada de La Barre em 1664, se ergueu. Os jesuítas franceses não trataram a questão indígena de maneira igual. Mesmo conhecendo os atos de seus vizinhos, descobriram o índio tardiamente e experimentaram com espanto a floresta edênica e seus habitantes. Aprenderam o índio como o homem depois da queda, ainda vestido da inocência adâmica, e inserido num espaço a domesticar e a civilizar, onde tem tudo a construir. Na paisagem colonial americana, o primeiro passo dos jesuítas franceses deu lugar a “uma exceção religiosa guianesa” (Verwimp, 2011: 65) uma vez que a primeira missão fixa, em Kourou, apareceu meio século depois⁵⁷. Além disso, os jesuítas franceses encontraram-se numa situação diferente de seus vizinhos. Com efeito, a França era regida pelo Galicanismo, uma doutrina que visava a assegurar a liberdade teológica da Igreja francesa e a superioridade do Rei frente a autoridade papal.

Neste cenário, jesuítas e Governadores, representantes do Rei, desenvolveram a colônia juntos, criando, desta forma, um diálogo e uma competição mais estreita entre o governo espiritual e temporal do que seus vizinhos. Diferentemente do que houve no Brasil ou nas províncias espanholas, o fato de haver uma igreja mais submissa ao poder real e um poder real mais livre em relação a Roma proporcionou mais um “balanceamento de poder com o governo do que uma relação conflituosa com seus superiores da Metrópole” (Verwimp, 2011: 65).

Para dar voz à sua empresa de evangelização, os jesuítas participaram ativamente da colonização. Foram os primeiros a se aventurar no interior para fazer os

⁵⁷ Como descrito anteriormente, a implantação da colônia francesa foi longa e demorada devido aos conflitos com outras potências europeias, bem como aos investimentos tímidos da Coroa que atrasaram a formação de uma sociedade colonial.

reconhecimentos e a exercer um peso significativo, até fundamental, na construção da colônia. Foi uma maneira de ganhar o lugar abafado pelo galicismo e exercer um contra-poder. O Rei Luis XIV legou aos jesuítas o direito “de adquirir casas, terras, heranças e todos os direitos sobre pesca e caça” (Armanville, 2011:34, apud Mespoulède 1990: 21). Fundaram, em Remire, a missão Loyola, que serviu de investimento para suas expedições evangelizadoras⁵⁸.

A colônia, seja em seu poder temporal ou espiritual, buscava a amizade não só com povos indígenas recém chegados na região de Caiena, mas também com aqueles que habitavam as terras do interior e entre o Oiapoque e o Araguari, local de refúgio. Os jesuítas encarregavam-se de “missões itinerantes” (Verwimig, 2011), isto é, missões que percorriam os rios para batizar aqueles que eram percebidos pelos europeus como chefes e também os xãmas. Os chefes tornavam-se, aos olhos da administração colonial, capitães, isto é submissos ao rei. Acreditava-se que a catequização das figuras mais influentes da organização social era suficiente para evangelizar um grupo inteiro. Assim, a colônia tentou administrar os índios indiretamente, dando-lhes a liberdade de circular e poder viver do jeito que sempre haviam vividos. Os Kali’na do litoral, por exemplo, chamados de Galibi nos relatos, puderam continuar a manter seu costume de viajar ao longo da costa norte dos rios Iracoubo, Mana ou Maroni, mantendo alianças com seus parentes do Suriname e outros povos do interior com os quais já comerciavam. O chefe indígena continuou detendo o pleno poder sobre as questões de sua comunidade. Em contrapartida, exigia-se dos índios que prestassem serviços ao Rei e entregassem produtos vindos de suas roças e de suas atividades de pesca, coleta e caça. Os jesuítas asseguravam-se que os índios livres vivessem em paz, controlando as visitas julgadas nefastas para evangelização⁵⁹.

Em 1674, os padres Grillet e Béchamel fizeram a primeira exploração do interior da Guiana, subindo o rio Comté, Arataye, o medio Approuague e Camopi (ver mapa 7). Nesta expedição, os padres observaram que o interior da Guiana estava muito mais povoado do que se imaginava. Anotaram a presença de povos Tupi Norak e Akakoua, dos quais souberam de itinerários que levassem até o Paru e o Jari. Conseguiram informações desses povos indígenas sobre outros povoamentos no rio Oiapoque⁶⁰. Na

⁵⁸ Essa missão produziu boa parte da produção de urucum, cacao, café, indigo e cana de açúcar da colônia.

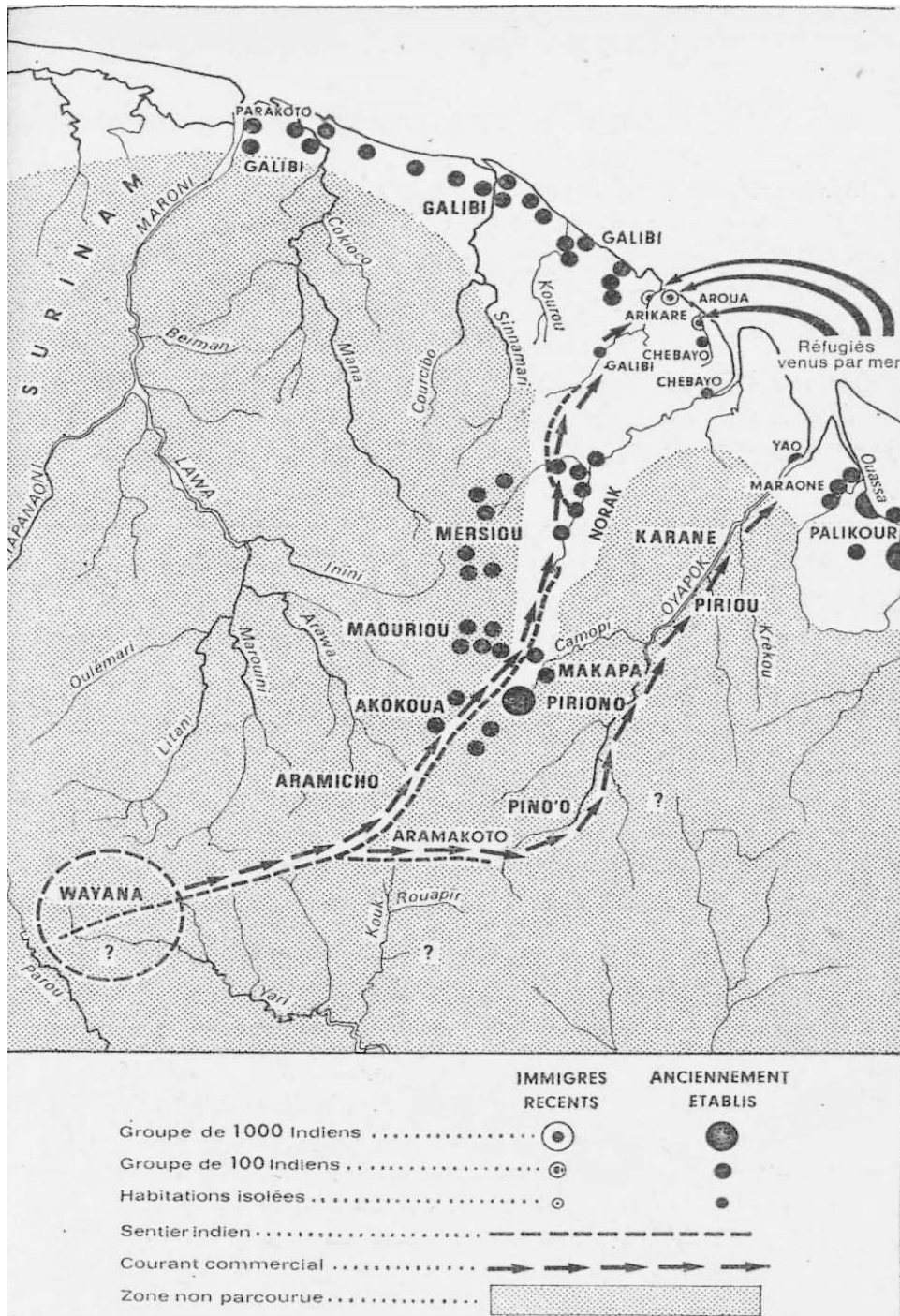
⁵⁹ Denunciavam também todo casamento entre colonos e índios

⁶⁰ Povos do Oyapock: Mersiou, Piriú, Mauriu e Karane (Hurault, 1974)

década seguinte, o capitão La Motte-Aignon empenhou-se em percorrer o Oiapoque com o objetivo de analisar “as possibilidades econômicas da bacia do mesmo rio” (Polderman 2004, p. 545). Outras expedições, cujo objetivo era o acesso ao Amazonas através do rio Paru, passaram pelo alto Oiapoque, alto Camopi, e confirmaram a presença dessas populações indígenas, porém cada vez menos populosas devido às doenças.

Mapa 7: Primeiras explorações do rio Approuague e do Oiapoque (1674-1697)

Fonte: Hurault “Français et indiens en Guyane” (1972: 94)



Apesar do contato pacífico dos padres, os índios eram relutantes em mostrar seus itinerários até os rios meridionais, certamente ansiosos para não perder seu privilégio nas relações de troca. Esses primeiros reconhecimentos mostraram uma área extensa de comércio de mais de 600 km entre o litoral e o sul, ao qual os jesuitas ou outros brancos integraram-se como *banaré*, isto é, “uma forma de troca entre dois parceiros privilegiados” (Collomb, 2010: 441). Contudo, essas primeiras viagens itinerantes para explorar o interior não foram seguidas de outras expedições, as quais viriam a começar somente na segunda parte do século seguinte. As viagens, pelo contrário, voltaram-se para o eixo Oiapoque, Araguari, Amazonas. Para a colônia, a presença indígena para além do Oiapoque possibilitava compensar a escassez de mão de obra e fornecia os recursos humanos necessários para fomentar a empresa colonial.

Os governantes franceses da colônia perceberam rapidamente, ao contrário do que estava acontecendo com os vizinhos, que a constelação étnica não representava uma ameaça ao futuro da colônia. O rápido declínio demográfico da população nativa impossibilitou a formação de alianças para guerrear contra os franceses, que também se empenharam em pacificar as guerras interétnicas da região. A representação mais simbólica dessa pacificação foi a “paz” entre Kali’na e Palikur obtida em 1691 pelo Governador Férolles⁶¹.

Os Palikur revelaram-se bons aliados dos franceses. No início do século seguinte, atacaram os Karana no médio Oiapoque, grupo hostil aos franceses, e os capturaram, bem como continuaram a ter conflitos, já antigos, com os Mayé.

O objetivo duplo de aliar-se aos povos regionais, bem como pacificar as guerras interétnicas, escondia uma outra estratégia da Administração colonial. Inspirado do modelo usado pelos franceses no Canadá, Verwimp (2011: 197) afirma que essa estratégia queria utilizar o índio “como um potencial soldado para guerrear seus inimigos como na América do Norte com os Micmacs”. Via-se, assim, a possibilidade de assegurar o território contra as incursões lusas e conseguir, através das guerras contra os “índios portugueses” uma mão de obra, desta vez escrava, bem como legitimar suas pretensões.

⁶¹ Ferrolles foi Governador de Guiana entre 1691 e 1705. Os conflitos entre indígenas marcaram as consciências nativas. Ainda hoje, eles são relatados com frequência pelos índios da área Urucaú/Uaçá e lembrados como uma guerra “longa e amarga” (Vidal, 2001: 120). Com a pacificação, estabeleceu-se um limite entre povos arawak e caribe de forma que os primeiros nunca se instalaram a oeste de Caiena (Hurault, 1972: 87).

As disputas entre potências europeias sobre o acesso ao Amazonas e o domínio do Cabo do Norte, alvo de muitas conversas e acusações recíprocas entre os Governadores da Guiana e do Grão Pará⁶², levaram Portugal e França a se reunirem em Lisboa para firmar um primeiro tratado em 4 de março de 1700. Como observa Meira, nesse primeiro tratado, já havia uma menção explícita aos povos indígenas:

Pelo art. 3º estabeleceram que as aldeias e nações de índios existentes dentro dos limites das ditas terras ficariam no mesmo estado em que então se achavam durante o tempo que durasse aquela suspensão, “sem que pudessem ser dominadas por nenhuma das partes e sem que com elas se pudessem fazer resgates de escravos”. (Meira, 1989: 167)

O tratado autorizava incursões portuguesas até o rio Oiapoque e francesas até o rio Amazonas, o que se traduziu por constantes correrias, compras, e obviamente novas tensões que se prolongaram até depois do Tratado de Utrecht de 1713⁶³. Com efeito, os franceses conseguiam índios escravos em terras controladas pelos portugueses com o apoio de povos Arawak, tais como os Aruã e os Palikur. Os portugueses, por sua vez, aventuravam-se na Guiana, na região do Oiapoque, obrigando os franceses a voltar-se também para seus aliados Piriú, Norak ou Akokwa para conseguir escravos e minimizar as correrias em terras brasileiras.

No final do século XVII e ao longo do século XVIII, em razão dessas incursões coloniais e das tensões luso-francesas, a região do Cabo do Norte (atual estado do Amapá) virou um palco de guerra. Em consequência, conheceu um despovoamento constante, em parte compensado pela chegada de novos grupos em busca de refugio. Caso, por exemplo, de povos vindos do baixo Amazonas e do Marajó, tais como os Aruã e diversos clãs Palikur, que eram perseguidos pelas frentes portuguesas e buscaram refugio nas terras controladas pelos franceses. Os “índios portugueses”⁶⁴ tinham ordem de capturar todo índio que comerciasse ou simpatizasse com os franceses.

⁶² Por exemplo, após o ataque dos índios Moribira pelos Aruã, o Governador do Pará pediu ao Governador de Caiena que parasse de dar munições aos Aruã. Em contrapartida, o Governador de Caiena solicitou aos portugueses para não mais perseguirem os Palikur na margem esquerda do Cassiporé (Nimuendajú, 2008: 39).

⁶³ O Tratado de Utrecht, assinado em 1713, resolveu a questão do litígio sobre o rio Amazonas e decidiu que: “a navegação do Amazonas, assim como a de seus afluentes, pertenceria a Portugal, e o rio Oiapoque, ou Vicente Pinzón, serviria de limite às duas colônias” (Meira, 1989: 25). Além disso, França e Portugal se comprometeram a desistir de pretensões anteriores. O tratado também proibia o povoado de Caiena de ultrapassar o rio Vicente Pinzón ou rio Oiapoque para comercializar e capturar escravos nas terras do Cabo do Norte (Meira, 1989: 171)

⁶⁴ A categoria “índios portugueses” merece ser utilizada com cautela. Os Wayãpi, por exemplo, foram descritos sob esta denominação, mas Dominique Gallois (1986) nos alerta para uma complexidade maior

De modo geral, para preservar suas alianças e o controle do território, os administradores franceses foram, na maior parte do tempo, atentos para preservar a liberdade dos índios. Assim, utilizaram, aparentemente, menos escravos indígenas do que seu vizinho português, o que não significa, obviamente, que não fizeram indígenas escravos. A tabela abaixo apresenta os dados da população indígena escrava na Guiana de 1692 até 1713:

Tabela 1: Evolução populacional indígena escrava nas primeiras décadas da colônia

Ano	1692	1695	1698	1704	1707	1709	1711	1713
População	96	143	121	83	103	130	134	120

Fonte: Verwimp (2011: 160): “Les jésuites en Guyane française sous l’Ancien Régime (1498-1768)”⁶⁵

Embora a captura de indígenas para o trabalho escravo fosse uma prática mais frequente entre os portugueses, autores como Polderman (2004), por exemplo, mostraram que a escravidão de indígenas na colônia francesa não deve ser subestimada. Segundo ela, o número de colonos envolvidos com o tráfico de escravos indígenas na Guiana era proporcionalmente muito alto, representando cerca de um terço dos colonos em 1685 (Polderman, 2004: 194). O número de escravos indígenas mantidos pelos franceses era certamente bem maior do que constava nas estatísticas oficiais, já que Hurault explica que muitos escravos não eram contabilizados, porque os traficantes os levavam diretamente para as Antilhas. Segundo este autor: “a impressão é a de que se traficava em torno de cinquenta escravos por ano e que, assim, entre 1680 e 1705, de mil a mil e quinhentos índios do rio Amazonas podem ter sido vendidos nas ilhas” (Hurault, 1972: 102). Ora, esse dado é tão alto quanto os presos indígenas feitos pelos portugueses já que no início do século XVIII, um traficante de escravos francês mencionou que os portugueses haviam capturado aproximadamente 2.000 índios nas corridas para o controle do Amazonas (Hurault, 1972: 100).

Para evitar que esses índios escravos fugissem, a colônia francesa os disseminava para outras possessões próximas, como a Martinica e a Guadalupe. Esse comércio também permitia engendrar um bom lucro, multiplicando por três o valor da

das relações entre esse povo e os portugueses. Não podemos perder de vista que as pressões coloniais provocavam constantes migrações e conflitos interétnicos.

⁶⁵ Referente aos dados dos Arquivos nacionais (sub serie C14) pesquisados pelo autor. Nesta mesma tabela apresentada pelo autor, cumpre dizer que a população escrava da Guiana é essencialmente negra, representando de 80 a 90% da mão de obra.

compra inicial. Assim, apesar das profundas carências sofridas pelo desenvolvimento da colônia guianesa, a escravidão indígena serviu para enriquecer não só os traficantes envolvidos nesse comércio, mas também a economia colonial das ilhas caribenhas.

Os jesuítas não se opuseram à escravidão dos índios quando estes eram prisioneiros de guerra. Entretanto, tentaram limitá-la em razão da “incerteza jurídica, moral e religiosa” (Verwimp, 2011:161) que cercava esta questão. A única legislação vigente sobre a questão da escravidão era o *Code Noir*, um texto jurídico regulando a vida dos escravos africanos, no qual os jesuítas tentaram inserir os índios nos capítulos “Proteção” e “Enquadramento”.⁶⁶ Esses escravos indígenas encontravam-se, em grande maioria, em pequenas e médias plantações envolvendo menos de dez escravos. Limitavam-se às tarefas domésticas, caça e pesca.

Por mais que esses escravos indígenas fossem prisioneiros de guerra, as prerrogativas do Rei sobre a liberdade dos índios nas terras francesas não foram sempre respeitadas. Por exemplo, no início do século XVIII, o Governador Férolles ordenou a captura de um grupo de Aruã, recém estabelecido em suas terras no rio Oyac, para usá-los como escravos e vendê-los nas ilhas. Os Aruã haviam se tornado aliados dos franceses após fugir dos portugueses no final do século anterior e, desde então, costumavam fazer expedições até o Amazonas para comprar índios presos para os franceses. Esse grupo teria se defendido de um ataque de traficantes franceses sem escrúpulos que costumavam maltratar os índios aliados. O fato suscitou a indignação dos jesuítas e provocou um escândalo que chegou aos ouvidos da Corte francesa. Essa não foi a primeira vez que o Governador Férolles tentou escravizar índios amigos. Ele havia também cogitado a possibilidade de escravizar os Mayé, que mantinham relações conflituosas com os Palikur, para compensar a mão de obra indígena em declínio constante⁶⁷.

Em 1705, Férolles morreu e o novo Governador, Rémy d’Orvillier,⁶⁸ sob pressão dos jesuítas, impediu os traficantes de comercializar escravos no Amazonas e os colonos de empregar mão de obra indígena. As derrotas e a consequente ausência dos

⁶⁶ O *Code Noir* entrou em vigor a partir de 1685 e foi aplicado nas ilhas caribenhas, na Luisiana e na Guiana. Trata-se de um conjunto de 60 artigos que discorrem sobre o estatuto civil e penal dos escravos. Dão aos donos de escravos um poder disciplinário (castigos corporais), casamentos entre muitos outros. Apesar de ter sido o mesmo texto para todas as colônias, o enquadramento dos escravos na Guiana não foi tão rigoroso quanto nas outras uma vez que se pensava que o meio, julgado hostil pelos europeus, era sinônimo de morte e desestimulava qualquer tentativa de fuga.

⁶⁷ Para maiores detalhes sobre os embates coloniais da guerra dos Aruã, ver Artur Polderman (2002: 332-346)

⁶⁸ Rémy d’Orvillier foi Governador da Guiana de 1706 a 1713.

franceses no Amazonas impulsionou novas ondas de migrações em direção ao Contestado e ao baixo Oiapoque. Com essas migrações, os povos indígenas buscavam refúgios em áreas mais distantes dos colonizadores e que ofereciam recursos necessários à sua sobrevivência. Foi nesta época que migraram, por exemplo, os últimos clãs Palikur para o norte. É importante salientar que essas migrações ocorreram em várias etapas e em épocas diferentes.

No início do século XVIII, os jesuítas constataram também que tinham fracassado na evangelização dos índios. Por conseguinte, repensaram suas ações e resolveram implementar missões fixas no litoral, ao noroeste de Caiena, na foz do rio Kourou e do Sinnamary, e ao leste no Oiapoque. Assim, empenharam-se para construir um modelo próximo dos aldeamentos portugueses, mas com ligeiras diferenças. Este modelo foi experimentado primeiro em Kourou e se repetiu também no Sinnamary e no Oiapoque ao longo do século XVIII. Apesar desse modelo também ter fracassado com seu objetivo de evangelização, vale a pena observar como foram projetadas essas missões fixas francesas, e quais resultados sobressaíram dessas experiências, tanto para a colônia quanto para os índios. Tomaremos como exemplo a missão de Kourou (1713-1763)⁶⁹.

Após meio século de contato, os jesuítas já dominavam a língua Kali'na e conseguiam traduzir sua missão evangelizadora na língua nativa. Sob o impulso do padre Lombard, mudaram de estratégia. Organizaram grandes cerimônias de batismos coletivos em Caiena sob a tutela do Governador, que representava a autoridade real e material da colônia. Os batizados recebiam presentes e essas celebrações dos “generosos” *banaré* (parceiros de troca) atraíam vários grupos de índios da região.

O regulamento da missão Kourou foi pensado pelo Governador que procurou associar, como sempre, seus interesses aos interesses dos missionários.⁷⁰ O primeiro agiu como mediador dos conflitos indígenas e exerceu sua autoridade sobre os capitães. Como mostra a tabela 2, os grupos envolvidos nesta missão eram de diferentes famílias, Caribe, Arawak e Tupi, o que gerava tensões entre eles devido às competições históricas. Porém, os Caribe, neste caso os kali'na, representavam dois terços da missão. Assim, os padres deviam lidar com uma diversidade de grupos étnicos e redobrar esforços para negociar e manter sua missão

⁶⁹ Ver anexo 2

⁷⁰ Vemos, mais uma vez, a importância do Galicismo nesta relação entre Governador e Igreja.

A administração, além de conceder terras para as missões, também concedia terras para os povos que desejassem se juntar a ela. Recebiam utensílios e uma roça pronta para ser cultivada. Em troca, os índios deviam respeitar as regras morais da missão, mas também frequentar a catequese e as cerimônias religiosas. Os bens ocidentais na missão de Kourou desempenharam um papel importante para atrair os povos indígenas.

Completando o trabalho da administração, cabia aos missionários vigiar o bom funcionamento da missão e fazer cumprir as regras morais: o respeito à monogamia, a proibição do aborto, dos ritos xamânicos, etc. Diferentemente das regras dos portugueses, Verwimp (2011: 246) salienta que “em comparação com as *aldeias* brasileiras, o regulamento das missões fixas na Guiana é mais flexível e permite uma interpretação ampla”. Por exemplo, não existem referências ao consumo de bebida, à proibição de circular, aos castigos corporais, entre outras comparações que podem ser feitas.

Assim, embora muito relativa, a liberdade gozada pelos índios das missões francesas era muito maior do que a que se atribuía geralmente aos índios nas missões portuguesas. Cabe lembrar que desde o início da colonização francesa, os índios aliados eram sujeitos do Rei e livres. Mesmo estando sob a autoridade do Governador e do Rei, o poder não era coercitivo, contrariamente aos vizinhos ibéricos. Assim, os índios iam e vinham, ocorrendo uma frequente renovação dos efetivos da missão. A liberdade de circular fazia com que os Kali’na, por exemplo, viajassem para o Iracoubo, o Mana, ou até o Maroni, renovando sua população na missão.

Por todas essas razões, a missão fixa de Kourou despertou obviamente muito interesse e atraiu muitos índios ao longo de sua existência. A chegada constante de índios, essencialmente Kalin’a, Aruã, Kussari e Maraon, regulava a população e desvelava o impacto do choque microbiano, que piorou cada vez mais o estado geral da saúde das populações indígenas. Dos 600 índios que formavam a missão, quase a metade havia morrido um ano depois, quando passou a haver uma relativa estabilização da população aldeada. A seguir, reproduzimos a tabela de Verwimp (2011: 254) que apresenta dados populacionais da missão de Kourou, desde sua fundação em 1713 até sua extinção em 1760; informações também presentes em Polderman (2004: 242):

Tabela 2: Evolução populacional da missão de Kourou

Ano	Kaliñ'a	Aruã	Maraon	Kussari	Total
1713					Aproximadamente 600
1714	250	50/60	+/-30	30/40	+/- 380
1718	+/- 266		+/- 134		+/-400
1719	180				
1737	284	68	45	31	428
1742	450				
1744	+/-200	+/-100			+/- 300
1747	Épidemia de sarampo				
1760	200				200

O padre Fauque, que acompanhou o planejamento da missão Kourou, quis reproduzir esse modelo no Oiapoque, onde a população indígena era bem maior. Contudo, as tensões luso-francesas a respeito do Contestado continuavam vivas. Após o Tratado de Utrecht em 1713, que definiu a fronteira no Oiapoque, os franceses construíram um forte na foz do mesmo rio e mandaram expedições de colonos e soldados, que instalaram-se em diversos pontos do rio, principalmente na foz, mas também no baixo Oiapoque. Neste momento, foram identificados 13 povos com uma população total de aproximadamente 2750 indivíduos, num cenário marcado por competições e guerras interétnicas (Verwimp, 2011; Hurault, 1972).

A distância que separa Oiapoque de Caiena não permitiu às autoridades manter o controle que existia nas proximidades da capital colonial, demonstrando mais uma vez as fraquezas da empresa guianesa. Por um lado, os índios eram alvos de maus-tratos, de exploração dos colonos franceses ou de traficantes. Por outro, as tropas de resgate portuguesas continuavam percorrendo as savanas e as margens do Oiapoque em busca de escravos⁷¹. As entradas dos portugueses provocavam constantes migrações dos povos indígenas para o Oiapoque e para áreas próximas a esta região⁷², sobretudo na região do

⁷¹ Por exemplo, em 1730, no rio Cunani; em 1736 ou 1737, com os índios Armacotu; em 1742 ou 1743, com os índios Kussani; em 1744 ou 1745, no rio Cassiporé, com os índios Kurukuane e, em 1753, no rio Cachuni e Carapauri (Hurault, 1972: 114-117).

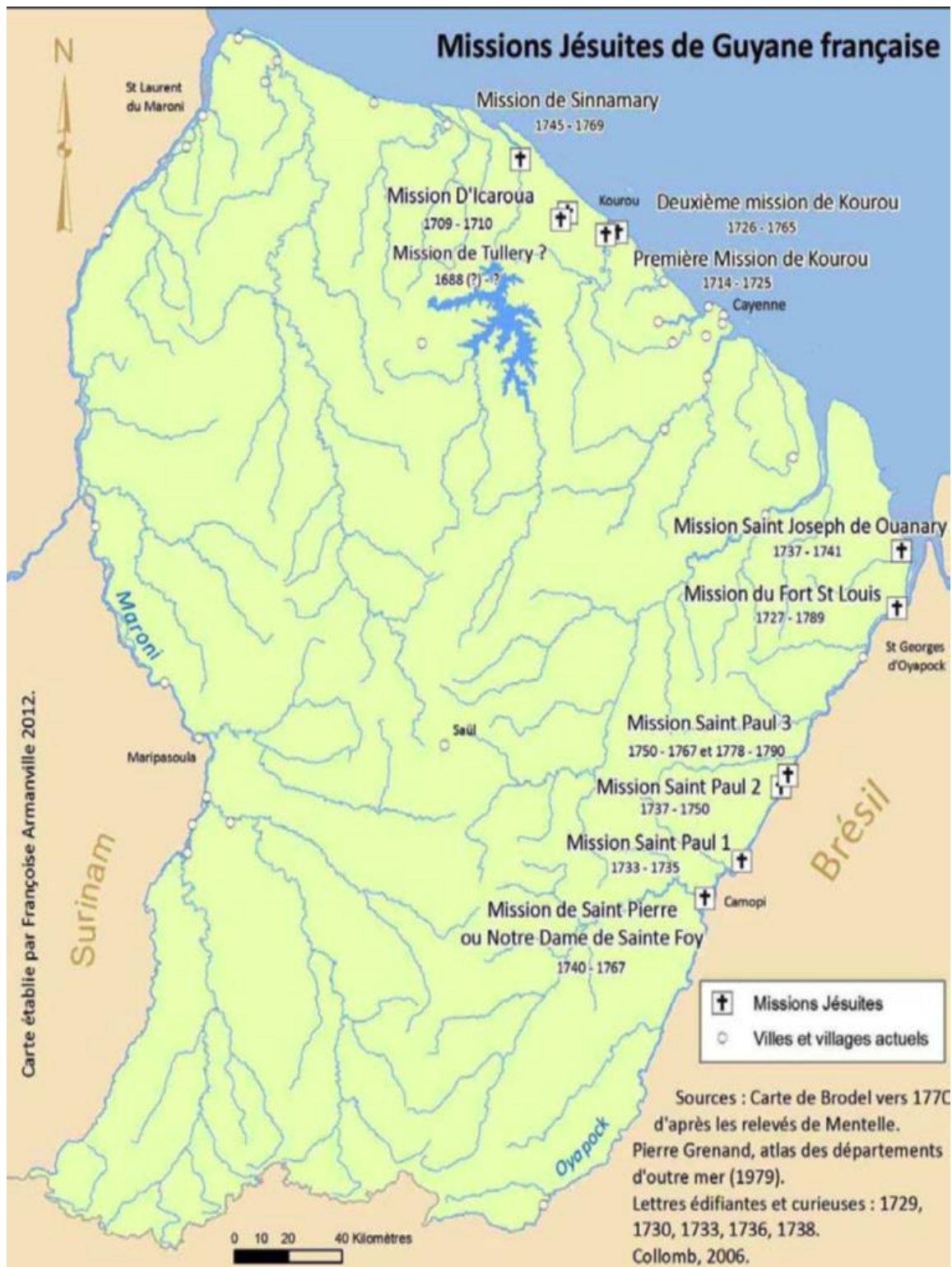
⁷² Note-se que a partir de 1753 não encontramos mais informações sobre tais incursões, talvez porque o litoral do Contestado já se encontrasse desprovido de vidas humanas (Hurault, 1972: 116).

Uaçá. Diante dessas pressões, tanto de portugueses como de franceses, o medo se instalou entre os índios.

O padre Fauque havia planejado cinco missões no Oiapoque. A primeira em Ouanary com os Tocoyennes, Maraon, Mauriu; a segunda no Curipi com os Palikur, Mayé e Caranariu; a terceira na foz do Camopi com os Caranes e Acocoa; a quarta com os Pirious, Makapa, Ouayes e Taripe a 5 ou 6 dias de viagem do Forte; e a quinta em Palanque com os Palanque, Ouen, Taripe, Piriou, Kussani e Macuani a 7 dias (Verwimp, 2011: 378-379). Da forma como foram planejadas, as missões ocupariam o Oiapoque, de Ouanary até o alto Oiapoque, onde se perseguia a busca do Eldorado. No entanto, o custo dispendioso do empreendimento não possibilitou ao padre Fauque estabelecer essas missões nos locais desejados e o obrigou a rever seus planos. Associado às missões jesuítas, a Congregação de Saint-Paul veio apoiar essa empreitada missionária no Oiapoque. Juntos, conseguiram implementar missões fixas com durações variáveis. O mapa (8) a seguir mostra todas as missões jesuítas guianesas, com destaque para aquelas situadas no rio Oiapoque:

Mapa 8: Missões jesuítas da Guiana francesa

Fonte: Armanville, F. Les Homes indiens en Guyane française: pensionnats catholiques pour enfants amérindiens (1948-2012), Université Aix-Marseille, 2012, p.144



No início da década de 40 do século XVIII, esses empreendimentos jesuítas no Oiapoque sofreram prejuízos consideráveis com o ataque de um navio inglês decorrente das disputas pelo controle fluvial entre franceses e ingleses no mar do Caribe. Com exceção de Ouanary, as missões continuaram funcionando, mas as dificuldades de comunicação e de circulação no Oiapoque, bem como o isolamento, impediram qualquer resultado positivo. Essas missões tinham que lidar não só com os ataques portugueses, mas também com um péssimo estado sanitário e com a constante pressão dos colonos que, em sua grande maioria, viviam num estado de extrema pobreza e procuravam a mão de obra indígena para ser utilizada no cultivo de suas terras.

Os constantes embates entre os diversos setores da vida colonial levaram progressivamente ao fim das missões jesuítas na Guiana. A situação não se diferenciava muito do que acontecia na colônia vizinha do Grão-Pará com as reformas pombalinas. A salvação das almas e a civilização dos índios eram projetos centrais dos portugueses, mas os constantes atritos entre a Coroa, os colonos e os missionários exigiam mudanças que foram implementadas com as reformas de Pombal.⁷³ Assim, em 1760, para reverter a estagnação da economia do Grão-Pará, foi criada a Companhia Geral do Comércio que substituiu a mão de obra indígena em declínio por escravos negros. A mudança era uma forma de atender à demanda dos colonos que reclamavam do monopólio dos jesuítas sobre a mão de obra indígena.

A administração francesa chegou a conclusões semelhantes sobre os jesuítas, que foram expulsos em 1765. Mas a Guiana apresentava um cenário atípico em relação ao vizinho lusitano. Além das técnicas de cultivo, o rendimento econômico da Guiana era escasso, servindo mal ao sustento dessa pequena colônia do norte da América do Sul e não contribuindo para o enriquecimento do império colonial. Mam Lam Fouck (2002: 60) afirma que havia 5728 escravos negros no momento da saída dos jesuítas, demonstrando assim uma certa relutância dos navios negreiros em frequentar Caiena, pouco rentável em relação às outras ilhas do Caribe⁷⁴.

⁷³ Em meados do século XVIII, com a chegada do Marquês de Pombal como Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, estabeleceram-se profundas mudanças na administração colonial portuguesa. Sentindo que perdia o controle da região Norte e de seus sujeitos, a Coroa optou por uma nova política, mais rigorosa, e realizou uma série de reformas. As principais medidas adotadas foram: a criação da Companhia Geral de Comércio do Maranhão e do Grão-Pará; o fim da escravidão indígena; a expulsão dos jesuítas, e a criação do Diretório dos Índios.

⁷⁴ Mam Lam Fouck (2002) afirma que 9 944 escravos desembarcaram entre 1765 et 1808. 4 000 foram introduzidos pelos portugueses quando dominaram a Guiana e 5000 pelos franceses entre 1817 e 1831. Em 1830, a Guiana contava com 19 261 escravos.

Assim, os jesuítas, guardiões da “liberdade” dos índios e motor da ocupação territorial na Guiana, desempenharam um papel fundamental na estabilidade política e social da colônia e ajudaram a desenhar, junto com os indígenas fugidos das perseguições portuguesas, parte do espaço guianês que conhecemos hoje a leste no Oiapoque e em parte do litoral⁷⁵. Como afirma Polderman, a saída dos jesuítas levou a um enfraquecimento da organização da administração colonial: “Sua retirada em 1765 vai implicar uma desorganização social mais acentuada devido ao fracasso político e econômico da expedição de Kourou” (Polderman 2004: 263). De fato, a expulsão dos jesuítas surgiu no mesmo período em que a Coroa estava querendo mudar sua tática de colonização, promovendo um povoamento branco materializado na expedição de Kourou. Sem planejamento, esta empresa, formada essencialmente por camponeses, se caracterizou pela morte da maior parte dos 14 000 colonos em menos de um ano.

Mesmo assim, o índio continuava a ocupar a mente de pensadores filantropos do século XVIII, impregnados pelos ideais da época e preocupados em integrar os povos indígenas à civilização. Como as tentativas de colonização do século XVII, esta empresa, dita “civilizatória”, era amnésica às experiências anteriores. A imagem do “homem natural” permanecia na mente dos europeus, que continuavam vestindo a roupa de “pai” espiritual e temporal, procurando imaginar novos planos para “civilizar” os índios, impedir sua extinção, promover políticas de assimilação por meio de casamentos com a população não indígena e servir os interesses da expansão territorial e da economia colonial.

A Administração colonial tentou introduzir novas necessidades para integrar os índios à economia, estimulando, por exemplo, a criação de gado em contrapartida de salários. Liderados por padres seculares, fundaram-se três novas missões entre 1777 e 1790, restabelecendo a missão de Saint-Paul no Oiapoque para evitar a exploração dos colonos entre o Approuague e o Oiapoque⁷⁶. Foram criadas, também, na região do Contestado, duas outras missões de curta duração no rio Cunani e no Macari, formadas por Aruã e Maraon, além dos Palikur, que parecem ser a nação mais numerosa. Porém, os índios tenderam mais a se afastar do que aderir aos novos projetos. Desse modo, essas novas missões tiveram o mesmo destino das anteriores e pararam pouco tempo depois da Revolução francesa. Os administradores consideravam que os índios não

⁷⁵ A exploração do rio Maroni começou logo após a expulsão dos jesuítas.

⁷⁶ Essa missão reuniu 15 povos, entre eles os Teko e os Wayana vindos da bacia do Maroni recém explorada.

poderiam produzir para além de suas necessidades e nem estabelecer povoamentos capazes de desenvolver uma economia estável.

2.2 Os povos indígenas da Revolução (1789) à *départementalisation* (1946): de central à periférico

Os embates revolucionários e pós-revolucionários abalaram a vida sociopolítica da França e de suas colônias e geraram modificações profundas mudanças ao longo do século XIX. Aos poucos, os povos indígenas deixaram de suscitar a atenção da Administração colonial e caíram quase no “esquecimento”. De acordo com Hurault (1972: 173): “os arquivos, guardados em sua totalidade, não contêm quase nenhuma linha sobre eles de 1815 a 1936”.

Na verdade, não foi por acaso que os arquivos da Administração deixam de se preocupar com os índios. A colônia voltou-se para duas economias: as plantações num primeiro instante e a exploração aurífera num segundo momento. Além disso, após a derrota da expedição de Kourou em 1763, estimulou-se novamente um povoamento branco, desta vez com os *bagnes*⁷⁷.

O cultivo das plantações impulsionou um crescimento econômico da colônia entre o final do século XVIII e meados do século XIX. Tal sucesso se concretizou graças ao desenvolvimento das terras baixas do litoral, com o aumento da mão de obra escrava e a mecanização das técnicas de produção⁷⁸. A Guiana vivia finalmente o desenvolvimento econômico desejado desde o início de sua colonização com a produção e exportação de açúcar, de algodão e de urucum. As plantações concentravam-se essencialmente na foz dos rios, principalmente nas habitações da Ilha de Caiena, de Macouria, do Canal Torcy, de Kaw, do Approuague. Ainda assim, alguns fatores, ligados tanto às carências históricas – povoamento, mão de obra, dificuldade de

⁷⁷ A palavra designa campos penitenciários, com trabalhos forçados, que foram implementados após a Revolução. Desenvolveram-se com maior intensidade a partir da segunda parte do século XIX, no Segundo Império (liderado por Louis-Napoléon Bonaparte, de 1852 até 1870) e na Terceira República (1870-1940) para expiar criminosos e outros opositores políticos. Como vimos na introdução, os *bagnes* marcaram a memória coletiva e foram frequentemente associados ao imaginário penoso sobre a Guiana. Desses *bagnes* era quase impossível escapar. Há uma literatura extensa sobre o assunto e um filme famoso, “Papillon” de 1973, com Steve McQueen e Dustin Hoffman. Adaptado de um livro, o filme retratou esse inferno carcerário. Estima-se que mais de 80 000 prisioneiros foram trazidos para os *bagnes* da Guiana que foram fechados progressivamente à partir do início do século XX.

⁷⁸ Principalmente com a construção de canais e valas de drenagem para a navegação, e barragens para proteger as plantações. Os moinhos das fábricas açucareiras também foram equipados com máquina a vapor.

conseguir créditos bancários para renovar os investimentos - quanto à crise do açúcar que abalou a conjuntura econômica mundial⁷⁹, vieram limitar seu breve crescimento. Ademais, a paisagem social guianesa viveu mudanças importantes com a abolição da escravidão. Embora continuasse sendo uma colônia baseada no modelo de assimilação aos valores da metrópole e de seu processo civilizador, a estrutura da Guiana encontrava-se agudamente renovada.

Impulsionada pelas corridas ao ouro da primeira metade do século XIX e em seguida suas indústrias, uma nova economia floresceu, afundando a economia das plantações. Os crioulos brancos não souberam mudar sua atividade econômica e se adaptar à economia do ouro que estava crescendo⁸⁰. Com efeito, as indústrias de ouro foram logo dominadas por uma nova elite representada essencialmente pelos homens livres, assimilados pela escola e pela religião, mas também por descendentes de escravos africanos e metropolitanos. Por isso, a Guiana diferenciou-se das outras colônias caribenhas ou do restante das Américas no que diz respeito ao uso da palavra *créole*. No uso local, o termo não implicou mais uma presença branca histórica e dominante uma vez que a classe branca foi se retirando da região. Segundo Mam Lam Fouck:

En Guyane, du fait de sa disparition, le terme de créole désigne les mulâtres de l'ancien régime, les noirs libérés en 1848 et les immigrants de toute race et de toute origine qui se sont fondus dans le creuset créole. Les créoles de Guyane sont donc essentiellement des métis d'origines variées." (Mam Lam Fouck, 2002: 140).

A diversidade guianesa que conhecemos hoje fomentou-se na encruzilhada dessas mudanças políticas e econômicas do século XIX, deixando para trás os povos indígenas que, até algumas décadas anteriores, eram ainda alvo das preocupações da Administração colonial. Entretanto, foi também em decorrência das novas corridas ao ouro e das diversas manobras econômicas coloniais, de autoria tanto de franceses, quanto de holandeses ao oeste e de portugueses a leste, que surgiram novas migrações indígenas no século XIX. Enquanto a demografia atingia níveis extremamente baixos no

⁷⁹ Novos produtores entraram no mercado, além da “expansão da produção de beterraba na França” (Mam Lam Fouck, 2002: 91)

⁸⁰ Novos trabalhadores, “importados” da costa ocidental da África, bem como da China e da Índia, não foram suficientes para compensar a mão de obra escrava recentemente liberta. É desnecessário dizer que essa nova mão de obra também escondia novas formas de escravidão dominadas por maus tratos e desnutrição, causando uma alta mortalidade, além de novas fugas também provocadas pela atração garimpeira preste a servir os interesses da nova elite em formação.

litoral, o interior apresentava uma população mais populosa, porém que decaiu à partir das corridas auríferas.

Para dar continuidade ao tópico anterior e guardar uma lógica no argumento do capítulo, trataremos primeiro da relação entre a Administração e os povos indígenas após a revolução, e em seguida, das mudanças decorrente da abolição da escravidão que modificaram a relação França/Guiana num contexto global de nova expansão territorial.

Apesar de algumas discussões e tentativas para redigir uma legislação, não houve uma política indigenista específica entre o período pré-revolucionário e o período *pré-départementalisation* com a criação do Território do Inini em 1930⁸¹. Os chefes continuavam a serem reconhecidos como capitães pelas autoridades, como acontecia desde o século XVII. Eram nomeados por um Diretor dos Índios que se limitava em oficializar os capitães em sua função com a entrega de um uniforme e de uma bengala de comando. Submetidos à autoridade temporal do Governador, os índios continuavam livres.

A Assembleia colonial da Guiana votou uma série de decretos para enfraquecer o poder da Administração da metrópole, dentro dos quais um novo corpo administrativo⁸². Além disso, o decreto do 4 e 5 de maio de 1791, deu o título de cidadão a todos os índios, exceto aos índios mestiços com negros, pois estes não eram considerados “índios puros”:

“L’Assemblée coloniale, désirant tirer de l’avilissement et de cet état de brute où vivent les peuples de l’Amérique appelés improprement Indiens, et leurs faire jouir des prérogatives de l’homme policé, a décrété et décrète les articles suivants : Art. 1er : Tous les Indiens de la Guyane française seront réputés citoyens français pour jouir des bienfaits de la nouvelle Constitution ; n’entendons point comprendre dans cette classe les individus métis provenant du commerce des indiens avec les négresses et des indiennes avec les nègres, à quelque degré que ce soit, même au septième mariage. [...]” (Urban, in <http://juspoliticum.com/article/La-citoyennete-dans-l-empire-colonial-francais-est-elle-specifique>, apud Pouliquen, 1989: 97)

⁸¹ O Território do Inini será tratado no próximo capítulo. No momento, vale a pena dizer que foi criado para controlar as terras do interior e as entradas de diversos indivíduos em busca de ouro.

⁸² Para mais informações sobre o assunto, ver Jacques Adelaïde Merlande (1992).

Por meio deste decreto, a Assembleia explicitava novamente a vontade de civilizar os índios “puros” e negar a cidadania a quaisquer índios mestiçados com negros para evitar que tomassem espaço político e econômico. Os preconceitos de cor hierarquizava a sociedade colonial.

Os índios deveriam cumprir os mesmos deveres que os brancos da colônia e, no caso das terras do Oiapoque e do Contestado, deveriam também “formar milícias e designar oficiais” (Hurault, 1971: 153). Assim, em razão das tensões no território do Contestado com os portugueses e em seguida com os brasileiros, os povoados indígenas deveriam organizar-se contra qualquer ataque inimigo, assim como proteger o território que ia do Araguari até o Oiapoque. No entanto, a medida não teve nenhum resultado concreto. Desde o fim das missões de Macari e de Cunani, por um decreto da Assembleia colonial, a presença francesa na região se resumia a um posto militar no Maiacaré e às raras visitas de um controlador dos limites. Na realidade, os índios eram sujeitos aos roubos dos quilombos, em grande quantidade na região, formados a partir das fugas dos escravos negros do Grão-Pará. As diversas reclamações dos índios para as autoridades de Caiena para denunciar esses ataques permaneceram sem seguimento. Para a Colônia, os chefes “capitães” eram vistos como aliados aos interesses burgueses da expansão territorial. A igualdade entre índios e brancos era uma maneira de associar a população nativa à desejada expansão econômica.

Além disso, os embates econômicos e militares entre a França e a Inglaterra tiveram outras repercussões envolvendo todos os Estados europeus. Em 1796, uma expedição militar portuguesa partiu do Pará para ocupar o Contestado, onde destruiu o posto de Maiacaré, incendiando todas as aldeias indígenas de Cunani e de Macari, e deportando parte da população, essencialmente Aruã e Maraon, para o lado brasileiro. Em 1801, foi assinado o Tratado de Badajoz, no qual o Portugal concedia à França a região do Cabo do Norte, do Araguari até o rio Oiapoque, limites que foram corroborados de maneira mais precisa no ano seguinte, no Tratado de Amiens, e que se prolongavam até o rio Branco. Contudo, a França não chegou a gozar plenamente desses limites em razão dos eventos ocorridos na Europa e das guerras napoleônicas, que levaram a mudanças na política luso-brasileira.

Com efeito, a invasão de Portugal pelas tropas de Napoleão, em 1808, provocou a fuga da Corte portuguesa para o Brasil. Em represália, em 1809, Dom João VI ordenou que o Capitão Geral do Pará, José Narciso de Magalhães e Menezes, mandasse

tropas para invadir Caiena. Nesta conquista da capital da Guiana, os portugueses não hesitaram em obrigar índios do baixo Oiapoque a participar do ataque. Ocuparam Caiena por oito anos, até 1817, data da Convenção de Paris que confirmou as conclusões de um tratado assinado em Viena em 1815. Esse tratado sancionou os limites de cada potência de acordo com o Tratado de Utrecht, estabelecendo a fronteira no rio Vicente Pinzón que era considerado o rio Oiapoque.

Neste momento de instabilidade política, o pensamento do século XIX era, de acordo com a crítica do geógrafo francês, “imbuído de uma mente mesquinha, limitada, orgulhosa, símbolo da burguesia de negócio da época” (Hurault, 1972: 174). O olhar sobre a diversidade de povos que vinham refugiar-se em terras francesas na área litorânea parecia um prolongamento das reflexões iluministas de Voltaire em *Cândido* sobre o impacto da “civilização” na vida do “bom selvagem” que, aliás, no olhar do filósofo, não era mais selvagem. O boticário Leprieur, por exemplo, afirmou que: “fizeram o que todos os povos ainda na infância fazem quando entram em contato com a civilização. Perderam suas qualidades sem aprender uma nossa, e apropriaram-se de nossos vícios” (1832: 220-229, *apud* Hurault 1972: 176). Assim como Leprieur, todos esses viajantes olhavam os povos do litoral como povos degenerados, embriagados com *tafia*⁸³, sem dignidade, sem vida social organizada, e constantemente incomodados por indivíduos com pouca moral e pronto a se aproveitar deles. Quanto aos índios do interior, e sobretudo aqueles dos Montes Tumuc-Humac, Coudreau, no final do século, revestido de um pensamento evolucionista típico de sua época, dizia que eles “esperam, na sua solidão inviolada, a hora designada pelos destinos para entrar na civilização e no progresso” (Coudreau, 1893:81).

As explorações em direção ao interior do rio Oiapoque e do rio Maroni, realizadas por geógrafos, comerciantes, marinheiros ou simples aventureiros, desenvolveram-se de maneira mais recorrente no século XIX. Seus objetivos eram principalmente centrados na busca de novos povoamentos para comerciar, apurar os mapas, buscar o eldorado, e superar as dificuldades de navegação do rio Jari para acessar o Amazonas. A entrada de bens manufaturados europeus por meio dos postos coloniais nesses dois eixos hidrográficos, isto é, no sentido litoral para a região montanhosa do Tumucumaque, suscitou a cobiça dos índios que, após um século

⁸³ Rum de péssima qualidade.

marcado por intensos conflitos interétnicos, retomaram suas antigas rotas de comércio e reestabeleceram redes outrora em uso.

Embora os índios estejam ausentes dos registros por um longo período (Hurault, 1972), a autoridade colonial manteve a prática de nomeação de capitães demonstrou uma continuidade. As redes de intercâmbios e alianças contribuíram também a consolidar as margens territoriais da Guiana nesses dois rios.

Desta forma, os índios mestiçados e colonos das plantações do baixo Oiapoque mantinham relações de comércio e alianças com a região do Urukaua e do Uaçá no norte do Amapá, áreas-chaves para a preservação dos Palikur, dos Aruã e dos Itutan, que estavam em processo de fusão desde o século passado. Além disso, os Palikur também participaram de várias explorações coloniais no interior nas quais serviam de guia. Como povo arawak, os Palikur demonstravam que guardavam algumas características desses povos como a importância dada ao comércio e à diplomacia. Aliás, é importante lembrar que as relações entre povos indígenas nas Guianas não se limitavam a trocas materiais, mas também envolviam casamentos, rituais xamânicos, e uma série de outros elementos⁸⁴. O que é importante salientar neste momento é que, apesar do drama colonial, os Palikur, amigos dos franceses, mantiveram sua língua, bem como os Aruã, demonstrando a força de sua rede, que era bem implementada entre o Approuague e o Amazonas no momento da invasão europeia. Após dois séculos de confusão, caracterizados por intensos conflitos e epidemias, os Palikur conseguiram inverter a queda demográfica a partir de meados do século XX.

A situação dos Palikur, no entanto, embora não seja única, não pode ser generalizada. No Oiapoque, os Wayãpi, por exemplo, experimentaram uma situação inversa. Com efeito, no caso deles, o século XIX correspondeu a uma segunda onda de migração Wayãpi para o Oiapoque. Descrita nas primeiras décadas do século XIX como altamente populosa com cerca de 6000 índios, a população passou para 200 indivíduos em cinquenta anos por causa de repetidos contatos com os franceses que se aventuravam na área (Hurault, 1972). A estratégia da Administração colonial de nomear capitães tinha por objetivo favorecer a expansão de outros grupos para o Oiapoque. Percebia-se que havia vários grupos Wayãpi nos rios Oiapoque, Jari e Cuc, e que a nomeação de um capitão geral e subcapitães bastariam para trazer os grupos mais afastados para o Oiapoque. Contudo, os franceses não entendiam que esses grupos não

⁸⁴ O que ocorreu com os Palikur, também aconteceu com os outros povos das Guianas.

respondiam a uma organização social com poder centralizado⁸⁵. Essas nomeações criaram tensões internas à medida que certas facções Wayãpi fusionavam para resistir à queda demográfica, e acabavam por provocar também cisões.

Os Wayãpi, como todos os povos da região, integravam uma cadeia de troca que articulava parte das Guianas, ligando o litoral e o baixo Oiapoque aos rios Jari e Trombetas, entre outros. Essas redes envolviam mecanismos de dívidas constantes na qual um povo não conhecia necessariamente todos os outros. De acordo com Coutinho Barbosa:

“Todas essas cadeias de intercâmbios encontravam-se fundadas no crédito e na dívida transitivos, de modo que, salvo nas extremidades, cada qual era credor de seus recebedores a “jusante” (no sentido dos fluxos de artigos europeus) e devedor de seus fornecedores a “montante” (em direção às fontes de artigos europeus)[...] De modo geral, as partes contratantes ignoravam as relações que antecediam e sucediam suas transações propriamente ditas” (Coutinho Barbosa, 2005: 68).

Os relatos de Coudreau evidenciaram muito bem essas redes comerciais complexas bem como a importância de nomear capitães para fortalecer seu território e expandi-lo. Os povos mais próximos dos postos coloniais ocupavam um lugar privilegiado. Por exemplo, no Maroni, os Aluku e os Djuka, povos afro-amazônicos, que haviam se formados no século anterior à partir do *marronage*⁸⁶, eram os primeiros elos dessas cadeias.

⁸⁵ A complexa migração do povo Wayãpi se realizou em várias fases ao longo de dois séculos. Os movimentos no Camopi, Oiapoque, Jari, Cuc ou no Araguari não envolveram sempre as mesmas facções Wayãpi. Para a antropóloga Dominique Gallois (1986), pelo fato de não existir um poder centralizado, os Wayãpi residiam em territórios independentes e suas migrações do Xingu para as terras do norte teriam ocorridas em épocas diferentes e por caminhos também diferentes, encontrando-se no final deste percurso na região dos rios acima mencionados. Neste deslocamento arrastado, a antropóloga observa: “É claro que num movimento geral ao norte, a instalação dos sub-grupos em determinados territórios não impediu movimentos de retorno; pequenos grupos dissidentes da área do Oiapoque fixaram-se ao sul do território tribal juntando-se aos Wayãpi meridionais. A diferenciação das facções Wayãpi ocorreu através de relações intertribais e interétnicas particulares a cada área.” (Gallois, 1986: 115).

⁸⁶ A história dos Aluku segue a dinâmica, em época diferentes, dos Djuka e Saramaca, conhecida como *marronage*. Todos esses grupos são escravos foragidos das plantações holandesas do hoje chamado Suriname que se formaram a partir dos séculos XVII e XVIII, encontrando refugio na floresta para se proteger das perseguições coloniais. Os Djuka e Saramaca enfrentaram as tropas holandesas em meados do mesmo século, em violentos confrontos que resultaram em tratados de paz, independência, e aliança com os holandeses. Os Aluku formaram-se a partir da revolta na plantação de Cottica na segunda parte do século XVIII. Após algumas décadas perseguidos pelos holandeses e seus aliados Djuka, eles se aliaram aos franceses e voltaram para as beiras do Maroni e do Lawa, na margem francesa.

Foi graça à presença dos povos afro-amazônicos, sobretudo, os Aluku, que Coudreau conseguiu realizar sua viagem ao longo do Maroni e de seus afluentes para descobrir as terras altas e mapear os povos indígenas que ocupavam e dominavam pontos estratégicos nas longas redes políticas e comerciais. Guiado por Apatou, um capitão Aluku, Coudreau observou que os povos, tais como os Wayana ou os Tirió, preservavam seu lugar privilegiado nessas relações. Os Wayana, na região leste guianense, e os Tirió, na região oeste, estavam imbricados num jogo de relações de trocas, fricções e fusões com outros grupos e impediam os Aluku de acessar o próximo elo da rede.

De fato, os Wayana contavam com 36 aldeias entre o Litani, Marouini, Mapaoni, alto e médio Jari e no Paru e seus afluentes. Entre muitos outros povos, tinham uma relação de troca em áreas mais próximas com os *Oyaricoulets*, os quais estavam em conflitos com seus vizinhos *Cumayanas* e *Yapocoyes*, cuja existência, de acordo com os Wayana, no relato de Coudreau, “não foi ainda descoberta pelos Aluku” Coudreau (1891: 32). Além disso, embora os Wayana negassem a existência deles, dez povos residiam nos montes Tumuc-Humac. Segundo Coudreau, essa postura de negação era justamente uma forma para os Wayana de preservarem seus interesses com os Aluku ou os Djuka, com os quais mantinham uma relação privilegiada para conseguir diversas mercadorias, tais como faca, facão, camisas, espingardas, entre outras. Esses objetos manufaturados eram trocados com outros parceiros privilegiados por plumárias, redes de algodão, miçangas, diversas especiarias, numa rede complexa em que cada grupo queria manter uma ascendência sobre os outros, uma vez que as trocas ganhavam cada vez mais valores elevados em função de sua posição na rede.

Em áreas mais distantes, os Wayana circulavam pelo Tampoc e pelo Camopi para chegar no Oiapoque e comerciar com a facção dos Wayãpi na confluência desses dois rios. Essa posição privilegiada também permitiu aos Wayana interagir com diversos europeus: franceses, portugueses ou holandeses. Coudreau informa que levou o Wayana Acouli até Caiena para receber o comando de capitão e suas decorações. O título podia até ser importante para os Wayana, pois demonstrava uma simpatia mútua entre ambas as partes, mas sem dúvida não tinha o peso que os franceses lhe atribuíam. Os índios manipulavam essas relações com os brancos. Sabe-se, por exemplo, que os Wayana circulavam até o Pará onde, segundo Souza: “Chefes Wayana foram vistos em

Belém onde conseguiram armas e ferramentas” (Gallois, 1986: 202, *apud* Souza, 1875: 54).

Este jogo complexo de relações assim como as rivalidades entre grupos dificultavam a conquista de regiões auríferas no Contestado com os holandeses, situado entre o Lawa (Médio Maroni) e o Tapanahoni, isto mesmo com um forte fluxo crioulo guianês em direção a esta região. Aliados dos holandeses desde os diversos tratados de paz do século XVIII, dezoito povoamentos Djuka encontravam-se nas beiras desses dois rios e apareciam como os guardiões das terras do interior da colônia holandesa⁸⁷.

No processo colonial de conquista do suposto “inferno verde”, por mais que os franceses quisessem expandir seu território, a Guiana já estava bem delimitada pelas duas bacias naturais do Maroni e do Oiapoque. Ao longo dos séculos, a construção da versão francesa da chamada “civilização” na Guiana se mostrou amnésica às lições do passado, repetindo obstinadamente os mesmos erros, sem ideias novas e sem sequer conseguir servir seus interesses econômicos, uma vez que nunca teve o pleno controle de seu território. Na margem do Maroni, a arbitragem de 1885 e 1891 havia delimitado a fronteira do curso Médio no Lawa (Médio Maroni)⁸⁸. Na margem leste, a decisão do Tratado de Berna, em 1900, confirmou as conclusões do Tratado de Utrecht.

Neste jogo de aliança, o governo francês solicitou aos Palikur que estabelecessem moradia na margem esquerda do rio Oiapoque, na Crique Marouan e na Montagne Bruyère. Com receio do comportamento dos portugueses e interessados em fazer comércio na Guiana, os Palikur, liderados pelo Capitão Rousseau, aceitaram⁸⁹. No entanto, a vida na Crique Maraoun revelou-se trágica em razão das doenças como sarampo e gripe que dizimaram a população. Dezesesseis anos depois da migração, boa parte dos Palikur, constatando que a hostilidade dos brasileiros havia diminuído, resolveu voltar ao Uaçá para se instalar nas margens do Urukauá.

Olhando para a história dos seus vizinhos portugueses e, em seguida, brasileiros, Coudreau lamentou as estratégias da empresa colonial francesa em relação aos índios. Com efeito, Em “A França Equinocial” (1886), Coudreau fez a apologia aos bem feitos

⁸⁷ Ademais, os Aluku não ajudavam também nesta conquista uma vez que o Grand Man Anato cobrava taxas alfandegárias em ouro e havia se tornado “le grand dispensateur de ces terrains et le bénéficiaire réel de la matière imposable au détriment des deux colonies” (Coudreau, 1893: 49).

⁸⁸ Em 1902, ocorreu um segundo conflito entre franceses e holandeses em torno do limite do alto Maroni. Esse conflito só foi encerrado um pouco mais de 30 anos depois com a definição de um limite no rio Litani e não no rio Marouini como queriam os holandeses. Na verdade, este contestado ocidental voltará a tona depois da independência do Suriname em 1975.

⁸⁹ O mesmo aconteceu com os Aruã do Curipi na crique Tocoyenne.

do sistema português ou, pelo menos, elogiou um sistema que demonstrava, segundo ele, que os brancos podiam se mestiçar com os índios para conseguir se “dar bem” nos trópicos. Coudreau foi o último sonhador de uma Guiana franco-indígena. Para ele, a França nunca se empenhou em conhecer os povos indígenas e lamentou a relação frouxa que o Estado desenvolveu em relação a eles. Assim, o papel do Diretor dos Índios, que na realidade só se limitava a entregar as decorações, deveria ser filantrópico, científico e social⁹⁰. A colonização só poderia realizar-se através do conhecimento indígena, ao qual se sobreporia a civilização branca. Enquanto as terras altas da Guiana eram formadas por índios puros, a “imperfeição” da paisagem racial do litoral aparecia aos olhos do geógrafo como a impotência da empresa colonial em construir a França Equinocial:

“La Basse Guyane est le Pays Noir. Noirs créoles, Noirs réfugiés du Maroni, quelques hommes de couleurs et presque pas de Blancs: voilà en plus le pays orné de forçats et de récidivistes [...]. La Basse Guyane a été le domaine privilégié et séculaire des entreprises malheureuses. Tout un passé de fautes, de maladresses et de malheurs y pèse sur l’avenir d’une petite population découragée et impuissante.” (Coudreau, 1893: 68)

No momento em que escreve seus relatos e reflexões, Coudreau revestia toda roupa do paternalismo europeu, marcado por novas conquistas territoriais dos Estados-Nações e a afirmação de sua superioridade através as exposições universais. Porém, as experiências desoladoras orquestradas pelos franceses ao longo de 300 anos apareciam como uma contradição ao projeto civilizador europeu. A idealização de uma Guiana mestiçada entre índios e franceses escondia a realidade de uma Guiana negra, cada vez mais ancorada numa estrutura política em transformação a partir de meados do século XIX. A sociedade guianesa, em mutação do século XIX, continuou deixando os índios no mesmo plano da natureza que a cercava. Construída ao longo de séculos de contatos, a categoria “selvagem” era bem assimilada pela população em geral. Como a negrofobia que Coudreau relata: “falem dos índios para alguns horríveis negros de Caiena e eles responderão a você orgulhosamente *somos negros, mas não somos desses selvagens aí*”⁹¹ (Coudreau, 1886: 260).

⁹⁰ Filantrópico por estudar as línguas indígenas como o fez com respeito o Padre de Anchietta. Científico por recolher geograficamente e etnograficamente todas as riquezas dos conhecimentos indígenas tal como ocorreu no rio Purus e seus afluentes, mas também com a borracha e a disposição dos Munduruku em desenvolver uma agricultura sedentária. Social por parar a extinção dos índios e usá-los como base do trabalho local.

⁹¹ No texto, Coudreau imita a fala crioula *Nous ça foncé, mais ça sauvage là, yé pas moun.*

Com efeito, a abolição da escravidão em 1848 trouxe para o palco político uma diversidade de pessoas até então silenciadas, que elegeriam seu primeiro deputado no sufrágio universal no ano seguinte. Como observado no início deste subcapítulo, os brancos locais, envolvidos há gerações com a economia das plantações, deixaram aos poucos o lugar do poder. A descoberta do ouro no interior provocou uma migração de contra-escravidão que resultou na falência das plantações. Esta mudança reorganizou a paisagem política. De acordo com Mam Lam Fouck (2002: 163): “Quando o apagamento da classe dos brancos deixa o campo do político à modéstia dos mulatos e dos negros, toda perspectiva de independência é eliminada em proveito da relação colonial”.

De fato, esta abolição foi, também, uma cabeça de Jano. Trouxe a liberdade e a cidadania, mas não produziu uma igualdade de direitos desta cidadania frente aos franceses da França. De acordo com Saada: “ao liberar os escravos e ao fazê-los entrar na comunidade dos cidadãos, a República produz o *indigène*, sujeito do Império colonial, submetido ao seu status pessoal e excluído dos direitos políticos” (Saada, 2003: 16). Nos nove artigos do decreto de abolição de 1848 não há menção sobre a cidadania francesa das velhas colônias⁹², mas esta se encontra aplicada por meio da lei de 1833, restabelecendo a igualdade jurídica entre brancos e gente de cor livres. De fato, atribuiu-se a cidadania francesa para as velhas colônias, já que a convivência com os donos de escravos por mais de dois séculos teria os preparado a adquirir os costumes de seus donos.

Esta ausência de menção no texto teve como objetivo a exclusão dos algerinos, entre outros, ao direito de cidadania francesa, dado que a colonização do território norte-africano não estava concluída, confinando-os na esfera *indigène*. As duas abolições têm uma constante, segundo Urban, o fato de tratarem “muito mais das práticas políticas do que do direito estrito” (Urban, 2015: 10). Enquanto a Guiana, com o estatuto de *département*⁹³, encaminhou-se para o processo de assimilação ao Estado centralizado e unitário, outras terras estavam a mercê de novas práticas coloniais para controlar os indivíduos em função de seu grau de evolução e de sua resistência à presença colonial.

⁹² Chama-se de velhas colônias a Guiana, a Martinica, a Guadalupe e a Reunião por terem sido as primeiras terras colonizadas no século XVII.

⁹³ Na organização do território francês daquela época, o *département* e a *commune* eram as duas menores divisões territoriais e administrativas.

Entretanto, o golpe de estado de Louis Napoleão e seu Segundo Império havia revogado esta representação parlamentar, bem como eleições locais, até sua queda e a proclamação da Terceira República⁹⁴. Por mais de vinte anos, a Guiana encontrou-se prejudicada uma vez que ficou sem vida política local. Quando a terceira República instaurou-se, decretou-se novamente a eleição legislativa, e a reorganização da vida política local com as eleições *cantonales*⁹⁵ e comunal. Porém, o Estado, assim como a elite local, sempre manipularam a vida política em função de seus interesses. O campo político da Guiana era assombrado por um jogo pouco democrático, onde os valores republicanos eram violados segundo os governos e os partidos políticos que se sucediam na metrópole (Mam Lam Fouck, 2002).⁹⁶

Entretanto, este período conturbado da vida política guianesa não o orientava para uma vontade de independência. A independência era a assimilação à França⁹⁷. Muitos dos políticos da terra equinocial foram moldados nas universidades francesas e sonhavam com os princípios da democracia metropolitana, assim como com seu estado de direito. Os valores revolucionários e o século do iluminismo orientaram o sonho de uma nação livre, igual e fraterna. Esta vontade de assimilação à França percorreu o espaço social guianês por meio das práticas familiares, religiosas, escolares, políticas e administrativas que animavam a segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do século seguinte (Mam Lam Fouck, 2002). Os discursos revestiam mais a francidade do que a criouldade, isto é, uma identidade própria construída a partir do caldeirão cultural que definia os séculos de colonização. Como relembra Fanon: “Mais o colonizado afastará-se de sua selva e mais adquirirá os valores culturais da metrópole” (Fanon, 1954: 38).

Criou-se, ao longo da segunda parte do século XIX, e, sobretudo, na terceira República, um universo complexo de categorias para classificar as populações que estavam sob a dominação do Império francês. Esta diversidade de estatutos gerou também uma desigualdade de estatutos, nas quais o conceito de cidadania era

⁹⁴ O Segundo Império aconteceu entre 1852 e 1870; a Terceira República de 1870 a 1940.

⁹⁵ Subdivisão administrativa francesa que agrupa várias prefeituras

⁹⁶ O fato é que a vida política pós-escravidão, e sobretudo na Terceira República, foi alimentada de briga não só entre a metrópole e a burguesia local, mas também entre diversos sujeitos formando a elite local. A violência e as ameaças ritmaram boa parte das eleições, provocando revoltas populares, bem como mostrando uma desigualdade entre a metrópole e a colônia, além de uma desigualdade na prática do poder entre os indivíduos da colônia.

⁹⁷ O discurso de Gaston Monnerville, deputado da Guiana, que defende a *départementalisation* na Constituinte de 1946, declara que a Guiana é “o passado de um país que foi moldado e formado no caldeirão da cultura francesa há três séculos”

fragmentado. É por meio de suas colônias e das múltiplas alteridades que o Estado francês construiu o conceito de nacionalidade francesa. Segundo Saada: “esta dialética da soberania e da governabilidade nos informa profundamente sobre a construção paralela da cidadania e do *indigène*⁹⁸” (Saada 2003: 15).

A assimilação aparece como o motor das ações coloniais e possuiu significados multifacetados, seja na aplicação das leis francesas, numa forma administrativa centralizada, ou numa transformação social e cultural, esta última sendo polissêmica. Mais de um século após a Revolução, a cidadania deslocou sua essência para um outro foco nas terras distantes. Segundo Saada (2005: 12): “o acesso à cidadania nas colônias não é mais definida [...] como a adesão voluntária a um projeto comum, mas como o resultado de um processo orgânico de interiorização da civilização francesa”. Esperava-se dos novos cidadãos franceses que, através das práticas imitativas com os colonizadores, eles colocassem a vestimenta do francês civilizado do século XIX e XX. Ou seja, cobrava-se dele, de maneira unilateral, comportar-se “à francesa” sob dezenas de ângulos: vestir-se, falar e conversar, a cortesia, ler jornais, interessar-se por ciências, músicas entre muitos outros. Os cidadãos franceses que participavam, no caso da Guiana e sobretudo em Caiena, à vida política eram cidadãos de uma classe social elitista, cujo comportamento assimilava-se ao processo civilizador adquirido por práticas e hábitos, tanto nas escolas e em suas famílias, quanto nos estudos superiores realizados na França.

A Guiana encontrava-se na encruzilhada de contradições políticas e administrativas, regidas por decretos que vinham de fora e com um deputado eleito de dentro da colônia, cuja função limitava-se aos assuntos da metrópole e das relações com as terras recentes de seu império colonial. Intencionalmente, Monnerville, deputado guianês da Constituinte de 1946, denunciou a natureza ainda imperialista dos métodos de administração entre a metrópole e a Guiana: “Contribuo com vocês a administrar a comunidade francesa mesmo se as leis que voto aqui não são aplicadas no meu país que permanece sujeito ao regime dos decretos”⁹⁹. Através dessas palavras, incriminou as formas de tratamento desigual. Enquanto a população francesa do centro alcançou direitos sociais, tais como a aposentadoria, o seguro de saúde, entre outros, a população

⁹⁸ Aqui, é importante salientar novamente que “indigène” não diz respeito a “indígena” ou aos “índios” do português. Para retoar as palavras de Saada (2003), “indigène” é todo sujeito do império colonial francês, empregado massivamente no século XIX para definir as pessoas fora da cidadania francesa.

⁹⁹ No mesmo registro, Aimé Césaire, deputado da Martinique na Constituintes 1946, cita Diderot para chamar a atenção do Estado francês: “o que é intolerável é ter escravos e chamá-los cidadãos”

“francesa” das velhas colônias estava às margens desses progressos, não gozava dos avanços sociais conseguidos com muitas lutas contra o Estado. Muitas vezes, a Guiana vivia ao ritmo dos decretos do poder executivo, sem qualquer avaliação do poder legislativo, fazendo, desta forma, o jogo do poder vigente, seja local ou nacional. Por meio desse jogo político, a França mantinha de certa forma seus cidadãos além mar como sujeitos de seu império colonial. Foi neste cenário que os cidadãos da Guiana vieram crescendo ao longo do século XIX, questionando o “centro” e assimilando-se a ele.

Se a Assembleia colonial em 1791 havia dado a cidadania aos índios franceses para melhor excluir os *gens de couleur*, eles não foram abarcados pela cidadania francesa após 1848. Enquanto se dava um lugar ao índio depois da Revolução Francesa, tudo leva a crer que a imagem do índio impossível a civilizar os mantinha reféns do estado natural.

Contudo, a liberdade de movimento e a ausência de políticas específicas para os índios fizeram com que a Guiana se tornasse peculiar no palco colonial¹⁰⁰. De fato, a França do século XIX não aplicou uma legislação específica para dominá-los melhor como em outros cantos do mundo, onde os *indigènes* dificultavam as frentes coloniais¹⁰¹. Os povos indígenas, tratados como povos independentes, autônomos, sem territórios e com uma liberdade de movimentos, não se igualaram à condição de *indigène* observada em outras colônias, na Argélia por exemplo, onde os indivíduos respondiam a uma condição especial em termos de direitos civis, penais e políticos. Urban observa:

“Si l’abolition n’implique pas, *de facto*, la citoyenneté et la nationalité française pour les peuples amérindiens et marrons de Guyane, cette absence se traduit par la reconnaissance *de facto* d’une très large autonomie. Il en va autrement en Algérie, où les indigènes n’ont, *de jure*, ni la citoyenneté ni la nationalité française, sans pour autant, *de jure*, être reconnus en tant qu’entité politique et sans avoir beaucoup d’autonomie.” (2015: 11)

Nas novas colônias, os *indigènes* respondiam de uma legislação chamada “code de l’indigénat”, uma vez que a colonização nesta segunda parte do século XIX

¹⁰⁰ Na verdade, todas as velhas colônias.

¹⁰¹ Alias, além dos índios, nem a população *créole*, nem os diversos imigrantes pós-escravidão bem como os *bagnards* livres, são indivíduos considerados *indigènes* ou envolvidos nesta categoria.

exprimiam-se por meio de ações segregadoras. Longe do ideal republicano do qual a França se reclamava, o *code de l'indigénat* variava de uma colônia para outra e simbolizava a dominação colonial, isto é, limitava as liberdades individuais e públicas por meio de ações repressivas e restrições drásticas. A França tratava as populações como seres primitivos, considerando-os inferiores.

Esses textos eram produzidos ao lado da lei francesa em vigor e definiam a postura que deviam seguir os colonizados frente aos colonizadores. Essas ações repressivas acorrentavam as populações à uma nova forma de escravidão. Através das regras do *code de l'indigénat*, o *indigène* tornou-se como um perfeito estranho. Este código exercia-se de diversas formas: deslocamento em “pequenas reservas”, restrições de circular, toque de recolher, trabalho forçado, impostos extras, entre muitos outros.

O *code de l'indigénat*, tal qual foi pensado na Argélia ou na Nova Caledônia, nunca foi aplicado na Guiana com as populações indígenas. Fora os aventureiros e outros poucos pesquisadores que se aventuraram no interior, os índios eram mal conhecidos da Administração. Assim, cumpre salientar, mais uma vez, que o difícil controle do interior permitiu aos índios encontrar locais com uma dominação restrita da empresa colonial, e de continuar a viver sem o impacto direto da Administração. Os índios permaneciam também associados à floresta, como um elemento indissociável um do outro.

Apesar da colonização da Guiana ter sido uma experiência desoladora com ações sucessivas não planejadas, o território que hoje conhecemos, situado entre o eixo litoral-Oiapoque-Maroni-Tumucumaque, é resultado da autonomia deixada aos índios que preservou redes de intercâmbios, e de estratégias coloniais, frequentemente não controladas, entre índios e não índios em busca de ouro.

Em 1930, o Estado francês tomou a decisão de criar o Território do Inini com o objetivo de controlar melhor as concessões garimpeiras e a população que se vinculava a essa atividade. Esse território tornou-se a primeira administração do interior. Até sua criação, esta imensa área só era frequentada por aventureiros, muitos deles animados pela febre do ouro. O Território do Inini foi colocado sob o controle do Governador e da *gendarmérie*. A Administração não intervinha na vida das aldeias, já que os povos indígenas eram vistos como povos independentes sob protetorado e, por conseguinte, continuavam regidos pelos costumes de cada um. Essa situação, como veremos no

próximo capítulo, mudou a partir de 1968 com as leis de assimilação dos povos do interior chamada *francisation*.

Percebe-se que há uma constante, desde o início da colonização, seja com os jesuítas ou depois, com a ideia da bondade do homem natural, independente e doce, que sobreviveu nas práticas e tratamentos do Estado no que diz respeito aos índios, querendo sensibilizá-los aos bem feitos da civilização, sem impô-la.

De modo geral, o século XX vê a Guiana assimilar-se definitivamente ao Estado francês. O deputado e relator guianês da Constituinte de 1946, Gaston Monnerville, pôs um desfecho neste processo de integração. Percebia, como seus predecessores, que a assimilação era a finalidade da evolução de sua terra além-mar, dado que a Guiana não era mais uma colônia, mas um departamento há muito tempo¹⁰². Com efeito, para o deputado, a primeira constituinte pós-Revolução e os debates acerca da declaração dos direitos humanos demonstraram “um gesto de fraternidade”, enquanto a segunda constituinte de 1848 deu a liberdade e os direitos do cidadão. A terceira constituinte, na qual se destacou, deveria reconhecer a igualdade perante a lei e a igualdade de direitos para completar o que foi começado.

O reconhecimento pleno da igualdade de direitos entre os cidadãos da metrópole e das velhas colônias aparenta-se à cadeia da dívida do Mauss. Construindo o espaço econômico e dando-lhe seu trabalho à maior parte de sua existência de maneira forçada, ou em seguida de maneira voluntária, a dívida da metrópole não pode só se restringir à liberdade e à fraternidade, mas sim a dar também todos os direitos sociais que os cidadãos metropolitanos já adquiriram para seu bem estar e para que, de fato, esteja realizado uma plena igualdade de direitos. Esses discursos, seja Monnerville ou Césaire, são repletos de argumentos que trazem a dívida do Estado francês frente às suas velhas colônias, reforçados outrora pela ativa participação dos deputados e senadores das velhas colônias nas votações desses avanços sociais no Parlamento da Terceira República. Assim como se reconhece a aposentadoria ou o seguro social como uma contrapartida à dívida do trabalho, as velhas colônias, cujos sujeitos são cidadãos franceses, também deveriam se beneficiar dos mesmos recursos, como contrapartida do mesmo esforço.

¹⁰² Uma primeira vez entre 1797 e 1802, e em 1848.

CAPÍTULO III

OS ÍNDIOS E A REPÚBLICA: TUTELA, CIDADANIA E LUTA PARA O RECONHECIMENTO DE DIREITOS

Como relatado no capítulo anterior, a relação multiseccular entre a colônia guianesa e a metrópole encaminhou esse pedaço de terra equinocial para a esfera republicana. Com a lei de *départementalisation* promulgada no dia 19 de março de 1946¹⁰³, a Guiana, bem como a Martinica, a Reunião e a Guadalupe foram erguidos em *départements* franceses. Assim, a República francesa acessa ao desejo popular das velhas colônias e sanciona sua assimilação jurídica à metrópole, colocando-as no mesmo plano de direito comum que os noventa *départements* existentes. Desta forma, essas terras ultra-marinas integraram o Estado unitário e uniforme herdado do jacobinismo da Revolução Francesa que visa exportar os princípios e o modelo jurídico do centro para periferia. Regulador da República “una e indivisível”, o direito abafa qualquer particularismo local para garantir toda autoridade ao Estado e o conjunto de instituições que tece sua estrutura centralizadora.

Enquanto a Guiana e as outras três “velhas colônias” se fundiram com o aparelho estatal do centro, tornando-se “*départements*”, outras terras, de colonização mais recentes, tais como a Nova Caledônia, a Polinésia, entre outras, integraram a República Francesa ganhando o estatuto particular de “*territoires*” ultra-marinos. Essas categorizações territoriais foram reafirmadas na Constituição do 4 de outubro de 1958. Nos *départements* e *régions* além-mar, o artigo 73 diz: “as leis e as normas são aplicáveis de pleno direito”. Diferentemente dos “*départements*”, os “*territoires*” são regidos por decretos e beneficia de uma especialidade legislativa. Neste sentido, o artigo 74 salienta que “as coletividades além-mar regidas pelo presente artigo possuem um status que leva em conta os interesses próprios de cada uma delas dentro da República”. Assim, o *territoire* apresenta uma estrutura mais heterogênea do que os *départements*, pois mais em adequação com o particularismo de cada lugar. No caso da Nova-Caledônia, o status de direito particular dos Kanak lhe permite conservar seus costumes no que diz respeito ao estado-civil, casamento, propriedade, entre outros.

Diante desta reconfiguração estatutária das terras além mar, a Guiana não deixou de ser uma terra peculiar, com um território partilhado entre duas organizações distintas. De fato, a Guiana de 1946, que se transformou em *département*, se limitou a uma

¹⁰³ Lei 46-451 e artigo 73 da constituição do 27 de outubro de 1946.

pequena faixa do litoral. Os 70 000 km² das terras do interior, chamada administrativamente de Território do Inini desde sua criação em 1930, ficaram sob a proteção do Estado francês e por conseguinte sob o controle, primeiro do Governador da colônia antes de 1946 e, depois da *départementalisation*, do *préfet*¹⁰⁴ da república. Instaurado para controlar a economia e a expansão para o interior, este território marcou também um empenho maior do Estado em conhecer os povos indígenas e uma prática tutelar inspirada de seus vizinhos sul-americanos e norte-americanos.

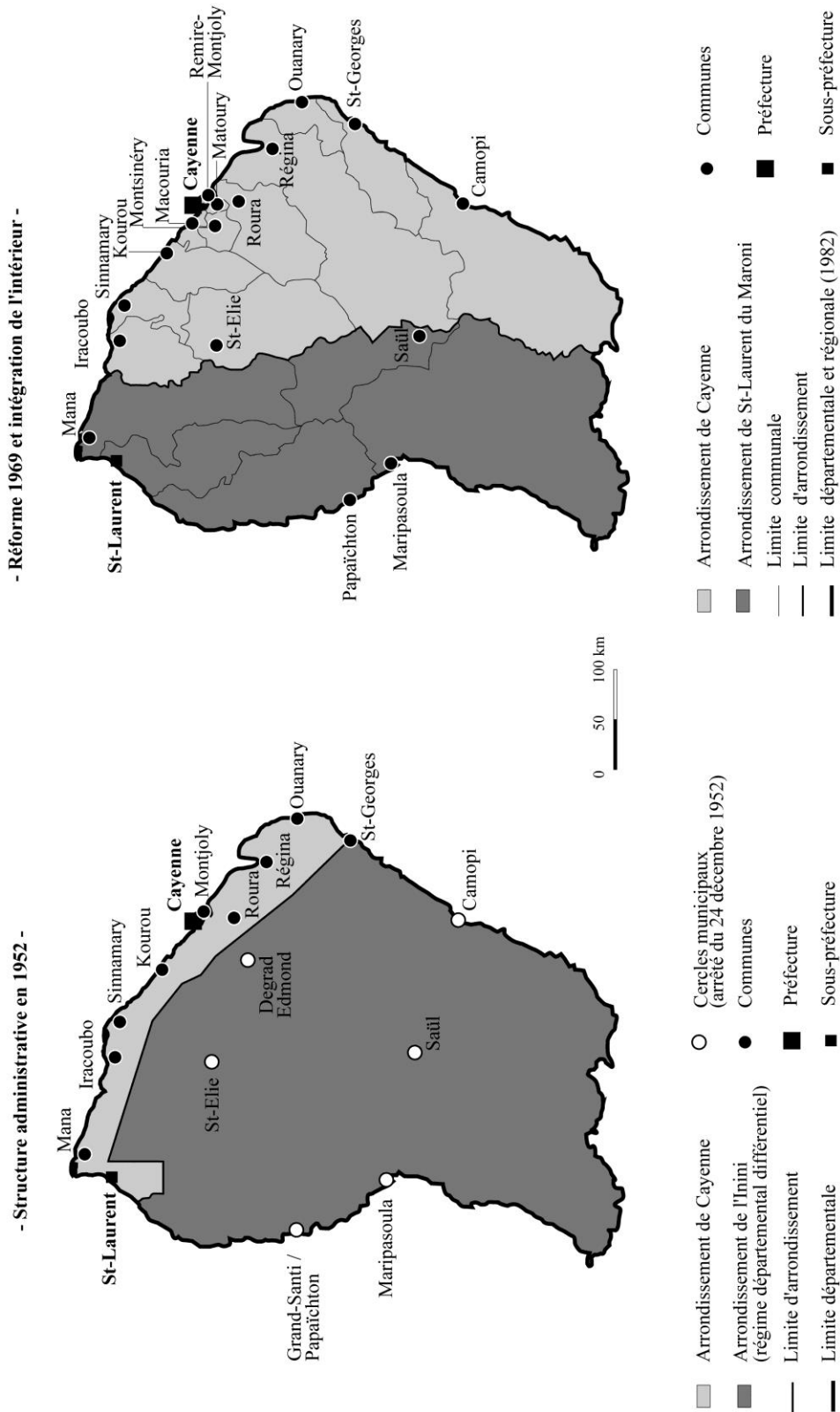
Mesmo se Gaston Monnerville, deputado da Guiana, declarou, no seu famoso discurso de 1946, que “todos os originários são cidadãos franceses”, os índios, seja do litoral e do Território do Inini, não foram abarcados nesta categoria e viveram realidades diferentes. Enquanto os índios do litoral sofreram com a prática tutelar e os efeitos do planejamento da *départementalisation*, os povos do interior, até a década de 1960, mantiveram uma relativa independência e ficaram protegidos das estratégias dos políticos locais que cobiçavam suas ricas terras para controlar o território em sua totalidade.

O fim do Território do Inini em 1969 e sua integração à unidade administrativa do litoral fez entrar os índios num palco até então desconhecido, propulsando-os na era da *francisation*. Esta assimilação forçada ao aparelho burocrático rigoroso do Estado e à República “indivisível” confrontaram também os índios ao difícil reconhecimento de seus direitos fundamentais de primeiros ocupantes da terra.

Neste capítulo, começaremos com o período que vai do início da *départementalisation* até a entrada dos índios enquanto cidadãos de direito comum da República. Em seguida, mostraremos os impactos desta cidadania no cotidiano dos povos indígenas. Por fim, veremos como os índios vêm se organizando desde a década de 1980 diante deste quebra-cabeça institucional e constitucional para fazer ouvir suas reivindicações.

¹⁰⁴ A não confundir com o prefeito do Brasil. O *préfet* na França é o depositário da autoridade do Estado no *département* e é responsável pela ordem pública. É nomeado pelo presidente da República para representa-lo e sua autoridade no *département*.

Carte I.2 : Évolution du maillage administratif (réformes de 1930, de 1952 et de 1969)



Réalisation : Fr. Piantoni, 2008.

Sources : d'après Abonnenc [1949, 1979], Brasseur [1978], Jolivet [1982], Mam-Lam-Fouck [1996], Piantoni [2002 (a) : 185 ; 2002 (b)].

Mapa 9: Evolução da administração territorial da Guiana de 1930 à 1969, do Território do Inini à uma *départementalisation* global.

Fonte: Piantoni, Frédéric. « La question migratoire en Guyane française », *Hommes et migrations* [En ligne], 1278 | 2009, mis en ligne le 29 mai 2013, consulté le 20 juin 2017

3.1. Os índios entre colônia e a *départementalisation*

A Guiana do século XX faz eco à Guiana dos séculos passados. Desde a conquista, a falta de investimentos e as dificuldades no que diz respeito ao povoamento limitaram o pleno controle de seu território que se restringiu sobretudo ao litoral. Como ter o pleno domínio dos 84 mil km² que definem o espaço guianês com uma população de apenas 20 000 pessoas? No início do século XX, o interior era um “país” indígena pontilhado por indivíduos animados pela febre de ouro, trabalhando na legalidade ou na clandestinidade¹⁰⁵. As empresas auríferas conseguiam concessões¹⁰⁶ do Estado para garimpar, mas não as exploravam diretamente devido ao alto custo do transporte e da distância. Deixavam essas concessões nas mãos de garimpeiros. Eram estes que, com ou sem autorização, tinham o real controle dessas áreas muito complicada, tanto para essas empresas quanto para o Estado. Nas primeiras décadas do século XX, as novas frentes de garimpeiros para o interior aumentaram o clima de insegurança, e obrigaram o Estado a rever sua estratégia colonial para afirmar sua soberania no seu território.

Assim, com o Decreto de 06 de junho de 1930, a França decidiu, pela primeira vez, criar uma unidade administrativa inédita na área amazônica que ela chamou “Território do Inini”. Pela primeira vez, oficializou-se a dicotomia litoral-civilizado (ou colonizado)-controlado / interior-selvagem-descontrolado. Embora controladas pelo mesmo Governador, as duas áreas, o litoral e o Território do Inini, tornaram-se distintas. A administração do litoral não tinha competência para intervir nos assuntos relativos ao Território do Inini. Enquanto a vida política girava ao redor do sistema das prefeituras, o Território do Inini impedia a expansão deste sistema no interior, uma vez que os *gendarmes*¹⁰⁷ cumpriam o papel de representantes da autoridade do Governador. Se motivos econômicos incentivaram esta separação, percebe-se também uma aproximação da administração com os povos indígenas e a construção de uma relação mais estreita graças a esses agentes administrativos.

Ademais, o “vazio jurídico” (Hurault, 1972: 256) que cercava o estatuto das pessoas no interior permitiu aos índios manter uma relativa liberdade e independência. Na verdade, o Estado administrava as populações indígenas de maneira indireta, como o

¹⁰⁵ Uma problemática que continua ainda no presente.

¹⁰⁶ Uma concessão é um título dado, pelo Estado neste caso, a uma empresa ou uma pessoa para usufruir de uma terra por um tempo determinado.

¹⁰⁷ A Gendarmerie é a polícia afiliada ao exército que atua geralmente fora das cidades.

fazia em outros protetorados franceses na mesma época. Esta administração correspondia também a uma mudança na maneira de lidar com as populações locais, deixando seu modelo assimilacionista por um outro baseado no “respeito” das tradições indígenas. Assim, a administração não interferia na vida interna das aldeias que era responsabilidade do capitão da aldeia, chamado em francês “chef coutumier”, “guardião dos costumes” ou “guardião da tradição”. A administração reconhecia a autoridade deste sobre a aldeia e lhe pagava uma pequena renda. Assim, os índios mantinham sua organização social sem interferência da lei civil francesa e os *gendarmes* se limitavam a atualizar os registros populacionais sem afiliá-los ao estado-civil. Para Hurault (1972: 257): “o regime do Inini era, na mente dos *noirs-marrons* e índios, a renovação do estatuto implícito que gozavam desde as primeiras relações com os franceses. Só institucionalizou o que existia há muito tempo”.

Apesar de terem sido impactados desde o início pela *départementalisation*, como veremos a seguir, os Kali’na, por exemplo, gozaram também deste tratamento. Instalados nas communes de Mana e Iracoubo, os registros do clero, seja na Guiana ou no Suriname, não mencionavam a nacionalidade e não obrigavam os índios a se submeter às leis nem do estado, nem da igreja.

Entretanto, a *départementalisation* trouxe uma nova relação com o espaço guianês na medida em que a França desejava romper com suas práticas coloniais e promover progressivamente o desenvolvimento da totalidade do território. Neste momento de mudança, sobretudo na década de 1950 e 1960, os eleitos locais não hesitaram em motivar esta orientação “em nome da continuidade territorial e da igualdade dos cidadãos” (Mam Lam Fouck, 2002: 43). Para eles, importava reduzir as diferenças entre o litoral e o interior e quebrar a barreira histórica entre essas duas regiões. Esta integração progressiva começou pela criação, em 1950, de dois postos administrativos, em Camopi no rio Oiapoque, e em Maripasoula no Maroni. Continuou, em seguida, com a mudança do estatuto jurídico do Território do Inini que se tornou um *arrondissement*¹⁰⁸ do Inini, continuando mesmo assim com um estatuto “particular”.

Enquanto na parte litorânea, o *arrondissement* de Caiena, alinhou-se administrativamente à organização territorial da metrópole, dividida em *communes* e *cantons*, o Inini ficou sob o controle tutelar do Estado e da *préfecture*. Os primeiros *préfets* e agentes administrativos empenharam-se em preservar a pluralidade cultural do

¹⁰⁸ Subdivisão administrativa da *préfecture*.

desenvolvimento do espaço guianês, dialogando com etnólogos para manter as populações indígenas “protegidas”, bem como para encontrar soluções para integrá-las à sociedade nacional.

Com poucos recursos, esses funcionários e agentes do Estado se preocuparam com o devir destas populações e observaram as políticas indigenistas e suas ações em vários países americanos tais como o Brasil, o Canadá ou o México. Em relação à questão indígena, os franceses estavam bem atrás desses países. A prática tutelar surgiu somente no fim da colônia e, sobretudo, depois, diferentemente de práticas recorrentes alhures, como no Brasil, já durante a colônia, e depois com a criação do Serviço de Proteção aos Índios no início do século XX¹⁰⁹.

Se consideramos todas as experiências coloniais da América do Sul, os índios da Guiana foram os únicos que não possuíam um estatuto particular e nem eram reconhecidos como *indigènes*. A categoria “primitivo” tendia a ser o substantivo mais recorrente para descrever essas sociedades. Por isso, para proteger os povos indígenas e os noirs-marrons, o *préfet* e os agentes administrativos se opuseram à lhes atribuir a cidadania francesa e o voto eleitoral. A assimilação não podia se exercer de maneira brutal. Era um processo de longa duração e os índios deviam ser preservados, numa época onde o espectro da extinção desses povos despertavam a preocupação dos etnólogos e da comunidade científica, como o antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro já alertava na década de 1950.

Assim, Robert Vignon, primeiro *préfet* da Guiana, de 1947 a 1955, multiplicou as ideias para “poupar” os povos indígenas dos impactos do desenvolvimento, se preocupando com a questão fundiária. Nomeou um delegado, Michel Lohier, encarregado das *Affaires indiennes* dos Kali’na no litoral. Cogitaram a possibilidade de criar “reservas” nas quais os índios, além de conservar seu regime especial, receberiam recursos do Estado para desenvolver suas terras. O projeto não foi concluído. Em contrapartida, empenharam-se, também, nos anos seguintes, em estimular a sedentarização dos Kali’na em áreas outrora suas e deixadas novamente vagas com o fim dos *bagnes*.

¹⁰⁹ Ao mesmo tempo em que os índios eram um dos pilares da pátria brasileira, essas populações permaneciam atrasadas ou selvagens aos olhos do Estado e deviam ficar protegidas para integrar-se aos poucos ao progresso da nação. O SPI surgiu tanto para proteger as culturas indígenas numa época em que corriam grande risco de extinção, quanto para incorporar essas populações e seus territórios à economia nacional através do trabalho rural. Ao criar o SPI, o Estado brasileiro procurava controlar o território e integrar os índios à nação (Lima, 1995).

A tutela do Estado francês se fortaleceu com a oficialização, inicialmente em 1952, do *Service des populations primitives* (SPP) e, em seguida, em 1954, com o *Service des populations africaines et indiennes* (SPAI), cuja diretoria foi assumido pelo etnólogo Guy Charpentier que já vinha trabalhando na questão guianesa há alguns anos. Aliás, etnólogos e outros pesquisadores se tornaram intermediários entre essas populações e a administração, propondo soluções para o “bem-estar” dos índios.

Foi também com Charpentier que a questão fundiária voltou a tona na década de 1950 com diversos projetos que tiveram resultados variados. Por um lado, houve o reagrupamento, não sem resistência, dos Kali’na dos rios Iracoubo, Cunamama e Mana para uma área litorânea ocupada por mais de um século pelo sistema penitenciário e a proximidade de brancos. Dessas migrações para o litoral, um grupo fixou-se em Awala e outro em Yalimapo. Por outro lado, Charpentier apresentou a necessidade de planejar reservas territoriais para lutar contra a ausência de terras disponíveis. Todos os laudos antropológicos sobre a organização social, o artesanato, o cultivo da roça e de suas técnicas apontavam a necessidade de se adotar políticas específicas para as populações indígenas. Para justificar as reservas, o projeto do Charpentier levava em conta o cultivo itinerante, as estações, a qualidade do solo e a área desejada para se realizar as atividades de subsistência. Como na década anterior, este projeto não se concretizou, mas marcou uma grande diferença na postura e no tratamento da questão indígena desde o período dos jesuítas (Guyon, 2013).

Se, como o SPI brasileiro, o SPP e o SPAI guianês tiveram como objetivo a proteção e integração dos índios e fixá-los no território, eles eram contra qualquer dispositivo de assimilação que poderia piorar o estado sanitário e social dessas populações. O serviço convenceu a administração a não afiliar as populações indígenas ao regime geral de proteção à saúde e defendeu as virtudes do seu trabalho: “um serviço de proteção destinado a garantir aos índios e africanos primitivos um apoio social e medical de acordo com sua tradição e suas proibições” (Guyon, 2013: 55, *apud* Vochel, 1953).

Além da questão fundiária e de saúde, o *préfet* e seus agentes, incluindo a mulher de Guy Charpentier, Suzanne Vianès Charpentier, trabalharam em assuntos dos mais variados. Sob o impulso do SPP, um grupo Lokono, que havia migrado para o Suriname há 150 anos, estabeleceu-se novamente na Guiana em troca de contrato de trabalho numa empresa madeireira (Guyon, 2013). Além disso, projetavam abrir escolas

indígenas para os Lokono e os Kali'na na parte do litoral, associando conhecimentos tradicionais e ocidentais para melhor integrar profissionalmente as futuras gerações. Esta iniciativa escolar voltada para uma educação diferenciada se traduziu também com um manual escolar em língua Wayana escrito por Suzanne Charpentier. Contudo, a escassez de recursos humanos e financeiros não permitiu ao serviço de ter, como gostaria, um total controle das populações. Congregações religiosas, com seus internatos se encarregaram da educação das crianças do litoral e o projeto em língua materna, de fato, não se concretizou (Guyon, 2013).

Apesar de os índios serem excluídos da cidadania francesa, os primeiros passos da Guiana enquanto *département* mostraram a construção de uma problemática indígena que contou com a participação de etnólogos que interagiam com o Estado e não hesitavam a se opor a práticas assimilacionistas nas políticas indígenas da administração. Assim, durante a existência do Território do Inini e, em seguida, durante o regime especial do *Arrondissement* do Inini, as populações indígenas foram poupadas de ações mais conflituantes com a sociedade nacional.

O fim do Território do Inini no final da década de 1960 e a integração dos índios no modelo administrativo em vigor no litoral precipitaram essas populações numa nova era, ao grande desprazer da comunidade científica. Até então, para Jean Hurault (1972: 300), “essas populações, que haviam sido preservadas de qualquer pressão cultural, estavam bem tanto no plano da saúde quanto no plano econômico”.

No período pós-départementalisation, a paisagem política guianesa estava em mutação. A adesão ao modelo do centro e o elo assimilacionista que haviam animado as discussões locais deixaram lugar a uma tendência nacionalista que questionava cada vez mais as decisões políticas das gerações anteriores.

O *conseil général*¹¹⁰ começou a ver o regime especial do Inini como um freio ao desenvolvimento econômico, que continuava limitado aos municípios da faixa do litoral. O seu objetivo era controlar o território inteiro e implementar novos municípios para promover um desenvolvimento e uma assimilação completa da população guianesa. Mesmo se a maior parte da população localizava-se no litoral, havia muitas comunidades *créoles* no interior que também desejavam alinhar-se ao modelo litorâneo.

A partir de 1964, o poder local conseguiu seu objetivo. A administração emitiu as primeiras carteiras de identidades baseadas nos registros de nascimento ou perguntas

¹¹⁰ Maior instância do *département*, composta pelos eleitos dos *cantons*.

tal como “você é para a França, o Brasil ou o Suriname” (Hurault, 1972: 301) sem que a finalidade desta pergunta seja esclarecida. O processo ocorreu até 1969, ano que marcou o fim do regime do Inini. O número de cidadãos franceses no interior permitiu a criação de novos municípios e os índios foram integrados neles. Por exemplo, Camopi e Maripasoula onde residiam e residem ainda hoje Wayãpi e Wayana, Grand Santi e Papaiston onde encontravam-se Aluku e Djuka, e Saul.

Um pouco mais de duas décadas depois da *départementalisation*, os índios encontraram-se no meio de um conflito de interesses entre os metropolitanos (sobretudo pesquisadores), que desejavam manter protegido o Inini e suas populações, e os *créoles*, que buscavam controlar o território e expandir seu eleitorado. Estes últimos aproveitaram-se das brechas jurídicas para efetivar os municípios do interior e unificar politicamente e administrativamente o interior e o litoral. Os comentários de Jean Hurault, que trabalhou ao serviço das comunidades e percebeu o fim do Inini como um etnocídio, são bem reveladoras das tensões e do desagrado que essas transformações provocaram, entre o não respeito das realidades étnicas dessas populações e o enriquecimento dos políticos locais.

Assim, os povos indígenas passaram de uma invisibilidade jurídica que cercava seu estatuto para a esfera da cidadania francesa com todas as consequências negativas que seu novo status implicava em termos de organização social e política. Sem o reconhecimento de sua diferença, os índios foram inseridos no complexo aparelho burocrático francês. O registro de estado civil implicou o alistamento ao seguro de saúde, bolsa família, escolarização obrigatória das crianças, bem como sua sedentarização nas proximidades das unidades administrativas. São essas mudanças que veremos a seguir.

3.2 Os impactos da cidadania para os índios da República

Considerados livres por mais de três séculos, os *primitifs* ou “povos tribais” como passaram a serem chamados na década de 1970 acabaram por se tornar também parte de uma comunidade muito distante do seu universo onde estruturas externas vieram chocar-se com suas formas de organização social. Se a vida dos povos indígenas na América do Sul nunca foi mais a mesma depois de Colombo, o cotidiano dos índios da Guiana foi profundamente modificado à partir da *francisisation*.

De protegidos à cidadãos, a segunda categoria poderia ser o antônimo da primeira. A cidadania impôs suas regras burocráticas e seu controle num espaço até então aberto e menos rigoroso com eles. As vidas indígenas encontraram-se de repente reguladas pelo tempo histórico do branco e inscritas em papéis com diversos objetivos. A tradição oral confrontou-se com o poder da escrita e os índios viram sua vida cercada de obrigações. Tudo precisou ser registrado: nascer, casar, ter filhos, morrer, etc.

A necessidade dos registros, a carteira de identidade, entre outros atos e documentos administrativos, propulsaram finalmente os povos indígenas na esfera da história do branco. O comportamento da administração com seus recursos assimilacionistas não tomou em conta os percursos diferenciados dessas populações e suas especificidades. Os índios foram incorporados a uma coletividade estranha. A cidadania francesa negou suas trajetórias históricas. Em meio ao único espaço colonizado francês onde se manteve uma toponímia indígena forte¹¹¹, as ferramentas republicanas tais como os registros, a nacionalidade ou a carteira de identidade, implicaram uma mudança na mobilidade regional bem como uma redução dos espaços antes percorridos e que se confrontaram às novas regras abstratas.

Todos os povos indígenas guianeses compartilham, além dos movimentos pequenos ou grandes provocados pela presença europeia, espaços culturais flexíveis que coexistem e se sobrepõem numa dinâmica diferente dos Estados e das fronteiras. Se o Oiapoque e o Maroni sempre desempenharam funções de primeira ordem nas ligações norte/litoral – sul/montanhas para o comércio e uma série de trocas culturais, os povos que percorriam essas regiões não se limitavam à área dessas duas bacias hidrográficas. Com exceção do povo tupi Teko, os outros, como os Palikur e os Wayãpi no Brasil, os Wayana no Brasil e no Suriname, os Lokono¹¹² e os Kali’na no Suriname, Guiana e Venezuela, são povos transnacionais que passaram a ter seus movimentos cada vez mais limitados em razão das marcações das fronteiras ocidentais, regidas pela burocracia dos Estados nacionais.

Apesar de contatos com parentes distantes, a estrutura política de natureza simples dos Kali’na não acarretava a noção de território bem delimitado. Seu espaço étnico ao longo da costa norte da América do Sul poderia ser “de uma extensão e de um deslocamento indefenito” (Tiouka, Collomb, 2000: 51). A presença colonial na região

¹¹¹ “Basse-Terre” na Guadalupe e “Fort de France” na Martinique são os nomes de dois centros administrativos das velhas colônias no mar dos Caribes. O nome “Caiena” se perde nos tempos.

¹¹² Também conhecidos como Arawak na literatura histórica.

que nos interessa inscreveu, por exemplo, o mito dos Kali'na *Tilewuyu* no baixo Mana e Maroni. Ao oeste, uma situação diferente ocorreu com os Palikur. Os de Saint-Georges, Regina e Macouria sempre guardaram vínculos com o centro mítico do Urukaua brasileiro concebido como “uma vida pós-morte entre consanguíneos” (Capiberibe, 2009: 227), mas isto não impediu também que grupos centrados em líder-sogros migrassem para novas ou antigas localidades. Artionka Capiberibe (2009: 227) salienta que: “na ontologia Palikur, a despeito da forte ligação com os cemitérios, não parece caber a ideia de apego a um território, pelo menos não ao ponto de este imobilizar a circulação, o trânsito ou a decisão de simplesmente mudar-se de um local para outro”.

Com a *francisation*, o Estado procurou criar um vínculo intrínseco com o território nacional e seu direito, desorganizando famílias e redes, tanto dentro quanto fora das fronteiras nacionais. Dependendo do local de residência, irmãos foram separados por esta campanha de registros e documentos. Assim, criou-se desequilíbrios e mudanças de estatutos entre aqueles declarados “franceses”, com direito às diversas formas de ajuda do Estado (*Allocations familiales*,¹¹³ seguro desemprego, o RSA¹¹⁴), e aqueles da mesma família vindo dos países vizinhos, sejam os Kali'na entre a Guiana e o Suriname ou os Palikur entre a Guiana e o Brasil. O apoio financeiro do Estado francês não só criou diferenças dentro de um mesmo grupo, mas também no seio de muitas famílias, alguns membros recebendo ajuda financeira, outros não.

Além disso, a atribuição dos sobrenomes no registro civil não respeitou a lógica das organizações sociais de parentesco. Com efeito, a filiação patrilinear abalou as organizações matrilineares tais como ocorreu com o povo Lokono¹¹⁵. O relato de Anne Sabayo, lokono do *Village Balaté*, aponta para este problema: “Minha avó paterna era Sabayo, meu avô era Biswana. Até os 13 anos, tinha o nome da minha mãe Jubitana, e meu pai me reconheceu. Hoje me chamo Sabayo” (Guyon, 2011:61). Para esta sociedade clânica Arawak, este problema do registro pela via patrilinear ocorre nos quatro país onde se localizam os Lokono (Guiana, Suriname, Guiana e Venezuela). Assim, o sobrenome de Anne, até os 13 anos, era Jubitana devido à mãe em G+1 (M) e à mãe da mãe em G+2 (MM) uma vez que todos os filhos pertencem ao clã da mulher. Com sua inscrição no registro de estado civil e a patrilinearidade decorrente dele, Anne tornou-se para a administração, uma mulher Sabayo, sobrenome do pai em G+1 (F),

¹¹³ Subsídio do estado dado a cada família em função do número de filhos

¹¹⁴ “Revenu de solidarité active” é um subsídio dado às pessoas que vivem uma situação social precária.

¹¹⁵ Os Aluku passaram pelo mesmo problema.

filhado ao clã da mãe do pai em G+2 (FM). Neste curto relato, podemos observar que a onda de inscrições nos registros marca o início da coexistência de dois sistemas. Até de G+1, o pai de Anne continuou chamado “Sabayo” e não “Biswana” como era o nome do seu pai (FF), e a geração de Anne (G0) colheu os resultados desta mudança ao ser registrada com o sobrenome do pai. Este contexto apresenta outra particularidade. O casamento exogâmico que via o homem circular para o local de residência da mulher cuja filiação era cognática, tornaria-se agnática com as regras dos registros civis. Apesar disso e da uxorilocalidade ser menos praticada, a filiação cognática não foi esquecida e continua a fazer parte da construção da identidade do todo indivíduo.

Os Palikur, outro povo filiado ao tronco Arawak, apresentam um sistema dravidiano com consanguíneos e afins e são organizados em grupos exogâmicos de descendência patrilinear. O sobrenome do indivíduo corresponde à sua filiação clânica como apresenta a tabela a seguir:

Tabela 3: Relação dos nomes clânicos nos registros civis brasileiro e francês

Parikwaki	Significado	Sobrenome em português	Sobrenome em francês
Wayveyene	gente da lagarta	Ioio, Orlando, Paulo, Brasil, Martiniano, Hipólito	Norino, Yoyo, Michel
Kwakyeyene	gente do ananás	Labonté	Labonté
Wakavunhene	gente do esteio	Batista, Leônicio	Baptiste
Paramyune	gente do peixe bagre ou da piramutaba	Giome e Martins	Guiaume et Martin
Waxeyene	gente da terra ou da montanha	Antônio Felício, Felício, Augusto	Auguste, Felício
Wadahyone	gente da lagartixa	Iaparrá	Yaparra

Fonte: Capiberibe (2007: 68, apud Passes, 1998: 21-22)

Além do impacto do Estado na vida cotidiana Palikur, a onda de *francisation* correspondeu também ao momento em que a Igreja Adventista do Sétimo Dia e o *Summer Institute of Linguistics* entraram na vida desse povo indígena. Esta influência também intensificou a mudança de nomes tradicionais a favor de nomes bíblicos, além de condenar os ritos nativos. Ao longo de sua história de contato com os brancos, os Palikur tiveram relações com diversos agentes ocidentais, mas foi somente à partir das políticas assimilacionistas do Estado e do contato com missionários que eles começaram a ter sua vida profundamente transformada. O controle de documentos reforçou-se à

medida que as frentes garimpeiras proveniente do Brasil invadiam o território guianês e penalizou o eixo de relação Palikur Urukauá-Roura-Macouria e sua circulação.¹¹⁶

De modo geral, a uxorilocalidade vem sendo cada vez menos praticada. Os Kali'na, por exemplo, que tiveram um contato contínuo com o branco desde os primeiros tempos da conquista, contava com 87% de casais uxorilocais na década de 1970 (Tiouka, Collomb, 2000), mas, desde então, a regra vem sendo substituída por um modelo matrimonial ocidental, com uma liberdade de escolha de residência. Obviamente, entre os registros civis, uma ocupação territorial controlada pelo Estado e uma redução das áreas roceiras, os Kali'na do litoral foram os primeiros a sentir profundamente as mudanças com a política de assimilação. Entretanto, no plano das práticas assimilacionistas, duas outras ferramentas desempenharam funções devastadoras para a construção das representações familiares, temporais e espaciais: a escolarização e os “Homes”, internatos liderados por freiras.

A escola da República, ponta de lança da formação de um bom “cidadão francês”, foi transposta nos trópicos. Com professores despreparados da metrópole vestidos de uma missão civilizatória e pouco interessados em conhecer as culturas nativas, as crianças indígenas guianesas receberam, e ainda recebem, uma educação inadequada baseada nos moldes franceses. A escola, enquanto espaço que transmite um modelo cultural e socio-econômico específico, opõe-se à realidade do meio geográfico no qual se encontram os índios. Ela também não ensina aspectos indispensáveis dessas culturas, como as técnicas e as práticas tradicionais de subsistência. Independentemente da etnia e das especificidades de cada uma, os índios encontraram-se desnorteados entre as paredes do sistema educacional ocidental. São confrontados a um modelo que rejeita a existência de suas particularidades. O ensino abstrato das regras ortográficas da língua francesa, da derrota de Vercingetorix em Alesia contra Júlio César, do mapa hidrográfico francês ou da tabela de multiplicação realizam-se nas mesmas bases pedagógicas ensinadas a um pequeno parisiense ou marselhês, e substituiu as atividades

¹¹⁶ Essa situação evoluiu, mas a circulação dos Palikur entre o Brasil e a Guiana é complicada. Durante nossa conversa, o capitão Labonté revelou-me que 18 pessoas instaladas em Saint-Georges há mais de 30 anos, ou seja, depois de sua chegada, foram “regularizadas” recentemente (sob o mandato do atual presidente da *Collectivité territoriale de Guyane*, Rodolphe Alexandre). Desde o primeiro mandato de Mitterrand, no início da década de 1980, o Estado passou a entregar um sistema de “carte de séjour” (autorização de residência) e a recente “carte transfrontalière” vem facilitando a circulação Saint-Georges-Urukauá. Porém, a circulação até Macouria continua complicada por causa dos postos fixos e volantes da *Gendarmerie*. Labonté lembrou que, em 2015, 18 pessoas que viajavam para Macouria para os funerais de um parente Palikur não puderam passar a fronteira.

concretas de caça, pesca, cultivo, bem como o ritmo sazonal das tarefas e toda a divisão social do trabalho.

A grande maioria das crianças fala sua língua materna e aprende de fato a língua francesa na escola, aumentando a estranheza do contexto escolar uma vez que o francês é a única língua da educação nacional. Num artigo sobre os problemas da educação escolar, Renault-Lescure e Grenand (1984) demonstraram que, após algumas décadas de ensino do francês, a taxa de francófonos entre os índios era relativamente baixa e variava em função da localização territorial. De 50% de Kali'na francófonos, os grupos do interior contavam com poucos indivíduos com um bom domínio da língua francesa.

Num espaço guianês multilíngue e multiétnico, o francês, língua da administração e da escola, ocupava também um papel de língua franca ao lado de outras tais como o *créole* guianês, os *créoles* bushinenge¹¹⁷ ao oeste e o português à leste, simbolizando desta maneira o conhecimento que se construiu da língua dos outros agentes guianês com o contato no âmbito escolar. A ausência de uma sensibilidade com a diferença e a pedagogia da *francisation* dos índios colocaram em risco os conhecimentos linguísticos e culturais indígenas. Segundo Renault-Lescure e Grenand (1984: 37): “os conflitos nascidos da perda de valores em proveito de valores estrangeiros, bem como a necessidade de conservar a identidade étnica, introduzem atitudes contraditórias que enfraquecem sua coesão”.

O espaço escolar enfraquece ainda mais as culturas indígenas quando as crianças são aprisionadas, por longos períodos, em internatos, chamados “homes”, separadas e isoladas das famílias e dos costumes que costuram o cotidiano da organização social. Frequentemente lembrados como um momento penoso, como no Brasil e em outros países sul-americanos, os *Homes* indígenas da Guiana acolheram por mais de três décadas várias gerações de crianças cuja educação foi confiada ao clero católico.

Falar dos *Homes* pode, de imediato, surpreender qualquer francês que frequentou a escola da República orientado pelos princípios da lei de 1905 sobre a separação entre Estado e Igreja¹¹⁸. Assim como a região da Alsácia-Lorena, a Guiana

¹¹⁷ Chamado também taki-taki

¹¹⁸ No dia 9 de dezembro de 1905, o Senado e a Câmara dos deputados votaram a lei da separação do estado e da igreja. Título primeiro: Princípios: “Article 1: La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public. Article 2 : La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte. En conséquence, à partir du 1er janvier qui suivra la promulgation de la présente loi, seront supprimées des

está sujeita ao regime do Concordata no qual o Estado, e neste caso a administração do *département*, é responsável das despesas do clero católico. No início da *départementalisation*, as iniciativas da *Préfecture* foram superadas pela influência do clero católico. A criação da *Association des Homes Indiens de Guyane* em 1964, cujo Presidente era o bispo da Guiana, oficializou a gestão dos *Homes*. Naquela época, a abertura desses internatos procurava compensar as carências em escolas públicas do espaço guianês. Mesmo se os primeiros objetivos eram o acesso à educação republicana associado à “preservação” dos saberes tradicionais, os *Homes* tornaram-se rapidamente o símbolo da assimilação. Como mostra Michel Lohier, adido dos assuntos Kali’na da *Préfecture*, o trabalho desses *Homes* só podia ajudar os índios a deixar o plano natural para abraçar a civilização:

“Maintenant que les peuplades primitives jouissent de droits civiques et des devoirs du citoyens avec le concours de l’école que fréquente la nouvelle génération avide de s’instruire, la Guyane bénéficiera d’un apport nouveau de ses fils trop longtemps abandonnés à eux-mêmes. Une ère nouvelle, à l’instar du Brésil, fera disparaître le mot indien qui fera place à celui de guyanais, dont ils sont les vrais enfants”. (Tiouka, Collomb, 2000: 110-111, *apud* Lohier, 1972: 156)

A partir de 1949, o internato de Mana abriu suas portas e outras unidades seguiram em Saint-Laurent, Iracoubo, Sinnamary, Caiena, e enfim em Saint-Georges de l’Oyapock e Maripasoula. Françoise Armanville, em sua tese inovadora chamada “Les Homes amérindiens en Guyane: pensionnats catholiques pour enfant amérindiens (1947-2012)” estima que aproximadamente 1800 crianças, entre dois e dezesseis anos (ou mais) frequentaram os *Homes* até 1980 (Armanville, 2012: 59).

Nos *homes*, as crianças seguiam uma agenda rigorosa do amanhecer ao anoitecer. Além das atividades relativas à escola e à vida do *Home*, desenvolviam algumas habilidades para facilitar sua inserção na economia local com a venda de artesanato que ajudava a completar o orçamento de funcionamento do *Home*, confrontado com dificuldade financeira recorrente.

budgets de l’Etat, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l’exercice des cultes. Pourront toutefois être inscrites auxdits budgets les dépenses relatives à des services d’aumônerie et destinées à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics tels que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles et prisons. (ver o texto completo em: www.legifrance.gouv.fr)

Os traumas decorrentes da distância com os familiares, do isolamento, e, às vezes, os maus tratos foram amplificados pela proibição de falar a língua materna¹¹⁹. As entrevistas realizadas por Armanville são unânimes nesta questão: “nossos interlocutores sempre indicaram que os educadores se exaltavam quando um deles falava sua língua materna” (2012: 55). Se a primeira intenção dos *Homes* procurava também a preservação da cultura tradicional, esse objetivo mudou rapidamente e eles se tornaram um instrumento para uma assimilação total. Armanville nos mostra esta mudança através do depoimento da historiadora Pascale Cornuel que entrevistou a freira Anne-Marie em serviço no internato de Mana:

“Soeur Anne-Marie avait commencé à apprendre la langue des enfants [le Kali’na], c’est alors qu’est arrivé l’ordre de Monseigneur Marie de les assimiler avec obligation de parler exclusivement le français. Tous ces enfants étaient internes car l’objectif, ai-je compris, étant de les assimiler, il ne fallait pas qu’ils reviennent trop souvent dans leur famille.” (2012: 55)

As consequências da política assimilacionista dos *homes* foram devastadoras para as crianças que passaram quinze anos nestes locais tão distantes de suas realidades tradicionais. No litoral, muitos Kali’na não aprenderam sua língua nativa e, por conseguinte, não puderam transmiti-la aos seus filhos. Além disso, essa política de língua única nas escolas resultou numa novidade não prevista que testemunha do fracasso da escola Republicana. Assim, observou-se que a língua dominante passou a ser o *créole* guianês e não o francês. Foi esse *créole* e não a língua de Molière que veio substituir o Kali’na em algumas aldeias. Apesar das recomendações dos especialistas em questões indígenas, as mesmas práticas de assimilação e de evangelização dos povos indígenas continuaram no interior da Guiana, sem levar em conta as especificidades culturais dos Wayãpi, Teko, Wayana ou Aluku.

Para o Estado, a escola foi e continua sendo uma ferramenta que promove a assimilação dos índios e sua inserção na sociedade nacional e no tecido socioeconômico regional. No entanto, no interior, algumas ações dispersas procuram contrariar esse modelo. Iniciativas isoladas, orquestradas por antropólogos ou linguistas, tentaram propor ensinamentos adaptados às realidades indígenas. Experiências desse tipo

¹¹⁹ Esta postura foi bastante comum naquela época, não só na Guiana, mas também na França metropolitana onde é frequente ouvir pessoas idosas de regiões tais como Alsácia, País Basco, Bretanha, entre muitas outras, falando da dureza da *école de la République* e da violência empregada pelos professores contra o uso das línguas regionais.

foram realizadas, por exemplo, com os Wayãpi no Oiapoque e com os Wayana no Maroni. Em sua experiência em Trois Sauts, entre 1971 e 1976, Françoise Grenand, cuja iniciativa era conhecida do encarregado dos assuntos educacionais, relata que “a prioridade era dada à língua materna. Os programas haviam sido reformulados e o tempo social integrado na escola” (1984: 37). No Maroni, uma iniciativa, desta vez não oficial, partiu da experiência profissional de um professor em Antecum Pata que percebeu a relevância da língua Wayana no processo de aprendizagem. Como toda primeira tentativa vem com seu lote de pontos negativos e positivos, Françoise Grenand (1984) ressalta que o insucesso da experiência no Oiapoque se explicou através da: 1) ausência de formação pedagógica dos professores; 2) inadequação da mentalidade indígena com a disciplina e regularidade da escola; e 3) ausência de apoio da Educação nacional.

Esse terceiro ponto merece um comentário adicional. Ainda segundo Françoise Grenand (1984: 37), “a Educação nacional, na Guiana, se foca mais no desejo dessas populações de aprender francês e só se concentram nisso”. Os índios nunca se recusaram a ser escolarizados ou a aprender a língua francesa. Para muitos, falar a língua do branco era uma ferramenta importante na interação com a sociedade nacional, mas os métodos usados deixaram sequelas e reflexões profundas.

A construção de novas escolas primárias públicas nas proximidades das aldeias no final da década de 1970 e o transporte escolar colocaram fim à existência dos *Homes* indígenas à partir de 1980. Em Saint-Georges, o *Home* tornou-se um simples internato frequentado pelos índios escolarizados no colégio republicano e originários de Trois Palétuviers, Camopi ou Trois Saut.

Uma década após a entrada dos índios na República francesa, todas essas mudanças vividas nos moldes da *francisation* e evangelização levaram alguns deles a reivindicar seus direitos e entrar no campo político até então deixado vazio pelas razões previamente enunciadas neste capítulo e nos capítulos anteriores. Com a escola e a universidade, os índios do litoral, sobretudo, os Kali’na, apropriaram-se das ferramentas ocidentais para que suas reivindicações passassem a ser ouvidas. Em 1981, surgiu a *Association des Amérindiens de Guyane française* (AAGF) na aldeia de Awala¹²⁰. Criada por três Kali’na, Thomas Apolinaire, Paul Henri e Félix Tiouka, tinha como objetivo a reivindicação de sua especificidade cultural enquanto povo indígena, assim

¹²⁰ Hoje Awala-Yalimapo. Tornou-se “commune”, em 1989, como veremos adiante.

como lutar para o direito de usufruir de suas terras ancestrais. Numa escala regional, é interessante observar que este movimento se construiu num momento em que os índios sul-americanos começaram a ocupar o espaço público. No Brasil, a União das Nações Indígenas foi criada logo após a luta contra o projeto de lei que visava a “emancipar” os índios. Entretanto, não foram os movimentos indígenas de seus vizinhos sul-americanos que influenciaram esta dinâmica na Guiana, mas, em primeiro lugar, os movimentos indígenas do Québec, todos francófonos como eles, e, em seguida, os outros movimentos norte-americanos (Grenand, 2005: 137).

A AAGF apareceu numa época em que a sociedade guianesa estava se modificando pelo forte fluxo migratório vindo dos seus vizinhos e das ilhas do Caribe. O ativismo da AAGF inscreveu a participação dos índios como atores da vida política, buscando ocupar o espaço que lhe era devido entre as componentes culturais que formam a Guiana dominada, sobretudo, pelos *créoles*. Nesse contexto de fluxos migratórios, no litoral, os territórios dos Kali’na, Lokono e Palikur vinham sendo cada vez mais ameaçados pelos avanços dos outros componentes da cultura guianesa. No interior, o problema da questão fundiária se colocava em outros termos. Como aponta Collomb (2005: 18), “a ameaça de uma perda de territórios tradicionais parece mais distante no interior onde as aldeias podem dispor ainda de espaço para a caça e para o deslocamento de suas roças”. Por essas razões, não é surpreendente que o movimento indígena guianês tenha surgido com iniciativas de índios litorâneos. Eles foram os primeiros a sofrer, em todos os planos, da *francisation* à falta de terras, para assegurar sua subsistência. Concebida para defender os direitos dos seis povos indígenas da Guiana, a AAGF e os índios do litoral tinham pouco ou nenhum contato com seus parentes do interior. Além de conflitos históricos¹²¹, a sensibilização tornava-se árdua pelos poucos laços construído ao longo dos séculos entre litoral e interior, gerando reações diferentes. Grenand lembra:

“Cette atonie les gênait, et derrière l’affichage officiel, une voix off sussurrant que les “frères de l’intérieur” étaient “une bande de pauvre sauvages”. Il est vrai aussi que la docilité de la plupart de ces derniers face à la démagogie des politiciens ou le paternalisme des gendarmes était particulièrement irritant!” (2005: 136)

¹²¹ Por exemplo, a longa guerra entre Palikur e Kali’na. Grenand informa também que os Wayana se lembram que Kali’na raptaram suas mulheres após o fechamento das missões jesuítas (Grenand, 2005)

Enquanto atores políticos, a primeira assembleia dos povos indígenas da Guiana, ocorrida nos dias 8 e 9 de dezembro de 1984, marcou a história da luta pelo reconhecimento de suas identidades específicas. Com efeito, no último dia desta grande festa, que reunia povos da Guiana, mas também indígenas brasileiros e Surinameses, representantes do Estado e eleitos locais, o presidente da associação, Félix Tiouka, pronunciou um discurso duro e crítico dirigido às autoridades, provocando ira e descontentamento:

“Cependant, après avoir longtemps réfléchi et examiné sous différents angles notre situation actuelle au point de vue territorial, économique, politique, social, culturel, nous avons conclu que nous ne pouvions la laisser se détériorer davantage, suite à l’incurie séculaire de notre tuteur légal, le gouvernement français, envers la défense de nos droits face à des requins accapareurs de nos territoires et de leurs ressources au profit des entreprises privées” (Tiouka, 1985)

Pela primeira vez na história da Guiana, os índios tomavam a palavra sem o auxílio de pesquisadores ou ONG. Gerações de políticos, acostumados a dialogar com povos considerados “mansos” e “primitivos”, se deparavam agora com índios que criticavam três séculos de ocupação, opressão e práticas tutelares que negavam sua condição de primeiro ocupante. Indivíduos condenados a desaparecer com o passar do tempo na sociedade moderna e dominante, os índios se tornavam atores políticos querendo decidir de sua história. Naquele dia, o discurso de Félix Tiouka, sucinto e claro, condenou sem concessões a política instaurada pela França. Esse discurso, chamado “Adresse au Gouvernement et au peuple français”, tornou-se o manifesto da agência indígena que seguiria. Os índios deixavam de ser passivos e tomavam as rédeas de seu futuro: “sabemos que não temos escolha”, “precisamos agir”, “não seremos enganados por belas palavras” (Tiouka, 1985). Após algumas décadas e algumas poucas mudanças, as linhas fundamentais deste discurso permanecem vivas. As palavras de Tiouka são retomadas constantemente desde então e soam ainda como uma triste realidade:

“Face à l’ignorance profonde du gouvernement français vis-à-vis de nos droits les plus fondamentaux et à la négation de notre volonté d’exister en tant qu’amérindiens descendants des premiers occupants de ce département, nous nous adressons une fois de plus à notre tuteur légal, le gouvernement français, pour qu’il prenne les dispositions nécessaires pour que nos droits soient reconnus. Nous ne voulons pas non plus devenir des français comme les autres ou même “à part entière”. Nous voulons obtenir la reconnaissance de nos droits aborigènes,

c'est-à-dire, la reconnaissance de nos droits territoriaux, de notre droit à demeurer amérindiens et à développer nos institutions et notre culture propres” (Tiouka, 1985: 10)

Em sua relação com a sociedade dominante, a AAGF começava a desafiar a essência constitucional da República francesa. Começava também a questionar a noção de propriedade particular e propunha o valor de um usufruto coletivo da terra. Manejada culturalmente ao longo de gerações e milênios, a terra não devia ser entregue a interesses particulares, mas satisfazer desejos coletivos. Os índios guianeses começavam a pedir, naquele dia, que seus direitos territoriais, enquanto primeiros ocupantes do território, fossem reconhecidos, condição que “deve ser na base da redefinição urgente e necessária da relação com a sociedade dominante”. Rejeitavam os títulos de usufruto cedidos pelo Estado para reivindicar o usufruto exclusivo de acordo com sua relação ancestral, procurando garantir as necessidades da coletividade e um acesso igual à terra e seus recursos. Além de lembrar sua profunda relação histórica e cultural com o território, também se apropriaram de questões ecológicas para dar voz a suas exigências.

O índio “degenerado”, “alcólatra”, “primitivo”, o índio que não era *indigène*, o índio, recente cidadão de direito comum, transgrediu a imagem do *bon sauvage* para se revelar engajado, ciente de seus direitos e determinado a reduzir as assimetrias em relação à sociedade dominante. Assim, os índios levantaram-se para perturbar a ordem estabelecida e reclamar a aplicação de propostas que visavam a: 1. Dispor de si; 2. Ser soberano, enquanto primeiro ocupante, nas suas terras; 3. A se opor a qualquer exploração de recursos da sociedade dominante enquanto ela não reconhecesse seus direitos; 4. Controlar a exploração de suas terras e de seus recursos naturais; 5. Gerar recursos para as futuras gerações a partir do controle das explorações; 6. Controlar o desenvolvimento para não deixar mais nas mãos da sociedade dominante; 7. Orientar o desenvolvimento em função de seus valores e tradições produzidas em harmonia com o meio ambiente durante milênios; 8. Discutir de igual para igual com os governos da sociedade dominante (Tiouka, 1985).



Foto 3: Discurso de Félix Tiouka no primeiro *Rassemblement des Amérindiens de Guyane* em 1984.

O reconhecimento da especificidade indígena passou a ser o foco das lutas indígenas na Guiana. No entanto, o artigo um da Constituição francesa do 4 de outubro de 1958 afirma: “a França é uma República indivisível, laíca, democrática e social. Assegura a igualdade perante a lei a todos os cidadãos sem distinção de origem, raça ou religião”. Esse artigo vem sendo, desde então, um dos obstáculos que impede qualquer reconhecimento de sua especificidade cultural, apesar de tratados internacionais favoráveis.

É importante notar que, a partir desse momento histórico que viu a eclosão das reivindicações dos índios da Guiana, a administração deixou de empregar terminologias preconceituosas como tribo e população silvícola para substituí-las por “*amérindien*” (Guyon, 2013). Em 1985, por exemplo, o comitê de “*coordination des actions en faveur des populations tribales*” mudou para “*comité de coordination des actions en faveur des Amérindiens de la Guyane française et des populations du Maroni*” e incorporou representantes da AAGF dentre de seus membros (Guyon, 2013: 63).

A nível internacional, o discurso histórico de 1984 inscreveu-se no movimento de reivindicações mais amplo dos povos originários ou “*autochtones*” em várias regiões do mundo que lutavam para garantir seus direitos. A nível nacional, o ano de 1984 também representa um evento histórico no trato da França com os povos colonizados. No dia 24 de setembro de 1984, os Kanaks, nativos da Nova-Caledônia, criaram o partido independentista *Front de libération nationale kanak e socialiste* (FLNKS). O

movimento boicotou as eleições territoriais do dia 18 de novembro de 1984 e iniciou uma série de protestos que obrigou o estado francês a promover adaptações ao “caso” particular caledoniano, o que resultou, no dia 26 de junho de 1988, nos “accords de Matignon”. Esses acordos ofereceram à Nova-Caledônia um status jurídico transitório que foi aprovado pela vitória do sim no referendun do mesmo ano sobre a auto-determinação. Contudo, como veremos a seguir, Guiana e nova-Caledonia são muito distintas.

3.3 O tempo das reivindicações

O primeiro encontro dos índios da Guiana, ocorrido em 1984, deu, portanto, origem às reivindicações sobre os territórios ancestrais. Essa demanda tem sido um pedido recorrente dos povos indígenas ao Estado francês. No entanto, os índios enfrentam uma Constituição que, como vimos, não lhes possibilita uma saída jurídica para o reconhecimento de sua existência enquanto povo, já que só pode existir um povo, o povo francês.

A Guiana é, sem dúvida, uma das terras da República francesa das mais multiétnicas, mas o estatuto de *département*, onde um regime legislativo de direito comum predomina, não contempla especialidades legislativas tal como ocorre nos *Territoires*¹²². Neste contexto, a natureza “indivisível” da República francesa não autoriza “uma exceção guianesa” (Chicot, 2000: 163).

Minoritário numa sociedade dominada pelos creoles, o peso das vozes dos índios na Guiana parece bem pequeno para conseguir mudanças significativas. Assim, a situação deles difere dos Kanak da Nova-Caledonia, não só pelo status jurídico do seu território, mas também na paisagem social na qual estão inseridos. Os Kanaks representam quase metade da população caledoniana e suas reivindicações da década de 1980 foram ouvidas, o que parece difícil no caso da Guiana já que as demandas indígenas são minoritárias e não sensibilizam a classe dominante. O movimento independentista da década de 1970 na Guiana nunca se concretizou e, mais recentemente, em 2010, o “não” foi vitorioso no referendun sobre a autonomia.

¹²² Alias, como relembra Rouland (1996: 317), o Conselho constitucional, na sua decisão do 9 de maio de 1991, “opõe a unidade do povo francês na sua singularidade com a pluralidade do particularismo dos povos além mar”.

Portanto, os índios encontram-se num jogo no qual, de acordo com Chicot, “a regra das regras confia às autoridades centrais o cuidado de administrar a nação em sua diversidade, apagando tanto quanto possível as irregularidades periféricas” (Chicot, 2000: 160). Não há como reconhecer os particularismos do território francês. O Estado é unitário e a República “assegura a igualdade a todos os cidadãos perante a lei sem distinção de origem, raça e religião”. Com essas palavras, percebe-se que a França não nega a diversidade dos indivíduos que ela tem em seu solo, mas essas especificidades são do âmbito particular e não devem se expressar no campo público onde a unidade do povo não deve ser questionada. Ou seja, o Estado unitário francês define-se por um território continental e além-mar onde todos os indivíduos mantêm os mesmos direitos e deveres para defender os princípios de igualdade e de unidade do povo. Mesmo quando ocorreu uma reforma territorial, como a lei de descentralização, em 1982, que deu mais poder às coletividades territoriais, a integridade do território e a unidade da República continuaram acima de qualquer questionamento.

Esta recusa do estado francês de considerar a questão indígena não data de 1984. Ela é recorrente e pode ser vista numa postura “relutante” já manifestada em tratados internacionais de primeira ordem. A França é signatária, por exemplo, do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, que declara que as minorias étnicas não podem ser privadas de seus direitos culturais e sociais; da Carta Europeia das Línguas Regionais e Minoritárias, etc. No entanto, não assinou Declaração das Nações Unidas de 18 de dezembro de 1992, que protege os direitos das minorias nacionais, étnicas, religiosas e linguísticas, nem a Convenção 169 da OIT.

Esses e outros tratados ou convenções internacionais se opõem frequentemente ao artigo 1 da Constituição de 1958. Por isso, a França sempre emite algum tipo de “reserva” e sempre interpreta, de uma maneira bem peculiar, os direitos dessas minorias no território da República à luz de seu direito interno e do universalismo republicano. Ela continua seguindo suas próprias regras e seu entendimento (Rouland, 1996). O Conselho constitucional¹²³, por exemplo, não se importa com os indivíduos e seus costumes, o que importa é sua presença no território da República indivisível, abafando a noção de qualquer grupo e particularismo.

Assim, apesar de estar ciente da diversidade que compõe seu território, a França privilegia a leitura de seu direito maior para evitar o reconhecimento de qualquer tipo de

¹²³ Instância que controla a conformidade das leis em relação à constituição.

subjetividade particular. Se a Constituição do 4 de outubro de 1958 consagra a incompatibilidade da noção de povo indígena com o direito francês, ela também produz sutilmente o conceito de “adaptação” no artigo 73¹²⁴ para as terras além-mar garantindo o poder da organização tradicional.

De fato, o artigo 73 especifica: “nos *départements* e regiões além-mar, as leis e as regras são aplicáveis de pleno direito. Podem ser alvos de adaptações levando em conta as características e as limitações dessas coletividades”. Ou seja, em função da situação encontrada nas terras distantes, a norma pode ser aplicada de maneira diferenciada para minimizar as situações discriminantes. A constituição é sutilmente articulada para orientar essas adaptações que procuram não isolar essas populações da sociedade nacional.

De fato, a figura do capitão ou *chef coutumier*, outrora aliado importante e distante nas terras do interior, continuou oficializado, inicialmente pelo *préfet* e depois pelo *président du Conseil général*, e assumiu um lugar preponderante na relação com a administração local e regional. Consequentemente, suas atribuições representam sua comunidade perante a administração e a *gendarmerie*. Albert Mifsud, *chef coutumier* Wayãpi e atual vice-prefeito da cidade de Camopi, no médio-Oiapoque, nos relata como chegou a ocupar esta função:

“Sou substituto. Não tinha ninguém, então estou substituindo meu sogro que era *chef coutumier*. É o ex-prefeito (René Monnerville, do povo Teko) que me pediu para substituí-lo. Ai falei para ele que eu precisava da opinião da população e que precisavamos ver, primeiro, se a população queria um *chef coutumier*. Uma semana depois eu disse sim, fui eleito e teve a posse de meu cargo”

Apesar da grande quantidade de trabalho, Albert Mifsud reconhece que os *gendarmes* respeitam sua função na comunidade e que eles trabalham juntos. Ele também insistiu no fato de que qualquer ocorrência deve passar por ele primeiro antes de ir à *gendarmerie* senão o *chef coutumier* não pode fazer nada. Aparece, portanto, como um intermediário entre a comunidade tradicional e a administração. Ele oferece soluções para evitar que decisões inapropriadas da burocracia estatal sejam tomadas.

Além disso, os municípios que germinaram no interior da Guiana a partir da *francisation* não abafaram as instituições tradicionais que prevaleciam na região na antiga organização territorial. Pelo contrário, a administração destas localidades

¹²⁴ Porém, essas regras não podem se referir à nacionalidade, direitos cívicos, garantia das liberdades públicas, estado e capacidade das pessoas, segurança e ordem pública, entre outros.

depende também da estrutura tradicional uma vez que os indivíduos de uma comunidade atribuem obviamente uma maior importância a sua organização tradicional do que a qualquer outra organização. Além do peso do *chef coutumier*, a organização tradicional ganha espaço sobre a norma e também consegue fazer valer suas regras. Ela encontra seu espaço para funcionar. A cidade de Camopi, por exemplo, simboliza o encontro interessante entre a norma da administração estatal e o particularismo cultural na medida em que nela, o prefeito e vice-prefeito, ambos Wayãpi, são também *chefs coutumiers*.

Enfim, um terceiro elemento adaptativo diz respeito à aquisição de terra do Estado por meio de títulos tais como as cessões, as concessões e as *zduc (zone d'usage collectif)*. O engajamento político indígena da década de 1980, tanto no plano nacional quanto internacional, se traduziu em algumas vitórias, principalmente com a publicação do decreto 87-267, de 14 de abril de 1987. Esse texto foi um primeiro reconhecimento, porém muito tímido, da questão “autóctone”. Essa palavra não foi incorporada no corpo do texto do decreto para não contrariar, mais uma vez, a *indivisibilité* do país. No entanto, com esse decreto, o Estado se comprometeu a atribuir títulos fundiários para “as comunidades de habitantes que extraem tradicionalmente seus meios de subsistência da floresta [...], para a prática da caça, da pesca e de modo geral, para o exercício de toda atividade necessária à subsistência destas comunidades”. Confrontado com a noção de propriedade individual, um conjunto de associações do tipo lei 1901¹²⁵ vem florescendo desde esta época para fazer prevalecer seus direitos e conseguir parcelas do Estado. Entretanto, a regularização desses espaço de domínio público sempre é acompanhada de um longo momento de espera. Até hoje, “somente” quinze *zduc*, nove concessões e três cessões coletivas foram autorizadas por decreto do *préfet*, localizados em 9 municípios e cobrindo 8% da superfície da Guiana (Armanville e Davy, 2014: 23).

¹²⁵ O artigo 1 da lei do primeiro de julho de 1901 é bastante explícita: “a associação é a convenção pela qual duas ou várias pessoas colocam em comum, de maneira permanente, seus conhecimentos ou sua atividade sem fins lucrativos”.



Foto 4: Alexis Tiouka

Apesar da noção de primeiro ocupante ou povo não aparecer, talvez o avanço mais significativo do decreto de 1987 tenha sido as modalidades de obtenção das chamadas “*zones d’usage collectives*” (*zduc*). Com efeito, o texto afirma que elas podem também ser atribuídas em nome de uma “comunidade de habitantes”, por um prazo de tempo ilimitado, diferentemente das concessões e cessões que são disponibilizadas para associações e, no caso da concessão, com um tempo de usufruto determinado.

Assim, os índios procuram se apropriar de todos os recursos e estratégias para preservar seus espaços, mas devem, também, redobrar de ideias diante do crescimento da sociedade guianesa, de territórios cada vez mais escassos no litoral, e das estratégias económicas que procuram explorar as riquezas de suas terras, principalmente os minérios. Para o futuro das comunidades, as *zduc* aparecem como a solução para a implementação de novas aldeias, mais apropriadas à vida tradicional do que o modo de vida imposto pela *francisation* e sua integração em áreas próximas a setores urbanos. Para os índios, “a floresta representa, para todos, o lugar onde se pode viver tranquilamente, mantendo uma solidariedade com seus vizinhos e sua família” (Armanville, 2014: 72).

As cessões e concessões são outros mecanismos que os índios da Guiana podem acionar para um acesso coletivo à terra. De modo geral, cessões e concessões são em grande parte ocupadas por aldeias indígenas como os Lokono em Sainte-Rose de Lima e Balaté, os Kali'na nas aldeias Villages Espérance, Terre Rouge e Pierre em Saint-Laurent e em Awala Yalimapo, os Palikur na aldeia Favard em Roura e Norino em Macouria, ou a aldeia Wayana em Taluen no interior. Quanto mais antigas são essas aldeias, mais elas mantêm uma organização espacial que segue as regras tradicionais de parentesco (Guyon, 2013). A superlotação das aldeias impede seu crescimento e a construção de novas casas. Em alguns casos, esta situação cria também tensões dentro das comunidade como ocorre, por exemplo, na aldeia Balaté, em Saint-Laurent do Maroni.

Fundada por um dos clã Lokono, Balaté recebeu um fluxo de novas famílias Lokono na década de 1980 fugindo da guerra civil do Suriname, provocando um forte crescimento demográfico e uma reorganização espacial da comunidade que ficou separada entre o clã fundador da aldeia, de um lado, e os clãs recém chegados, de outro. Aos poucos, esta separação física e política gerou divergências entre os grupos, que cresceram quando a aldeia começou a mostrar sinais de superlotação. Com o rápido crescimento urbano cada vez mais cercando e ameaçando as localidades indígenas, conflitos sobre o modo de gestão da terra tornaram-se motivos de disputas. A associação Hanaba Lokono, da família fundadora de Balaté, detém o título da cessão fundiária e deseja continuar inscrevendo a localidade indígena no desenvolvimento socio-económico da cidade de Saint-Laurent e manter seu modo de vida tradicional. Diante deste posicionamento de reconhecimento de terras coletivas, outras famílias reclamam a divisão do território em parcelas, estimulando a propriedade individual e satisfazendo a vontade da *préfecture* (Davy, Armanville, 2014: 76).

Porém, neste caso, o critério de anterioridade de ocupação das famílias implica a autoridade sobre o resto da aldeia e permite manter a coesão com as exigências da AAGF e da FOAG – *Fédération des organisations amérindiennes de Guyane*, fundada em 1992 para substituir a AAGF e também baseada no reconhecimento de uma relação coletiva e específica com o território.

Essas divergências sobre a maneira de lidar com a questão fundiária não são isoladas e se observam também entre aldeias de outros povos como os Palikur de

Macouria e de Saint-Georges. Em Macouria, as associações¹²⁶ se inscrevem na linha das reivindicações da FOAG. Como salienta Mauricienne Fortino, presidente da associação Kamawyneh: “o que nós, índios, queremos, é usufruir a terra de maneira coletiva. A *préfecture* gostaria que cada um de nós tivesse uma parcela. Não estamos acostumado a viver desse jeito, queremos viver de maneira comunitária” (2005: 44). Não hesita em se opor à escolha feita pelos Palikur de Saint-Georges que optaram pelas parcelas: “é a escolha que fizeram, têm casas e parcelas particulares. Não queremos isso”. Acima da crítica da escolha dos Palikur de Saint-Georges, Fortino faz, sobretudo, uma crítica à dificuldade de conseguir terras quando se constata que as comunidades *créoles* adquirem facilmente terrenos que logo em seguida parcelam. Fortino lamenta que “as leis são feitas para todo mundo, mas não vão em direção de todo mundo” (2005: 45).

Esta última frase de Mauricienne Fortino, além de se adequar à realidade indígena guianesa, resume muito bem a situação vivida pelos Palikur de Saint-Georges de l’Oyapock. A comunidade aceitou o sistema de parcelas, mas esta cidade de 4000 habitantes do leste guianês, onde vivem em torno de 1000 Palikur, ainda não possui uma *zone d’usage collectif*. Como os Kali’na de Mana e Iracoubo e os Palikur de Regina, os Palikur de Saint-Georges esperam uma saída positiva para dar impulso a vida da comunidade e responder às suas necessidades. Até conseguirem essas terras, vivem numa situação de superlotação que provoca uma escassez de recursos naturais.

Foto 5: Entrada do Village Espérance 1 de Saint-Georges de l’Oyapock



¹²⁶ Os Palikur da aldeia de Kamuyuneh e os Palikur de Yapara já possuem uma zduc. A associação Palikur Payikwene tem uma concessão na Aldeia Roland Norino (Davy e Armanville, 2014, p. 41-45)

Em comparação aos Palikur do Urukaua no Brasil, os Palikur de Saint-Georges não gozam de um território, com extensos espaços, como é o caso da Terra Indígena Uaçá. Vivem confinados nos bairros desta pequena cidade pacata, ao lado de outras habitações que abrigam *créoles*, franceses, brasileiros, entre outros. Grande parte dos Palikur, sobre a influência das igrejas Adventista do Sétimo Dia e da Assembleia de Deus, moram nos bairros Village Espérance 1, Village Espérance 2 e Savane. Estes bairros se formaram respectivamente nas décadas de 1960, 1980 e 2000¹²⁷. Os índios já apresentaram três vezes seus pedidos por terra por via do seu capitão ou *chef coutumier* Roger Labonté, mas ainda não receberam respostas. Encontram dificuldades para terem suas reivindicações atendidas devido aos interesses da Prefeitura de Saint-Georges bem como da ONF – *Office Nationale des Forêts*. Até o momento, esses diversos atores locais ainda não acharam um consenso e os Palikur continuam na mesma situação.

Roger Labonté continua em busca de soluções tanto para resolver a superlotação dos Villages Espérance quanto para conseguir uma *zduc*, mas também aponta para divergências na maneira de lidar com a questão fundiária na comunidade. Segundo ele, entre os dois Villages Espérance, há 116 jovens sem alojamento. Para resolver este problema, a prefeitura de Saint-Georges propôs a construção de habitações sociais, mas Roger Labonté rejeitou essa proposta para “perservar a cultura” do povo Palikur. Ele considera que as habitações sociais separariam os Palikur, dificultaria a comunicação entre eles, causando uma ameaça à continuação da língua nativa. Considera a questão fundiária fundamental para juntar todos os índios e manter viva a cultura e a língua. A prefeitura já negou uma de suas ideias que ia nesse sentido:

“Moi, je me suis déjà battu pour une parcelle de 7 hectares, pas une zone de droit d’usage, juste pour construire des petites maisons pour les jeunes. Ils ont dit qu’il n’y avait pas de sous pour construire la maison. Mais ils n’ont pas compris, je leur ai expliqué que ce que je voulais était la parcelle. Vous me donnez ces 7 hectares et nous on les fait. Ici on a attendu 20 ans...”

Ao se referir a uma espera de vinte anos, o capitão Labonté refere-se à longa expectativa para mapear os lotes particulares do terreno onde se localizam as casas “Chirac”, construídas em 2002 nos Villages Espérance 1 e 2, após uma promessa do então presidente francês Jacques Chirac em visita na região em 1997. Inicialmente, cada lote de aproximadamente 500 m² era vendido a um euro o m², mas a prefeitura resolveu

¹²⁷Parte da população desses bairros é formada por migrantes que saíram do Urukaua por razões diferentes. A primeira grande migração foi motivada pelo assassinato de um xamã e uma segunda “foi movida pela vontade de manter-se firme à fé” (Capiberibe, 2009, p. 249).

augmentar o preço para 3,93 euros o m². O que incomodou mais Roger Labonté foi a maneira como a prefeitura administrou esta questão e impôs suas regras às famílias Palikur que viviam realidades financeiras diferentes. A postura autoritária da prefeitura nos lembra que ela tem, como braço forte do Estado, o poder de decisão nos processos de implementação de *zduc*, cessão e concessão.

Apesar da concessão dos lotes individuais ter dividido os índios, a questão agrária só pode ser resolvida com a participação de toda a comunidade. Todas as roças dos habitantes do bairro têm décadas de ocupação e acabaram por se tornar improdutivas, “mortas” para retomar a palavra do capitão¹²⁸.

A questão da gerência da *zduc* também causa polêmica. Situada numa área protegida pela ONF, a comunidade e a associação se opõem sobre a gestão das terras, cada uma querendo manter a zona sob sua influência:

Pour gérer, on peut pas les gérer, les autres disent qu'on peut les gérer. Pourquoi on peut pas les gérer? Parce que peut-être il y a d'autres personnes qui sont contre... ils ont dit que l'ONF peut gérer pour nous, et c'est là, on a cassé les choses entre nous. Jusqu'à maintenant même nous on a pas encore trouvé la solution parce que si on n'est pas capable de gérer cette zone, "laisse tomber" moi j'ai dit. Aujourd'hui, avec l'ONF, ce que je vois dans la forêt, ça me pose de grands problème, ça me blesse beaucoup...

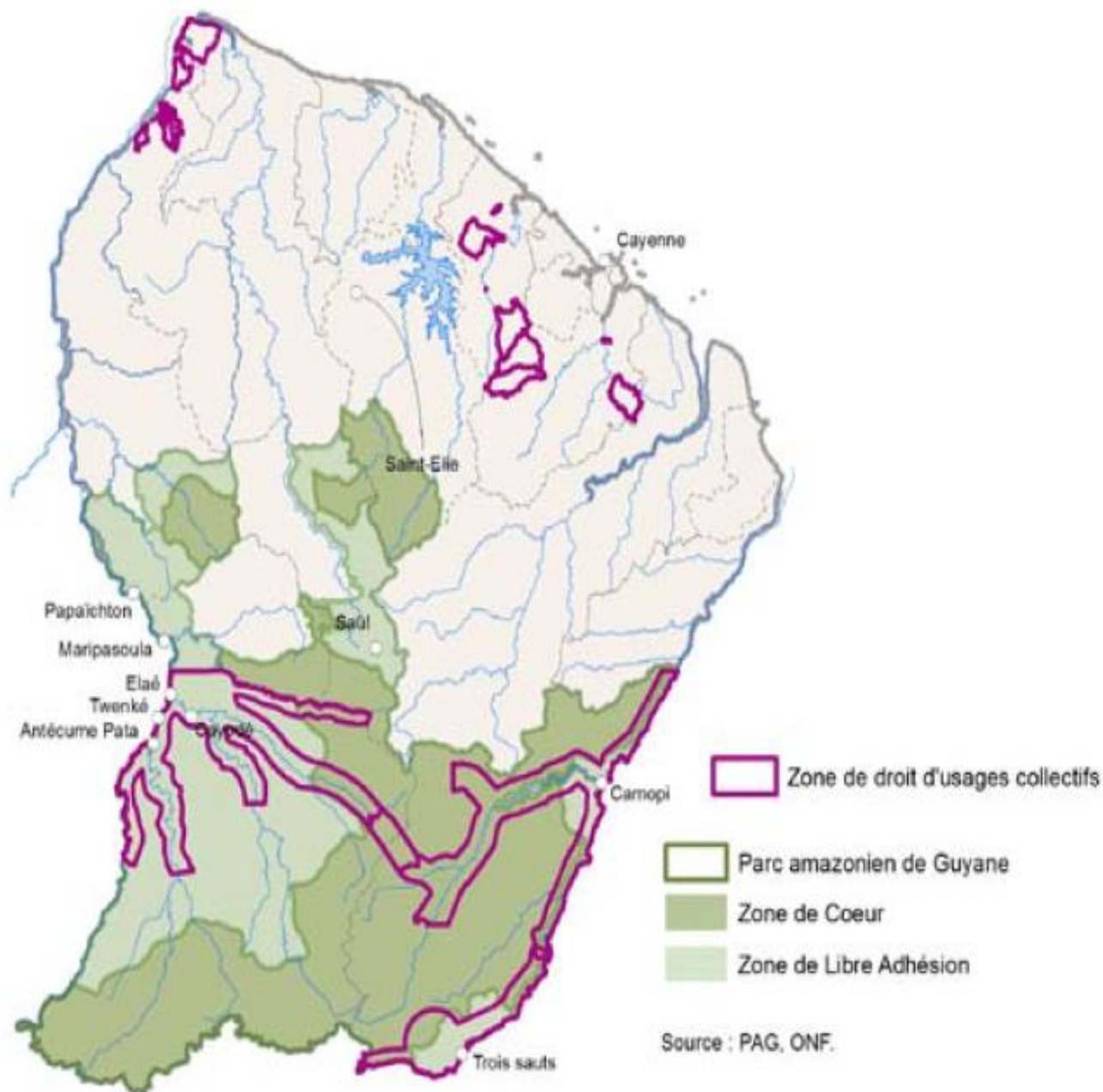
Para o capitão Labonté, a ONF não é a instituição mais adequada para cuidar da futura *zduc* de Saint-Georges. De fato, como uma empresa poderia gerenciar uma terra quando ela extraí madeiras “medicinais” consideradas preciosas para os Palikur? O processo de gestão das *zduc* obedece a uma lógica complexa que implica a participação de vários atores. Essa situação não se limita ao caso de Saint-Georges, mas é geral. Desde 1987, novos espaços regulados por normas jurídicas específicas, voltados à proteção ambiental, gestão florestal, urbanismo, entre outros, se sobrepuseram aos espaços de ocupação tradicional, dando a diversos atores um poder de gestão sobre estes espaços.

Subindo o rio Oiapoque até Camopi, nas terras do interior, os espaços usados para o extrativismo são muito maiores e resultam de um processo de séculos de

¹²⁸ “Ma femme travaille là-bas, ça fait 45 ans qu'elle travaille sur cette parcelle, pour nous elle est morte. La terre est morte pour nous parce que nous les amérindiens on travaille la forêt primaire que l'on détruit, et dans 2,3 ans on avance devant, et là la cinquième année on retourne”.

ocupação. Desta forma, as *zduc* no interior foram facilitadas. É o caso, por exemplo, das aldeias Wayãpi e Teko, cuja gestão foi confiada, na grande maioria dos casos, ao *chef coutumier*. Assim, toda aldeia possui sua área roçeira e responde a uma gestão tradicional do espaço baseada nos laços de parentesco. O decreto *préfectoral* de 14 de setembro de 1970, confirmado em 1977 e 1978, limita o acesso à zona sul do território por motivos sanitários e ambientais. Esse decreto contribuiu para manter o contraste histórico do interior com o litoral, consagrando a existência de um tipo de “país indígena” dentro da República “indivisível”. Como vimos ao longo deste trabalho, ao longo dos séculos, a França procurou expandir sua empresa colonial para o interior. A *francisation* e seus impactos, sobretudo as epidemias e a exploração de mão de obra indígena pela sociedade dominante, assim como o contexto internacional sensibilizado com as questões ambientais, acabaram por “preservar” os povos indígena da região sul das pressões observadas na faixa litorânea.

Contudo, observa-se também semelhanças no que diz respeito à sobreposição jurídica no espaço de algumas *zduc*. Desde a criação do PAG – *Parc amazonien de Guyane* – em 2007, as *zduc* dos índios do interior estão inseridas num mapa complexo dividido em duas zonas: a *zone coeur*, onde toda atividade de mineração é proibida, e em *zone de libre adhésion*, onde essas atividades são legalizadas e autorizadas. Essa divisão tem como objetivo lutar contra o garimpo ilegal que atinge a região há décadas.



Mapa 10: *Zone de droit d'usages collectifs* e Parque amazonien da *Guyane* (Fonte: Charte du Parc amazonien de Guyane, 2013).

Os índios não se opuseram à criação do Parque amazonien já que sua criação tinha, entre os seus principais objetivos, o respeito aos modos de vida das comunidades e às práticas locais. No entanto, discordaram com a extração de minérios, vetor de poluição e de contaminação das águas. De modo geral, os Wayãpi e os Teko, bem como os Wayana, beneficiam de extensas áreas para praticar suas atividades de subsistência. Nota-se, entretanto, que do lado brasileiro, a criação do Parque Nacional do Tumucumaque reduziu as possibilidades de áreas cultivadas dos Wayãpi que sempre usaram as duas beiras do rio Oyapoque para realizar suas atividades roceiras. Com a

criação do parque no Brasil, essas atividades passaram a serem proibidas; uma decisão que surpreende Albert Mifsud: “eles aplicam as regras do seu parque, mas na verdade não sei por que a gente não tem direito. Tem índios no Brasil e eles têm direito de fazer roça. E, lá na frente, não pode! Não entendo por que a lei não está aplicada”.

A noção de terra e territorialidade indígena, marcada nas paisagens das florestas, dos rios e igarapés, com nomes e histórias, não se coloca nos mesmos termos que a noção ocidental de fronteira como linha divisória rígida. A criação desses parques ambientais, em ambos lados da fronteira, associada a uma forte atividade garimpeira ilegal desde a década de 1980, se traduziu, também, por uma maior vigilância e controle da fronteira que reduziu as atividades roceiras dos índios do Oiapoque. Nessa região de fronteira existem tensões constantes entre, de um lado, o garimpo ilegal, praticado por brasileiros clandestinos e, de outro, a *gendarmerie* e a Legião Estrangeira. Os índios ficam no fogo cruzado dessa guerra e proibidos de plantar suas roças.

Apesar de terem áreas maiores que no litoral, os índios do interior enfrentem ameaças importantes e sua luta pelos direitos não é menos importante. Albert Mifsud falou, por exemplo, do problema do garimpo. Ele reconheceu que a luta contra o garimpo é importante para obter a expansão das *zducs*. Além da ampliação das *zones de droits d'usage*, o pedido para o aumento de terra abrange também outras demandas dos Wayãpi de Camopi, como a manutenção e o desenvolvimento de infra-estruturas e a escola.

Além dos problemas territoriais, a questão da educação escolar é uma das demandas mais importantes dos povos indígenas da Guiana. Em setembro de 2016, como indicado na introdução deste trabalho, todos os estabelecimentos escolares do eixo Saint-Georges-Camopi-Trois Sauts do rio Oiapoque estiveram em greve por um mês, exasperado por promessas não cumpridas da *Colectivité Territoriale* da Guiana. Em cargo da manutenção das escolas de ensino fundamental e médio, o poder público ignorou as alertas frequentes sobre a precariedade do ensino e a escassez de recursos. Diante do descaso do Estado, professores e associações de pais de alunos juntaram-se para exigir uma melhor estrutura de acolhimento para os alunos e professores. Esta greve, diferente de Saint-Georges, chegou a ser geral em Camopi onde a situação estava mais do que crítica, paralisando não só as escolas mas, à medida que o movimento se

prolongava, a prefeitura, os correios, o posto de saúde e por fim a *gendarmérie*¹²⁹. Abandonados pela *Collectivité Territoriale* e o Estado, o movimento conseguiu ter repercussão na imprensa e no principal canal de notícias regionais. Uma das pessoas da direção, nomeada naquele ano, resumiu bem os problemas que afetam a estrutura escolar de Camopi: falta de professores titulares, internato para os alunos de Trois Sauts, alojamentos para acolher os professores. Para realizar essas mudanças necessárias, a escola e a prefeitura reclamavam uma extensão de terra de 20 hectares. Este caso nos mostra que a necessidade de terras não se limita só às atividades de caça, pesca, colheita e plantio. A falta de terras também é um motivo que compromete uma das principais instituições da República.



Foto 6: Greve no Colégio Paul Suitman

Não satisfeito do tratamento da *Collectivité Territoriale* e constantemente desconsiderados pelas autoridades, os índios investem cada vez mais nas eleições. Vestindo ou não uma camisa partidária, eles procuram militar pelos seus direitos e defender os valores indígenas. Se o primeiro prefeito de Camopi, Mandé Sincère, era um *créole*, que ficou poucos meses no comando, já que sua eleição foi invalidada pelo prefeito, todos os prefeitos de Camopi de 1970 até hoje foram Wayãpi ou Teko. Essa situação nunca ocorreu em Saint-Georges onde a comunidade *créole* sempre dominou a vida política local. Segundo Roger Labonté, alguns Palikur podem fazer parte do

¹²⁹ Camopi é uma cidade Wayãpi e Teko. Em Saint-Georges, composta por diversos indivíduos e um prefeito *créole*, a mobilização ficou entre professores e pais de alunos.

conselho do município, mas são manipulados pelos políticos locais que acabam por dividir as comunidades. Para ele, os índios devem apropriar-se da política dos brancos e usá-la como um instrumento para servir seus próprios interesses e direitos e não cair no jogo político mesquinho dos brancos. Alias, Labonté, sob o estímulo de Joseph Chanel, ex-prefeito Teko de Camopi, com quem mantém boas relações, está pensando na possibilidade de se apresentar nas próximas eleições como “Pahikweneh independente” Espera, com sua candidatura, dar a seu povo um peso maior na vida local e mais visibilidade as suas reivindicações. A entrada na vida política é mais uma estratégia para ganhar voz frente ao quebra-cabeça institucional francês que, embora não mostre sinais de evolução na teoria, tende a apresentar alguns avanços na prática.

Em síntese, se a França insiste em proteger a *indivisibilité* da República e o igualitarismo jurídico de todos os cidadãos, as adaptações observadas na Guiana indicam um leve reconhecimento da existência dos índios enquanto povos diferentes. O decreto de 1987 sobre a abertura de *zones de droit d'usages collectifs* para as comunidades de habitantes extrair sua subsistência da floresta foi uma primeira vitória. As duas últimas décadas não mostraram avanços e se caracterizam mais por uma estagnação, pelo menos constitucional. Desde a auto-determinação de 1984, as frequentes participações em congressos e foruns internacionais permitiram romper um pouco a assimetria da relação histórica com a França e com o Estado nascida das práticas coloniais. As atuações dos índios guianeses, sobretudo os Kali'na, tais como Jocelyn Thérèse, Alexis Tiouka, Jean Aubéric Charles, na COICA,¹³⁰ à qual a FOAG – *Fédération des organisations des amérindiens de Guyane* – aderiu a partir de 1992, na Conferência ECO 92 no Rio de Janeiro, no mesmo ano, e no grupo de trabalho da ONU sobre a Declaração dos Direitos dos Povos Autóctones, foram determinantes para fortalecer o movimento indígena guianês.

O conjunto desses esforços resultou num início de mudança do Estado francês com a assinatura da Declaração dos Direitos dos Povos Autóctones em 2007, sem que esta tenha um valor efetivo visto que a França não é assinatária da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre os povos indígenas e tribais. A França pode reconhecer a existência de “autóctones” em seu território, mas fica enraizada na sua tradição atávica e conservadora do centro que se construiu a partir da diversidade da periferia. É porque a República tem medo de ser divisível em razão de sua diversidade

¹³⁰ Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica.

que ela se pensa indivisível e deve garantir as mesmas leis para todo mundo. A França não entende que, como fala Armanville (2011: 84), “os índios são legalistas e não independentistas”.

O papel dos *chefs coutumiers* e a recente criação de um Conselho consultativo das populações indígenas e bushinenge¹³¹ dentro da administração guianesa revelam que, enquanto minoria do Estado nacional, “os índios beneficiam de um liberalismo por parte do direito positivo” (Chicot, 2000: 173). Resta saber quando uma nova constituição revisitará alguns dos conceitos fundamentais que impregnam a ideologia republicana francesa. O caso indígena guianês mostra que o reconhecimento de seus direitos não implicaria uma desestruturação da administração territorial, que levaria a uma possível “independência”.

¹³¹ Conseil consultatif des populations amérindiennes et bushinenge. O conselho da coletividade territorial pode solicitar este colegiado formado por 16 membros no que diz respeito a projetos ou proposições sobre meio-ambiente, qualidade de vida ou atividades culturais.

Considerações finais

Retomando algumas questões de pesquisa abordadas na introdução, podemos dizer que o índio, enquanto alteridade, desempenhou um papel fundamental nos questionamentos do “ser” europeu, do seu lugar no mundo e das “virtudes” de uma sociedade em crise à partir do século XVI. Após séculos de embates com o Oriente, o índio americano foi a primeira alteridade em terras distantes que os europeus experimentaram. As representações do “selvagem” construídas pela literatura de viajantes, jesuítas, filósofos, politólogos, serviu aos interesses de um continente que queria afirmar seu lugar diante da nova geografia terrestre que se apresentava a ele.

Este encontro com o índio marcou o início de uma construção da superioridade da Europa sobre o resto do mundo e deixou de ser do interesse dos intelectuais após o Iluminismo. À medida que a França foi colonizando novas terras, esses povos, considerados “primitivos” ou com uma organização social e religiosa incompatíveis com o país, passaram a ser alvos de legislações específicas para marcar seu lugar, visando sua dominação na relação colonial.

Assim, a tradução da alteridade americana produziu uma imagem do selvagem, homem sem governo, diferente do “bárbaro” da antiguidade. Neste cenário, a Guiana contribuiu para reforçar as imagens que já vinham sendo retratadas desde o início da invasão europeia, entre paraíso e inferno. As sociedades indígenas descritas são dignas do país das maravilhas e o meio ambiente amazônico varia entre a irracionalidade da abundância da floresta e a hostilidade. Esta hostilidade foi construída pelos franceses tanto por sua mal leitura da paisagem, quanto por sua vontade cega de reproduzir seu modelo nos trópicos.

Na Guiana, as práticas empregadas pelo poder temporal e espiritual não deram nenhum resultado concreto. A ideia da liberdade do “homem natural” nunca se despreendeu do espírito francês. Perpassou os séculos, primeiro pelas repetidas cartas régias e, em seguida, pela ausência de uma legislação específica. A França limitava-se a nomear capitães nativos com o objetivo de fazer aliança para evangelizar, comerciar, conquistar o território e desenvolver sua colônia.

Falar sobre um índio “livre” não implicava a liberdade de todos os índios. Nesse sentido, observamos que os franceses não se diferenciaram dos seus vizinhos espanhóis

e portugueses em sua prática de escravizar índios inimigos. Contudo, ao contrário destes mesmos vizinhos, a falta de recursos, a escassez de colonos e o lento crescimento da sociedade guianesa dificultaram a manutenção dos aldeamentos no Oiapoque. Sem dúvida, o controle do interior da colônia francesa fracassou se comparado ao empreendimento luso no Brasil em geral e na Amazônia em particular. As fraquezas da empresa colonial francesa na América do Sul e a pouca credibilidade na sua vontade de expansão territorial perduraram até o século XX.

Apesar do movimento constante de povos indígenas em direção ao Oiapoque, a queda demográfica acabou deixando uma imagem vazia do litoral amapaense no século XVIII. Os povoamentos do litoral guianês eram percebidos como degenerados, em oposição aos índios da floresta do interior, “puros”, vivendo distantes da civilização. Esta dicotomia entre índios do litoral e do interior se reproduziu nos séculos seguintes como um símbolo da impotência francesa em conquistar essas áreas.

Após a Revolução, com a atribuição da cidadania francesa, os índios deixaram de ser o centro das atenções em uma sociedade em mudanças econômica, política e social. A situação perdeu até a *départementalisation*. Além de reduzir as perdas demográficas, a ausência de legislação do Estado colonial francês sobre os índios traduziu a impossibilidade de civilizá-los como queria o pensamento da época.

Ademais, esta ausência de legislação também demonstrou uma ausência de estratégia para controlar o território guianês, diferente do que aconteceu em outros territórios franceses recém colonizados que tiveram legislações específicas, tal como o *Code de l'indigénat*. O meio natural guianês representou um quebra-cabeça sem solução, sustentando assim as categorias “selvagem” e “primitivo”. Por outro lado, a liberdade teve o mérito de deixar os índios circularem e usufruírem dos seus espaços. Assim, como vimos, após um momento de reconfiguração regional agitado por guerras e fusões inter-étnicas, os povos indígenas retomaram suas rotas fluviais e voltaram a estabelecer longas redes de relações envolvendo um conjunto de trocas, incluindo bens manufaturados.

Contudo, o crescimento socio-político de uma nova classe de indivíduos na sociedade, os chamados *créoles*, associado a um processo de assimilação institucional à metrópole, continuaram deixando os índios à margem da sociedade. Neste cenário, depois da Segunda Guerra, o processo assimilatório desejado pela elite *créole* levou à integração da Guiana no Estado unitário francês. Assim, o poder político passou a ser

exercido de maneira idêntica no conjunto do território e unificou a população no plano jurídico.

Se os índios, sobretudo do interior, foram preservados deste mecanismo assimilacionista com a criação do Território do Inini e o trabalho dos serviços de proteção, suas alteridades foram absorvidos na República com o processo de cidadania e reduzidas à diversidade de particularismos que forma o Estado unitário. Enquanto minorias, se somaram às outras, “sem distinção de origem, raça ou religião”. Suas especificidades culturais, língua e religião, por exemplo, não dependem do direito público, mas do exercício particular das liberdades públicas de todo cidadão. Assim, o Estado unitário reconhece objetivamente a existência de minorias sem lhe dar uma existência subjetiva.

Embricados neste aparelho unitário que fundamenta a nação e o estado, os povos indígenas da Guiana confrontam-se com um sistema que não lhes dá a possibilidade de existir enquanto coletividade ou povo. Seu reconhecimento enquanto sujeitos de direitos específicos colocaria em causa a construção do Estado-nação que, por princípio, recusa toda reivindicação subjetiva. Como afirma Rouland, a atitude francesa frente às minorias se resume da seguinte maneira: “recusa oficial das minorias, mas reconhecimento informal do pluralismo desde que fique confinado na esfera dos direitos individuais” (Rouland, 1996: 309).

Apesar dessa falta de reconhecimento, a Assembleia indígena de 1984 marcou uma mudança na forma de se relacionar com o Estado. Presos a uma sociedade dominante que não lhes dá espaço e abafa sua existência, os índios se constituíram em associações para reivindicar direitos diferenciados na cena nacional e internacional. A entrada nessa nova forma de fazer política também permitiu criar um espaço de diálogo entre os diversos povos guianês, bem como construir um espaço social com bases comunitárias.

Assim, o decreto de 1987 foi uma conquista em termos fundiários, que permitiu aos povos indígenas resolverem o problema da desapropriação, conseguir áreas, como a *zone de droit d'usage collectif*, para as comunidades de habitantes. Note-se que esse termo habitante foi sutilmente escolhido. Para não criar confusões, o termo povo foi cuidadosamente evitado. A obtenção desses títulos também está cada vez mais difícil.

De fato, a situação dos índios na Guiana continua extremamente difícil e seus direitos coletivos enquanto povos nativos ignorados. No litoral, eles se confrontam com

o crescimento da sociedade dominante nas proximidades de suas aldeias, assim como com os projetos de desenvolvimento dos municípios. No sul, os garimpos clandestinos e a violência vinculada a ele, bem como o *Parc Amazonien*, são um obstáculo às reivindicações indígenas. Como vimos, no caso dos Palikur, em Saint-Georges, ou dos Wayãpi e dos Teko, as demandas indígenas por terra se confrontam frequentemente com interesses locais dos municípios e da sociedade dominante. A lentidão da administração cria um sentimento de abandono e de impotência.

Os índios da República francesa estão, portanto, presos a uma constituição que não lhes possibilita, no momento, uma mudança de status para existir enquanto minoria infranacional com direitos específicos. Mesmo com a assinatura da Declaração dos Direitos dos Povos Autóctones, em 2007, aceitando, assim, a noção de “povos”, a França se recusa a reconhecer o critério de anterioridade de ocupação das terras

Comparando com a flexibilidade legislativa dos *territoires*, como na Nova Caledônia, a escolha de homogeneidade político-administrativa da Guiana, em 1946, como *département*, já anunciou esta impossibilidade de reconhecimento dos direitos à diferença. Embora a República tenha inserido os artigos 72 e 73 que tratam da noção de “adaptação”, o regime jurídico específico do *territoire* se beneficia de uma grande independência, que deve levá-los à autonomia. Assim, o perfil político-administrativo guianês encontra-se num movimento contrário ao desejo dos índios na sua busca de mais reconhecimentos. Apesar de um Conselho consultativo das populações indígenas e bushinengue ter sido integrado à estrutura da *Collectivité Territoriale*, a Guiana precisaria mudar de estatuto jurídico para efetivar os devidos reconhecimentos às suas minorias.

O futuro dos índios da Guiana não apresenta boas perspectivas. Em 2010, o referendun para uma maior autonomia resultou na vitória expressiva do “não” por 70% e demonstrou a vontade dos guianeses em continuarem franceses sob o mesmo regime jurídico. No entanto, o departamento continua se sentindo abandonado pelo Estado. O movimento social de março 2017, que paralisou o conjunto do território guianês, revelou o sentimento geral da população. Ele reforçou a necessidade de se aplicar uma real igualdade de direitos, uma demanda que o relatório *Égalité réelle outre-mer*, cujas palavras abrem esta dissertação, também expressou com urgência.

A reflexão de Henri Anatole Coudreau que se perguntava “por que deveríamos cuidar de uma nova Guiana quando a antiga só foi fruta de insucessos?” (2009: 234),

ainda repercute como uma triste realidade, embora devesse ter desaparecido quando o processo de assimilação administrativo e político se concluíram, em 1946, pela *départementalisation* desta antiga colônia. Após séculos de insucessos repetitivos, a única constatação possível é que o modelo republicano francês transplantado nos trópicos não deu o resultado esperado. Os maus planejamentos que se repetiram ao longo da história assombram ainda a Guiana de hoje. O “vivre ensemble”, lema da diversidade francesa reunida ao redor dos valores republicanos, parece tão distante quanto a distância que a separa de Paris.

Por fim, a situação peculiar dos povos indígenas da Guiana nos leva a outros questionamentos mais gerais: é possível conceber a França sem o pensamento indivisível, pilar da República? Como transpôr a ideia do particularismo dos direitos das minorias no universalismo dos direitos humanos? A França poderia atribuir, numa futura constituição ou reforma constitucional, algumas especificidades jurídicas para essas “populações” indígenas guianesas que se encontram numa situação particular dentro do território francês. Essas populações poderão um dia ser consideradas como povos? Essas perguntas ainda permanecem sem respostas, mas é importante lembrar que a política de descentralização de 1982, que deu algumas liberdades às regiões, demonstrou que a unidade nacional não corria risco de extinção.

Foto 7: eu (a esquerda) e Alexis Tiouka (a direita) em Caiena



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, B. RAMOS, A. *Pacificando o branco*. São Paulo: Unesp, 2002, 532 p.
- ARMANVILLE, Françoise. *Les Homes indiens en Guyane française: pensionnats catholiques pour enfants amérindiens 1948-2012*. Dissertação de mestrado. Aix Marseille: Département d'anthropologie. 2012. 144p
- ARTUR, Jacques-François. *Histoire des colonies françaises de la Guianne*. Ibis Rouge: Guyane, 2002. 800 p.
- ATLAS cartographique des Zones de droits d'usage collectifs en Guyane, UMR 220 IRD - GRED, Atelier cartographique / ONF Guyane, CNRS – OHM- ONF, 2014
- BALÉE, William. *Cultural forest of the Amazon: a historical ecology of people and their landscape*. University Alabama Press, 2013, 288 p.
- BARRE (DE LA), Lefebvre. *Description de la France Equinoctiale cy-devant appelée Guyanne et par les espagnols, El Dorado*. Paris, 1666 55 p. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k102060s>
- BARTRA, Roger. *Wild Men in the Looking Glass: The mythic origins of European otherness*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997 232 p.
- BIET, Antoine. *Voyages de la France Equinoxiale en l'isle de Cayenne entrepris par les françois en l'année 1652*. Whitefish: kessinger Publishing [1664] 2009 432 p.
- BENSA, A. *Chroniques Kanak, l'ethnologie en marche*. Ethnies, vol. 18-19, 1995, 349 p.
- CABRAL, M. SALDANHA, J. Paisagens megalíticas na costa norte do Amapá. In: Revista de Arqueologia, n. 21, 2008. p. 9-26
- CAPIBERIBE, Artionka. *Nas duas margens do rio: alteridade e transformações entre os Palikur na fronteira Brasil/Guiana francesa*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2009. 425 p.
- _____. *Batismo de Fogo: Os Palikur e o Cristianismo*. São Paulo/Rio de Janeiro: Annablume/FAPESP/NUTI, 2007. 276 p.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Política indigenista no século XIX”. In: Manuela CARNEIRO DA CUNHA (org.). História dos Índios no Brasil, 2ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 133-154.
- CÉSAIRE, Aimé. Discours à l'Assemblée Constituante, 12 de março de 1946. In: 70e anniversaire de la départementalisation 1946-2016. Ministère des Outre-mer, 2016, p. 16-20.
- CHARTE du Parc Amzonien de Guyane. Aprovado por Decreto n. 2013-968, 28 de outubro de 2013, 212 p.

CHICOT, PY. “Le principe d’indivisibilité de la République et la question des minorités en Guyane française, à la lumière du cas amérindien”. In: *Pouvoirs dans la Caraïbe*, 2000, p. 175-197. Disponible em: <http://plc.revues.org/373>. Acesso em: 30 de jun. 2016

COLLOMB, G. “La question amérindienne en Guyane. Formation d’un espace politique”, in : M. Abélès & H. P. Jeudy (eds.), *Anthropologie du politique*. Armand Colin, Paris, 1997, p. 41-66,

_____ “Missionnaires ou Chamanes? Malentendus et traduction culturelle dans les missions jésuites en Guyane”. In: *La Guyane au temps de l’esclavage, discours, pratiques et représentations*. Cayenne, 2010 p. 435-455

COUDREAU, Henry. *La France Equinoxiale* vol 1. Cambridge University Press, 2009. 460p.

COUDREAU, Henry. *Chez nos indiens: 4 années dans la Guyane française*. Paris: Hachette, 1893, 636p.

DAVY, D. FILOCHE, G. *Zones de droits d’usage collectifs, Concessions et cessions: bilan et perspectives 25 ans après*. Cayenne : IRD, 2014, 166p.

DECLARATION des droits des peuples autochtones. ONU, 2007. 16 p.

DIDEROT, Denis. D’ALEMBERT. *Encyclopédie, ou dictionnaire des sciences, des arts et des métiers*. Vol2. Lausanne, 1772, 835 p.

ETHNIES *Guyane: le renouveau amérindien*. Paris: Survival International France, n. 31-32, 2005, 166 p.

FABIAN, Johannes. *Time and the Other: How anthropology makes its object*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1983. 272 p.

FANON, F. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1971 260 p.

FORTINO, Mauricienne. Les lois sont faites pour tout le monde mais eles ne vont pas dans le sens de tout le monde. In: *Ethnies* 31-32, Paris: Survival International France, 2005. p 44-47

FRANÇA. Constituição (1793). Constitution du 24 juin 1793, an II, première République. Disponible em: <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/les-constitutions-de-la-france/constitution-du-24-juin-1793.5084.html>

_____. Constituição (1848). Constitution du 4 novembre 1848, deuxième République. Disponible em: <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/les-constitutions-de-la-france/constitution-de-1848-ii-republique.5106.html>

_____. Constituição (1875). Constitution du 24, 25 février et 16 juillet 1875. Disponible em: <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/les-constitutions-de-la-france/constitution-de-1875-iii-republique.5108.html>

_____. Constituição (1946). Constitution du 24 octobre 1946, quatrième République. Disponível em: <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/les-constitutions-de-la-france/constitution-de-1946-ive-republique.5109.html>

_____. Constituição (1958). Constitution du 4 octobre 1958. Disponível em: <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/la-constitution-du-4-octobre-1958/texte-integral-de-la-constitution-du-4-octobre-1958-en-vigueur.5074.html>

FRANCO, Afonso Arinos de Melo. *O índio brasileiro e a Revolução francesa*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000, 318 p.

FARAGE, Nadia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. São Paulo: Paz e Terra, 1991, 197 p.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *Migração, Guerra e Comércio: os Waiapi na Guiana*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986, 348 p.

GALLOIS, Dominique T. & Denise F. GRUPIONI. 2003. *Povos Indígenas no Amapá e norte do Pará: quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam*. São Paulo: Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo.

GOODY, Jack. *O Roubo da História. Como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do Oriente*. 346p. São Paulo: Contexto. 2008.

GOODY, Jack. *Renascimentos: um ou muitos?*. 373p. São Paulo: Unesp. 2011.

GRENAND, Pierre & Françoise GRENAND 1979. “Les amérindiens de guyane aujourd’hui: éléments de compréhension”. *Journal de la Société des Américanistes*, p. 361-382. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1979_num_66_1_3041>. Acesso em 07/01/2010

GRENAND, P. MENGET, P. Les amérindiens de Guyane française: éléments de synthèse. In: *Ethnies*, Paris: Survival International-France, ano 1, n. 1-2, 1985. p. 54-58

GRENAND, Pierre. “La côte de l’Amapa, de la bouche de l’Amazonie à la baie d’Oyapock, à travers la tradition orale Palikur”, *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, vol.3 (1), Belém, p. 1-41. 1987 Disponível em http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_5/b_fdi_18-19/25138.pdf

_____. *Histoire des Palikur 1500-1925 : Synthèse à leur intention*, OHM Oyapock, Cayenne, 2011, 57 p.

GRENAND, Françoise, RENAULT-LESCURE, O. Le problème scolaire. *Ethnies La question amérindienne en Guyane française*, Paris: Survival International-France, ano 1, n. 1-2, 1985. p. 36-38

GUYON, S. “Des “primitifs aux autochtones”. In: *Savoirs ethnologiques et politiques publiques en Guyane de 1946 à nos jours*, Genèse (91), 49-70, 2013. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-geneses-2013-2-page-49-htm> Acesso em: 30 de jun. 2016

HECKENBERGER, Michael. “Rethinking the Arawakan Diaspora: Hierarchy, Regionality, and the Amazonian Formative”. In: *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. J. Hill and F. Santos-Granero (orgs). Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2002. p 99-122

HECKENBERGER, Michael. “Deep History, Cultural Identities, and Ethnogenesis in the Southern Amazon”. In: *Ethnicity in Ancient Amazonia. Reconstructing the Past identities from Archeology, Linguistics, and Ethnohistory*. A. Hornborg e J. Hill (orgs). Boulder: University Press of Colorado, 2011. p 57-74.

HORNBORG, Alf e HILL, Jonathan D. “Introduction: Ethnicity in Ancient Amazonia”. In: *Ethnicity in Ancient Amazonia. Reconstructing the Past identities from Archeology, Linguistics, and Ethnohistory*. A. Hornborg e J. Hill (orgs). Boulder: University Press of Colorado, 2011, p. 1-27.

HILL, Jonathan D. “Sacred Landscapes and Environmental Histories in Lowland South America”. In: *Ethnicity in Ancient Amazonia. Reconstructing the Past identities from Archeology, Linguistics, and Ethnohistory*. A. Hornborg e J. Hill (orgs). Boulder: University Press of Colorado, 2011, p. 259-277.

HURAUULT, Jean Marcel. *Français et indiens en Guyane 1604-1970*. Paris: Editions 10/18, 1972, 447 p.

JAHODA, Gustav. *Images of Savages: Ancient roots of modern prejudice in Western culture*, Partes 1 e 2, Londres: Routledge, 1999, p. 13-127.

JOLIVET, Marie-José. La créolisation en Guyane (un paradigme pour une anthropologie de la modernité créole). In: *Cahier d'études africaines*, vol. 37, n. 148. La Caraïbe, des îles au continent, 1997, p. 813-837. Disponível em: http://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1997_num_37_148_1834

L'ÉGLISE, I. RENAULT LESCURE, O. LAUNEY, M. MIGGE, B. *Langues de Guyane et langues parlées en Guyane*. In: Kremnitz, Georg. *Histoire sociale des langues de France*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013, p. 671-682

LEITE, J. Proteção e incorporação: a questão indígena no pensamento político do positivismo ortodoxo. *Revista de antropologia*. Vol 30-31-32, 1995, p. 255-275

LERY, J. *Récit d'un voyage fait au Brésil*. Paris: Poche, [1578] 1994, 668 p.

LESTRINGANT, Frank. *O canibal*. Brasília: Universidade de Brasília, 1997, 293 p.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Nous sommes tous des cannibales. Précédé de Le père Noël supplicié*, Seuil, coll. « La Librairie du XXIe siècle », 2013, 272 p.

MAM LAM FOUCK, Serge. *Histoire général de la Guyane*. Cayenne: Ibis Rouge, 2002, 224 p.

- MEIRA, Silvio. *Fronteiras Setentrionais. Três séculos de lutas no Amapá*. São Paulo: Universidade de São Paulo; Belo Horizonte: Itatiaia, 1989, 194 p.
- MEGGERS, Betty. *Amazônia. A ilusão de um paraíso*. Belo Horizonte: Itatiaia Editora, 1987
- NIMUENDAJÚ, Curt. *Les Indiens Palikur et leurs Voisins*. Paris: Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques; Orléans: Presses universitaires d'Orléans, 2008. 183 p.
- MERLANDE, Jacques Adelaide. *La Caraïbe et la Guyane au temps de la Révolution et de l'Empire, 1789-1804*. Paris: Gens du sud, 1992. 222 p.
- MOCQUET, Jean. *Voyage en Afrique, Asie, Indes Orientales e Occidentales*. 1617 462 p. Disponível em: gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k86205b/f76
- MONNERVILLE, Gaston. *Discours à l'Assemblée Constituante, 14 de março de 1946*. In: 70e anniversaire de la départementalisation 1946-2016. Ministère des Outre-mer, 2016, p. 30-33.
- MONTAIGNE, M. *Les essais vol.1*. Paris: Folio Classique, [1580] 1999, 720 p.
- MONTESQUIEU. *De l'esprit des lois*. Paris: Flammarion, [1580] 2013. 395 p.
- OHM-OYAPOCK Archéologie du Bas Oyapock (avril 2011- mai 2012). *Relatório. Serve d'Archéologie de la DAC*. Cayenne, 2012. 48 p.
- OLIVER, José R. "The archaeology of forest foraging and agricultural production in Amazonia". In: *Unknown Amazon. Culture in nature in ancient Brazil*. C. McEwan, C. Barreto e E. Neves (orgs). London: The British Museum Press. 2001, p 50-85
- PANTIONI, F. "La question migratoire en Guyane", 2009. Disponível em: <http://hommesmigrations,revues.org/259>. Acesso em 20 de ag.2016.
- PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 284 p.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Índios Livres e Índios Escravos: Os Princípios da Legislação Indigenista no Período Colonial (séculos XVI a XVIII)". In: *Manuela CARNEIRO DA CUNHA (org.)*. *História dos Índios no Brasil*, 2ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 115-132.
- POLDERMAN, Marie. *La Guyane française 1676-1763 - Mise en place et évolution de la société coloniale, tension et métissage*. Cayenne: Ibis Rouge. 2004, 724 p.
- QUEIXALÓS, Francisco e LESCURE, Odile (orgs.). *As línguas amazônicas hoje*. São Paulo: IRD, ISA, 2000. 431 p.
- RAMOS, A. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1998, 336 p.

REGENT, F. “Préjugé de couleur, esclavage et citoyenneté dans les colonies françaises (1789-1848). In: La Révolution française, n. 9, 2015. p. 1-36. Disponível em: <http://lrf.revues.org/1403> Acesso em: 24 de out. 2016

RIO BRANCO, Barão de. 1945. *Questões de Limites: Brasil e Guiana Francesa*. Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores.

ROSTAIN, Stephen. Archéologie du littoral de Guyane. Une région charnière entre les influences culturelles de l'Orénoque et de l'Amazone. In: *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 80, 1994 p. 9-46

_____ Le littoral des Guyanes, héritage de l'agriculture pré-colombienne. *Etudes rurales*, vol. 181, 2008/1, p. 9-38

_____ Versteeg, A. « Recherche sur l'archéologie de la côte occidentale de Guyane », *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 89-1 | 2003 jsa.revues.org/3973 ; DOI : 10.4000/jsa.3973

ROOSEVELT, Anna. *Moundbuilders of the Amazon: Geophysical Archaeology on Marajo Island, Brazil*. San Diego: Academic Press, 1991. 480 p.

ROULAND, N. PIERRÉ-CAPS, S. POUMARÈDE, J. *Droit des minorités et des peuples autochtones*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996. 580 p.

RIVIÈRE, Peter. *O Indivíduo e a Sociedade na Guiana*. São Paulo: Edusp, 2002. 160 p.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. [1754] 2002. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/discours_origine_inegalite/discours_in_egalite.pdf. Acesso em: 15 de ab. 2015.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Du contrat social*. Paris, [1762] 2012. 295 p.

SAADA, E. “Citoyens et sujets de l'Empire français. Les usages du droit en situation coloniale”. *Genèse* 2003/4 (53). Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-geneses-2003-4-page-4-htm>. Acesso em: 15 de mar. 2016

_____”Entre “imitation” et “décivilisation”. L'imitation et le projet colonial républicain”. *Terrain*, vol. 44, 2005 p. 19-38

SALDANHA, J. CABRAL, M. “A arqueologia do Amapá: reavaliação e novas perspectivas” In: Edithe Pereira; Vera Guapindaia. (Org.). *Arqueologia Amazonica*. Belem, 2010, v. 1, p. 95-112. p. 97-110

SCHAAN, Denise. (2014). “Arqueologia para etnólogos: colaborações entre Arqueologia e Etnologia na Amazônia”, *Anuário Antropológico*, V. 39, No. 2: 13-44.

THEVET, A. *Les singularités de la France Antartique (1557)*. Paris: Chandeigne, [1557] 2011 578 p.

TIOUKA, Félix. *Ethnies La question amérindienne en Guyane française*, Paris: Survival International-France, ano 1, n. 1-2, 1985.

_____, Felix, Collomb, Gérard. *Nana Kali'na*. Cayenne: Ibis Rouge, 145p. 2000.

TIOUKA, A. KARPE, P. Droits des peuples autochtones à la terre et au patrimoine. In: *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, ano 40, n, 1-2, 1998 p. 611-633. Disponível em: http://persee.fr/doc//jatba_0183-5173_1998_num_40_1_3694. Acesso em: 14 de nov. 2015

TROUILLOT, Michel-Rolph. "Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of otherness" *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. R. Fox (org.). Santa Fe: School of American Research, 1991 p. 17-44

URBAN, Yerri. La citoyenneté dans l'Empire colonial français est-elle spécifique?. Disponível em: <http://juspoliticum.com/article/La-citoyennete-dans-l-empire-colonial-francais-est-elle-specifique-980.html>. Acesso em: 1 de ag. 2016.

VAN DEN BEL, Martijn. "O relato de Lourens Lourenszoon e sua estadia durante 1618 e 1625 entre os Arocouros do baixo rio Cassiporé, norte do Amapá, Brasil" *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. hum.* [online]. 2009, vol.4, n. 2, p. 303-317

VIDAL, Lux. B. "Mito, história e cosmologia: as diferentes versões da guerra dos Palikur contra os Galibi entre os povos indígenas da Bacia do Uaçá, Oiapoque, Amapá". *Revista de Antropologia*, v. 44, n. 1, 2001, p. 117-147

VIVEIROS DE CASTRO, E. "Imagens da natureza e da sociedade". In. *A inconstância da alma selvagem*. Rio de Janeiro: Cosac&Naify, 2002, p. 317-344.

VOLTAIRE. *Candide ou l'Optimisme*. Flammarion: Paris, [1759] 2010, 210 p.

VERWIMP, Régis *Les jésuites en Guyane française sous l'Ancien Régime (1498-1768)* Cayenne: Ibis Rouge, 2011, 340p

WHITEHEAD, Neil. "Tribes make States and States makes Tribes: Warfare and the Creation of Colonial Tribes and States in Northeastern South America". In: B. FERGUSON e N. WITHEHEAD. *War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare*. Houston: School of American Research Advanced Seminar Series, 1993, pp. 127-150.

WOLF, Eric. *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press, 1982, p. 1-231.

WOORTMANN, Klaas. *O Selvagem e o Novo Mundo: Ameríndios, humanismo e escatologia*. Brasília: UnB. 2004. 300 p.