



Universidade de Brasília (UnB)

Instituto de Ciências Sociais (ICS)

Departamento de Antropologia (DAN)

Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS)

Ontologias em Colisão -

**Sabedoria “Libi na Wan“ do povo Boni/Aluku e sua relação com o Estado,
Guiana Francesa**

Yazmin Bheringcer dos Reis e Safatle

Brasília, 2021



Universidade de Brasília (UnB)

Instituto de Ciências Sociais (ICS)

Departamento de Antropologia (DAN)

Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS)

Ontologias em Colisão -

Sabedoria “Libi na Wan” do povo Boni/Aluku e sua relação com o Estado, Guiana francesa

Dissertação defendida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Yazmin Bheringcer dos Reis e Safatle

Orientadores:

Prof. Dr. Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos (Departamento de Antropologia)

Prof. Dra. Stéphanie Nasuti (Centro de Desenvolvimento Sustentável)

Brasília, 2021

Agradecimentos | Remerciements

Angels, Elsa, Modiana, Aline, Karlenne, Vanessa, Madelaine, Kalyman, Daniel, Dondaine et Lucy et alla aluku sama: gaan tanki fi yu!!! *Maman* Camille, que je considère une grande maître, qui m'a beaucoup appris: gaan tanki fi yu! Erwan, Marcela, Nadine, Pierre-Mari, David, Farid et Jean-Baptiste merci de m'avoir accueilli et de m'avoir tant appris! Mes remerciements aussi à François-Michel le Tourneau, Damien Davy, Guillaume Odonne et tout le group de recherche GUYINT. Merci beaucoup aux personnes interrogées de la DAAF (maintenant DEAAF), de la mairie et du PAG pour leur contribution à la recherche.

O apoio de amigas foi imprescindível – boias salva-vidas lançadas no meu mar tempestuoso em formato de carinho, escuta e participação nas minhas elaborações, quando o cansaço e as dúvidas eram grandes, agradece demais às avozinhas da Kata: Marina Fonseca, Rudiney Ivo Lima, Will Pena, Bia Lima, Isabella Drummond. Nesse sentido também sou grata a Céu Milhome, José Souza, Pedro Henrique Chaves e Alice Reis, e a Isadora Dias pela literatura inspiradora por demais, à Fernanda Fidelis e Cindy Castro. À Jéssica Zaramella agradeço demais a parceria e o afeto, fundamentais. À Babu Dias e à Babi Marciano pelas trocas no mestrado. À equipe do Podcast da Kata, Marina, Ana Carol Ramos de Oliveira e Bruner Titonelli pela dedicação e prazer em fazer esse projeto acontecer e pelo apoio mútuo.

À minha mãe Adriana, por todo o incentivo e o carinho, o colinho e a parceria em tantos momentos. Ao Paps Franz pelas leituras, sugestões, empréstimo de livros, todo o apoio nos gestos menores também. Dankeschön, Jonas und Gudrun für alles! Franzi, meu irmão, perto ou distante a gente está junto. À Mona e Maya, que tanto alegraram meus dias, à minha vovó Dodora e tia Marília por todo o apoio. À Lúcia, Maíra e Matheus pelo carinho. À vovó Diná, que sempre me acompanha. Fabian, dankeschön für deine Unterstützung, das gute Essen, unseren Austausch und deinem großen Herzen! Danke deiner Familie, die mich so lieb willkommen hieß. Aos meus tios e tias pelo carinho, Nico, Catarina, Tininha, Ruberlan, Edson, Bri, Lígia, Sandra, Lorena e às amigas mais antigas Isadora Wallnöfer e Isabella Gingle, carinho que atravessa oceanos.

À Raquel Prosa, Vilto, Michel, Kamilinha, Lucas Pereira, João Ambrósio, Gabi Lucas, Uly, Anna Xavier, Ana Pimentel e ao Herick, Gabi Alves e Michelle pela amizade e por acreditarem em mim. Coletivo Brotinho, amo o que construímos, e em particular Erin, Café,

Raíssa, Otto e Dimitri pela amizade. A Céu e Nadine pela maternagem sem gênero do título original desta dissertação e de tantas outras coisas. A Éli e Mar por fazerem parte de curas e quebras de cascas. À minha “confraria de escrita”, como diria Marina Fonseca: Rosilene Tuxá, Raquel Tupinambá, Valentina, Ivo, Jéssica, pelas leituras, discussões instigantes, pelo apoio mútuo e pelo afeto trocado. À Ana Paula Assunção pela generosidade e pela revisão do Português.

Nadine, *mi lobi yu*, nosso reencontro me fortaleceu de um tanto, teu denço era tudo de que eu precisava e não sabia. Sou muito agradecido pelo apoio e pelas reflexões compartilhadas, assim como pelas sugestões.

Aos meus orientadores, Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos e Stéphanie Nasuti, por toda paciência, incentivo, fomento, em meio a tantas transformações na vida e dedicação ao trabalho, nas inúmeras (re)leituras. Merci, Stéphanie, pour les traductions!

Ao Professor Henyo Trindade Barretto Filho que me acolheu e apoiou nessa trajetória de várias formas possíveis. Uma vez você [já que o senhor está no céu, né] disse que seu objetivo era tornar as horas em sala de aulas mais proveitosas e acolhedoras possíveis e fico feliz em dizer que você tem sido bem sucedido! Agradeço também por aceitar o convite para participar da banca.

Madame la professeure Agnès Clerc-Renaud, merci beaucoup pour avoir accepté l'invitation à participer au jury. C'est un grand plaisir d'avoir une professeure de l'Université de Guyane contribuant à ce moment.

À comunidade da Casa de Kwan Yin, vocês me fortaleceram muito. Principalmente à mestra Denise Lima, agradeço o apoio e a colaboração em vários âmbitos da vida, sabemos que essa separação é uma ilusão.

Professor José Inaldo Chaves Júnior pelas dicas de literatura e pelo curso de Amazônia Colonial. Ao laboratório Matula, em particular à Silvia Ferreira Guimarães, que move tantas coisas lindas. Rosa, Jorge e Branca, todes ês servidories e trabalhadories do Instituto de Ciências Sociais que tanto quebram nossos galhos. À Universidade de Brasília, servidories e terceirizadies, e todes aquelus que diante de tanta precarização e as diversas (e distintas) opressões que nos atravessam, continuam tornando uma universidade mais humana possível e mantêm o sonho vivo de uma universidade à serviço dos povos. À CAPES e ao projeto GUYINT pelos recursos e auxílios financeiros que possibilitaram a pesquisa.

“I am very sorry for the political situation in your country. Very sorry indeed!! But for social scientist, every experience is important for it stimulates thinking and way forward. I encourage you to see opportunities in anthropological research and intervention! Go for it Mimi.”

“Eu sinto muito pela situação política no seu país. Muito mesmo!! Mas para o cientista social, toda experiência é importante, porque estimula a reflexão e o seguir em frente. Eu te encorajo a ver oportunidades na pesquisa e intervenção antropológica! Vá em frente, Mimi.”

Johnson Mavole, Professor de Sociologia, Universidade de Nairóbi, Quênia

“Nossos contatos com pessoas, grupos, coletivos, movimentos e organizações de diferentes partes do mundo nos mostraram um mundo diversificado, múltiplo e complexo. Isto reforçou nossa convicção de que qualquer proposta de hegemonia e homogeneidade não só é impossível, mas acima de tudo criminosa.”

SupGaleano, EZLN | A travessia pela vida: para que vamos

27 de junho de 2021

<https://terrasemamos.wordpress.com/>

Resumo

Esse trabalho foi realizado junto ao povo Boni/Aluku, descendentes de pessoas escravizadas que se rebelaram contra o sistema escravagista no Suriname e se instalaram ao longo do rio Maroni na Guiana Francesa no século XVIII. O enfoque está nas concepções de autonomia, interdependência e liberdade relacionadas com a sabedoria “*Libi na wan*” – “não se vive só” e a posição da mãe na sociedade boni. A partir de um trabalho etnográfico junto às mulheres boni e, portanto, se apoiando principalmente em suas narrativas, a dissertação proporciona uma reflexão sobre a convivência das ontologias e instituições próprias do povo Boni e do Estado francês, que ao colidirem produzem uma paisagem híbrida. Nessa paisagem, os Boni acionam estrategicamente instituições francesas e, por sua vez, estas também são obrigadas a se adaptarem. Além do trabalho etnográfico, foram realizadas entrevistas com a equipe do Parque Amazônico da Guiana (PAG), da prefeitura de Papaïchton e da *Direction régionale de l’Alimentation, de l’Agriculture et de la Forêt* (Direção Regional da Alimentação, Agricultura e Floresta - DAAF). O trabalho de campo se deu entre os meses de março e maio de 2020, portanto, coincidiu com a pandemia da Covid-19. Com isso, pude observar a forma como as medidas de prevenção e enfrentamento ao vírus do Estado francês foram interpretadas e aplicadas nesse território.

Palavras-chave: povo *marron*; Boni; Guiana francesa; relações interétnicas; hibridez;

Résumé

Ce travail a été réalisé auprès du peuple Boni/Aluku, descendants de personnes réduites en esclavage qui se sont rebellées contre le système esclavagiste au Suriname et installées le long du fleuve Maroni en Guyane française au XVIIIe siècle. Nous mettons l'accent sur les conceptions d'autonomie, d'interdépendance et de liberté liées à la sagesse « Libi na wan » – « on ne vit pas seul » et à la position de la mère dans la société boni. Cette dissertation est basée sur un travail ethnographique réalisé auprès des femmes boni et s'appuie donc principalement sur leurs récits. Je propose une réflexion sur la coexistence d'ontologies et d'institutions du peuple Boni et de l'État français qui, lorsqu'elles se rencontrent, produisent un paysage hybride. Dans ce paysage, les Boni actionnent stratégiquement les institutions françaises qui, à leur tour, sont également contraintes de s'adapter. En complément du travail ethnographique, des entretiens ont été menés auprès du personnel du Parc amazonien de Guyane (PAG), de la mairie de Papaïchton et de la Direction régionale de l'Alimentation, de l'Agriculture et de la Forêt (DAAF). Le travail de terrain a eu lieu entre mars et mai 2020; il a donc coïncidé avec la pandémie de Covid-19. Dans ces circonstances, j'ai pu observer comment les mesures de prévention et de lutte contre le virus mises en place par les autorités françaises étaient interprétées et appliquées sur ce territoire.

Mots-clés : noir marrons; Boni ; Guyane française ; relations interethniques ; hybridation

Abstract

This work was carried out with the Boni/Aluku people, descendants of enslaved people who rebelled against the slave system in Suriname and settled along the Maroni River in French Guiana in the 18th century. The focus is on conceptions of autonomy, interdependence and freedom related to the wisdom “Libi na wan” – “one does not live alone” and the position of the mother in boni society. Based on an ethnographic work with boni women and, therefore, relying mainly on their narratives, the dissertation provides a reflection on the coexistence of ontologies and institutions of the Boni people and the French State, which as they collide produce a hybrid landscape. In this landscape, the Boni strategically activate French institutions and, in turn, these are also forced to adapt. In addition to the ethnographic work, interviews were conducted with the staff of the Guyana Amazon Park (PAG), the city hall and the Direction régionale de l'Alimentation, de l'Agriculture et de la Forêt (Regional Directorate of Food, Agriculture and Forestry - DAAF). The fieldwork took place between March and May 2020, therefore, it coincided with the Covid-19 pandemic. Due to that, I was able to observe how the measures to prevent and fight the virus in the French State were interpreted and applied in that territory.

Key-words: maroon people; Boni; French Guiana; Interethnic relations; hybridity

Lista de Figuras

Figura 1 Playlist do Spotify “Music from Aluku: Maroon Sounds of Struggle, Solace and Survival” disponível em www.shorturl.at/uFX02	14
Figura 2 Mapa dos municípios da Guiana. Fonte: Wikipédia.....	28
Figura 3 Divisão entre "território de Inini" e litoral Fonte: Wikipedia.....	29
Figura 4 Chris Combette - La Danse de Flore, Spotify, https://spoti.fi/3kt8o8u	32
Figura 5 Produção de máscaras na escola, Autoria: Yazmin Safatle, abril de 2020.....	36
Figura 6 Meme de origem desconhecida, reproduzido por Yazmin Safatle.....	38
Figura 7 Imagem de Asase Yaa, Fonte: Instagram the_kraal.....	47
Figura 8 Arte Tembê contemporânea. Os triângulos cujos cantos parecem gotas de um líquido escorrendo simbolizam o leite materno. Por: Kalyman, artista e busidata de Papaïchton. https://www.instagram.com/carlos.adaoude.tembe/	49
Figura 9 Os quatro períodos da história oral boni de acordo com Jean Moomou (2017).....	56
Figura 10 Alguns eventos históricos da Guiana Francesa com enfoque na região do Haut Maroni, Autoria: Yazmin Safatle.....	57
Figura 11 Mapa de Papaïchton com ênfase na rua Camille Kondoku Bagadi. Rivière Lawa é outro nome para o rio Maroni.....	71
Figura 12 Organização sociopolítica boni. Autoria: Yazmin Safatle.....	75
Figura 13 Beira do Rio Maroni, Papaïchton, Autoria: Yazmin Safatle, março de 2020.....	84
Figura 14 Maman Camille indo para a roça. Autoria: Yazmin Safatle, março, 2020.....	91
Figura 15 Maman Camille queimando o solo para plantar feijão, Autoria: Yazmin Safatle, abril de 2020.....	92
Figura 16 Produção de farinha de mandioca, Autoria: Yazmin Safatle, maio de 2021.....	98
Figura 17 Jornada de povos autóctones da Guiana francesa de 2015, Autora: Anne-Marie Schoen.....	141

Lista de Siglas e abreviações

AIB ... *Agriculture Itinérante Sur Brûlis* – Agricultura Itinerante de Corte e Queima

AMEXA... *L'assurance Maladie Des Exploitants Agricoles* – Seguro Saúde para Agricultores

APFOM ... *Association des populations des fleuves Oyapock-Maroni*, Guyane française – Associação das populações dos rios Oiapoque-Maroni, Guiana francesa

CAF... *Caisse d'allocations familiales* – Auxílio financeiro para famílias

CDS ... Centro de Desenvolvimento Sustentável

COVID 19 ... Coronavírus SARS-CoV-2

DAC... *Development Assistance Committee* – Comitê de Assistência ao Desenvolvimento

DAN ... Departamento de Antropologia

DAAF ... *Délégation de l'Alimentation, l'Agriculture et la Forêt* - Delegação de Alimentação, Agricultura e da Floresta

DEALF ... *Direction de l'Environnement, de l'Aménagement et du Logement* – Coordenação do Meio Ambiente, Planejamento e Habitação

FNLG... *Front National de Libération de la Guyane* – Frente Nacional de Libertação da Guiana

FOAG... *Federation des Organisations Autochtones de Guyane* – Federação das Organizações Autóctones da Guiana

GCC ... *Grand Conseil Coutumier* – Grande Conselho Costumeiro

ICC ... Instituto Central de Ciências da Universidade de Brasília

Mairie ... prefeitura local de Papaïchton

MDES Guyane ... *Mouvement de Decolonization et Émancipation Sociale Guyane* – Movimento de Descolonização e Emancipação Social da Guiana

ONAG... *Organisation des Nations Autochtones de Guyane* - Organização das Nações Autóctones da Guiana

ONF ... *Office National des Forêts* – Escritório Nacional Florestal, órgão francês responsável pela gestão de florestas nos territórios franceses

PAG ... *Parc Amazonien de Guyane* - Parque Amazônico da Guiana

PLU... *Plan Local d'Urbanisme* – Plano Local de Urbanização

Prefecture ... órgão mais alto de representação da França na Guiana francesa

Projet GUYINT ... Projeto de pesquisa « *Gouvernance des grands espaces amazoniens et enjeux environnementaux : L'intérieur du plateau des Guyanes et ses défis* » ... « Governança de grandes espaços amazônicos e questões ambientais: o interior do planalto da Guiana e seus desafios » sob coordenação de Michel François Le Tourneau, financiado pela *Agence National de Recherche* (ANR), agência nacional de pesquisa da França

RMI... *Révenu Minimum de Insertion* – Renda mínima, subsídio francês

RSA... *Revenue de Solidarité Active* – Renda Ativa de Solidariedade

SIRET ... *Système d'Identification du Répertoire des Établissements* – Sistema de Identificação do Repertório de Estabelecimentos

SLD... *Service Local des Domaines* - Serviço Local de Domínios

SPLANG ... *Société Publique Locale Pour l'Amenagement Numérique de la Guyane* – Empresa pública local para o desenvolvimento digital da Guiana

UnB ... Universidade de Brasília

ZDUC... *Zones de Droits d'Usage Collectif* – Zonas de Direitos ao Uso Coletivo

Sumário

Agradecimentos Remerciements.....	3
Resumo.....	6
Résumé.....	7
Abstract.....	8
Lista de Figuras.....	9
Lista de Siglas e abreviações.....	10
Reflexões iniciais.....	14
A trajetória da pesquisa.....	17
Lacunas: respostas que pedem por mais perguntas.....	22
Guiana Francesa – A vizinha desconhecida do Brasil.....	24
Campo em tempos pandêmicos.....	31
“A polícia não está em casa”	39
« <i>Libi na Wan</i> » - Não se vive só – De mães e crianças.....	43
A Estrutura da dissertação.....	49
Capítulo 1: “As correntes não se rompem sozinhas.” – As múltiplas travessias do povo Boni.....	51
O nascimento do povo Boni.....	52
<i>Katiboten</i> – Escravização e rebelião.....	58
<i>Lowe-tein</i> – A “secessão marron”.....	59
<i>Mawdonengeten</i> – Inserção no comércio.....	63
<i>Politiken</i> – O início da <i>francisation</i>	65
Os diferentes sentidos de “família” Organização sociopolítica boni.....	69
Mulheres: as guardiãs da cultura.....	75
Estariam as autoridades tradicionais em crise?.....	77
Papaïchton, capital do <i>pays boni</i>	79
Sintetizando: De duas guerras históricas a uma resistência mais dissimulada.....	86
Capítulo 2: É sobre ter ou não ter o costume - As mulheres e as roças.....	88
O cultivo “para comer” e “para vender”	89
<i>Libi na Wan</i> - O cultivo em família.....	95
A “terra-patrimônio”	103
A “propriedade particular” no nome da mãe é coletiva.....	105

A entrada das igrejas evangélicas.....	107
Mudanças geracionais – O cultivo por prazer.....	110
Sintetizando: O que o abandono do arroz revela sobre mudanças nas relações?.....	116
Capítulo 3: “Tudo precisa ser negociado” – Tensões e mediações entre instituições francesas e o povo Boni.....	120
Tensões em torno do acionamento de títulos fundiários.....	124
Caso de conflito: de quem é essa terra? Depende do direito.....	135
(Im)possibilidades e avanços da legislação francesa.....	138
Sintetizando: Uma hibridação resultante de uma negociação informal.....	145
Considerações finais: Olhando para o passado se enxerga o futuro.....	148
Referências bibliográficas.....	156

Reflexões iniciais



Figura 1 Playlist do Spotify “Music from Aluku: Maroon Sounds of Struggle, Solace and Survival” disponível em www.shorturl.at/uFX02

Esta dissertação versa sobre um povo cuja identidade foi forjada historicamente no sequestro desde a África, na escravidão e, principalmente, na resistência e rebeldia perante o poder colonial. No século XVIII, os Boni/Aluku¹ atravessam a fronteira para a Guiana Francesa e se instalam nessa colônia. Como veremos, sua presença e mão de obra foram estrategicamente usadas, ora como possíveis aliados contra os holandeses e, em um segundo momento, no comércio aurífero e madeireiro. Na história mais recente, os Boni/Aluku se tornaram cidadãos franceses, processo que foi acompanhado por uma série de políticas assimilacionistas conhecida como “período de *francisation*”. Com a instalação de um parque nacional, o *Parc Amazonien de Guyane*, o Estado francês espera a sua colaboração em projetos fincados em uma ideia de desenvolvimento sustentável e promoção da cultura. Por outro lado, há tentativas de institucionalizar, “regularizar” a sua agricultura tradicional itinerante de corte e queima. A prática da agricultura vem sofrendo transformações. Embora transformações sociais geralmente sejam oriundas de diversos fatores complexos e sobrepostos, é possível identificar alguns que incidem na agricultura boni, como o aumento de empregos formais, a maneira como é organizada a educação escolar francesa e a emigração de jovens. Durante meu trabalho de campo ficou nítido que o povo Boni vê sua cultura e autonomia ameaçadas.

A partir dos dados etnográficos, escolhi valer-me do conceito de ontologia. Ao falar em ontologias procuro enfatizar o reconhecimento de realidades múltiplas, no sentido de uma “alteridade radical” (Corrêa e Baltar, 2020), buscando ir além de “representações” de uma

¹ Escrevo os nomes dos povos indígenas e *marrons* com letra maiúscula enquanto substantivo como “o povo Boni” e minúsculo quando se trata de adjetivos. Não recorro à flexão de gênero e de número. Baseio-me para tanto na “Convenção para grafia dos nomes tribais” assinada por participantes da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro, em 1953.

realidade, que, apesar de ser percebida de diferentes formas continuaria sendo única. A ideia de “visão de mundo” por mais que admite diferentes “visões” ainda se limita a um único mundo. De acordo com Diogo Silva Corrêa e Paula Baltar (2020) essa é a crítica ao multiculturalismo que está no cerne da recuperação do conceito de ontologia na Antropologia, movimento impulsionado por autores como Bruno Latour, Tim Ingold, Philippe Descola e Eduardo Viveiros de Castro.

Ainda que a antropologia multicultural tenha se mostrado capaz de lidar com uma política da diferença e da alteridade de modo amplo, ela o fazia apenas no plano neokantiano e epistêmico das representações (isto é, aquele relativo aos modos de conhecer o real), sem jamais colocar em jogo e em comparação o plano da natureza (ou ontológico) da própria realidade. Assim, por mais radical que o projeto multiculturalista procurasse ser em sua abertura à alteridade e em sua capacidade antinarcísica de se colocar em jogo a partir do pensamento ou de formas de vidas outras e não ocidentais, a natureza continuava una e intocada, deixada sob a tutela cuidadosa, ainda que impura, da ciência natural e “naturalista” dos “modernos”

(Corrêa e Baltar, 2020, p.11)

Me inspiro em “ontologia” tanto como elaborada por Tim Ingold (2000) assim como por Eduardo Viveiros de Castro (2016). Ingold busca se desvencilhar de dicotomias como “natureza” e “cultura” com uma ênfase para como nossa relação com o ambiente e a cultura impactam na nossa corporalidade e como corpo, ambiente e cultura são co-construídos. Já para Eduardo Viveiros de Castro (2016) o uso do conceito de ontologia é estratégico:

(...) a noção de ontologia não é sem os seus próprios riscos. Entretanto, eu penso que a linguagem da ontologia é importante por uma razão única e, digamos, tática. Ela age contra o truque da artificialização, frequentemente praticado contra o pensamento nativo, que torna o seu pensamento um tipo de fantasia, reduzindo-o às dimensões de forma de conhecimento ou representação, do tipo “epistemologia” ou “visão de mundo”

(Viveiros de Castro, 2003, p.17)

Dessa maneira, acredito que falar em ontologias permite escapar de uma hierarquização de regimes de ser no mundo e de conhecer e cocriar mundos. Um risco possível que o conceito de ontologia traz, ao meu ver, é uma ideia de uniformidade e estaticidade que podem ser associados a ele. Outra ideia equivocada é que se poderia

apreender uma ontologia em sua integralidade através de uma etnografia. É importante enfatizar que muito ao contrário disso ontologias podem estar em disputa e em transformação. Portanto, esse trabalho trata de frações do que pode ser considerado uma ontologia boni ou uma ontologia do Estado francês.

A partir dessas considerações se faz necessário responder a pergunta: o que está em colisão? Libi na Wan é uma dimensão da vida coletiva boni que pode ser entendida como parte da ontologia boni. Ela entra em colisão com a ontologia do Estado francês, cuja presença se dá no território boni mediante suas instituições e a atuação de agentes locais. Mais concretamente, legislações e instituições, expressões da ontologia, colidem com os direitos costumeiros e modo de vida boni. Essa colisão produz um fenômeno que aqui chamo de “hibridação”, conceito que pego emprestado de Homi Bhabha (1994) para me referir ao fato de, por um lado, os Boni acionarem leis e instituições francesas e, por outro lado, as instituições francesas precisarem se adaptar à realidade local. Argumento que a apropriação dos dispositivos legais é uma forma estratégia para a resistência.

Para tanto, é preciso entender noções de coletividade, interdependência e autonomia representadas pela expressão de “*Libi na Wan*”, “não se vive só”, ou “*Libi Mankandi*” – “viver juntos”, concepção que “é feita de ajuda mútua, um sentimento de pertença, respeito pelos anciãos e orgulho de serem descendentes de marrons” (Moomou, 2013, p.60). O meu trabalho de campo etnográfico me mostrou a importância da posição da mãe na sociedade boni e sua relação com a filosofia “*Libi na Wan*”. Minhas impressões foram construídas na participação na vida cotidiana com as mulheres e ao escutar suas narrativas, mas também por meio de entrevistas com a equipe do Parque Amazônico da Guiana (PAG), da prefeitura e da *Direction régionale de l’Alimentation, de l’Agriculture et de la Forêt* (Direção Regional da Alimentação, Agricultura e Floresta – DAAF).

Nessa introdução, além de uma breve apresentação à Guiana Francesa e à Papaïchton, que será aprofundada no primeiro capítulo, reflito sobre a trajetória da pesquisa sobre os aspectos metodológicos, como ser pega de surpresa por uma pandemia em campo. Apresento também uma síntese de um dos eixos centrais desta dissertação: “*Libi na wan*” – Não se vive só, sobre a importância das mães e crianças.

A trajetória da pesquisa

Estava no subsolo do Instituto Central de Ciências (ICC), no espaço de discentes da pós-graduação em Antropologia carinhosamente chamado de “Katacumba”, quando recebi a oferta para integrar um projeto de pesquisa junto aos povos *marrons* na Guiana Francesa. O projeto no qual seria inserida se chamava “GUYINT” e versava sobre a gestão ambiental de áreas escassamente povoadas com enfoque no planalto das Guianas, região que engloba a Guiana Francesa, parte do Suriname e o estado do Amapá no Brasil. Trata-se de regiões de grande biodiversidade, territórios de povos quilombolas, *marrons*, indígenas e comunidades ribeirinhas. Os povos *marrons*, ou “nações negras”, como me diria a minha anfitriã Camille² em campo, se constituíram na rebelião e fuga do sistema escravagista. O *marronnage* é semelhante ao quilombismo por ser fenômeno de resistência e construção coletiva de sociedades de liberdade no seio do sistema escravagista (Moura, 1968).

No entanto, neste trabalho não usarei *marron* como sinônimo de quilombola, uma vez que quilombo não compreende apenas comunidades constituídas em decorrência da fuga coletiva durante o período da escravidão, mas também comunidades fundadas já na pós-abolição por migrações, doações de terra, por pessoas ex-escravizadas que conquistaram sua liberdade. Legalmente, o preceito para se acessarem as políticas públicas vinculadas à identidade quilombola no Brasil está dado, uma vez que a história da comunidade remete ao período da escravidão (Wagner, 1996, 2002; Plínio dos Santos, 2014). Os quilombos estão distantes de serem homogêneos. Cada comunidade é única, portanto, o seu nome, a sua história e sua cultura. Mestre Antônio dos Santos Bispo (2015) ressalta como a homogeneização de povos e comunidades sob “denominações exógenas” é uma armadilha colonial, apagando as identidades próprias de cada grupo. Além disso, o conceito de quilombola viveu uma ressignificação e passou a incluir também outros movimentos de “aquilombamento” em um sentido mais amplo, cultural, político, artístico, filosófico, afetivo... (Nascimento, 2019; Ratts, 2006).

O Projeto GUYINT presume que os interesses dessas populações, povos dos rios e das florestas, e suas concepções sobre a gestão do território e dos seus recursos podem divergir bastante de outros agentes³ (Bourdieu, 1996) interessados, como aqueles ligados à mineração,

² Todos os nomes são fictícios para resguardar as identidades das pessoas que compartilharam histórias, preocupações, reflexões e conhecimentos comigo.

³ Agentes é a minha denominação de preferência. No projeto se encontra o termo “*stakeholders*”, partes interessadas. O termo *stakeholders* é problematizado por Tania Li (2003) por fixar a posição de cada agente no

à indústria madeireira, à conservação ambiental e projetos turísticos, para citar apenas alguns. O projeto analisa a administração desses territórios a partir da ideia de “governança à distância” de Epstein (2006) (*Agence National de Recherche - Projet GUYINT, 2017*)⁴. Nikolas Rose (2004) faz uso da noção de “governança à distância” (“*government at a distance*”) para se referir à instrumentalização de outras formas de autoridade para além das estatais, de maneira que “as forças políticas” institucionais possam “governar à distância” tanto no sentido constitucional quanto espacial. No sentido mobilizado por Rose (2004) a distância constitucional, diz respeito ao “uso de decisões e esforços de autoridades” fora do escopo político institucional, enquanto a distância espacial se refere à utilização de especialistas, médicos, assistentes sociais, professores, de maneira a vincular estes, nos “locais distantes”, aos planejamentos daqueles “no centro”. Dessa maneira, a governança operaria “através da abertura de linhas de força” em um território que abrange distintos tempos e espaços (Rose, 2004, p.50). Por esse viés, acrescentando as autoridades institucionais, a “governança à distância” na Guiana opera mediante envio de “especialistas”, no geral franceses brancos, desde a “metrópole”, e agentes políticos representantes da França, possibilitando certa autonomia política dos cidadãos guianeses, mas os inserindo em um sistema de governança que atravessa o oceano.



Figura 1 Localização da Guiana francesa na América do Sul. Imagem menor: Planalto das Guianas, por Mirdad Kazanji, disponível em <https://bit.ly/3GY9KV2>

campo em disputa, um conceito que pressupõe interesses fixos e estáticos, enquanto “agentes” possibilita pensar em relações mais dinâmicas e complexas.

4 O resumo do projeto está disponível em <https://anr.fr/Projet-ANR-17-CE03-0002>.

A pesquisa me instigou, principalmente pela possibilidade de conhecer a Amazônia e pela garantia de financiamento em um contexto político de cortes de verba para as ciências. Desde a graduação me interessava estudar estratégias de populações frente às políticas e investidas do Estado e do capital, o que corresponde ao eixo da equipe da UnB composta por meus orientadores Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos, Departamento de Antropologia (DAN), e Stéphanie Nasuti, Centro de Desenvolvimento Sustentável (CDS).

A escolha de trabalhar com os Boni/Aluku em Papaïchton se deu por alguns motivos. Primeiramente, há um historiador boni, Jean Moomou, com o qual eu poderia dialogar, o que correspondia muito a um desejo meu de poder acionar também intelectuais pertencentes ao povo com o qual eu faria pesquisa. Além disso, a situação particular da Guiana Francesa me intrigou: por um lado, por ser um território legalmente pertencente à França na América do Sul, tão próximo do Brasil e tão pouco falado no nosso país e, por outro, pela França - até o momento da conclusão desta dissertação - não aplicar políticas votadas para a etnicidade.

Ao longo da minha trajetória acadêmica e militante fui conhecendo as lutas dos povos indígenas e quilombolas por reconhecimento e por direitos no Brasil. Embora constantemente sob ameaça e ataque por parte dos governos e com genocídios e etnocídios⁵ em curso, há alguns direitos previstos na constituição cidadã de 1988, como o direito à demarcação de territórios, à educação diferenciada e a políticas de saúde especializadas. O fato de na França direitos não serem garantidos em função de etnicidade me mobilizou: como se dão as relações entre os povos e o Estado nesse contexto? Sem essas políticas explicitamente voltadas para esses povos e comunidades, quais estratégias são acionadas e quais os desafios particulares desses povos no território?

O caso da Guiana Francesa é particularmente interessante uma vez que se trata de um “departamento ultramarino”, território pertencente à França no continente sul-americano, uma situação que alguns autores classificam como neocolonial (Bernardot e Bruneteaux, 2013; Price, 2018b; Girvan, 2012). Essa definição se dá principalmente pela falta de autonomia política e pelas proibições de importações e exportações, mantendo uma dependência econômica da França. Até o suco tropical na Guiana francesa é importado da França. Além disso, não há um mercado interno bem desenvolvido (Mam-Lam-Fouck, 2007). Na relatoria

5 Entendo “etnocídio” aqui no sentido dos esforços não apenas de extermínio físico, mas também de modos de vida e identidade, vinculado também ao epistemicídio (Boaventura de Sousa Santos, 1994) Carneiro,2005) a perda de saberes e, no sentido de Sueli Carneiro (2005) a negação de intelectualidade e restrição de acesso à educação.

do colóquio “Cimarrones, marrons, quilombolas, boni, raizales, garifunas e palenqueros nas Américas” (Marin et al, 2019), a Guiana francesa é caracterizada como “última colônia francesa das Américas” (p.15)

“A Guiana tem uma situação específica, é uma situação colonial. Apesar da condição administrativa há limitações territoriais e [ela] fica isolada de outros lugares. Estão em uma situação de atraso com relação ao Brasil e até na expressão identitária, é difícil na Guiana dada a situação específica do país. Não que tudo seja negativo, mas [não] temos uma segurança física e social, [que] seria importante ter. Mas o preço que pagamos pelo anonimato, ele não aparece. A Guiana é regida pela constituição francesa e a última fala quem diz é ela; é única e indivisível dizendo que quer proteger o povo e todo mundo é como anônimo, é como se chama o jacobinismo⁶”

(Seefian Deie, Boni da Guiana francesa, In: Marin et al, 2019, p.34)

Nesse colóquio de povos afrodiaspóricos realizado por pessoas ligadas ao Centro de Cultura Negra do Maranhão e ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, em 2019, os participantes Boni se manifestaram no sentido de perceber que no Brasil e em outros países os povos teriam algumas conquistas que eles não tiveram ainda em função dessa situação colonial, principalmente pelo não reconhecimento, ou reconhecimento parcial, da sua identidade, que se daria apenas regionalmente, mas não nos âmbitos nacional e internacional. Em um momento, uma pessoa boni explica: “Nosso território está em dois países ao mesmo tempo. Um independente [o Suriname] e o outro segue sendo uma colônia [a Guiana francesa] (...) [isso] é uma consequência perceptível da colonização que segue” (Marin et al, 2019, p.63).

Ainda nesse colóquio, foram mencionados conflitos envolvendo o *Parc Amazonien de Guyane* (PAG), parque amazônico da Guiana, principalmente no que diz respeito à maneira pouco dialógica com que este foi estabelecido e à discordância dos Boni com o estatuto do parque. Criado em 2007, ele abrange 41% do território da Guiana francesa e é um dos maiores parques nacionais do mundo, sendo o maior da União Europeia.

Conversas iniciais com algumas pesquisadoras do PAG dispunham que na região de Papaïchton e nos vilarejos boni nas redondezas ainda prevaleceriam as tradições locais boni⁷, os costumes e *droits coutumiers* – “direitos costumeiros” – mais ainda do que as leis

6 O jacobinismo é um preceito político que defende a soberania popular e a indivisibilidade da República Francesa, justificando a aplicação de políticas de maneira universalista conforme a ideia de uma correspondência entre “povo francês” e “nação francesa”. O nome deriva do clube jacobino, que se originou durante a Revolução Francesa no antigo convento jacobino em Paris. De acordo com Christophe Premat (2005), a própria construção desse Estado-nação foi acompanhada por um desejo de criar uma comunidade política que erradicasse as particularidades locais.

francesas. Entre essas “tradições” figurava a prática da agricultura itinerante de corte e queima, diferentemente da cidade vizinha de Maripasoula, onde o cultivo se daria de maneira mais industrializada e especializada. A agricultura tradicional seria praticada principalmente pelas mulheres, que, no entanto, não se conceberiam enquanto “agriculturas profissionais”, uma vez que elas não possuíam um registro perante o Estado nem propriedade formal sobre as terras.

Em conjunto com os meus orientadores, decidimos que a abordagem por meio da agricultura junto às mulheres seria frutífera. Inicialmente, previmos que eu as acompanharia em seus trabalhos nas roças e conversaria sobre transformações e mudanças na maneira de cultivar a terra. Por agricultura não entendo apenas a produção de alimentos, mas um processo vital (Pitrou, 2014) e um modo de vida, que articula diversos outros âmbitos da vida social, como a espiritualidade, relações de parentesco, a aquisição e a transmissão de terra. Portanto, transformações na maneira de cultivar e gerir a terra nos informam acerca de uma série de outras coisas, entre estas, a relação com o Estado. Uma determinada forma de cultivar a terra é uma maneira de se relacionar com o ambiente, de percebê-lo (Ingold, 2002) e, assim, o estudo do cultivo muito tem a dizer sobre as relações entre todos os agentes envolvidos.

Por “gestão da terra” me refiro aos mecanismos de organização do acesso, cultivo e permanência na terra. Para tanto, seria preciso não apenas obter a perspectiva *boni* sobre essas questões, mas também de representantes das instituições. A ideia era circular entre as cidades Caiena, Maripasoula e Papaïchton, e os vilarejos Boniville, *Enfant Perdu*, Assissi e Loka. Como aprofundarei adiante, por causa da pandemia muitos ajustes precisaram ser feitos. A principal mudança foi a impossibilidade de circular por outros locais e, portanto – com exceção de duas breves estadias em Caiena – Papaïchton se tornou o *locus* único da pesquisa.

Meu primeiro contato em Papaïchton foi Angel’s Nangwa Kwetchou, da República dos Camarões, funcionário do PAG. Pesquisadoras relacionadas ao PAG me passaram seu contato e foi ele que organizou minha estadia em Papaïchton. Fui muito bem recebida com a promessa de me apresentar a várias mulheres para participarem da pesquisa. No entanto, devido à quarentena decretada logo em seguida, durante as primeiras semanas minha principal interlocutora foi minha anfitriã, que aqui chamo de *maman* Camille, uma senhora de 65 anos.

7 A narrativa de que estas iriam de certa forma sucumbir à dominação francesa estava muito presente nos discursos de pessoas ligadas ao *Parc Amazonien de Guyane* (PAG) e também à equipe da Direção regional da alimentação, agricultura e floresta (DAAF). Já a ideia de que seria preciso “defender” e “proteger” a cultura apareceu bastante nas narrativas das mulheres *boni* e demais interlocutores.

Maman é como são chamadas as mulheres idosas, mães, chefes de família. *Maman* Camille é dona de uma casa grande e uma das poucas pessoas na região que aluga quartos. Fiquei como locatária, com cozinha compartilhada. Depois, me aproximei de mulheres de diferentes idades, principalmente membras da associação local *Fleuve d’hier et d’aujourd’hui* (Rio de ontem e de hoje) e suas familiares. Aprofundei o diálogo com alguns homens também, principalmente com dois funcionários boni do parque e Kalyman, artista plástico, artesão e *busidata*⁸. Nas últimas semanas em campo, com as sedes dos órgãos públicos reabrindo, foi possível realizar uma entrevista mais longa com Gabriel, funcionário do PAG, com um funcionário da *mairie*⁹ e com a equipe do DAAF e da Câmara da Agricultura com sede em Maripasoula, que estavam de passagem por Papaïchton.

Lacunas: respostas que pedem por mais perguntas

Há pouca literatura tanto no âmbito acadêmico quanto no extra-acadêmico sobre os Boni, embora a literatura sobre campesinato negro e campesinato caribenho tenha me inspirado. Essa literatura e obras sobre populações quilombolas e *marrons* no geral foram pavimentando o caminho desta dissertação. Alguns dos autores e autoras que têm se debruçado sobre a sociedade boni/aluku são Marie Fleury e os antropólogos Damien Davy, Clémence Léobal e Kenneth Bilby, os historiadores Jean Moomou e Wim Hoogenbergen, o antropólogo e filósofo Dénètem Touam Bona e o já falecido antropólogo Shelby Givens. O casal Sally e Richard Price realizou estudos sobre as populações *marrons* do Caribe, porém, com enfoque nos Saramaka do Suriname. No âmbito extra-acadêmico se destacam a obra “*Nègre marron: itinéraire d’un enfant du gueto*” do cientista político boni Jessi Americain (2016) e os romances de Colin Niel (2018)¹⁰, escritor francês, engenheiro agrônomo e biólogo, em particular a obra “*Sous le ciel effondré*”, que se passa em Maripasoula, Guiana francesa.

A literatura até então não inclui a narrativa das mulheres. Nem Shelby Givens (1984), em seu doutorado, que versa sobre a resolução de conflitos na sociedade boni, nem Jean Hurault (1960,1961,1970) em sua pesquisa sobre a “vida material dos Aluku”, ou Dénètem Touam Bona (2016) com uma abordagem filosófica e algumas elaborações sobre a

⁸ Literalmente: médico da floresta, praticante da medicina e espiritualidade boni.

⁹ Administração das cidades e vilarejos franceses, semelhante às prefeituras no Brasil.

¹⁰ Colin Niel esteve envolvido na criação do PAG em uma posição de liderança e foi diretor do parque nacional de Guadeloupe.

“pedagogia *bushi*” mencionam a importância das mães ou a autoridade das mulheres idosas na sociedade boni. Esta pesquisa acrescenta essa perspectiva à literatura vigente.

Os estudos, a exemplo de Jean Hurault (1960, 1961, 1970) e Bernard Délpech (1993), se alinham a uma perspectiva aculturalista, em que a cultura boni estaria em vias de extinção, se dissolvendo na homogeneidade da sociedade *créole* que a englobaria. A sociedade *créole*, por sua vez, é muito interpretada como ocidentalizada e submissa à metrópole. Muito ao contrário dessa representação, movimentos políticos e literários no Caribe representam conflitos dentro da *Créolité* e resistências às políticas assimilacionistas.¹¹ No entanto, advirto que não tratarei aqui das relações entre as sociedades *marrons* e a comunidade *créole*. Meu enfoque está nas relações com o Estado francês. Espero mostrar com este estudo que, muito mais do que uma “assimilação” ou uma “aculturação”, os Boni escolhem se apropriar ou rejeitar ferramentas do Estado francês no sentido de uma “pacificação do branco” (Ramos; Albert, 2002), visando manter sua autonomia. Na forma acionada nesta obra, “pacificar os brancos” significa não apenas inseri-los, e seus objetos, na própria visão de mundo, mas também, nas palavras de Manuela Carneiro da Cunha

“esvaziá-los de sua agressividade, de sua malignidade, de sua letalidade, domesticá-los, em suma; mas também entrar em novas relações com eles e reproduzir-se como sociedade, desta vez não contra, e sim através deles, recrutá-los em suma para sua própria continuidade”

(Carneiro da Cunha, In: Ramos; Albert, 2002, p.2)

Acredito que as lacunas que são os estudos sobre as populações *marrons* no geral na Guiana francesa e, mais ainda, sobre as narrativas das mulheres, podem nos dizer algo sobre quais as prioridades das pesquisas efetuadas e um olhar situado no universo masculino, em que tudo que é feminino é relegado a um segundo plano. Essas lacunas me parecem respostas às perguntas: o que é interessante estudar? Quem é de interesse ouvir? Faço coro à minha colega Jéssica Zaramella (2020), que, em diálogo com Joanne Overing (1999), nos fala da importância de se olhar para atividades do cotidiano, principalmente aquelas que aparecem como extensões da vida doméstica, como a agricultura e a produção de farinha de mandioca. De acordo com Jéssica Zaramella, “a percepção das práticas do dia-a-dia são elementares para a constituição de um ethos que se faz e se desdobra também a partir de um olhar feminino.” (2020, p.80). Joanne Overing (1999) nos inspira em sua etnografia ao demonstrar como as ações do cotidiano não são de menor importância. Essas respostas, a meu ver, pedem por mais

¹¹ Para aprofundar essa questão sugiro ver o Movimento Negritude, do qual Aimé Césaire, W.E.B du Bois, Paulette Nardal. De origem guianesa, o poeta Leon Gontram Damas é um expoente também.

perguntas de curiosidade científica e de importância política, pois, como afirma Ingold: “observar não é objetificar; é atender as pessoas e coisas, aprender com elas, e acompanhá-las em princípio e prática.” (2016, p.407). Esse mesmo autor advoga em favor de uma voz pública da antropologia, ganhando relevância social ao intervir no mundo de forma a “co-imaginar possíveis futuros” (idem, p.392) a partir do seu modo de construir conhecimento.

Guiana Francesa – A vizinha desconhecida do Brasil

Desde que recebi o convite para participar de uma pesquisa sobre a Guiana francesa, algo que me intrigou muito foi o parco conhecimento que temos sobre essa região. Como eu sabia pouco sobre a Guiana francesa e o Suriname! Embora a Guiana Francesa, com status de “departamento ultramarino da França”, seja separada do Brasil apenas pelo rio Oyapoque, de maneira geral, notícias sobre essa região não chegam até a população brasileira, a menos que procuremos. Com exceção das moradoras e dos moradores do Amapá, não se trata de um lugar conhecido, embora tenha despertado curiosidade em todos com quem conversei sobre a minha pesquisa. Além de dois Estados-Nações, há dois parques nacionais vizinhos: o Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque, do lado brasileiro, e o *Parc Amazonien de Guyane* (PAG).

Apesar dessa falta de conhecimento por parte dos brasileiros, as histórias da Guiana francesa e do Brasil e dos seus povos se entrelaçam, sem falar em povos que se encontram em ambos os lados do rio. Um exemplo é o povo Kali’na/Galibi, cuja história de travessia da fronteira da Guiana para o Brasil é importantíssima para compreender como este povo se constitui atualmente, as transformações vividas e os processos de retomada cultural (Forte e Galiby, 2018).

Historicamente, essa região foi muito disputada pelos impérios coloniais, França e Portugal. De acordo com Flávio Gomes dos Santos (2015), no contexto desses conflitos, foi empregada mão de obra negra escrava nessa região da Amazônia principalmente para a construção de fortes para defesa do território. Ao mesmo tempo, a densidade da floresta e a possibilidade de atravessar o rio favoreciam a fuga, com comunidades quilombolas sendo formadas na região e quilombolas se unindo aos povos indígenas em ambos os lados do rio. Houve acordos para devolução de pessoas escravizadas foragidas de ambos os lados. Por isso, essa região constituía uma “outra fronteira para a liberdade”, como Gomes dos Santos (2015) intitula esse capítulo na sua obra.

Dessa maneira, essa região abrigava não apenas fluxos intensos de pessoas e de coisas, mas também de pensamentos. O poder colonial temia as ideias do iluminismo na França atravessando as fronteiras (Marin e Gomes, 2003). Como a Guiana francesa foi colônia penitenciária, com os anarquistas em fuga havia a circulação de ideias libertárias, que se uniam às experiências e elaborações de liberdade e autonomia dos povos indígenas, *marrons*, quilombolas em luta (Lamaison, 2018).

Ao chegar a Caiena, fui recebida por Erwan Escloupier, saxofonista e professor de música no *Conservatoire* (escola de música) e marido de Marcela Chamorro Calvache, antropóloga colombiana, conhecida da minha orientadora. Foram eles que gentilmente me abrigaram em sua casa, compartilhada com mais dois casais, Pierre-Marie e Nadine, e Audrey e Roman, todos músicos. Marcela estava realizando trabalho de campo em outra região da Guiana francesa naquele instante, por isso só fui conhecê-la quando retornei de Papaïchton. Já Erwan foi o meu primeiro professor em tudo que diz respeito à Guiana Francesa e sua relação com a França. A primeira pergunta que fiz foi se ele era nascido na própria Guiana, ao que ele respondeu rindo: “Não, não, eu sou branco, eu sou *métro*”. Os *métropolitains*, também chamados de “*métros*” são as pessoas, em sua maioria brancas, oriundas da França continental. Em pouquíssimo tempo Erwan e eu ficamos muito amigos, em uma relação de ajuda mútua e longas conversas. Ele foi meu “pai em campo”, como diz minha amiga Marina Fonseca, cuidando de mim, sempre preocupado com meu bem-estar.

Em conversa sobre raça na Guiana francesa, Erwan me explicou que era raro ter brancos nascidos na Guiana, *Lagwiyanne* em *créole* da Guiana, eles seriam chamados de “*blanc pays*” (branco do país). A maioria das pessoas nascidas na Guiana francesa seriam os *créoles*, negros tanto mais retintos quanto de pele clara. Não era o tom da pele que diferenciava os *marrons* dos *créoles*. Os *marrons*, também chamados de *bushinengue*, ou, carinhosamente, de *bushi*, seriam os descendentes de escravizados que se rebelaram no Suriname, fugiram e travaram guerra contra os senhores brancos. Já os *créoles* seriam os descendentes de escravizados da Guiana francesa, os quais teriam vivido uma maior miscigenação e que atualmente estariam mais presentes na administração pública e na Universidade de Caiena¹². A cultura da população *créole* predominava visivelmente nas

12 Até 2010 existia um “Polo universitário da Guiana”, parte da Universidade das Antilhas e da Guiana, que foi criada em 1982.

idades. Em Caiena, por toda parte se pode comer comidas *créoles*. Seu carnaval e o francês *créole* se escuta e vê bastante no litoral¹³.

De acordo com o censo de janeiro de 2020, a população da Guiana Francesa era de 290.691 pessoas. Encontrei uma estimativa de composição étnica¹⁴ em um artigo da Enciclopédia Britânica, revisado pelo geógrafo e historiador Jeff Wallenfeldt segundo o qual a população seria 37,9% *créole*, 8% francesa *métropolitains*, 6% surinamesa, 5% de origem das Antilhas, 5% chinesa, 4,9% brasileira e 4% do leste da Índia. Os 21,2% restantes compõem uma categoria denominada “outros”. Deduzo, então, que nessa categoria devemos inserir as etnias indígenas, os povos *marrons* e os Hmong, povo asiático refugiado da guerra indochinesa que recebeu asilo político em 1976 pelo Estado francês.¹⁵ No entanto, não há um levantamento oficial desses dados, uma vez que o estatuto do departamento não permite tal pesquisa (Cambrézy, 2015). Esse estatuto é embasado no artigo primeiro da constituição de 1953, que é utilizado enquanto argumento jurídico para a interdição de análises e elaborações de políticas públicas com base em diferenças étnicas. Tal artigo também é conhecido como “o princípio da indivisibilidade da república”, uma vez que preconiza que “a França é uma república indivisível, laica, democrática e social. Ela assegura a igualdade perante a lei a todos os cidadãos sem distinção de origem, raça ou religião (...)” (França, 1953).

Uma cartografia da diversidade populacional torna grupos minoritários mais visíveis. O levantamento desse tipo de dados no âmbito da saúde, por exemplo, ajuda a identificar vulnerabilidades e especificidades, que por sua vez auxiliam na elaboração de políticas públicas. De acordo com Luc Cambrézy:

“Comparada aos demais territórios ultramarinos franceses, a diversidade cultural da população da Guiana é uma realidade sem equivalente. (...) isso torna o quanto mais importante levar essa diversidade em consideração, uma vez que ela estrutura amplamente a vida econômica, social e política do departamento”

(Cambrézy, 2015, p.193)

Os povos indígenas, muitas vezes com pertencimento transnacional nas áreas de fronteira com o Suriname e com o Brasil, são os Galibi (Kali’na), Arawak, Wayana,

13 Nomes de associações culturais costumam estar em francês *créole*, por exemplo, a Koté Zartis Collectif – Coletivo “Canto dos Artistas”, da qual os meus anfitriões músicos faziam parte. Página oficial: <https://www.facebook.com/Kot%C3%A9-Zartis-Collectif-101837607950006>

14 Uma outra estimativa com um mapa localizando alguns povos pode ser encontrada em <https://sites.google.com/site/guyanewesh/composantes-de-la-societe-guyanaise/les-ethnies-guyanaise>

15 E quem sabe ainda outros “outros”?

Emerillon, Wayampi e Palikur, que, de acordo com o site oficial do Comité de Turismo da Guiana, somam em torno de 10.000 indivíduos. Os grupos étnicos *marrons* são os Saramaka, Ndjuka, Paramaka e Boni. Em campo, as diversas relações de parentesco entre esses povos ficaram evidentes para mim e também que há pertencimentos e afetos que atravessam o rio Maroni – da Guiana para o Suriname e vice-versa. No geral, os Boni do lado da Guiana francesa possuem cidadania francesa. No entanto, de acordo com as narrativas das mais diversas interlocutoras e interlocutores, por parte dos Ndjuka haveria muitos sem documentos de identidade e com cidadania surinamesa em território guyanês, impossibilitando seu acesso à educação e aos mais diversos benefícios sociais.

A Guiana, que significa “terra de águas abundantes” no idioma do povo indígena Arawak (C.L, 2017), é o departamento ultramarino com maior fluxo imigrante, principalmente do Brasil, Haiti e Suriname (Granger, 2017). Em Caiena, passamos por alguns bairros de construções precárias – “os bairros de haitianos e brasileiros”. Uma brincadeira que os *métros* em Caiena faziam era sobre as “tarefas” de cada grupo étnico-racial na Guiana. Um deles me disse:

“O trabalho aqui é organizado por comunidades: os *Créoles* são funcionários públicos, *bolsonaristas*¹⁶, os franceses seriam os intelectuais, “os cérebros”, os brasileiros operários, construindo casas e tal. Mas assim não restou ninguém para cultivar a terra. Precisavam de gente para cultivar a terra. Assim, nos anos 60, na guerra indo-chinesa, um povo denominado Hmong, um povo das montanhas, travava guerra contra o poder. Eles pediram asilo para a França e aos Estados Unidos e a França os aceitou. Eles achavam que estavam sendo mandados para a França continental, mas vieram para cá. Os franceses disseram que poderiam ficar desde que cultivassem a terra. Aí hoje ainda há alguns vilarejos Hmong”.

(Fala de um homem branco *métro* em Caiena)

Uma particularidade da Guiana Francesa é a forma como se constitui o que Théo Jacob (2013) denomina de “dualismo territorial”. Trata-se de uma divisão acentuada entre as realidades e configurações socioespaciais e econômicas do “litoral” e do “interior”. Historicamente construída, como discuto com maior detalhamento no primeiro capítulo, o “interior” manteve estatuto jurídico e político diferenciado do litoral, sendo regido separadamente primeiro enquanto “Território de Inini”, e depois como “Distrito de Inini”, de 1930 até 1969. No período de guerra contra os colonizadores franceses, os povos indígenas

¹⁶ Interpreto o uso da expressão “bolsonarista” aqui tanto como apoiadores de Bolsonaro, mas principalmente para enfatizar um alinhamento a discursos conservadores como os seus. Possivelmente se tratou de uma tentativa de exemplificar posicionamentos e valores através de uma figura pública próxima da minha realidade.

habitantes do litoral foram buscar refúgio cada vez mais adentro da floresta amazônica. Apesar desse processo de expropriação, ainda há vilarejos indígenas no litoral. Atualmente, no litoral, se encontram os centros de tomada de decisões políticas e a concentração demográfica e de infraestrutura, sendo o empreendimento mais destacado o centro aeroespacial de Kourou. Já o interior, coberto por floresta amazônica, é caracterizado por um “mosaico” de populações indígenas e *marrons* (Jacob, 2013, p.43).



Figura 2 Mapa dos municípios da Guiana. Fonte: Wikipédia

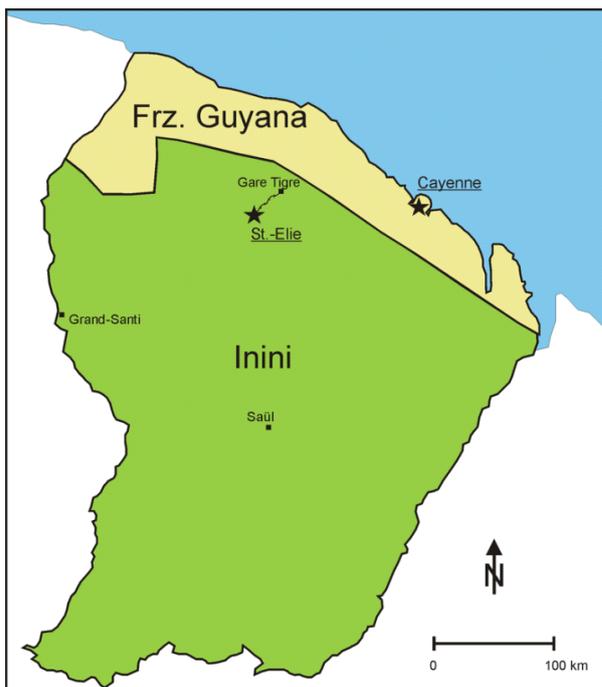


Figura 3 Divisão entre "território de Inini" e litoral Fonte: Wikipedia

Se de início, nos anos 1880, a região despertou interesse por causa da descoberta de minerais preciosos, notadamente o ouro, o garimpo ilegal continua marcando a paisagem, trazendo sérios prejuízos de saúde para a população e o meio ambiente pelo desmatamento e a contaminação por mercúrio. As corridas pelo ouro provocaram um fluxo migratório para o interior, invadindo os territórios indígenas e *marrons* e os inserindo no comércio. Até hoje, esse interior é caracterizado pela economia informal e uma maior distância das instituições. A seguir reproduzo mapa atualizado da divisão dos municípios da Guiana francesa ao lado de um mapa demonstrando a antiga divisão entre “território de Inini” (interior) e Guiana Francesa (litoral).

A presente pesquisa se desenvolveu nesse interior, em Papaïchton, que é considerada capital do povo Boni/Aluku. A região em que ela se encontra é chamada de “Haut Maroni”, alto Maroni em referência ao rio Maroni, em cujas margens foi erguida. O outro lado do rio já faz parte do Suriname. Lá se encontra um pequeno mercado chamado “mercado dos garimpeiros” ou “dos chineses”. Só se chega à cidade através de canoa no rio Maroni ou de carro em uma estrada em péssimas condições por dentro da floresta, partindo de Maripasoula. De Caiena para Maripasoula é preciso se deslocar de avião. Há voos cotidianos e a viagem tem aproximadamente uma hora de duração.

Com seus 2.628 km² de extensão e por volta de 6 212 habitantes (França, INSEE, 2018), Papaïchton é legalmente considerada uma cidade. No entanto, como muitas cidades do interior brasileiro, ela provoca um curto-circuito nas imagens comumente associadas à “zona urbana”. Sem ruas pavimentadas e com uma população que vive majoritariamente da pesca, caça, agricultura e comercialização de farinha de mandioca e de comou (*oenocarpus bacaba*, semelhante ao açaí) e produz suas medicinas a partir das plantas e raízes da floresta. Portanto, os Boni/Aluku vivem em uma relação estreita e profunda com o rio e a floresta, espaços de vida compartilhados e extensões da vida doméstica. Para Beatriz Ribeiro Machado (2017), trata-se de “Entender que o rural não está apenas em objetos ou símbolos, mas em modos de vida, sentimentos e reflexões profundas sobre esse espaço” (Machado, 2017, p.52).

A polícia que atua lá é a *gendarmerie*, geralmente responsável pelas zonas rurais. No entanto, ao contrário de outros *konde*, vilarejos boni, Papaïchton possui uma prefeitura, *mairie* (prefeitura), uma *épicerie* (uma loja de conveniência maior) e uma população imigrante, principalmente da República dominicana, mas também do Brasil e do Haiti. Por isso, é possível caracterizar Papaïchton como um espaço “rururbano”, que tensiona as próprias fronteiras entre “rural” e “urbano”.

Pode-se colocar essa “rururbanidade” também nos termos de Carlos Alexandre Barboza (2010) em diálogo com Margarida Maria Moura (1986) como uma inserção em um espaço cada vez mais urbanizado, mas com a continuidade de práticas culturais camponesas como o compadrio no caso de muitas comunidades brasileiras, ética e religiosidade características, mas também, muito pertinente às situações discutidas nesta dissertação “a predominância do direito consuetudinário em relação ao direito positivo e linhas genealógicas longínquas, que revelam um pertencimento ao local” (Plínio dos Santos, 2010, p.235).

Na proximidade de Papaïchton fica o vilarejo boni Loka, a cidade mais próxima é Maripasoula. A alguns quilômetros de distância de canoa se chega à cidade de Saint Laurent du Maroni, que já seria município de outro povo *marron*: os Ndjuka. Outros vilarejos boni um pouco mais longínquos são Tabiki/Enfant Perdu, Cottica, Assissi e Apatou. O emprego informal reina, dessa forma: em 2018, 63,9 % da população não tinha atividade profissional declarada (INSEE, 2018). No primeiro capítulo apresento com maior detalhamento essa cidade na beira de rio e floresta.

Campo em tempos pandêmicos

“Cria forças lembrando que não teremos mais que citar Malinowski para falar sobre não-poder-voltar-para-casa em função da guerra. Teremos Mimi-presa-em-campo-pela-epidemia, que é uma antropóloga muito mais interessante.”

Will Silva Pena, 12/05/2020

Oi amiga! Pensando muito em você hoje! Caramba que desafio etnografar nesse contexto né :/ mas é isso, o mundo continua mudando, muito além das nossas agendas...”

Céu Milhome, 19/03/2020

Quando eu deixei Brasília no início de março, o vírus não parecia algo que eu teria que enfrentar em meu campo de pesquisa. No entanto, ele já estava ali, fazendo suas rondas, anunciando sua presença. Naquele momento, ele aparecia em tom até jocoso: “Cuidado com o Corona, que você vai passar por aeroportos!”, “Fique longe de pessoas tossindo, hein!”, “Talvez cê deveria usar máscara.” O uso de máscaras se tornou familiar desde então, mas em março nós ainda rimos dessa ideia¹⁷. Não vi ninguém com máscara durante toda a viagem ou desinfetando as mãos com álcool em gel. No entanto, de fato tomei cuidado na viagem, lavando as mãos sempre que podia e estando atenta a eventuais tosses e espirros ao meu redor.

Na minha primeira noite em Caiena fomos a um show beneficente com alguns dos mais renomados artistas da Guiana, entre eles, o mais famoso: Chris Combette. A lanchonete em que ocorreu o evento tinha sido assaltada por brasileiros. “Como sabiam que foram brasileiros?”, eu perguntei. “Eles disseram >>boa noite<< em português antes de sacarem as armas”, Erwan me respondeu.

¹⁷ A artista Grimes estava à frente do seu tempo lançando um clipe da sua música “Violence” de estética *mascarada* estilo 2020 no dia 5 de setembro de 2019. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=M9SGYBHY0qs> O álbum chama “Miss Anthropocene”.



Figura 4 Chris Combette - La Danse de Flore, Spotify, <https://spoti.fi/3kt8o8u>

Nos primeiros dias em Caiena ainda frequentei a biblioteca da universidade, tomei café com amigues de Erwan e conheci refugiados da Palestina que vieram desde o Líbano e estavam acampados na beira da praia. Já no final da primeira semana, dia 14 de março, foi expedido um decreto determinando o fechamento das escolas, lojas, bibliotecas... Naquele instante, havia três casos positivos de Covid-19 em Korou, cidade próxima, conhecida por abrigar uma base aeroespacial, e três em Caiena. No dia antes da minha viagem, a *prefecture*, o órgão de representação direta da França, anunciou que em breve iria informar até que ponto as medidas rígidas da quarentena, do *confinement*, naquele momento já vigentes na França, seriam aplicados à Guiana. Minha família expressou inquietações sobre a minha viagem e a possibilidade de eu ficar em quarentena em Papaïchton. No entanto, a avaliação dos meus anfitriões em Caiena e dos meus orientadores era favorável à ida, uma vez que naquele instante se acreditava que essas medidas valeriam apenas por duas semanas. Meus anfitriões acreditavam que as medidas nem seriam aplicadas em Papaïchton e que lá, como era “muito isolado”, o vírus não chegaria. É importante mencionar que naquele instante as atividades da Universidade de Brasília ainda não haviam sido suspensas e que a opinião dos meus orientadores era de que eu teria condições de realizar a pesquisa em segurança.

Alguns dias após minha chegada a Papaïchton, foi decretada uma quarentena com duração prevista para duas semanas. Fui informada por meus orientadores da possibilidade de ter que me retirar e que havia sido comunicado o acontecimento à coordenação do projeto GUYINT. Recebi a permissão para ficar desde que assim desejasse e presumindo que eu permanecesse apenas em Papaïchton e evitasse viajar para Caiena. Decidi então restringir minha pesquisa a Papaïchton e não circular pelos vilarejos próximos, como tínhamos previsto.

A pandemia, ou melhor, sindemia global (Singer, 1994) tinha me alcançado em meu campo. Sindemia é um conceito que enfatiza a compreensão de que questões de saúde, como epidemias, estão entrelaçadas e precisam ser compreendidas em interação com contextos

sociais e econômicos. De acordo com Richard Horton, editor chefe da revista de ciências médicas

“A consequência mais importante de ver COVID-19 como sindemia é sublinhar suas origens sociais: a vulnerabilidade dos idosos; pessoas negras, asiáticas e grupos minoritários; comunidades étnicas; e trabalhadores-chave que são comumente mal pagos com menos proteções de bem-estar aponta para uma verdade até agora mal reconhecida, ou seja, que não importa o quão eficaz é um tratamento ou a proteção de uma vacina, a busca de uma solução puramente biomédica para COVID-19 falhou.”

(Horton, 2020)¹⁸

A minha decisão de ficar em Papaïchton foi baseada na crença de que a situação passaria logo e que, caso piorasse, seria possível retornar para o Brasil. Havia pouca informação acerca da infecção com Covid-19 naquele instante. Eu imaginava que não havia muito risco para pessoas jovens e sem problemas crônicos de saúde e não imaginava a facilidade de transmissão. Caso eu adoecesse, seria possível me isolar em um dos chalés disponíveis para aluguel na cidade. Eu também via a oportunidade de acompanhar como as medidas tomadas na França seriam discutidas, interpretadas e implementadas nesse território.

Porém, conforme a quarentena ia se prolongando e mais conhecimentos desconcertantes sobre o vírus vinham à tona, assim como a falta de hospital nas proximidades, a falta de acesso a álcool em gel e máscaras em Papaïchton, a ansiedade com a situação aumentava. Eu acompanhava o panorama mundial pelo noticiário da *Guyane la Première* na televisão junto a *maman* Camille. “Nós vamos assistir o vírus”, ela dizia brincando, uma vez que não se falava de nada além da pandemia. No dia 24 de março, o transporte aéreo e fluvial interno à Guiana Francesa foi suspenso. Encontrava-me então, por assim dizer, presa em campo.

Uma das questões mais difíceis que enfrentei foi a falta de diversidade na alimentação.¹⁹ Como estava evitando ir à cidade mais próxima, Maripasoula, fiquei sem acesso a legumes, alface e frutas. Em Papaïchton eu encontrava apenas legumes em conserva, arroz, açaí, macarrão, molho de tomate pronto, feijão e farinha de mandioca. De tempos em tempos eu conseguia adquirir cebola e ovo. *Maman* Camille compartilhava o milho da sua roça comigo e íamos coletar cajá em um período em que ele foi abundante.

18 Tradução livre e minha.

19 A clivagem entre o incentivo de se alimentar bem para fortalecer o sistema imunológico, constantemente propagado através da televisão, e a falta de acesso a tal alimentação era gritante. Fui tomada por uma certa sensação de absurdo promovida pela discrepância da realidade mídiatizada e da minha vivência.

Em maio, último mês da pesquisa, meu voo para o Brasil foi cancelado. Eu estava exausta e preocupada com o retorno. Consegui voltar para Caiena no final de maio. De lá, por fim, tomamos a decisão coletiva, eu, meus orientadores, o grupo de pesquisa GUYINT e a agência financiadora, de me enviarem para a Áustria, para onde emigrou minha mãe e, portanto, onde mora parte da minha família e minha querida família estendida – a comunidade brasileira da Áustria. Havia três anos que eu não retornava para lá e a situação da pandemia estava mais controlada naquele período, por isso parecia a opção mais segura. Além disso, eu estava tomada por preocupações acerca de retornar para a casa da minha avó, uma senhora diabética de 86 anos com a qual morava em Brasília e que, ainda bem, não estava enfrentando “os tempos do Covid-19”²⁰ sozinha. Assim, ter o privilégio de poder “fugir” – por assim dizer – para um país europeu, me poupou da probabilidade aumentada de infecção e das dificuldades burocráticas e de mobilidade a serem enfrentadas no retorno ao Brasil.

Durante o campo, fui acometida pelo estresse psicológico de estar em uma situação de tanta incerteza e muito excepcional em um lugar do qual eu não conhecia a “normalidade” não pandêmica²¹. Era difícil saber o que estava acontecendo na cidade, obter novidades confiáveis e saber como se comportar. Quando tinha contato com as pessoas nas primeiras semanas durante os passeios que fazia nos fins de tarde, ficava preocupada. Eu adoeci e passei uma semana com febre. Fui ao posto de saúde com uma máscara que um vizinho gentilmente me entregou. O médico me disse para retirar a máscara do rosto, uma vez que eu não estaria tossindo; se trataria apenas de uma “pequena infecção viral” que passaria logo. “Não é o vírus, o vírus não está circulando aqui”, ele me acalmou.

Circulavam diversas fofocas e crenças em torno do vírus. Toda hora se dizia que alguém tinha sido infetado em tal lugar e então as pessoas evitavam por um tempo circular nessa área. Foi-me dito para eu tomar mais cuidado, pois se tratava de uma doença de brancos e que eu seria mais vulnerável a esta pela minha cor de pele. Em outro momento, me avisaram para fechar as janelas e portas, pois um avião passaria com alguma substância química para

20 Expressão muito usada na Áustria para se referir ao tempo de emergência sanitária.

21 Eu gostei muito da forma como o perfil de “Antropologia e Arqueologia UFMG” descreveu minha experiência ao divulgar meu artigo publicado na Revista Estudos Libertário da Universidade Federal do Rio de Janeiro: “Além de enfrentar problemas comuns que a maioria das antropólogas enfrentam quando vão fazer trabalho de campo em lugares distantes - dificuldades de estabelecer redes de pertencimento, barreiras linguísticas, monotonia, saudades de casa, etc. - Yazmin ainda tem que entender como as pessoas daquele mundo - que ela apenas começava a conhecer - lidam com uma crise tão estranha para qualquer pessoa.” Antropoarqueoufmg, Post no Instagram, 17 de junho 2020, disponível em <https://www.instagram.com/p/CBjT-aLphwA/>

combater o vírus. Certa vez, um dos *kapiten* me disse que “sim, era preciso tomar cuidado, por isso vamos manter a distância, mas nós somos imunes a isso”, porque os homens usam um banho de plantas para promover sua proteção.

A minha rotina de quarentena das primeiras semanas era de idas ocasionais à roça e de trabalho junto a *maman* Camille - os momentos em que mais conversávamos, pequenos passeios e banho no rio. Apesar de ter estado muito tensa, serei para sempre grata de viver esse período nesse lugar, porque morava a alguns passos do rio e podia me banhar sempre que quisesse. No entanto, foi um período de muita solidão. Eu apenas tinha um acesso precário à Internet, uma rede pública disponibilizada pela *Société Publique Locale Pour l’Amenagement Numérique de la Guyane* (SPLANG), que captava às vezes em um cantinho do quintal de *maman* Camille ou então na beira do rio na praça central.

Os segundo e terceiro meses já foram diferentes.²² Expandi minha rede social em Papaïchton pela participação em formas de trabalho que não cessaram pelo vírus, mas também não expunham muito a este. Inicialmente, ajudei com pequenas tarefas em um enterro. Depois, fui convidada a participar na produção de farinha de mandioca. Fundamental para expandir minhas redes foi o trabalho exercido na sua maioria esmagadora pelas mulheres – um trabalho voluntário criado pelo vírus: a confecção de máscaras de pano organizada pela associação *Fleuve d’hier et d’aujourd’hui*, da qual participei. Portanto, outra adaptação da pesquisa foi a decisão deliberada de não expandir minha rede social para além desses espaços, restringindo bastante a quantidade de interlocutoras e interlocutores, comparado com os contatos que teriam sido possíveis de estabelecer em uma realidade não-pandêmica.

Além disso, Angels, funcionário o PAG que me recebeu em Papaïchton, tinha organizado um intérprete para me acompanhar durante as entrevistas que faria nas casas das mulheres. Angels e sua esposa Elsa já tinham pensado em algumas senhoras para me apresentar. Em vez disso, fiquei algumas semanas em isolamento com a minha anfitriã, nos comunicando em francês, com alguma dificuldade porque ela não dominava tão bem o francês, um idioma que para mim também é estrangeiro. Ela teve a gentileza de me ensinar

22 Escrevi dois relatos sobre as minhas vivências da pandemia em Papaïchton. Uma foi um artigo publicado na Revista Estudos Libertários: “Agora é o vírus que manda” – Vivendo a pandemia do Covid-19 entre os Boni em Papaïchton, Guiana francesa”, online acessível em <https://revistas.ufrj.br/index.php/estudoslibertarios/article/view/34125>. O outro foi uma contribuição para o Blog COVIDAM – O Covid nas Américas, que está disponível em francês: “*Confinés, mais pas enfermés*”: <https://covidam.institutdesameriques.fr/confinés-mais-pas-enfermés-le-confinement-en-pays-boni/>; e em português na página do Departamento de Antropologia da UnB: “Confinados sim, presos jamais” http://www.dan.unb.br/images/pdf/noticias-eventos/relato_pandemia.pdf.

não apenas o básico do idioma *Aluku tongo*, como também elementos de sua cultura e sua forma de cultivar a roça. Mais para o final do campo entrevistei mais duas senhoras idosas com auxílio de jovens mulheres, parentes delas que ajudaram na tradução. Tive ajuda também de Kalyman, artista boni, na tradução das narrativas de mulheres mais idosas, ocasião de correspondência em que ele também esclareceu algumas das minhas dúvidas em relação à importância do fogo e as diferenças do cultivo da roça “antigamente”, na juventude das mulheres mais velhas e mudanças mais recentes.



Figura 5 Produção de máscaras na escola, Autoria: Yazmin Safatle, abril de 2020

Durante a produção das máscaras, percebi que para as mulheres boni havia uma diferença entre “estar confinada” e “estar presa”. A maneira como eu estava vivendo a quarentena até então as preocupava. “Você não pode ficar assim, sozinha e presa o dia todo”, elas me disseram. “Isso não faz bem. Não se pode ficar sozinha.” Como o “estar junto” era um grande valor, para elas “estar confinada” significou continuar passando as tardes em família, no entanto, evitando a circulação por outros vilarejos e cidades. A polícia local, a *gendarmerie*, não tentou impor a regra de “indivíduos em seus domicílios” como expresso pelo Estado. Assim, realizei observação participativa e fiz algumas entrevistas

semiestruturadas – que, em geral, se transformavam no exercício de grupo focal, uma vez que raramente as mulheres boni ficam sozinhas. Elas me protegiam de assédio, me ensinavam a fazer pesquisa, “*c’est petit à petit*”, “aos poucos”, como elas repetiam e algumas, como Alice, Julie, Pauline e Diane²³ se colocaram à disposição para ajudar no que fosse preciso. Elas me advertiram a respeito de um senhor que, muito atencioso e prestativo, a princípio bastante educado, respondia minhas perguntas e me ajudou em diversos momentos em campo. No entanto, oferecia seu apoio com a expectativa de receber sexo em troca, ocasionando diversas situações desagradáveis e assumindo atitudes cada vez mais desrespeitosas e invasivas. Porém, depois de ser firme em negar suas investidas e me afastar, seguindo a dica das mulheres de apenas conversar com ele em público, foi possível contornar essa situação sem maiores problemas.

Mesmo com todas as limitações, com algumas mulheres foi possível criar um vínculo de amizade mais do que de relações de pesquisa. Lina, por exemplo, não tinha interesse nenhum em participar da pesquisa, além de não gostar nem um pouco do trabalho no *abattis*, na roça. Ela gosta mesmo é de acompanhar os homens nas caças e ajudar na limpeza dos animais abatidos. A minha vizinha da casa do lado, Gabrielle, também não quis responder a algumas das minhas perguntas, mas me convidou para pescar e fritar peixes. Agricultora e dona de uma loja de roupas, Inès sempre se esquivava quando eu tentava entrevistá-la. Ao saber que partiria de Papaïchtou, ela me disse estar triste por isso, “mas quem sabe um dia você volta, não é mesmo?”. A recusa em participar de pesquisas, assim como de comparecer às reuniões do PAG ou se engajar em seus projetos, pode ser compreendida como atos de resistência cotidiana no sentido atribuído por Scott (2011). Diferentemente de grandes revoltas, esses se configuram de maneira informal, dissimulada, enquanto atos muitas vezes – na sua aparência – individuais (Scott,2011). Essa resistência cotidiana me lembrou um meme²⁴, que reproduzo a seguir, em que a figura do orangotango, no caso representando uma antropóloga (linguagem neutra para a pessoa que exerce a profissão de antropologia), que poderia ser substituída por pesquisadores de outras áreas ou pelo “PAG”.

23 Todos os nomes são fictícios.

24 Materiais audiovisuais humorísticas que alcançam ampla difusão na Internet.



Figura 6 Meme de origem desconhecida, reproduzido por Yazmin Safatle

A partir do dia 11 de maio ocorreu o fim progressivo da quarentena. Passei três semanas muito intensas em que também tive oportunidade de realizar entrevistas semiestruturadas com membros das equipes do PAG e do DAAF e com o funcionário responsável pelo planejamento urbano da *mairie*. Até o momento da minha saída, no final de maio, não houve nenhum caso identificado de Covid-19 em Papaïchton. Em 28 de maio, pouco após minha saída, foi notificado que um garimpeiro teria sido testado negativo em Papaïchton e positivo no Suriname, portanto, poderia se tratar da primeira pessoa infectada na região, de acordo com o jornal Guyaweb (Farine, 2020)²⁵.

Foi apenas em junho que o vírus aparenta ter “realmente chegado” a Papaïchton. Conversando com mulheres boni pelo *WhatsApp*, fiquei sabendo que em junho elas realizaram uma quarentena mais estrita, com maior isolamento do que antes. Portanto, elas seguiram sua própria avaliação de quais medidas fariam sentido no seu território em qual momento. Houve várias críticas por parte de especialistas no sentido da quarentena na Guiana francesa ter acontecido cedo demais – seguindo o tempo da França continental e não o tempo do vírus na região. Entre março, abril e maio na *Guyane La Première* os especialistas convidados ainda avaliavam que o vírus “estaria chegando”.

²⁵ Disponível em < <https://www.guyaweb.com/toutes/covid-19-un-orpailleur-teste-a-papaichton-possible-faux-negatif-en-guyane-positif-au-suriname/>> , último acesso 15/11/2020.

“A polícia não está em casa”

Nas conversas com franceses *métropolitains* em Caiena, eles caracterizaram a região do *Haut Maroni* como “outro mundo”, com um “funcionamento” completamente diferente de Caiena. Seria uma região “bem isolada” e por isso me diziam que “as medidas da quarentena não vão chegar lá”. Embora se tratasse de território francês, lá “tudo seria diferente”, as leis não valeriam como em outras regiões. “Lá você vê duas crianças em cima de uma moto e a polícia não vai dizer nada. Isso não existe na França”, me contou um amigo. “Nos vilarejos no final do intervalo da escola as professoras têm que buscar as crianças que foram banhar na beira do rio”.

Por causa de narrativas como essas que a princípio me surpreendi com os *gendarmes* dizendo para as pessoas retornarem às suas casas e com o fato de as medidas de quarentena realmente chegarem lá. “*Gendarmerie*” é uma instituição diferente de “*police*”. A “*police*” é um aparato estatal próprio, enquanto a *gendarmerie* é vinculada ao exército. Enquanto a polícia atua mais nas cidades, a *gendarmerie* é responsável pelas zonas rurais.

Há dois tipos de *gendarmerie* atuando nos territórios ultramarinos. O primeiro é a “*gendarmerie mobile*”: Eles realizam três meses de missão e atuam tanto no combate à dengue como ao garimpo ilegal. Apesar de que, no que diz respeito à mineração ilegal de ouro, haver uma operação da *Légion étrangère*, subdivisão do exército, atuando na Guiana. O segundo tipo, o caso dos *gendarmes* em Papaïchton com os quais conversei, permanecem no local por no máximo cinco anos com a possibilidade de renovação. Com exceção de um *gendarme* boni que permanecia indefinidamente na cidade, os outros eram franceses da “metrópole”. Eles seriam bem remunerados por ficarem longe das suas famílias e em lugares considerados perigosos.

“Eles viajam o tempo todo, porque eles não devem se apegar, conhecer as pessoas. Eles não devem estar próximos para evitar pequenas corrupções”
(Erwan, 09/03/2020)

Essa ideia de “não se apegar” e “não conhecer as pessoas” não se efetivava bem em um lugar como Papaïchton, em que “todos sabem quem é quem”, como ouvi de tantas pessoas diferentes. A situação mais emblemática para mim foi quando eu estava sentada em um banco na beira do rio com meu computador para usar a Internet, ler e responder meus e-mails, e um

jovem homem alto e negro se aproximou. Ele veio correndo e usou a mesa na nossa frente para preencher o documento de deslocamento. Ofegante, ele disse que os *gendarmes* estavam chegando e ele precisava preencher o horário do documento porque ele não estava a fim de pagar € 350 de multa. Ele se chamava Michael²⁶, era do Senegal e professor de ciências naturais no Colégio. “Por quanto tempo nós podemos sair mesmo?”, questionei preocupada, porque talvez esse regulamento já tivesse mudado e eu estava desatualizada. “Uma hora”, ele respondeu. Ufa! “Que horas são mesmo?”, ele me perguntou. Confirmei no computador. Logo em seguida dois *gendarmes* passaram por nós. Ao nos verem, deram meia-volta e vieram devagar em nossa direção.

Michael levantou o documento “Está aqui, *messieurs*, podem vir conferir!”. Eles foram checar nossos papeis. “E amanhã, tem confinamento?”, Michael perguntou. Os dois *gendarmes* riram. “Amanhã a cerveja vai ser na casa de Didier!”, um deles disse. “Combinado!”, respondeu Michael. Em seguida os *gendarmes* me lembraram novamente de que eu estava “presa”, “*bloquée*” porque não estava tendo transporte naquele momento.

Até onde eu pude notar, esse documento de *Attestation de Déplacement Dérogatoire* foi apenas controlado no caso de estrangeiros, como eu e Michael. De fato, a aquisição e o preenchimento desse documento eram bastante difíceis em Papaïchton e não faziam muito sentido para a realidade local. Apenas a título de exemplo: se uma senhora se deslocava diariamente para o rio para se banhar, lavar suas louças e sua roupa não havia uma opção para tal atividade nesse documento. Eu me preocupava com qual opção assinalar quando ia trabalhar na roça. Uma das filhas de madame Camille ria disso e me dizia: “Eles não vão te buscar na roça! Esse documento é só para quando você for fazer compras” A impressão que eu tive foi que os *gendarmes* estavam cientes de que as pessoas não passavam as tardes em seus próprios domicílios, mas com seus familiares e também sabiam que não seriam capazes de mudar isso sem esbarrar na resistência por parte da população. Por isso seu enfoque passou a ser evitar aglomerações em praças públicas e desfazer festas. Durante toda a minha estadia, os médicos, enfermeiras e *gendarmes* não estavam muito estressados com a pandemia em Papaïchton. Predominava a opinião de que essa região não seria tão afetada.²⁷

26 Nome fictício

27 Ao acompanhar os boletins epidemiológicos da Agencia de Saúde da Guiana (*Agence Regional de Santé, Guyane*) desde a primeira incidência de Covid-19 em Papaïchton percebi que o número de casos positivos detectados geralmente variou entre 0 e 11. Até onde consegui apurar até a conclusão dessa dissertação não houve nenhum caso de falecimento, mas não encontrei esses dados relativos à cidade de Papaïchton.

Pouco antes da minha viagem de volta a Caiena fui até a estação da *gendarmerie* para me informar sobre os documentos exigidos para o deslocamento durante a pandemia. O formato do prédio parecia um trailer, assim como os prédios da prefeitura da cidade. Subi a pequena escada e bati na porta. O *gendarme* boni a abriu para mim e pediu que eu aguardasse. Outro *gendarme*, branco, estava no computador à esquerda. Ambos já me conheciam: “Ah, é a pequena pesquisadora brasileira! Ah, *c’est la petite chercheuse brésilienne!*” Reparei em algumas artes *tembé* e estilos parecidos na parede e um grande cartaz na porta. Era a “*Charte du gendarme*”²⁸, um estatuto com as regulamentações do exército, aos quais a instituição está subordinada e os valores, respeito ao Estado de Direito, defesa da liberdade, não discriminação entre outros que deveriam guiar sua conduta.

Com pouco tempo de espera, o senhor no computador me chamou. Depois de explicar minha situação, eles foram averiguar o que a legislação previa naquele momento para o deslocamento. A conclusão foi que, com exceção das “zonas vermelhas” de maior incidência do Covid-19, como era o caso da região do Oyapoque na fronteira com o Brasil, eu apenas deveria preencher o documento explicando o motivo da viagem. Aproveitei para conversar um pouco sobre a sua experiência aqui. Ele estava em Papaïchton há dois anos. Logo mais ele viajaria para outro lugar, mas não sabia ainda para onde, em que permaneceria por mais dois anos. Depois ele voltaria para a *metrópole*. Era possível prorrogar a estadia nos territórios ultramarinos por até seis anos, mas isso ele não queria. “Você deve sentir falta da sua família, né? E dos *croissants*” eu disse brincando. Ele riu e respondeu: “Sabe, quando a gente está acostumado com certas coisas na *metrópole* a gente sente falta delas aqui, eu estou louco para ir no cinema, teatro...” No entanto, o trabalho aqui é bem tranquilo, até tranquilo demais, ele disse rindo.

A tranquilidade e o respeito pareciam prevalecer na relação dos *gendarmes* com a população local. “Eles [os *gendarmes*] não estão em casa, *chez eux*, aqui é território de famílias. Tem as leis da França sim, mas aqui são os direitos costumeiros que prevalecem. Tudo tem que ser negociado”, tinha me dito Angels na primeira noite em Papaïchton. Ele tampouco acreditava que em Papaïchton as medidas seriam implementadas da mesma forma que na França continental. O exemplo mais marcante dessa negociação durante a minha estadia foram os ritos mortuários que ocorreram apesar das medidas da pandemia. “Os *gendarmes* fecharam os olhos durante esses três dias por causa da ocasião. Depois do enterro eles voltam a controlar”, me explicou madame Camille. Os *kapiten* conduziram uma assembleia, *lanti kuutu* para decidir sobre como a cerimônia ia acontecer. A decisão foi que

28 Disponível em < <https://www.fichier-pdf.fr/2015/05/06/charte-du-gendarme/?>>

ela seria realizada de forma reduzida e somente com os habitantes do bairro de Cormontibo e parentes mais próximos sem a vinda das pessoas de outros vilarejos e até mesmo do Suriname. A prefeitura esteve envolvida na organização também, provendo as sacolas com os lenços para decoração da *Kee Ousou*, cabine mortuária. Os *gendarmes* prestaram suas condolências à família do falecido e conversaram com os *kapiten*. Durante três dias e três noites, o estado de urgência boni prevaleceu diante de uma crise sanitária global. Sem dúvidas isso foi possível também por Papaïchton não ter tido nenhum caso de Covid-19 e a circulação de pessoas das áreas afetadas ter sido inibida.

Em entrevista, um senhor boni, que aqui chamarei de Leon, me contou do bate-boca que ele teve com os *gendarmes* quando mandaram ele voltar para casa.

“Eu falei que aqui é *pays boni*. Aqui é território boni e não faz sentido eles quererem impor isso aqui, restringir a liberdade. Eu disse para eles cuidarem das coisas importantes, essa coisa do garimpo que está demais. Eu falei que eles precisavam era controlar a circulação de canoa e não as pessoas que estão aqui, que não estão indo pra lugar nenhum.”

(Leon, 24/05/2020)

Ele me contou que chamava atenção dos *gendarmes* quando via eles controlando identidade de pessoas negras. “Você acha que vai controlar a identidade de um negro no *pays* dos negros! Não vai não, não vai mesmo! Aqui são 40% das leis da França que funcionam... e olha lá, talvez nem isso”.

Tanto maior foi o contraste ao chegar em Caiena acompanhada de um conhecido que aqui apelido de Valentin. Todos nós que pegamos o pequeno avião de Maripasoula para Caiena precisamos de ajuda para preenchimento do documento; entre outras, tinha que constar o “número de departamento” da Guiana francesa, 973. Assim que descemos do avião com as nossas máscaras de pano no rosto e já acostumados com o ritmo tranquilo do *Haut Maroni* fomos recebidos por policiais impacientes mandando mantermos dois metros de distância, o que não tinha sido possível no pequeno avião.

Antes de adentrarmos o prédio do aeroporto, conferiram nossos documentos. Diversas pessoas tinham que aguardar para uma investigação mais detalhada porque não tinham dado uma resposta satisfatória à pergunta sobre o motivo da viagem. No meu caso, ter uma carta da minha orientadora explicando a minha situação facilitou bastante essa revista.

Já Valentin tinha assinalado a opção “motivo de trabalho”. “Com o que você trabalha?”, a policial perguntou. Valentin tentou explicar que veio na verdade buscar seu passaporte, mas sua voz estava tremendo e abafada pela máscara. “O quê? *Mets-le sur côté*,

coloque ele de lado”, ela disse. Valentin teve que ficar de pé com o rosto virado para a parede e as mãos cruzadas atrás das costas como em uma revista. Enquanto isso, eu tentava esclarecer a situação para o policial que analisou meus documentos. “Ele veio buscar o passaporte. Ele só preencheu errado o documento!”, eu tentei explicar. O policial demorou um pouco para entender que estávamos juntos e em seguida Valentin foi liberado. Fingi que não sabia onde buscar a minha mala e deixei Valentin me explicar os próximos passos no aeroporto para distrair ele do susto e da vergonha que ele parecia estar sentindo. Somente depois dessa vivência e das notícias sobre como as pessoas estavam sendo controladas, multadas e até presas pelo desrespeito às medidas de combate à pandemia na França continental o contraste de como vivíamos em Papaïchton ficou mais nítido para mim.

«Lobi na Wan» - Não se vive só – De mães e crianças

No meu último dia em Papaïchton eu estava fazendo algumas visitas de despedida e topei com a professora Adèle, do ensino médio. Ela era uma *métro* branca e morava há sete anos na cidade. Conversamos sobre a entrada de igrejas evangélicas da cidade. Ela me disse: “Você vê isso? Olha bem para isso”; e apontou para uma casa grande de tijolos que estava sendo construída logo ao nosso lado. “E agora veja essas casas aí” e apontou para as casas de madeira que eram de Julie e de Lina, duas mulheres boni. “Eu não sei muito bem se isso remonta à escravidão, mas isso não é a casa do mestre. *C’est de la misère ça!* Isso é a miséria! *Il faut arreter avec toute cette misère!* Tem que acabar toda essa miséria! As pessoas querem evoluir, querem conforto”; ela disse, apontando novamente para a casa em construção. Essa casa era de uma das secretárias do monsieur Boni²⁹, diretor do colégio. Conversamos um pouco sobre o ex-prefeito Richard Lobi, uma vez que a secretária participava de sua *liste électorale*³⁰. Adèle me contou que a dona da casa frequentava a igreja evangélica. Ela deu a entender que achava que o senhor Lobi, que também era pastor evangélico, tinha algumas propostas interessantes. Pedi mais informação acerca dessas propostas. Adèle respondeu que precisava asfaltar as ruas e isso era um dos seus projetos. Essa seria uma das prioridades do momento e não tinha sido feito ainda, pois “*il manque d’autorité*”, faltava autoridade, no sentido de que o governo estava sendo negligente com a população de Papaïchton. Ela disse

29 Boni é seu sobrenome. O diretor da escola não é boni e sim senegalês.

30 A “*liste électorale*” formalmente diz respeito ao registro de pessoas com direito à voto na França. Nesse caso, no entanto, minhas interlocutoras me explicaram que se trata de uma espécie de “comissão apoiadora” do candidato à prefeito – *maire*.

que tudo aqui tinha uma “*necessité d’évolution*”, necessidade de evoluir. “Bem, eu não sou especialista”, ela disse, com ar de quem percebe que talvez tenha dito algo ofensivo.

“Mas olha só o tanto de filhos que elas têm. A minha vizinha tem seis pequenos e está grávida de novo! *Il faut que ça travaille, il faut que ça mange*. É preciso trabalhar, é precisa comer. *Tu va me dire que c’est pour la CAF*³¹, *mais c’était aussi la prime de la liberté qu’elles ont reçu pour ça, pour faire beaucoup des enfants*. Você vai me dizer que essa situação é por causa do CAF, mas é também um prêmio de liberdade que elas recebiam por isso, por fazer muitos filhos.”

(Adèle, 25/05/2020)

Ela também me disse que tinha um único filho e sabia quanto trabalho se tinha para educar crianças. A fala de Adèle evidenciava uma falta de conhecimento sobre a história dos Boni, uma vez que ela relacionava o que via atualmente diretamente com o período escravagista, sendo que a própria etnogênese boni se deu no movimento de rebeldia e fuga: os “primeiros tempos”, na narrativa histórica boni, consistem no período antes da escravidão, escravização e o *marronnage*. O *marronnage*, na história oral boni, é o marco para um novo momento – caracterizado pela liberdade reconquistada (Moomou, 2013; 2017). Um homem boni, interlocutor importante da minha pesquisa, me explicou: “Cada linhagem, *lo*, ficou com o que trouxe do momento de fuga.” Espero demonstrar neste trabalho que faz muito mais sentido traçar questões como a importância de ter muitas crianças até a descendência africana, do que relacioná-las a políticas do período escravagista.

Duas narrativas que escutei em Caiena me vieram à mente nesse encontro com Adèle: primeiro, a acusação de que as mulheres boni teriam tantos filhos, de seis a doze, para receber mais dinheiro e, segundo, que elas passavam muito tempo sem “fazer nada” e que Papaïchton era muito entediante. Por isso, a seguinte fala de Ailton Krenak me veio à mente:

O pensamento vazio dos brancos não consegue conviver com a ideia de viver à toa no mundo. Acham que o trabalho é a razão da existência deles. Eles escravizaram tanto os outros que agora precisam escravizar a si mesmos. Não podem parar, experimentar a vida como um dom e o mundo como um lugar maravilhoso.

(Ailton Krenak, Entrevista para a Revista Cult, 4/11/2019)³²

31 Auxílio às famílias disponibilizado pelo Estado francês.

32 A entrevista completa pode ser acessada aqui <https://revistacult.uol.com.br/home/ailton-krenak-entrevista/>

Mas, além disso, o discurso de Adèle também me fez refletir sobre uma questão que me acompanhou durante toda a estadia em Papaïchton: a divisão racial na cidade. Essa divisão me fez sentir minha branquitude com mais veemência, uma vez que eu, com exceção de Lucy, branca *métro* e esposa de um homem boni e presidente de uma associação local, a *Fleuve d’hier et d’aujourd’hui* (Rio de ontem e de hoje), era a única branca que convivia com as mulheres boni. Em tantos anos de moradia na cidade, Adèle não parecia saber nada sobre a importância de se ter muitas crianças e sobre a posição da mãe na sociedade boni.

Mesmo com o auxílio financeiro, as mulheres boni me disseram que não era fácil criar tantos filhos, principalmente porque as famílias buscam cada vez mais proporcionar uma boa formação escolar, enviar os jovens para estudar na universidade em Caiena ou na França continental. No entanto, ter muitos filhos é não estar sozinha, ter ajuda, inclusive na agricultura, trabalho feito em família. Assim como Chantal Medaets (2020) escutou em seu campo junto aos Munduruku na beira do rio Tapajós (no Brasil), minha anfitriã sugeriu que, após concluir meu trabalho, eu poderia ter filhos, pois, sem eles, eu sempre precisaria fazer tudo sozinha, eu não teria ajuda. O fato das crianças “ajudarem” foi muito ressaltado tanto pelas minhas interlocutoras, como pelas mulheres com as quais Chantal Medaets conversou. Elas mencionavam orgulhosas a autonomia que as crianças já tinham e como ajudavam nas tarefas de casa. Eu observava as crianças fazendo compras para suas mães no mercado e meninas de 12 anos limpando a casa para a suas mães e avós. Como Chantal Medaets (2020) afirma: isso não significa que as crianças sejam forçadas a cumprirem determinadas tarefas, inclusive na roça, e que não tenham prazer na execução. A “ajuda” tampouco excluía a valorização da educação formal nas escolas. As crianças em Papaïchton andavam em grupo, explorando o ambiente, abrindo coco com facão para comer ou pedindo para ajudar a descascar mandioca como se fosse uma brincadeira. Quando cansavam, largavam a faca ali mesmo e iam brincar de outra coisa.

“Elas intercalam a ajuda com brincadeiras – um pulo no igarapé (riacho), juntar uma semente diferente, pegar frutas – e muitas vezes tornam a própria realização da tarefa lúdica (fazem pequenas competições entre si, gozações, contam histórias)”

(Medaets, 2020, p.64)

Nessa participação elas vão adquirindo saberes e habilidades desejáveis para um membro da sua sociedade, mas também aprendendo modos de se relacionarem (Medaets, 2020).

A maioria *boni* das mulheres é atingida quando engravidam pela primeira vez. Portanto, ter filhos é atingir maioria, isto é, ter moral e autoridade. Klaas Woortman (1999) também menciona que para tornar-se ancestral é preciso ter descendentes, trazendo uma ideia de continuidade que pode contribuir para essa valorização de ter filhos.

As mulheres mais próximas, irmãs, mãe, primas maternas passam as tardes juntas cuidando dos filhos de maneira coletiva enquanto fazem outras pequenas tarefas ou apenas curtem a companhia umas das outras. Esse foi o motivo pelo qual entrevistas pensadas como individuais sempre se tornavam grupos focais. “Só é possível ter tantas crianças, porque todo mundo ajuda a cuidar” - as minhas interlocutoras e interlocutores me explicaram. Elas estão portanto “amparadas pela rede de parentesco como um sistema de reciprocidade, troca e solidariedade” parafraseando Woortmann (1999, p.55), o que faz com que ter muitos filhos não se torne sinônimo de sobrecarga. Ter muitos filhos significa também apoio na velhice e em situações de crise (Woortman, 1999), algo muito importante para os *Boni*, mas, como *maman* Camille, minha anfitriã, me explicou: estar perto da mãe também é importante e significa ter um porto seguro para se apoiar.

São principalmente as mulheres e alguns tios maternos que assumem os cuidados das crianças, os pais não costumam participar muito da educação, algo que as mulheres *boni* com quem conversei constatam com insatisfação³³. Em se tratando de uma sociedade matrilinear e matrifocal, os filhos são considerados pertencentes à família da mãe. Não ter crianças na sociedade *boni* pode ser motivo de desrespeito, piadas em torno da falta de fertilidade e suposições de que “algo estaria errado” com a mulher, parafraseando Kalyman.

Em campo, o que mais saltou aos meus olhos e se transformou em um tema central da pesquisa foi essa valorização e o respeito às mães, principalmente às mães idosas, às quais foi atribuído o termo “chefe de família” nas narrativas. Caminhar ao lado de *maman* Camille me preservava de assédio nas ruas e até mesmo de olhares por parte de homens. O status das mães idosas, as *mamans*, se expressa de diversas maneiras, entre estas, no direito ao veto em decisões importantes, como na escolha de um novo *gaan man*³⁴, maior autoridade política e espiritual dos *boni*.

33 Elas desejam que os pais se envolvam mais da educação das crianças. O fato dos homens se relacionarem com muitas mulheres ao mesmo tempo também foi mencionado como motivo para sofrimento tanto por mulheres mais jovens, como por aquelas com mais de 60 anos. As mulheres mais jovens mencionaram preferirem homens *créoles* ou brasileiros, pois em um relacionamento com os homens *boni*, além das relações com outras mulheres, ainda existe uma série de interdições a serem respeitadas principalmente durante a menstruação.

34 A vice do *gaan man* é sempre uma mulher, no geral sua irmã.

O leite materno é sagrado e muito representado na arte *tembé*³⁵ e são as mulheres que não só nutrem as crianças, mas também produzem os alimentos com os esforços de seus corpos. Esse status da mãe por si já promove incongruências com as leis do Estado francês. Um bom exemplo é a obrigação das pessoas se registrarem com o sobrenome do pai. Filhos/as herdaram as terras da mãe na sociedade boni, nada do pai é transmitido para as crianças. Quem tem direito aos bens do pai são os seus irmãos e irmãs, considerados sua família. A maneira como se dá a herança e a importância atribuída à mãe, principalmente a mais idosa, me remeteram ao *sistema senhorial*, de status elevado das pessoas mais idosas em diversas sociedades africanas descrito por Oyéronkè Oyewumi (2016). Essa autora também traz críticas importantes ao lugar da mãe – ou melhor, a falta dele – nas elaborações políticas e filosóficas ocidentais sobre as mulheres nas sociedades (Oyéwumì, 2016).

Uma imagem da Deusa da fertilidade Asase Yaa, do povo Akan no Gana, me lembrou as mulheres boni nas suas roças. Reproduzo ela logo abaixo. Os povos Fante e Ashanti, que são considerados alguns dos antepassados Boni, também cultuam divindade semelhante, atribuindo outros nomes a ela. Asase Yaa é responsável pela fertilidade do solo, do qual todo o povo tira seu sustento. Ao mesmo tempo, ela orienta as pessoas em direção à uma vida em harmonia com as outras, com a comunidade e com a natureza (Asante & Mazama, 2009).



Figura 7 Imagem de Asase Yaa, Fonte: Instagram the_kraal

Um aspecto intimamente ligado à maternidade boni é o “*libi na wan*” – não se vive só. Essa expressão traduz uma série de concepções sobre a importância do coletivo, com desdobramentos para o exercício coletivo de cuidados e um conjunto de valores e ideias de

35 A arte *tembé* é praticada desde os tempos da escravidão. Trata-se de pinturas na madeira e esculturas do mesmo material. De acordo com Kalyman, artista que tive o prazer de conhecer nos meus últimos dias em campo, a arte *tembé* possui por volta de 248 símbolos, cada um com seus significados.

dons e contradons (Caillé, 2000). Entre estes valores estão a redistribuição de terras, evitar a acumulação e o empréstimo solidário. As roças, os *abattis*, são familiares, não são exatamente propriedade de uma pessoa, mas sim estão sob responsabilidade da mãe de família. “Não é a terra que te pertence, mas você que pertence à família, à linhagem”, como as mulheres me explicaram. O trabalho nas roças se dá de maneira rotativa com períodos de pousio de até vinte anos. Essas concepções diferentes de convívio e de propriedade entram em choque com o Estado francês, organizado segundo preceitos de propriedade individual privada.

As mudanças na agricultura itinerante com queimada, que, de acordo com Marie Fleury (2015, 2016), os Boni teriam começado a praticar na convivência com o povo indígena Wayana, refletem uma crescente individualização do trabalho. Há uma grande diferença na maneira como as mulheres de mais de 60 anos concebem o trabalho nas roças em comparação com as perspectivas de mulheres de 20 a 40 anos. Importante mencionar que a constatação de que as mulheres não se concebem como agriculturas profissionais foi confirmada no meu campo. É feita uma distinção dicotômica entre a “agricultura feita na mão, para comer” e uma agricultura ostensiva, “com máquinas, para vender.” Para exercer essa segunda, é preciso um registro junto no DAAF. Até onde pude apurar, apenas cinco pessoas, das quais quatro são homens e uma, mulher, buscam ser reconhecidos oficialmente como agricultores/as e obter um título fundiário e nenhuma dessas pratica a agricultura itinerante conforme as tradições boni.

Argumento que não apenas as instituições francesas impactam nas relações boni, mas que estas também são modificadas no “*pays boni*”, produzindo o que denomino aqui de “híbridos”. Um exemplo são tentativas de acionar títulos fundiários frente ao Estado francês para ter seu direito à terra garantido e reconhecido, mas manter o título formalmente no nome da mãe na tentativa de, na prática, fazer predominar uma propriedade coletiva. Apresento ao longo dessa dissertação diferentes exemplos de rejeição, apropriação e ressignificação das instituições francesas. Pego emprestada a noção de “híbridos” de Homi Bhabha (1994), uma ideia muito discutida na teoria pós-colonial. Esse autor lança mão desse conceito para se referir à emergência de novos fenômenos transculturais que são produzidos pela colonização, enfatizando a agência de sujeitos “subalternos” com a capacidade de desestabilizar as relações de poder dadas. Uma das críticas a esse conceito diz respeito a uma invisibilização das estruturas de dominação que permeiam essa relação (Bernhard, 2013).



Figura 8 Arte Tembé contemporânea. Os triângulos cujos cantos parecem gotas de um líquido escorrendo simbolizam o leite materno. Por: Kalyman, artista e busidata de Papaïchton. <https://www.instagram.com/carlos.adaoude.tembe/>

A Estrutura da dissertação

No primeiro capítulo, **“As correntes não se rompem sozinhas.” – As múltiplas travessias do povo Boni**, faremos uma imersão na história do povo Boni e na sua organização sociopolítica. Convido a um passeio pela pequena cidade de Papaïchton, fronteira com o Suriname. As ruas de Papaïchton carregam muita história e nos ensinam sobre as antigas famílias, sobre a divisão da cidade por linhagens, bairros informais divididos por famílias. Vamos aprender sobre as autoridades políticas e espirituais e sobre a posição da mulher e da maternidade, assim como refletir sobre uma possível crise das autoridades costumeiras.

Já no segundo capítulo, **“É sobre ter ou não ter o costume - As mulheres e as roças”**, vamos nos deslocar para a floresta, acompanhando minha anfitriã *maman* Camille no trabalho nos seus *abattis*, nas roças. Aqui, a agricultura itinerante de corte e queima será abordada. Nesse capítulo, aprofundo o sentido da propriedade e do coletivo, apropriação e transmissão da terra, mudanças geracionais e o que a agricultura revela sobre essas transformações, em que o abandono progressivo do plantio do arroz coloca algumas questões, uma vez que no período de pesquisa de Jean Hurault (1965) esse alimento detinha uma centralidade muito grande. A colheita do arroz é bastante cansativa e depende do trabalho

familiar. Discuto, entre outros, como o abandono do plantio pode estar relacionado a uma crescente individualização do trabalho na roça.

No terceiro e último capítulo, **“Tudo precisa ser negociado” – Tensões e Mediações entre instituições francesas e o povo Boni**, serão abordados casos de conflito em que a *mairie*, a prefeitura de Papaïchton, foi acionada como autoridade junterante os *kapiten*, assim como resistências e apropriações de leis francesas. Argumento que o cenário resulta em uma hibridação, em que as instituições e leis francesas são modificadas. Finalmente, discuto as (im)possibilidades e avanços na legislação francesa no que diz respeito aos direitos dos povos indígenas e *marrons*.

Capítulo 1: “As correntes não se rompem sozinhas.” – As múltiplas travessias do povo Boni

Boni na mi neng
Aluku na mi neng
Bushinenge na mi neng
Hey! Lowe man na mi neng
[Boni é meu nome³⁶,
Aluku é meu nome,
Bushinengué é meu nome,
Hey! Fugitivo (*marron*) é meu nome]

On était fouetté, maltraité et on s'est révolté
Bonis des vrais guerriers pour la liberté
On les a mis en difficulté pour s'échapper
Noir marron et fier

[Fomos açoitados, maltratados e nos rebelamos
Boni, verdadeiros guerreiros pela liberdade
Nós os colocamos em dificuldade para escapar
Marron preto e orgulhoso]

“Je suis un Boni” – Rickman G-Crew
<https://www.youtube.com/watch?v=ntJ9jBlvIK8>

A cidade de Papaïchton é somente uma das localidades importantes na história do povo Boni. Como uma jovem boni me disse: “Aqui tem muita história, as correntes não se rompem sozinhas... Não, elas não se rompem sozinhas.” Se eu tivesse que elencar um único elemento fundamental que perpassa a história dos Boni³⁷ eu escolheria falar em travessias, pois foram travessias de fronteiras simbólicas, de escravidão e liberdade, de tutela e autonomia, e fronteiras geopolíticas, entre colônias e nações, que deram origem ao povo Boni como ele se constitui hoje. As travessias, do rio e do mar, seja para alimentar-se, visitar parentes ou estudar e trabalhar são até hoje parte fundamental da vida cotidiana e da biografia de pessoas boni.

³⁶ Todas as traduções nesse capítulo são livres e minhas.

³⁷ Apresento aqui apenas de maneira bastante resumida uma complexa e rica história. Para um maior aprofundamento sugiro a obra do Collectif Mama Bobi (2018), Jean Moomou (2004, 2013) e a coletânea “Sociétés marronnes des Amériques” organizada por Jean Moomou (2015), assim como os estudos de Jean Hurault (1960, 1970).

Ao perpassar alguns marcos históricos da sociedade Boni e da Guiana Francesa, escolhi dialogar principalmente com o historiador boni Jean Moomou, cuja obra é rica e discute os mais diversos aspectos sociais e históricos da sociedade boni. Privilegio esse autor também por valorizar sua perspectiva - a de um intelectual imerso na sociedade sobre a qual escreve e comprometido com suas lutas. Em seguida, apresento a organização sociopolítica boni e os seus desdobramentos espaciais na cidade de Papaïchtou. Por fim, reflito sobre a vacância há algum tempo da maior autoridade política e espiritual, o *gaan man*, e se isso seria um indicador de uma possível “crise” das autoridades boni em curso.

O nascimento do povo Boni

Os Boni falam de si como povo ou nação negra, como *maman* Camille me explicou se referindo aos *marrons*: “Assim como vocês brancos têm suas nações, tem a França, tem a Itália, nós também temos nossas nações, tem os Saamaka, Paamaka, Ndjuka e os Boni” (07/04/2020). Essa frase ressalta as semelhanças desses povos enquanto nações *marrons* negras ou então *Bushinenge*. Essas semelhanças são encontradas em diversos aspectos da vida social e nos seus idiomas. A música citada no início do capítulo de Rickman G-Crew traz diferentes nomes e identificações do povo Boni: *Bushinenge*, as pessoas da floresta, Aluku ou Boni, que foram duas lideranças importantes e *marron* ou *lowe man*, fugitivo. Escolhi falar em povo Boni, pois foi o nome mais usado pelas minhas interlocutoras e meus interlocutores durante o meu campo em Papaïchtou. De acordo com Moomou (2013), Boni remetia a uma associação mais política e guerreira com a liderança Boni Okilifu, enquanto Aluku teria uma conotação mais cultural, com ênfase no pertencimento territorial e linguístico. Já em campo, as pessoas se referiram ao território com o termo “*pays boni*” enquanto diziam “nós falamos aluku”. De acordo com Moomou (2013):

“Essa palavra [boni] também é usada desde que o grupo deseje afirmar sua autoridade e reivindicar seu poder frente a pretensões de pessoas de fora [do grupo] e, sobretudo a partir da intrusão mais e mais marcante das leis da república francesa”

(Moomou, 2013, p.51)

A identidade boni é construída em processos de travessias desde a diáspora africana, cunhando uma irmandade na experiência coletiva de escravização e luta pela liberdade, se tornando “irmãos de navio” (Maeyama, 1979). Se os Boni no início eram chamados de “Rebeldes de Cottica” em referência à *plantation* da região de Cottica no Suriname, a

autodenominação Boni e Aluku marca uma designação comum “de fronteira” (Plínio dos Santos, 2014), em que a concepção como um grupo é forjada na travessia da fronteira simbólica de escravidão e liberdade. Assumir um nome comum é também um gesto simbólico de união dos diferentes grupos de *marrons* que, ao se aliarem na luta, se tornaram o povo Boni. Essa autodenominação pode ser interpretada também como recusa de carregar em seu nome uma identificação que reporta ao período escravagista – adotando os nomes dos “guerreiros pela liberdade”³⁸ e recusando o nome que remete à *plantation* na qual foram obrigados a trabalhar. Se autonomear é um ato de reafirmar sua autonomia identitária.

De acordo com Moomou (2017), o uso predominante de “Boni” também estaria ligado a um despertar identitário desde os anos 1970, período em que foi criado o “*Mouvement de libération boni*” - Movimento de Libertação Boni (MLB). Um dos fundadores do MLB foi o marceneiro, artista e militante sindical boni Antoine Aouegui, chamado de Lamoraille. Não se trata exatamente de um movimento dos Boni, mas sim de uma organização que se inspira na figura de Boni, a concebendo como “a origem da revolta” (Kwadjani, 2013). Enquanto

“Os governantes veem em seus filhos herdeiros, os deserdados enxergam nos seus ancestrais os libertadores” Descoberta, criação, invenção: esses são os princípios revolucionários do MLB”

(Kwadjani, 2013)³⁹

Lamoraille também integrou a Frente Nacional pela Libertação da Guiana, *Front National de la Liberation de la Guyane* (F.N.L.G)⁴⁰, *Fo Nou Libéré la Guyane* em créole, movimento independentista que atuou até os anos 1990 (Redon,2017). Em 1991, foi criado outro movimento, que ainda existia no momento desta pesquisa, denominado Movimento pela Descolonização e Emancipação Social da Guiana – *Mouvement pour la Decolonization et Emancipation Social de la Guyane* (MDES), cujo manifesto inclui como reivindicações prioritárias a defesa da integridade territorial da Guiana, da soberania do povo guianês, parar

38 Expressão usada por Rickman G-Crew na música “Je suis un boni” – « Des bonis des vrais guerriers pour la liberté » , disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=ntJ9jBlv1K8>>

39 Neste artigo, o autor aborda a importância da arte *marron* também enquanto uma expressão e um manifesto da revolta.

40 Se no momento da pesquisa não havia um movimento mais amplo pela independência da Guiana, em 2017 esse “departamento” foi tomado por protestos com reivindicações desde um maior investimento na área de saúde até direitos territoriais para os povos indígenas. O coletivo *Pou La Gwiyanm dékolé*, em créole, que significa “Para que a Guiana decole”, reúne diversas organizações e foi considerado pelas mídias porta voz dos protestos. O Jornal “Le Point” publicou a mensagem de seus comunicadores de que eles estavam entrando <<“em uma luta pelo poder com o Estado”. Eles pediram notavelmente que as lojas permanecessem fechadas na segunda-feira como parte de uma “operação de cidade morta”,>> (Equipe Editorial, Le Point, 2017). Além da “operação cidade morta” o movimento bloqueou vias e o comércio marítimo, promoveu uma greve geral “e realizou marchas que uniu uma ampla parcela da população, desde estudantes secundaristas e advogados a agricultores, pequenos produtores e povos indígenas” (Vergès, 2017). O governo concedeu 2,1 milhões de euros para a Guiana, incluindo fundos para segurança, educação, saúde e ajuda empresarial.

imediatamente o genocídio planejado, economia autocentrada, autossuficiência alimentar e das necessidades básicas e reconhecimento dos direitos costumeiros (MDES, 2018 [1997]).

Juntamente com três outros militantes, Lamoraille foi preso em 1979 acusado de “atentar contra a segurança do Estado” e querer “substituir a autoridade estatal por uma autoridade ilegítima”, após ataques com explosivos ao centro espacial de Kourou e a um posto da polícia em Caiena. O movimento estudantil de alunos guianeses em Paris fez uma mobilização pela sua libertação (Hamel, 1980). Lamoraille foi anistiado em 1981 e, nove anos mais tarde, em 1990, criou o coletivo Mama Bobi, “um centro de formação intercultural e linguística” que se dedica a reconstruir a trajetória da liderança Boni e do povo Boni como um todo, a partir do levantamento e tradução de documentos raros, assim como da história oral boni (Aouegui, 2018). A importante tarefa de memorizar e transmitir as travessias do passado na sociedade boni cabe aos homens e mulheres do conhecimento, os *sabiman* e as *sabiuman*. “Sabi” pode ser traduzido como saber ou conhecimento. Essas pessoas podem exercer outras funções também como a de *gaan man*, *kapiten* ou *obiaman/obiauman*, que são os mediadores e as mediadoras entre o mundo dos vivos e o mundo espiritual.

Quando um *sabiman* ou uma *sabiuman* incorpora o espírito do ancestral, ele/ela se identifica com este. O tempo narrado e o presente vivido se encontram então através dos corpos dos *sabiman* e das *sabiuman*. Há sanções de cunho moral e mágico ao desrespeito à autoridade dos *sabiman* e das *sabiuman* em que uma das punições possíveis é a maldição da perda da voz (Moomou, 2017).

“Aos membros vivos é preciso acrescentar os ancestrais que são os vivos invisíveis, as divindades da terra, da floresta e do céu” (Moomou, 2013, p.283). Como os ancestrais são onipresentes na sociedade boni, Moomou (2013) se refere a estes como “vivos invisíveis”. No entanto, nem todas as pessoas falecidas se tornam ancestrais. Há um ritual de apuração das causas da morte.⁴¹ Uma vez que não há uma “causa natural de morte”, para os Boni sempre há uma série de acontecimentos e eventualmente feitiços que levaram ao falecimento. Nesse ritual, perguntas são feitas ao morto e ele decide quem são as pessoas que têm algo a informar

41 Alguns fios de cabelo do morto/ da morta são guardados em lenço branco. Esse lenço por sua vez é amarrado a uma tábua de madeira. Colocando a tábua sobre os seus ombros, um de cada lado, dois homens a carregam. O espírito da pessoa falecida decide qual caminho seguir. Os homens fazem movimentos bruscos com a cabeça inclinando-se à direita e à esquerda. “Eu não acreditava muito nisso, até me colocar a disposição para fazer isso quando meu avô faleceu. E é real! Você sente puxar a sua garganta, isso faz com que você se incline”, me contou David, um senhor boni de 47 anos, que muito me ensinou sobre os ritos de luto. Os dois homens então circulam por perto da cabine mortuária e podem chegar até a se afastarem mais para ir buscar uma pessoa específica que não se encontra no local. As pessoas das quais eles chegam perto e fazem o movimento de inclinação são as convocadas para participarem de uma roda mais reclusa para a continuidade da apuração. Esse ritual pode ser repetido por algumas vezes até o enterro da pessoa falecida.

sobre as circunstâncias do falecimento. Se os rituais concluíram que ele foi um feiticeiro, não poderá se tornar um ancestral.

Em uma sociedade na qual os ancestrais participam ativamente da vida, uma distinção rigorosa entre “presente” e “passado” não cabe, pois o passado nunca está morto. Vários homens boni reforçaram a necessidade de conhecer bem o passado para poder saber como agir no futuro. Além disso, a consulta aos ancestrais para tomar decisões desde as mais cotidianas até mais impactantes é algo corriqueiro. Shelby Givens (1984) descreve em sua tese a consulta aos ancestrais e às divindades como parte dos procedimentos para a escolha do local em que os Boni vão se assentar.

Moomou reforça o teor coletivo do conhecimento por meio do provérbio *bushinengue* “*One sama sabi, na sabi*” que este autor traduz como “O conhecimento de uma única pessoa não é conhecimento, conhecimento deve ser compartilhado” (Moomou, 2017). Além de comparar as narrativas de diferentes *sabiman* e *sabiuman* de seu povo, Moomou valeu-se de fontes escritas para obter um mosaico mais completo tecido por diferentes versões da história – sobre - e contrapondo perspectivas de diferentes *sabiuman* e *sabiman* dos Boni, narrativas dos Ndjuka, dos colonos e viajantes, autoridades coloniais e historiadores.

De acordo com Moomou (2017), a história oral boni é dividida em quatro períodos distintos. Estes não são separados em eventos seguindo uma cronologia linear, mas sim sobrepostos. Joanne Overing (1995) afirma que povos amazônicos no geral não definem sua história social e política em termos de sucessões “evolutivas de etapas” (p.108), mas sim de acordo com outras características. No caso dos indígenas Piaroa, povo que vive nas margens do rio Orinoco na Amazônia venezuelana, com quem ela realizou pesquisa, a história seria até mesmo “involutiva”, isto é, caracterizada pela “perda” de tecnologias. No entanto, essa perda teria tido consequências positivas para o povo. Algo que os Piaroa têm em comum com os Boni é o “conhecer a história” na qualidade de uma sabedoria importante. Conhecer a história é conhecer a própria cultura e tradição e, por isso, ter uma bússola para os desafios do presente.

De acordo com Walter Mignolo (2002) e Joanne Overing (1995), a concepção de “historicidade” cunhada no Ocidente envolve uma sequência de eventos classificados como relevantes em termos sociais, políticos e econômicos – principalmente por transformações de “modos de produção econômica” e de uma ideia de evolução rumo a um progresso social e tecnológico – mais ou menos – linear. Outra concepção paradigmática é a marxista de luta de classes como “motor da história”.

Segundo Walter Mignolo (2002), as etapas que descrevem rupturas e transformações como “revolução industrial” já seriam em si insatisfatórias para contar as histórias de povos não ocidentais, pois não diriam respeito a estes. Essa narrativa também justificaria a classificação de sociedades em menos avançadas (ou primitivas) até mais avançadas. As sociedades consideradas “primitivas” e colonizadas passam a ser caracterizadas na historiografia de acordo com supostas carências, fracassos e faltas (Chakrabarty, 1992; Clastres, 1976).

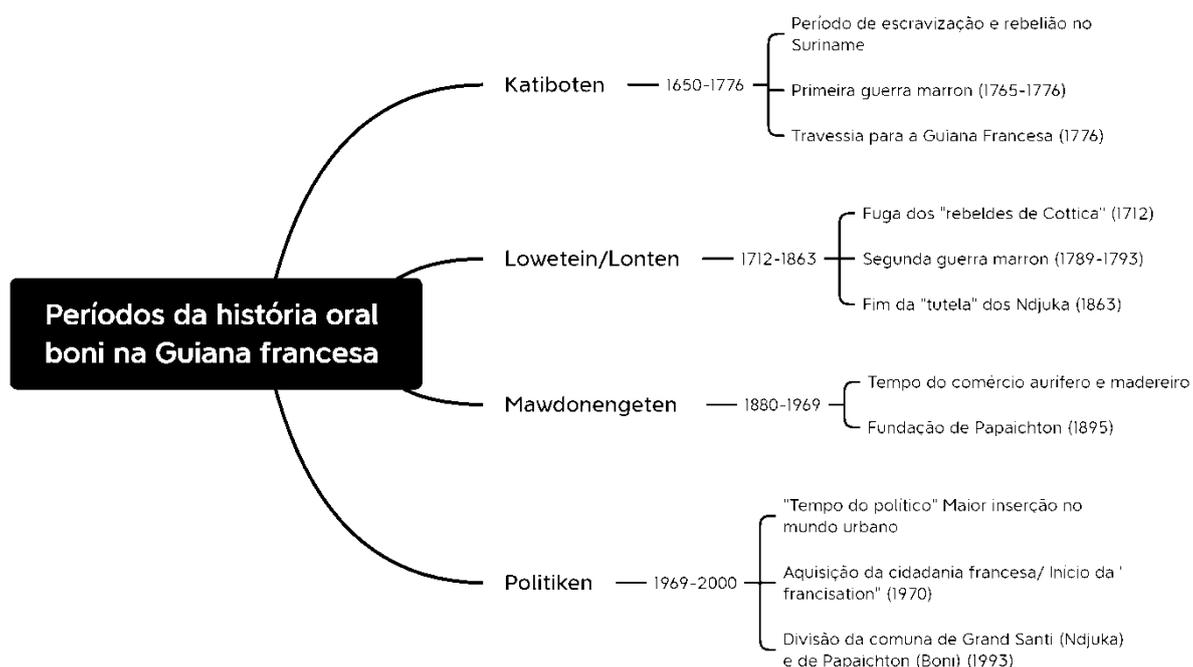


Figura 9 Os quatro períodos da história oral boni de acordo com Jean Moomou (2017)

Isso não significa que não existem “marcadores” na tradição oral boni. Estes correspondem a fenômenos relevantes como a mudança de autoridades importantes e ciclos da natureza (Moomou, 2017, p.267). Como a figura a seguir indica, a divisão geral em quatro períodos parece ser organizada de acordo com as situações de escravização, rebelião, autonomia e tutela, assim como transformações no *status* do povo Boni perante o Estado.

Optei por ir além desses quatro períodos e incluir alguns acontecimentos recentes, como os protestos de 2017 na Guiana. A figura a seguir é uma sistematização de alguns acontecimentos marcantes na Guiana Francesa em ordem cronológica. Ao longo do capítulo, inseri esses eventos nos quatro períodos da história oral boni conforme apresentado por Jean Moomou (2013) e representados na figura anterior.

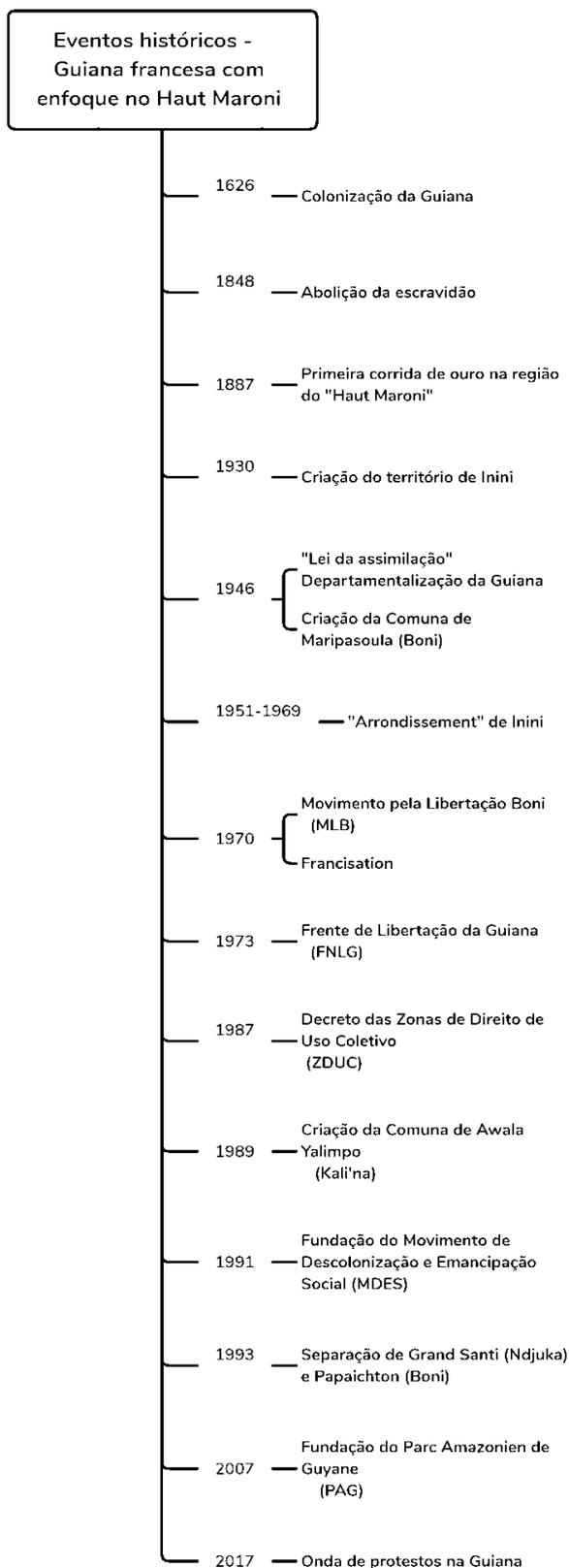


Figura 10 Alguns eventos históricos da Guiana Francesa com ênfase na região do Haut Maroni, Autoria: Yazmin Safatle

Katiboten – Escravização e rebelião

Os primeiros dois períodos são temporalmente sobrepostos. O primeiro é chamado de *katiboten*. Esse período vai desde a época da escravidão no Suriname até a travessia dos Boni para a Guiana Francesa (1650 – 1776). O ano de 1650 marca a colonização britânica do Suriname e a vinda de pessoas sequestradas da África. Até 1863, o território hoje (re)conhecido como Suriname era uma colônia de *plantation*, e o açúcar, sua principal mercadoria exportada. Foram por volta de 50.000 pessoas escravizadas trabalhando em cerca de 500 fazendas nessa época (Hoogbergen, 2015). Essa foi a primeira travessia das pessoas cujos descendentes dariam origem ao povo Boni: a viagem transatlântica forçada e a passagem da liberdade e autodeterminação para a escravização.

Em 1667, o território do Suriname passa da Inglaterra para a Holanda. Não obstante, as *plantations* não eram apenas administradas por ingleses e holandeses, mas também por portugueses, o que explica a influência desses idiomas na língua *Aluku Tongo* (Goure; Migge, 2003). O fenômeno do *marronnage* foi constante desde sempre no Suriname (Hoogbergen, 2015; Moomou, 2013) “*Ils ont marronné*” como se diz em francês; em português, poderíamos dizer que eles *se aquilombaram* para nos referirmos ao movimento de fuga e rebelião contra os senhores escravagistas. Uma explicação possível para haver tantos elementos de culturas africanas como a dos Ashanti poderia ser também porque alguns grupos permaneceram pouco tempo em escravidão, fugindo logo depois de suas chegadas no Suriname.

De acordo com a obra do coletivo Mama Bobi (2018) “*Sur les traces de Boni*”, a taxa de mortalidade entre as pessoas escravizadas no Suriname sempre permaneceu mais alta que a taxa de natalidade, o que pode ser explicado pela preferência pelo sequestro de homens e pela extrema crueldade dos escravagistas holandeses. “[Os fazendeiros brancos] preferiram comprar novos escravos que eles matariam no trabalho em uma dezena de anos” (Collectif Mama Bobi, 2018, p.20). Nos anos 1740, de acordo com um levantamento de Richard Price (1976) por volta de 90% da população escravizada no Suriname era nascida na África e, em 1770, ainda 70%. Por volta desse ano, a expectativa de vida era, em média, de apenas dez anos (Collectif Mama Bobi, 2018, p.27). Já a evangelização começou a ocorrer apenas em 1830, ao contrário da Guiana Francesa, em que os projetos de catequização já ocorriam desde o início da colonização (idem, p.28). Possivelmente por isso, sendo recém-chegados e sem

terem absorvido muitos traços da cultura colonial, as sociedades boni se constituíram com mais elementos de culturas africanas, inclusive no que diz respeito à sua espiritualidade.

Lowe-tein – A “secessão marron”

O segundo período da história oral Boni é o “*Lowe-tein*”, que aparece como “*lon ten*” na tese de Givens (1984) e que este traduz como “*runaway time*”, o tempo da fuga, de 1712 a 1863. O *lowe-ten* é perpassado por histórias envolvendo os objetos mágicos, *obias*, talismãs que protegem os homens, plantas que curam e fortalecem para a luta e homens, “os antigos”, se camuflando na floresta e até mesmo se transformando em animais à noite (Moomou, 2013).

Há diferentes “tipos” de *marronnage*, que na literatura em geral são separados em “pequeno” *marronnage* e “grande” *marronnage*. O “pequeno” seria uma fuga ocasional, visita a parentes ou movimentos de greve, enquanto o “grande” *marronnage* consistiria justamente na fuga coletiva definitiva e na criação de comunidade. Dénètam Touam Bona (2016) rejeita esses conceitos uma vez que reforçam as figuras de “escravo dócil” e “rebelde”, desmerecendo assim a imensa variedade de formas criativas de resistência cotidiana ao sistema escravagista. Essas denominações seriam herança do sistema colonial cunhadas para reforçar a gravidade da fuga e corresponderiam a um discurso escravagista que visava determinar escalas de punições que os fugitivos deveriam sofrer (Bona, 2016, p.44). Para o “grande *marronnage*”, os colonizadores holandeses determinaram pena de morte (Collectif Mama Bobi, 2018, p.35). Em vez disso, Dénètam Bona sugere falar em *marronnage* ocasional: fugas individuais temporárias e greve, *marronnage* da clandestinidade: articulação com pessoas negras livres para estes lhes entregarem cartas de autorização de circulação e, por fim, o movimento de secessão, que seria o “grande” *marronnage* (Bona, 2016, p.44). Trata-se de um

“movimento de retomada coletiva que inaugura o surgimento de uma comunidade furtiva: Quilombos e Mocambos do Brasil, Pelenques, Cumbes, Patucos das Américas Hispânicas etc. É o retiro para as florestas que abre a possibilidade de uma zona liberada, de uma >>heterotopia<< “

(Dénètam Touam Bona, 2016, p.45)

Essa “heterotopia” provoca um “curto-circuito” na ordem escravagista. Para tanto, a secessão *marron* produz necessariamente fronteiras. Essas fronteiras se constroem na tentativa de apagamento de seus rastros para não se deixarem capturar pelo aparato colonial. Trata-se

então de um “sistema de camuflagem” para o qual a floresta se mostra uma paisagem propícia, ou uma paisagem favorável de resistência, que foge do controle dos colonizadores (Scott, 2009). A floresta, ambiente percebido como “hostil” e de difícil acesso e – em larga medida – menos interessante para os colonizadores do que a região costeira, tornou-se assim um refúgio para os povos indígenas e *marrons*, uma “região de refúgio” ou zona de insubordinação ao sistema colonial. Para o antropólogo James C. Scott, as características centrais dessas regiões seriam a “colcha de retalhos [*patchwork*] de identidades, etnicidades e amálgamas culturais que são surpreendentemente complexos.” (Scott, 2009, p.132).

A secessão *marron*, diferentemente de outras, não inaugura um novo Estado, pelo contrário, consagra uma comunidade de indóceis. Essa comunidade não apenas combate o Estado escravagista, ela é construída segundo princípios que garantem que o mestre “do qual o Estado é um dos seus avatares nunca possa retornar para a sociedade *marron*” (Bona, 2019, p. 8). Para Bona (2019), por isso se trata de uma experiência de anarquismo afro-diaspórico. De forma semelhante, James C. Scott (2009) considera a *marronage* um fenômeno de populações que evadem do Estado, criando espaços sociais “resistentes ao Estado” (Scott, 2009, p.134).

De acordo com Bona (2016), esse movimento de secessão melhor ilustra o aspecto criativo das resistências *marrons* capazes de inaugurar novas sociedades. Para esse autor, cada linha de fuga (Deleuze e Guattari, 2011) do *marronnage* como secessão seria um “resultado imprevisível” de uma série de variáveis envolvendo o ambiente geográfico, as fronteiras geopolíticas, as atividades realizadas pela mão de obra escravizada e as inter-relações entre os grupos sociais locais: grandes e pequenos proprietários brancos, indígenas, africanos/as recém-chegados/as, *créoles* e outros.

Os assaltos que os *marrons* faziam às *plantations* e o custo de expedições militares contra os *marrons* pressionaram as autoridades holandesas a acordarem tratados de paz com estes. Esses tratados previam, em troca da libertação e autonomia, a fidelidade à Holanda e, portanto, a guerra e captura de outros *marrons* não pacificados. Além disso, um agente branco infiltrado, função chamada de *posthouder*, vivia entre eles para reportar seus passos para a metrópole (Moomou, 2013). Os Ndjuka (Okanisi) se tornaram “pacificados” nesse sentido em 1760, os Saamaka em 1762 e os Matawai/Paamaka em 1767 (Hoogbergen, 2015).

Os Boni estavam entre os povos que não foram “pacificados” e, portanto, estavam sujeitos à perseguição tanto por parte de autoridades coloniais, como de outros grupos *marrons*. Mas

além de “não pacificados”, foram protagonistas de duas “guerras *marrons*” voltadas contra os proprietários holandeses, os conflitos armados mais sangrentos da história do Suriname. A primeira guerra durou de 1770 a 1777, a segunda, de 1791 a 1796 (Hoogbergen, 2015).

Além dos acervos históricos, Wim Hoogbergen (2015) valeu-se de um conto da tradição oral dos Ndjuka escrito pelo ndjuka André Parkosie intitulado “De dood van Boni” (“A morte de Boni”, 1972), da obra da autora Sílvia de Groot (1980) e de diversos textos de Jean Moomou. A partir destes, Hoogbergen buscou desvendar a identidade e as trajetórias das lideranças Boni e Aluku.

É importante ressaltar que os Boni não surgiram de um único grupo de *marrons* que fugiram ao mesmo tempo. Os “rebeldes de Cottica” viveram desde 1712 em relativo isolamento e paz sob a liderança de Askan Silvestre, que por sua vez teria transferido o poder para dois homens: Askan de Marceille, que é o outro nome de Aluku, e Boni Amusu. Nos documentos históricos o nome Boni aparece em distintos momentos sugerindo se tratar de mais de uma pessoa ao longo do tempo. Nesse sentido, Boni Amusu seria “Boni o primeiro”. A esse “grupo de Cottica” se somaram os *marrons* “Tesisí” e *marrons* sob liderança de Kormantin Kondjo (já por volta de 1760).

Um interlocutor me explicou que Boni nunca foi *gaan man*. Ele teria sido uma espécie de liderança militar. Talvez a instituição *gaan man* ainda não estivesse formada naquele instante. Boni primeiramente teria levado a uma radicalização da luta e iniciado os ataques às plantações e à libertação sistemática de outras pessoas escravizadas, que foram se juntando ao grupo (Hoogbergen, 2015).

Boni Okilifu teria sido o filho adotivo ou sobrinho de Boni Amusu. A primeira guerra, de 1769 a 1772, aparenta ter sido liderada por Boni Amusu. Já a travessia em agosto de 1776 para a Guiana Francesa foi conduzida por Boni Okilifu e Kormantin Kodjo. A França permitiu que os Boni se instalassem ali desde que não atacassem *plantations* na região nem promovessem assaltos. Os discursos de políticos da época comprovam inclusive um esforço deliberado em deslocá-los e tornar a permanência dos Boni atrativa para eles. Havia uma perspectiva de garanti-los como aliados contra os holandeses para que pudessem defender as fronteiras do território (Bellardie, 2000).

Até 1791, início da segunda guerra contra os holandeses, os Ndjuka e Boni na região conviveram em paz, havendo matrimônios e trocas diversas entre eles. O motivo para esse segundo conflito é desconhecido, mas uma hipótese é que ele possa ter relação com a chegada

de novos *marrons* que buscavam libertar outras pessoas escravizadas. Essa guerra foi liderada por Agosu, filho do segundo Boni. Boni Okilifu não participou mais desses conflitos.

“O governador holandês Frederici não se atreveu a iniciar o ataque contra os Boni imediatamente, porque estes últimos estavam escondidos muito perto das residências dos Okanisi. Ele temia que os Okanisi e Boni unissem forças para lutarem juntos contra as tropas coloniais. Nesse caso, correriam o risco de serem derrotados, pois as forças armadas na área de Maronwijne continham apenas cerca de 200 soldados. Os holandeses tiveram sorte que alguns antigos líderes, como *Gaan man* Pambu e o chefe Dikan Kwamina Adyubi, que eram amigos íntimos e até mesmo familiares de Boni, já terem morrido.”

(Hoogbergen, 2015, p. 74)

No entanto, logo ficou nítido que os Ndjuka e os Boni não se uniriam nessa guerra e os Ndjuka permaneceriam aliados dos holandeses. Em 1791, Agosu invadiu o vilarejo ndjuka Animbaw, onde o *gaan man* Pambu dos Ndjuka viveu e estava enterrado. Boni Okilifu teria sido morto e decapitado pelos Ndjuka e, em um ato de vingança, os Ndjuka assaltaram os Boni e mataram Boni Okilifu.

“Depois de vários dias a mensagem da morte de Boni chegou em Paramaribo [capital do Suriname]. O governador De Friderici iniciou em 11 de março [de 1791] a reunião do *Hof van Politie* (corte política) com dois anúncios importantes. O primeiro foi que o temido Boni foi morto e que os Okanisi [Ndjuka] em breve levariam sua cabeça para Paramaribo. E o segundo foi que desde a França tinham recebido a notícia que o rei Louis XVI foi morto na guilhotina. Duas cabeças, a mais importante primeiro!”

(Hoogbergen, 2015, p.82)

A segunda guerra terminou com a derrota dos Boni e sua submissão aos Ndjuka. Isso não significou que eles foram novamente escravizados, mas que seus movimentos estavam sob controle dos Ndjuka. Dessa forma, não podiam realizar comércio livremente e a sua passagem para a costa, importante para adquirir diversos materiais e alimentos, ficou muito restrita. Os Ndjuka controlavam o rio Maroni.

Em 1848, a escravidão foi abolida nas colônias francesas. Nesse mesmo ano, os Boni estavam em guerra contra os Wayakulé na enseada Loué a leste de Litani, rio afluente do Maroni. Nesse período, os Boni ainda se encontravam “sob tutela” do Ndjuka. A França até então não tinha se envolvido de modo significativo nessa situação. De acordo com Yerri Urban (2015), essa tutela era reconhecida e legitimada tanto pela Holanda quanto pela França. Em 1855, com mediação de um “aventureiro” francês chamado Tollinche⁴², a administração

42 Ele teria sido batizado de “Tolinga” pelos Boni e o *gaan man* Emmanuel Tolinga se chamaria assim em homenagem a este (Hoogbergen, 2015).

francesa decidiu intervir nas relações entre os Boni e os Ndjuka com a proposta de um novo tratado de paz. Tollinche viveu entre os Boni durante um tempo e teria se tornado um bom amigo destes (Othily, 1988; Moomou, 2013). As negociações envolveram os dois povos *marrons*, a Holanda e a França. Por volta dos anos 1860, ocorreu então o estabelecimento da paz entre os Boni e os Ndjuka e a definitiva libertação dos Boni da tutela dos Ndjuka, fato comemorado com uma grande festa que durou semanas. O marco de 1863 encerrando o período de *Lowe-tein* diz respeito à abolição da escravidão no Suriname, comemorado com uma festa chamada de “*kwakoe koti-kei*”, a quarta-feira (*kwakoe*) em que as correntes da escravidão foram quebradas (Moomou, 2013, p.81).

***Mawdonengeten* – Inserção no comércio**

O terceiro período é o *mawdonengeten*, de inserção na exploração aurífera e madeireira e, em decorrência, no comércio, com diversas consequências para o povo Boni. Depois da abolição da escravidão nas colônias francesas em 1848, o ouro passou a representar a “coluna vertebral” da economia guianesa (Huygues e Bruleaux apud Moomou, 2013, p.503) No entanto, isso não acarretou um reinvestimento na economia própria e um aprimoramento da infraestrutura, mas apenas enriquecimento da França. Na medida em que o ouro ganhava importância, os produtos agrícolas eram marginalizados. Nas palavras de Jean Moomou (2013), os garimpeiros se tornaram os novos senhores da Guiana. Houve diversos períodos mais intensos de “corridas de ouro”, sendo os três ciclos principais: em 1887, no reinado do *gaan man* Anato (1876-1891), no ano 1901 e, depois, no final dos anos 1980, período de *gaan man* Tolinga (1965-1990).

A primeira corrida do ouro no rio Maroni, em 1887, desencadeou profunda mudança na paisagem social e econômica. Antes desse fenômeno, os povos indígenas e marrons viviam em relativo isolamento. A corrida do ouro teve como consequência a chegada de imigrantes das Antilhas e do Suriname, *créoles* aventureiros, que passaram a viver em péssimas condições. Esses *doosei sama* (estrangeiros) trouxeram consigo seus modos de vida, de pensar e suas leis. De acordo com Moomou: “A partir dos anos 1880 se opõe o direito positivo do mundo colonial e o direito costumeiro da sociedade boni” (2013, p.506) .

O maior exemplo dessa sobreposição é a extração de ouro e de madeira em território boni com permissões concedidas pela administração local, levando a conflitos envolvendo os Boni, as autoridades tradicionais e os garimpeiros *créoles*. Simultaneamente, a inserção dos

povos no comércio promoveu o reencontro com outras populações *marrons*, principalmente os Ndjuka e os Saamaka, que passaram a trabalhar juntos. Os povos marrons atuavam principalmente como guias na floresta, percebida como inóspita e perigosa por parte dos estrangeiros, e no transporte de pessoas, de ouro e de madeira, mais tarde, atuaram também nas atividades extrativistas. Nas palavras de um *sabiman* entrevistado por Moomou (2013): “O vento do ouro se dirigiu sobre nosso local de vida nos tempos do reino de [*gaan man*] Anato. Um vento brutal no início, mas fecundo ao longo prazo” (Moomou, 2013, p.506).

A metáfora do vento traz a ideia de um movimento forte que escapa do controle dos Boni. De acordo com Moomou (2013), os Boni se viam em uma situação em que, ou escolhiam estrategicamente de que forma participar desse movimento que não conseguiam impedir para tentarem se beneficiar deste, ou então seriam completamente deixados de lado. Para eles, estava nítido que não tinham como interromper o fenômeno em curso. O garimpo foi uma invasão brutal do mundo colonial sobre as terras indígenas e *marrons* que se beneficiou bastante da mão de obra boni. Sem o seu conhecimento sobre a floresta e o rio, a empreitada aurífera teria sido no mínimo bastante dificultada. Os Boni são conhecidos por serem *piroqueurs* – canoeiros, condutores das canoas - bastante habilidosos. É preciso conhecer muito bem as rotas do rio para navegar o turbulento Maroni, juridicamente considerado inavegável (Elfort, 2010). Na cultura boni, a produção de canoas (*piroques* em francês) é uma atividade importante. Ela é realizada principalmente por homens, que através desta recebem sua *kamisa*⁴³ e com isso se tornam membros plenos na sociedade boni, isto é, atingem sua maioridade e gozam de maior reconhecimento.

O ouro e todos os processos que o envolvem nunca mais deixaram de ser relevantes na região. Dessa maneira, o garimpo ilegal até hoje é um dos grandes problemas, com severas consequências para a saúde da população causadas pela poluição das águas com mercúrio, conflitos violentos e desmatamento da floresta.

Em 1930 é criado o “Território de Inini”. O interior da Guiana Francesa passa a ser administrado separadamente do litoral por um “*Chef de poste*”. De acordo com Thabouillot (2011), o projeto por trás desse regimento era aumentar a presença francesa na região, aprender sobre as realidades dos povos e produzir informação sobre estes. O “território de Inini” aumentou a presença e o controle do Estado em um espaço no qual, como esclarecido, a França não interveio na maior parte do tempo. O governo do Inini funcionava com “postos”

43 A *kamisa* é um tecido amarrado na cintura acima da calça. Antes dos homens começarem a usar calça se tratava de uma tanga. Tecidos servem para a proteção contra energias ou espíritos maléficos. Assim como o *Pangui* para as mulheres, vestimenta tradicional amarrada em volta do corpo, eles a recebem quando são considerados maior de idade, aos 30 anos e com participação em atividades de relevância cultural.

em movimento, com uma equipe sempre temporariamente em dada região, principalmente ao longo das fronteiras, “em uma dinâmica de penetração e controle do espaço” (Thabouillot, 2011). Não foram implementadas políticas de “indigenato” ou algo semelhante, mas para os povos “administrados” os “tempos de Inini” são caracterizados como uma sequência temporal definida pela presença de um “interlocutor” exterior e representa a intrusão do Estado diretamente no seu território (Thabouillot, 2011).

A ambiguidade dessa separação territorial do interior e do litoral ficou mais nítida com a lei de 19 de março de 1946, chamada de “lei da assimilação”, em que a Guiana se tornou um departamento ultramarino, enquanto o decreto que criou o território de Inini não foi revogado. Dessa maneira, o departamento era construído apenas por 20 quilômetros de território no litoral, enquanto o “território de Inini” existia na qualidade de entidade autônoma. Sua gestão estava fora do domínio dos representantes eleitos da Guiana (Jacob, 2013). Já em 1951, o território tornou-se o “*arrondissement*”, ou seja, “distrito de Inini”. Esse distrito continuou existindo como “*arrondissement de l’Inini*” até 1969. Em 1954, os censos da população local mostram 3.234 pessoas, e em 1961, 2.891 pessoas (Othily, 1988). Nessa época ainda havia uma desconfiança extrema entre os Boni para com as autoridades do Estado e muito medo de re-escravização. Por causa desse medo, a história sagrada da *marronnage* não era compartilhada com brancos para que estes não ficassem sabendo de estratégias de fuga e resistência. Quando as autoridades vinham realizar o censo, jovens e idosos eram escondidos na floresta para que a administração nunca soubesse ao certo quantos Boni viviam ali (Moomou, 2017).

Politiken – O início da francisation

Por fim, o *politikiten*, que Moomou (2017) descreve como “tempo do político e inserção no mundo urbano”, tem início em 1969 e vai até 2000. Em 1969, o “*arrondissement*” de Inini se transforma em bairro de Saint Laurent du Maroni e posteriormente recebe o status de *commune*, município. As políticas dos anos 1970 também são chamadas de “francisation”. Se em um primeiro momento a França não interveio na organização dos povos presentes no território da Guiana Francesa, com a atribuição da cidadania e inclusão nas políticas do Estado também foram implementadas políticas assimilacionistas, por exemplo, um sistema educacional idêntico àquele da França continental, sem o ensino da língua materna boni, que no momento da pesquisa continuava em vigor. Théo Jacob (2013) descreve as campanhas de

francisation dos anos 1969 em diante como um “contato acelerado e brutal com o sistema francês”, para além do sistema educacional republicano com a municipalização

“os serviços públicos, como centros de saúde, a *gendarmérie* nacional (polícia) vão sedentarizar essas populações e introduzir gradualmente uma economia monetária, por sua vez, (ligada em particular à introdução das transferências sociais: auxílios familiares, “o mínimo de inserção” – *Revenu minimum d’insertion* [RMI]⁴⁴, etc.) levará a mudanças rápidas e profundas nessas comunidades”

(Jacob, 2013, p.45).

Em nome da sociedade americanista, o presidente etnógrafo e historiador Henri Lehman e os vice-presidentes, o historiador Marcel Bataillon e o antropólogo Claude Lévi-Strauss, assinaram uma carta contrária às políticas assimilacionistas e manifestaram sua preocupação com um “etnoturismo” em curso. Eles denunciaram principalmente o assédio sofrido pelos povos, tendo suas vidas íntimas expostas em fotografias, persuasão para que dançassem para os turistas e a introdução de álcool nos territórios. Os cientistas chamaram atenção também para os riscos de transmissão de germes e vírus microbianos contra os quais os povos indígenas da floresta não teriam imunidade.

Nesse mesmo documento, eles denunciaram os problemas ocasionados pela instalação da base aeroespacial em Kourou, como o "alcoolismo, mendicância e prostituição", dos quais os Emerillon seriam vítimas. Além disso, apontaram a contratação de jovens mulheres Galibi como empregadas domésticas, que, isoladas na cidade, corriam o risco de entrarem para a prostituição. Concluíram, então, que « o trabalho da base de Kourou leva à desorganização das famílias, à formação de favelas e, ao curto prazo, condena uma cultura indígena, rica e significativa, à extinção.” (Lehmann et al, 1968, p.148).

Já acerca das políticas assimilacionistas, os autores reforçam a necessidade de esclarecimento acerca do que significa a aquisição da cidadania para que os povos possam decidir sobre seu destino, além de sugerir a elaboração de um estatuto dos povos da Guiana Francesa e a contratação de especialistas independentes para analisarem e auxiliarem na gestão dos problemas enfrentados por esses povos. Além disso, eles se perguntam o que será feito dos *marrons* que se recusarem a ser inseridos no sistema francês, uma vez que estes

44 O RMI era um subsídio francês em vigor de 1988 a 2009. Ele era pago a pessoas sem recursos financeiros ou com recursos abaixo de um teto fixado por decreto. A RMI foi substituída em 2009 pela Renda Ativa Solidária – *Revenue de Solidarité Active* (RSA). A principal diferença entre os dois é que além de pessoas desempregadas com mais de 25 anos, o RSA também é voltado para pais solteiros e envolve outros auxílios, como um bônus de retorno ao trabalho (Comitê Editorial, Challenges, 2009).

“demonstrariam ser sem dúvidas mais rebeldes à assimilação do que os indígenas” (idem, 1968, p.150).

Toda medida que ameace diretamente ou indiretamente os direitos privilegiados de exploração de certos territórios, a salvaguarda de itinerários e percursos tradicionais, a livre circulação, essencial para os seminômades, de uma parte e da outra das fronteiras políticas, a manutenção dos usos e costumes, seria ao extremo contrário ao direito das pessoas. Uma vez que se trata de populações que ignoram o direito civil francês, os direitos e as obrigações que deste derivam e vivem sob um regime social estritamente incompatível com este.

Exceto, claro, o caso em que o desejo de adquirir a cidadania francesa resultasse de uma consciência clara do resultado desejado, das obrigações que disso resultam, e seria acompanhado de uma vontade deliberada de se submeter a este regime.

Se não, obtida por persuasão, a pretendida “francização” levaria à destruição das comunidades uma vez que apenas determinados membros dessas, nascidas em território francês, seriam considerados cidadãos; o pagamento de auxílios desviaria formas de trabalho tradicional, estimularia o alcoolismo e induziria a formação de um subproletariado; chefes costumeiros (inclusive entre indígenas e negros refugiados, a autoridade é baseada no consentimento) pareceriam simples agentes da administração e, sobretudo, desempenhariam um papel eleitoral. (...)

Essa renúncia deve vir acompanhada de medidas positivas. É preciso estudar um estatuto dos povos tribais da Guiana francesa e adiar até lá toda medida tida como “franzisacao”. Além disso, é preciso que a administração dessas populações seja confiada a um serviço diretamente ligado ao Ministério dos Departamentos Ultramarinos, circundado pela opinião de especialistas qualificados. Na verdade, a administração local não tem uma equipe, que seja competente e estável o suficiente para formar uma visão geral das questões difíceis enfrentadas pelos povos tribais e que também estejam livres de pressões e que também está livre de pressões das partes interessadas.

Por último, e ao mesmo tempo, que é preciso pôr fim imediatamente aos escândalos da venda de álcool, da exploração turística de aldeias indígenas e da invasão dos territórios de caça, da pesca e dos percursos tradicionais, é necessário considerar a criação de vastas reservas naturais, nas quais comunidades preocupadas com a preservação de seu modo de vida ancestral poderiam ver-se livres de visitantes indiscretos, ou optar por se sedentarizar

(Lehmann et al., Carta ao Secretário de Estado junto ao Primeiro Ministro, encarregado dos Departamentos e Territórios Ultramarinos, 1968, p.150)

De acordo com Moomou (2013), a chegada do poder municipal com início em 1969 provocou uma “crise” na sociedade boni. Foi um início conflituoso da convivência entre os poderes classificados como “tradicionais” por esse autor, os direitos boni e os poderes franceses. O problema teria sido a falta de tratamento diferenciado das autoridades boni por

parte do município sob legislação francesa, ou seja, “O tratamento de todos como iguais com os mesmos direitos e deveres”, nas palavras de Jean Moomou (2013, p.326). Do ponto de vista legal, os artigos primeiro e segundo da constituição francesa de 1958 são muito interpretados como alicerces do universalismo do Estado, o que dificulta o reconhecimento de minorias étnicas por este ferir o “princípio da indivisibilidade da República”. Já no segundo artigo dessa constituição, a França reconhece somente o francês como língua oficial e se refere a um único “povo” (França, 1958). Até a conclusão da pesquisa, o primeiro artigo da constituição ainda servia de justificativa para a França não ratificar a Convenção 169 da OIT, que diz respeito ao reconhecimento dos direitos dos povos “indígenas e tribais”⁴⁵.

Outros motivos mencionados por este autor para uma perda de poder das autoridades políticas e espirituais *boni* foram a crescente cristianização e a chegada de igrejas evangélicas, como a *Église Evangélique Assemblée du Ministère de l'évangile*, assim como a falta de conhecimentos dos jovens acerca dessas instituições, uma vez que desde tenra idade são instruídos no sistema educacional francês, em geral deixando a família (*idem*, p.328). Os anos 1970 trazem mais transformações relevantes para a região. Em um ato inédito de valorização, em 1975 o primeiro ministro Jacques Chirac, acompanhado de funcionários importantes do Estado, participa das festas de fim de ano em Maripasoula, acolhido pelo prefeito Vignon (Othily, 1988). Um ano depois, ocorre a divisão administrativa da *commune* de Grand Santi-Papaïchton-Apatou em duas *communes*: Apatou e Grand Santi Papaïchton. Por volta de 1988, já se discutia a divisão de Grand Santi, que me foi descrita como município “dos Ndjuka” por interlocutores/as em campo e Papaïchton (Othily,1988). Em 1989, o município de Awala Yalimapo é criado, município do povo indígena Kali’na. De acordo com Elfort (2010), o desmembramento de Grand Santi e Papaïchton ocorre em 1993. Vemos, então, que as demandas correspondem a uma reivindicação territorial de base identitária, mas que foi oficializada em termos de divisão geográfica, ocultando o caráter étnico das demandas. Esse ofuscamento corresponde à estratégia do Estado francês de se afirmar como uma nação - um povo em todos os seus territórios. É importante ressaltar que a fundação de municípios não foi acompanhada de uma política de demarcação de terras ou outras voltadas para os povos cujas identidades são intimamente vinculadas ao território.

45 Ver por exemplo a resposta publicada no diário oficial do senado do Ministério da Europa e das Relações Exteriores no dia 24/10/2019 disponível em < <https://www.senat.fr/questions/base/2019/qSEQ190510266.html>> (França, Journal Officiel du Senat,página 5405, 24/10/2019)

Os diferentes sentidos de “família” | Organização sociopolítica boni

Ao longo do meu campo, o termo “família” emergiu com dois significados diferentes, por vezes me trazendo alguma confusão. Ora dizia respeito à linhagem, os *lo*, que se originaram, conforme explicação do historiador boni Jean Moomou (2013), das pessoas que fugiram juntas durante o “*lowe tein*” – o tempo da escravidão e da fuga. Cada *lo* remete a um grupo de pessoas que foram compondo a sociedade boni. Já os “*bee*”, também chamados de “família”, são os parentes que descendem de uma ancestral comum, bisavó, tataravó e por aí vai. Um “*lo*” é, portanto, composto por diversos *bee*. Os “*bee sama*” (pessoas de um mesmo *bee*), Shelby Givens (1984) traduz como “*people of the belly*”, pessoas do ventre. A pessoa só é uma *Aluku Nengué* (pessoa *aluku*) ou Boni – nomes diferentes para o mesmo povo – se a sua mãe for boni. O pertencimento ancestral se dá por parte da família materna.

A sociedade boni é constituída por seis *lo*, que se ramificam em múltiplos *bee*. Com a decisão de permanecer no lado francês do rio Maroni, cada *lo* passou a habitar uma localidade distinta. A importância do pertencimento a um determinado vilarejo se mostra, por exemplo, nas cerimônias de enterro. É no vilarejo do *lo* da pessoa falecida que as cerimônias devem ocorrer. Após as festas e rituais, o corpo é transferido para o *village*, vilarejo, de Boniville, pois é lá que se encontra o cemitério dos Boni. Dessa maneira, os Kawina – Bomichie são de Papaïchton Bourg, os Dipélu vivem principalmente em Cormantibo, Tabiki (“*Enfant Perdu*”), Apatou e Awaabaka, que fica no rio acima de Assissi. O *lo* da histórica liderança Boni que deu nome ao povo se chama Dikan e seu vilarejo é Boniville, a antiga capital Boni. Loka é o vilarejo dos Lapé e os Dju habitam Assissi. Por fim, os Yakobi – nome escrito como Jacobinengues em Moomou (2013) e como Kotika ou Yacobi⁴⁶ em Givens (1984, p.110) - habitam Cottica. Atualmente essas divisões não correspondem mais exatamente às residências.

Dessa maneira, mulheres boni me contaram que os Dipélu hoje em dia estariam “*partout*”, “por toda parte”. Mas como “permanecer junto em família” é um valor primordial, como já abordado brevemente na introdução, os e as *aluku nengué* buscam ficar perto de suas e seus *bee sama*, da mãe, irmãs, irmãos, primas e primos, tias e tios maternos/as. Trata-se sempre de parentes da ascendência materna, pois a família do pai “não é nossa família, é a família **dele**”, como me explicaram as mulheres Boni. Quando estive em Papaïchton, algumas

⁴⁶ Esse nome é derivado do proprietário de uma *plantation* na região de Cottica, de 1731 a 1742, chamado Marcellos Jacobiji. Esse proprietário rebatizou a *plantation* para Marceille. (Hoogbergen, 2015, p.76).

irmãs estavam se mudando para um bairro novo, um terreno de sua mãe (e, portanto, da família, como veremos mais adiante). No período da pesquisa de campo, algumas já tinham se mudado e outras estavam construindo suas casas. Perguntei se era uma tradição boni todas se mudarem para o mesmo lugar, me explicaram: “Se não for assim, se você tiver um problema, quem vai te ajudar? É preciso ficar perto da família.”

Os nomes dos *lo* aparecem escritos de diferentes formas, a depender de cada autor. Utilizo aqui a ortografia que me foi passada em campo. Muito provavelmente as divergências na escrita se devem ao fato do *aluku tongo* ser um idioma oral, até então sem gramática e ortografia padronizadas (Goury e Migge, 2003). Atualmente, há uma preocupação entre os Boni com o aprendizado da língua materna por parte das crianças, uma vez que nas escolas só é ensinado o francês. Como só há ensino fundamental em Papaïchton, para frequentar o equivalente ao “ensino médio francês” os adolescentes precisam se deslocar até Caiena.

Minha anfitriã seria outra pessoa a ressaltar a importância “das famílias”. *Maman* Camille me explicou que antes de se tornar cidade de Papaïchton “aqui era tudo *abattis*, roça”, também foi ela quem me disse que os nomes das ruas eram das “antigas famílias”, nesse caso, *bees*, como *rue Akabou* ou *rue Massanga*.

Quando consegui um mapa da cidade com um funcionário do PAG, percebi que os nomes das ruas contavam história: homenageavam personalidades importantes, como Kamille Kondoku Bagadi, que foi irmã e vice de um *gaan man*, ou então a rua do *gaan man* Tolinga. Esclareceram que ele teria tido boas relações com o ex-presidente Georges Jean Raymond Pompidou (1969-1974). Este último visitou Papaïchton e foi eternizado nessa cidade como bairro. A rua Emmanuel Tolinga corresponde mais ou menos à divisão entre o bairro Cormontibo (à esquerda no mapa abaixo) e Pompidouboug (à direita).

possui um poder de subversão e resistência à uniformização e à colonização, poderíamos dizer: é uma resistência decolonial.

Dénètam Touam Bona (2016) ressalta a inventividade das sociedades *marrons*, nas quais “há uma potência afirmativa, que surge na ruptura de qualquer dialética de senhor e escravo” (Bona, 2016, p.46). Jean Hurault (1970) descreve como europeus, valendo-se do que Oyeronké (2016) chama de solipsismo branco, isto é, agir como se a brancura descrevesse o mundo, presumiram que os *chefs coutumiers* seriam prova da existência da mesma estrutura hierárquica às quais eles estavam submetidos – um equívoco.

O *gaan man* é a maior autoridade política e espiritual dos boni. Isso significa que ele é responsável por manter a harmonia entre o povo boni e por “mostrar” o caminho no sentido de um guia ou então liderança (Moomou, 2013; Givens, 1984). Jean Moomou descreve o *gaan man* como prefeito, juiz e mediador do “mundo dos vivos” com o mundo espiritual ao mesmo tempo. O seu poder emana do seu prestígio e reconhecimento não apenas frente ao povo boni contemporâneo, mas também perante os ancestrais (Bona, 2016; Moomou, 2013). Por isso, Bona (2016) argumenta que seu poder se assemelha ao poder dos “chefes ameríndios” conforme descrito por Pierre Clastres (1976). “Sua função principal é a resolução de conflitos entre indivíduos, famílias, linhagens etc. para a restauração da ordem e harmonia” (Clastres, 1976, p.196). Para tanto, seu poder estaria baseado apenas no prestígio concedido pela sociedade. Ele estaria muito mais em uma posição de **servir** a sua sociedade do que de **comandá-la**. Essa sociedade jamais permitiria que ele se tornasse um déspota, visto que sempre há possibilidade de perda de confiança ou de desobediência caso suas ações não estejam em conformidade com os anseios da sociedade (Clastres, 1976, p.197).

De acordo com Kalyman, a vice do *gaan man* é sempre uma mulher, no geral uma de suas irmãs. Entre os autores lidos – excluem-se aqui as obras em holandês às quais não tive acesso – não houve nenhuma menção a este fato.

“Você não se torna um *gaanman* de qualquer maneira. Existem “[...] três critérios a respeitar: a dinastia, a iniciação aos ritos [...], e a confirmação por um Conselho de Anciãos [...]” O *gaanman* é entronizado em uma cerimônia chamada “*weti gaanman*” que significa “branquear o *gaanman*”. Um ritual simbolizado pela *pimba* (terra branca) jogada sobre sua toga, nos vários *pangui* [tecidos tradicionais] colocados em seu ombro pelos membros do grupo (um sinal de bênção e aprovação popular) e em sua equipe de comando. Esta cerimônia termina com duas séries de seis tiros (*alalu*) acompanhado do tambor *apinty* (tambor ritual), libações permitindo a comunicação com os Ancestrais que se sentam e legitimam seu poder. Essas libações têm a função de pedir a bênção dos Ancestrais, mas também da

“mãe terra” e do céu (domínio do deus criador). O "*weti gaanman*" conecta o *gaanman* aos ancestrais, santifica sua função, e evita qualquer disputa.”
(Moomou, 2013, p. 322)

Além do corpo físico, o *gaan man* possui um segundo corpo, o “corpo místico”. Esse corpo é imortal e abriga o poder de *gaan man*. Portanto, quando um *gaan man* morre, se diz: “o *gaan man* não está morto, o *gaan man* está adormecido, “*Gaan man* go na chibi konde (*Gaan man* foi para a aldeia dormir)” ou então “*Gaan man* gwe, ma a faaka (a tiki) fika ya” (“o *Gaan man* se foi, mas o cetro que marca a autoridade permanece”). Desta feita, há uma continuidade de poder, este é transmitido. A autoridade do *gaan man* emana da aprovação dos ancestrais e do fato de ser guardião do *sweli*. *Sweli* é descrito por Moomou como a “divindade guardiã do grupo” (Moomou, 2013, p.323). Não obstante, se o poder do *gaan man* concedido pelos ancestrais não é questionável, as suas decisões o são. Ele pode se ver obrigado a reverter uma decisão se esta for percebida como prejudicial ou contrária aos *droits coutumiers*, direitos e costumes boni. Ele tampouco toma as suas decisões de maneira autoritária, muito menos sem deliberação.

Os principais “ajudantes” do *gaan man* são os *mayoo-kapiten*, os *kapiten* mais idosos, e o Conselho de Anciões – das *gaan sama*, as grandes pessoas. Em uma conversa sobre um caso de conflito por terrenos, mulheres boni me explicaram que não procuraram os *kapiten*, pois estes seriam jovens demais, sem conhecimento para poder intervir na situação.

Há também um espaço de deliberação coletivo dos homens chamado “*Lanti Kuuti*”. Jean Moomou compara esse espaço a um “aparelho judiciário” e de certa forma, “democracia participativa” (Moomou, 2013, p. 325). Apenas os homens acima de trinta anos participam. Para que uma decisão importante seja legítima é preciso ter um consenso entre eles. As reuniões podem se prolongar por até semanas. Essas reuniões também visam apaziguar conflitos entre famílias e indivíduos e entre *lo*, dissolvendo os “não-ditos” e as calúnias para “reestabelecer a coesão” (Moomou, 2013, p.325).

“O *lanti-kuutu* é o momento em que a palavra do *voluku* (povo) se liberta, em que os males do *voluku* são ouvidos pelo poder. Esse espaço de discussão, às vezes de trocas animadas, permite ao poder de conhecer a posição do *voluku* sobre as decisões a serem tomadas.”
(Moomou, 2013, p.325)

As mulheres não são totalmente excluídas do *lanti-kuutu*. A certa distância, pude presenciar algumas reuniões de *lanti-kuutu* antes, durante e após algumas cerimônias de

enterro. Acompanhei-as sentada na frente da *Kee Ousou*, o espaço próprio das mulheres. Os homens se reuniram em espaço próximo à Cabine Mortuária. De tempos em tempos, as mulheres manifestavam agrado ou discordância, aplaudiam ou faziam um ou outro comentário.

Os *lanti-kuuti* que eu presenciei eram lideradas por *kapiten* dos respectivos *lo*. Os *kapiten* são as autoridades dos *lo*. No entanto, os *lo* que não possuem *kapiten* estão sob cuidados de um *kapiten* de outro *lo*. Suas funções são parecidas com as do *gaan man*, porém, para um grupo menor de pessoas. Alguns *lo* não tem *kapiten*, pois, como um senhor boni de 40 anos me explicou: “Cada família (*lo*) ficou com o que levou do tempo da fuga. Como nós nunca tivemos *kapiten*, nunca vamos ter. Por isso é o *kapiten* de outro *lo* que cuida do nosso” (28/04/2020). Além dos *mayoo-kapiten*, ainda há um *kapiten* com maior autoridade frente aos outros: o *fiscal* (plural: *fiscali*). Os *kapiten* são auxiliados pelos *basia*.

Os *basiaman* e as *basiauman* são principalmente responsáveis pelas cerimônias religiosas (Hurault, 1970). Nessas, os espaços femininos e masculinos obedecem a uma divisão rígida – embora algumas transgressões de mulheres nos espaços de homens não serem graves. Os espaços femininos estão sob liderança de uma *basia uman* e os masculinos de um *basia man*. No geral, as funções de *gaan man* e *kapiten* são vitalícias e exercidas por homens. Idealmente, o *kapiten* é capaz de nomear o seu sucessor antes de falecer. Essa pessoa pode ser seu sobrinho, primo ou neto. Apenas não pode ser seu filho, uma vez que isso também obedece à matrilinearidade.

De acordo com Moomou (2013) a sociedade boni é “gerontocrática” ou corresponde a um “sistema seniorial” nas palavras de Oyewumi (2016). Com a idade se adquire sabedoria e experiência e, portanto, maior reconhecimento e respeito. Por isso os idosos e principalmente as “chefes de família”, as mães idosas estão envolvidas nas decisões importantes para o povo, como a escolha do *gaan man* ou de um *kapiten* e possuem poder de veto. As maiores autoridades das famílias são sempre as pessoas mais idosas, pois elas se tornam os “mandatários dos ancestrais”, portanto, intermediários entre os parentes invisíveis e os descendentes contemporâneos (Moomou, 2013, p.293).

Apresento em seguida um diagrama da organização sociopolítica boni (figura 12) com enfoque nas funções importantes previamente discutidas e nas principais instâncias deliberativas. As setas representam o ato de legitimação do poder. Dessa forma, a posição do *gaan man* recebe o aval dos ancestrais, enquanto os *fiscalis*, os *kapiten* e as *basia uoman* e os *basia man* são legitimados pelas linhagens (*lo*), geralmente cabendo ao *kapiten* a tarefa de

nomear o seu sucessor e seus auxiliares, os *basia*. Como não se trata de funções autocráticas, há espaços deliberativos para subsidiar as decisões que são idealmente tomadas em consenso. São estes o *lanti kuutu* (a assembleia geral) e o conselho dos anciãos. Destaquei as mães idosas, chefes de família, por seu reconhecimento e status elevado dentro dessa última instância, cujos espaços de discussão podem ser visitas esporádicas umas às outras, o momento de produzir farinha junto a outras mulheres ou os momentos de cultivo da roça. Um dos momentos em que essa autoridade e respeito às mães idosas se fazia sentir era quando eu caminhava ao lado de *maman* Camille nas nossas idas e vindas da roça ou quando vendíamos milho. Diferentemente de quando eu andava sozinha, já não recebia olhares curiosos ou invasivos. A sua presença me resguardava de assédio.

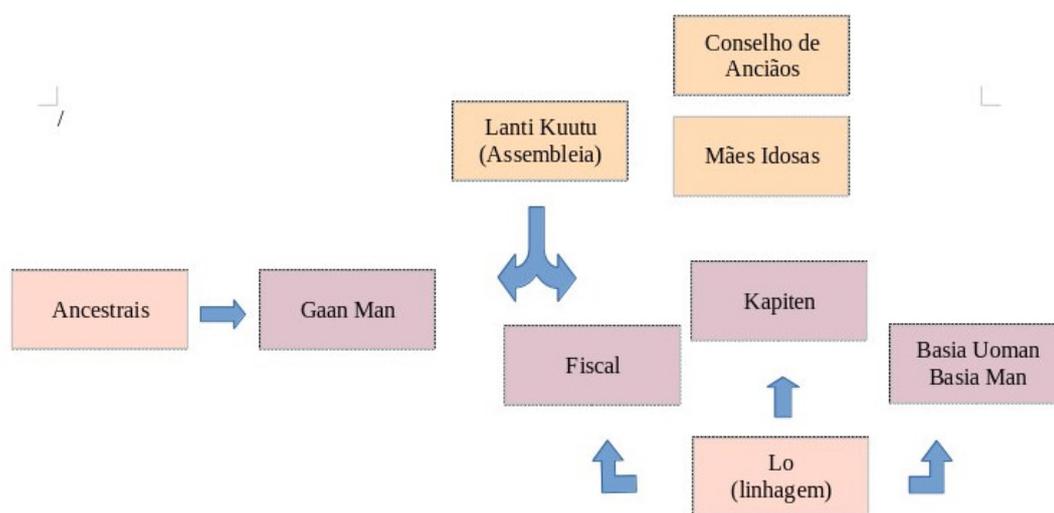


Figura 12
Organização sociopolítica boni. Autoria: Yazmin Safatle

Mulheres: as guardiãs da cultura

Madame Camille cultiva quatro roças diferentes, sempre duas de cada vez, enquanto as outras “descansam”. Ela tinha 65 anos, teve doze crianças e como sua família possui muitos terrenos, ela é considerada muito rica. Kalyman me falou do status elevado das *mamans*. Elas seriam as primeiras convocadas para a cerimônia a respeito da escolha e iniciação dos *gaan man*.

As mulheres são muito valorizadas também enquanto guardiãs da cultura, pois são as responsáveis pela importante tarefa de educação das crianças e de transmissão das tradições. Quanto mais mulheres em uma família, melhor, pois além de educadoras, são quem herda e transmite as roças. Além disso, as crianças da mulher são parte da família e uma garantia de cuidado das pessoas idosas da família materna, enquanto os filhos dos homens “pertencem” às

famílias de suas mães. Quanto maior uma família (*bee*), mais poderosa e rica (Moomou, 2013, p.293). As mulheres me falaram em campo que “prefeririam ter meninas”.

Em uma conversa sobre discriminação de gênero com mulheres boni de vinte a quarenta anos, irmãs e filhas/sobrinhas, elas me afirmaram que não havia uma diferenciação desse tipo na sociedade boni. Algumas funções e espaços eram tradicionalmente masculinos e isso precisava ser respeitado porque seria tradição e cultura boni. Mas, por exemplo, no que diz respeito à educação não haveria uma diferença de oportunidade a priori entre mulheres e homens. O que acontecia era que mulheres engravidavam cedo e não concluíam a escola por conta disso, por isso havia esforços de que elas passassem a ter crianças um pouco mais tarde do que atualmente, no mínimo com 18 anos em vez de 14 ou 15. Mas os pais sempre investiriam tanto na educação das mulheres como dos homens e todos os empregos poderiam ser exercidos por todos. “Todo mundo tem a liberdade de escolher o que mais lhe agrada”, me explicaram. “Isso é bem legal na França, diferente de outros países: recebemos auxílio para estudar, sabemos que isso é diferente no Brasil por exemplo.”

Na perspectiva de Jean Moomou (2013) as mulheres são por completo excluídas do poder político. Naquele momento ele certamente desconhecia a existência de diversas *kapiten* mulheres no Suriname. A antropóloga residente na Guiana Francesa Marcela Chamorro-Calvache me contou de uma situação com uma *kapiten* mulher no Suriname que ela presenciou: “[Os homens] Fazem brincadeiras sobre o fato dela ser mulher, mas quando ela fala todos escutam e a respeitam.” (27/05/2020). Gina Juliette Lank-Corinde e Titinbo Erna Aviankoi contabilizaram 32 *kapiten* femininas no Suriname no ano de 2020, número quase oito vezes menor do que os 254 homens nessa função (Lank-Corinde; Aviankoi, 2020, p.93). No entanto, esses números dizem respeito a todos os povos marrons na região e não apenas aos Boni.

Não acredito que estou em discordância com este autor quando afirmo que as mulheres são sim detentoras de “poder político”, mas que meu ponto de partida é outro. Me parece que Moomou equivale poder político à função pública e política. Uma vez que as mulheres em geral não assumem funções como a de *gaan man* ou *kapiten*, e não participam diretamente do *Laanti Kuuntu*, elas seriam excluídas. No entanto, de um ponto de vista que percebe o “poder político” como emanando de diferentes lugares, para além das funções institucionalizadas e oficiais e dos espaços públicos de tomada de decisões como o *Laanti Kuuntu*, não é preciso procurar muito para se deparar com o poder público feminino. Este se encontra nos espaços de discussão da vida cotidiana, na produção de farinha ou nas tardes

compartilhadas em família cuidando das crianças, das plantas, cozinhando, pescando, costurando um *pangui* para ocasiões especiais... Pois é durante a realização dessas atividades que a vida social e política do vilarejo ou da cidade é discutida entre as mulheres. Posteriormente, elas apresentam suas opiniões para os maridos, irmãos e filhos que as escutam e levam a sério. Por sua vez, esses homens vão defender suas demandas e posições no *Laanti Kuuntu*.

Estariam as autoridades tradicionais em crise?

Após a morte de Emmanuel Tolinga, que foi *gaan man* no período de 1965 até 1990, os Boni passaram a ter dois *gaan man*. De 1991 a 2014 o *gaan man* de Papaïchton se chamava Paul Doudou e em Maripasoula Joachim Joseph (1991-2017). Após o falecimento dos dois e até o momento de conclusão da pesquisa não havia um novo *gaan man*. Ao perguntar pelo motivo, um dos homens Boni com os quais conversei me explicou que havia um luto de nove anos pelo *gaan man* que ainda não havia sido concluído. No entanto, historicamente, sempre quando um *gaan man* falecia, outro homem assumiu um ano após o seu falecimento. Quando perguntei para *maman* Camille o motivo pelos Boni estarem sem *gaan man* atualmente, ela me respondeu que não conheceria os motivos, mas que hoje em dia “todo mundo é seu próprio *gaan man*”. Um senhor boni me contou que os *kapiten* tentaram fazer um tipo de eleição. Porém, os *busidata* e os *obiaman* e *obiauoman*, que praticam a espiritualidade e a medicina tradicional boni já tinham consultado os ancestrais e já sabiam quem seria o próximo *gaan man*. Outra questão que me foi contada por mulheres Boni era que os dois *gaan man* tinham falecido com pouco tempo de distância entre eles, menos de três anos. Houve a interpretação de que um deles – ou os dois – não deveria ter sido *gaan man*. Por isso todos teriam medo de algo assim acontecer com eles e não queriam assumir. De acordo como *Jornal France-Guyane* (2017) as mortes também teriam sido interpretadas como um sinal de que estaria no momento de ter novamente apenas um *gaan man*. Os principais desafios desse próximo *gaan man* seria a luta contra o garimpo que estava “demais” e sendo muito prejudicial à população e a defesa da cultura, que estaria sendo ameaçada pela entrada descontrolada de agentes externos. Essas narrativas apontam para diversos motivos sobrepostos para ninguém ter assumido ainda essa função no momento da pesquisa.

Poderia a falta de um *gaan man* ser um indicativo de “crise” das autoridades tradicionais em curso? Talvez essa falta também contribuísse para um acirramento de conflitos. Uma vez que essa figura é central na organização social e política, sua ausência

pode acarretar ambiguidades acerca das competências dos *kapiten*, desequilíbrios de poder e dificuldades na resolução de conflitos interfamiliares.

Vale analisar as consequências de uma crescente inserção das instituições francesas, órgãos públicos e leis no território *boni*, que por um bom tempo permaneceu mais distante destes. Apesar da proximidade geográfica, parece haver diferenças significativas entre os vilarejos, com um número menor de habitantes e com menos presença de agentes externos como a prefeitura ou a sede do parque do que as cidades de Maripasoula e Papaïchton. Infelizmente, por causa da pandemia de Covid-19 não foi possível circular pelos vilarejos para uma comparação da organização sócio espacial. De acordo com Moomou (2013) há uma diferença entre os *kapiten* dos vilarejos e os *kapiten* das cidades de Papaïchton e Maripasoula. Isso porque, em caso de conflitos, o *gaan man* convoca o *kapiten* da família (*lo* ou *bee*) envolvida. No entanto, na cidade o *kapiten* acaba perdendo a função vinculada à família uma vez que na cidade há maior mistura entre os *lo*. Além disso, ele é confrontado com problemas mais recentes como o “tráfico de drogas, delinquência, assassinato.” (Moomou, 2013, p.328) Ele adquire uma nova função: a de mediar a relação entre a *gendarmerie*, a polícia local, e o seu povo. Por isso, argumenta Moomou, não se trata simplesmente de um desaparecimento das autoridades tradicionais na cidade, mas muito mais de uma transformação dessas instituições.

Um homem *boni* por volta de 50 anos, David, manifestou preocupação com uma crescente “falta de respeito” aos *kapiten* por parte dos jovens em Papaïchton, uma perda de autoridade, preocupação compartilhada por Jean Moomou. “Antigamente para tudo tinha que pedir permissão. Para cortar lenha para fazer farinha de mandioca, para abrir uma roça então... Hoje em dia todo mundo faz o que quer” (David, 28/04/2020) As opiniões sobre o aumento ou diminuição do respeito às autoridades divergiam entre as pessoas. Algumas, como as jovens mulheres com as quais conversei acreditavam que “como aqui tem o prefeito, os *kapiten*, tudo isso, se eles falarem para as pessoas ficarem em casa vão ficar” (Diane, a respeito das medidas da pandemia Covid-19). *Maman* Camille também era da opinião que autoridades como o *gaan man* tinham perdido importância. “Eu não sei porque depois [da morte de Doudou e Joachim] não teve mais *gaan man*.”, ela disse, para em seguida afirmar: “Hoje em dia, todo mundo é seu próprio *gaan man*.”

Para David, outro problema seria a falta de tempo para adquirir todo o conhecimento necessário para ser um bom *kapiten*. Tratar-se-ia principalmente do estudo de como

problemas foram resolvidos no passado para aprender como melhor agir no presente. A razão pela falta de tempo seriam os empregos formais e informais aos quais precisavam dedicar muitas horas de seus dias. David acredita que a melhor solução para esse problema seria a colaboração com historiadores boni, conhecedores da tradição e da história para auxiliarem os *kapiten*. Estes precisavam ser profissionais que continuassem nos vilarejos e nas cidades e não se mudassem para longe.

Papaïchton, capital do *pays boni*

Papaïchton foi fundada em 1895 pelo *gaan man* Ochi. Este também inaugurou os vilarejos de Agode, conhecido como Boniville, Loka e Tabiki, também chamada de *Enfant Perdu*. Agode se tornou a residência do *gaan man* e por isso foi considerada capital boni. Cada linhagem escolheu um grupo para lhes representar nesse vilarejo. Algumas famílias permanecerem em Cottica para não abandonarem a terra dos ancestrais (Othily, 1988).

Se a cidade de Papaïchton já existia, de acordo com a sistematização de Arthur Othily (1988) as comunas de Maripasoula e Grand-Santi-Papaïchton são criadas em 1968. O primeiro prefeito desta última foi o *gaan man* Emmanuel Tolinga. Não é uma necessidade que o prefeito seja *gaan man* também. Não foi o caso no último prefeito de Papaïchton Richard Lobi, tampouco do prefeito atual, Jules Deie. Em 1971, o *gaan man* e prefeito Tolinga foi recebido em Paris por Pompidou. Na sua volta, foi criado o bairro de Pompidou entre o bairro, naquela época talvez vilarejo próprio, Cormontibo e Papaïchton Bourg. Em meu campo, Papaïchton Bourg e Pompidou foram mencionados como sinônimos para descreverem o mesmo bairro. Em 1993, com a prefeitura instaurada em Papaïchton e sendo ocupada por um *gaan man* Papaïchton se tornou nova capital boni.

De Caiena a Papaïchton eu precisei pegar um avião minúsculo, o parente mais próximo do helicóptero com certeza. Chegando em Maripasoula havia a opção de seguir de canoa ou de carro por dentro da floresta. O avião mexia bastante e dava para escutar e sentir os motores. A viagem barulhenta durou 45 minutos. Assim que pousamos no aeroporto de Maripasoula, o que me chamou atenção foi um helicóptero da *Gendarmerie*, polícia francesa militarizada, que atua principalmente nas zonas rurais e cidades pequenas. A Guiana Francesa tem presença militar acentuada, em uma proporção seis vezes maior à “metrópole” (Senado francês, *Commission des Affaires Extérieures et de la Défense* - Comissão de assuntos exteriores e da defesa, 2020, p.2) e ao mesmo também é o departamento com maior índice de violência. A taxa média de homicídios per capita, 1,3%, registrada na Guiana entre 2018 e

2020 é a mais alta comparada com os outros territórios ultramarinos (França, *Service Statistique Ministériel de la Sécurité Intérieure*, Serviço Ministerial de Estatística para Segurança Interna, 2021, p.195).

O aeroporto de Maripasoula era minúsculo, na verdade, se tratava apenas de uma pequena casa com uma sala de atendimento, uma cabine reservada para funcionários e funcionárias e um banheiro. A casinha e o campo de pouso eram rodeadas por floresta. As malas foram carregadas em uma espécie de carroça anexada a um carro pequeno. Já era quase uma da tarde e não tinha mais canoa indo para Papaïchton. Como Erwan já tinha me explicado, não tinha um transporte formal de pessoas de qualquer forma até lá, mas apenas de itens, botijão de gás e mercadorias no geral. No entanto, era possível pagar para darem uma carona.

No aeroporto consegui enviar mensagens para Angels, que me passou o contato do único taxista de Papaïchton, Allan. Pouco tempo depois, Allan veio me buscar e partimos. A estrada de terra atravessava a floresta. Passamos por um lugar com tocos de árvore queimados. Havia alguns clarões com algumas casas, mas no geral só floresta e pontes para atravessar riachos. O motorista era bastante habilidoso, parecia conhecer o caminho como a palma da sua mão. Fiquei impressionada com a maneira como ele desacelerava para desviar dos buracos enormes e pegava velocidade de novo. Na rádio escutei a apresentadora falando que os parques e jardins da França estavam fechando por conta da pandemia. As pessoas estavam correndo para o supermercado fazer estoque. A circulação de ônibus e metrô estava sendo limitada. Passamos pelo vilarejo de Loka, como o motorista gentilmente me explicou.

Depois de mais ou menos uma hora de viagem, chegamos. A sede do Parc Amazonien de Guyane (PAG) era uma casinha pequena, uma varanda com telhado e um quintal de médio tamanho. Muito solícito e simpático, Angels me buscou em um “*Quad*”, uma espécie de moto, mas com mais espaço para sentar e rodas maiores. A sede foi meu primeiro contato com a cidade e o Angels o primeiro conhecido. Ele seria um ótimo guia, me ajudando a entender muitas coisas.

Ele é funcionário do PAG, parque nacional criado em 2007 após 15 anos de construção social e política e é o maior Parque Nacional da União Europeia. A demora para a concretização do projeto se deu entre outros pelas disputas acerca de como seria sua legislação, em um atrito entre diferentes concepções de conservacionismo. A discordância principal era a respeito de como manejar a presença humana. A criação do parque também esbarrou na resistência da população *marron*, que temia pela perda de autonomia na gestão de seu território. De acordo com Fleury (1998; Fleury e Karpe, 2006) os povos *marrons*

enxergavam no projeto um retorno das épocas de “território de Inini”. Vários políticos *Créole* foram contrários também temendo a clivagem entre “litoral” e “interior” ser maior ainda. O enfoque político da administração local da Guiana nos anos 90 estaria em um “nacionalismo créole” de acordo com Théo Jacob (2013), que prezava pelo desenvolvimento econômico. Nesse sentido, a mineração surgiu como ponto de embate com grupos favoráveis. Em um contexto de dependência da França continental e alto desemprego na Guiana Francesa que c, é compreensível que o projeto do parque tenha sido concebido enquanto mais uma investida no território sem retorno para a população. Nesse cenário, a lobby da mineração ganha força com a retórica da geração de empregos. Ainda em 2004, o vice-presidente do Conselho Regional, José Gaillou reforça que o parque não deve ser apenas uma “iniciativa do Estado que diz respeito apenas às populações do sul. Receio que nós, eleitos guianeses, somos talvez ainda mais jacobinos⁴⁷ com as outras comunidades do departamento que o Estado com a Guiana” (Jacob,2013, p.51)

Já os povos indígenas organizados na Federação de Organizações Ameríndias da Guiana, *Fédération des Organisations Amerindiennes de Guyane* (FOAG) demandaram a sua participação na construção do projeto e reforçaram a necessidade do Estado reconhecer seus direitos. Sob organização da FOAG são assinados no dia 21 de junho de 1998 os “acordos de Twenké” em nome das “autoridades costumeiras Wayana e Boni/Aluku (rio Maroni), os políticos eleitos dos municípios em questão, de organizações indígenas e de visitantes” (Acordo de Twenké *apud* Jacob, 2013, p.52). Esse acordo ainda

“Insta o Estado, o Conselho Geral, o Conselho Regional, signatários do protocolo de criação de um parque nacional nos territórios dos povos indígenas e povos da floresta na Guiana, a cumprir o compromisso assumido pela França na Cúpula do Rio em 1992. Ele deve respeitar com vigor os 27 princípios emanados da Cúpula do Rio, em particular seu princípio 22, afirmando que: "Os Estados devem reconhecer a identidade, as culturas e os interesses dos povos indígenas, dar-lhes todo o apoio necessário, capacitá-los para uma participação efetiva para alcançar o desenvolvimento sustentável."

(Extrato dos acordos Twenké de 21 de junho de 1998 *apud* Jacob, 2013, p.53)

A relação entre a população boni e o parque é bastante tensa, embora a maior parte da equipe no escritório local de Papaïchton seja boni. Porém, chama atenção que estes são membros de apenas duas famílias e as outras não parecem estar diretamente envolvidas com o parque. Formalmente, há um “conselho de habitantes” de caráter consultivo através do qual a

⁴⁷ Ser “jacobin” no sentido de defender uma unidade estatal centralizada, com aplicação universal de leis e iniciativas.

população deveria participar ativamente na concepção e implementação de projetos. No entanto, de acordo com os funcionários do parque esse conselho “não funcionava na prática”. Na dissertação de Théo Jacob (2013) os motivos listados para o mal funcionamento do “conselho de habitantes” são semelhantes aos que me foram apresentados nas entrevistas realizadas em campo com funcionários/as do parque: não haveria uma participação real dos habitantes, uma falta acentuada ainda por expectativas frustradas por parte daqueles e daquelas que participam (p.77).

Esse conselho deveria eleger um representante para compor o “Comitê de Vida Local” que se reúne duas vezes por ano em Caiena. Esse comitê é uma instância consultiva do PAG composta por representantes de habitantes, mas também de associações e instituições afetadas pelo parque. De acordo com a página oficial do PAG, algumas das atribuições desse comitê são apresentar as solicitações dos moradores e propostas de soluções, realizar o diálogo com as instituições e emitir sua opinião sobre os projetos empreendidos pelo parque.

Como em Papaïchton o conselho não existiria na prática, acabava sendo o parque que indicaria o/a representante do comitê de vida local. No entanto, a última pessoa designada para participar desse comitê foi um *kapiten* que enfrentou barreiras linguísticas por não entender e falar bem o francês. Aparentemente não ofereceram um/a intérprete de Aluku. Um interlocutor boni que participou desse comitê concluiu que não havia uma participação real e rejeitou abertamente o parque caracterizando-o enquanto um agente externo visando inibir a autonomia e a cultura boni.

Um funcionário do PAG que não é boni explicou que essa instituição realizou uma pesquisa para o *Office National des Forêts* (ONF) a respeito das espécies de animais caçadas na região. Em seguida a ONF decretou a proibição da caça de algumas dessas espécies⁴⁸. Os Boni culpariam o parque por esse decreto que interpretaram como uma ameaça a seu modo de vida uma vez que certas espécies são essenciais para as cerimônias espirituais. A população se sentiu traída e relacionou a proibição com o parque. Angels, do Camarões e funcionário do PAG:

“A insatisfação da população com o parque é porque quando ele surgiu, ele foi uma das primeiras instituições e as pessoas tinham muitas expectativas. O próprio parque gerou essas expectativas que não foi capaz de cumprir. Tem gente que reclama do parque porque quer que as ruas [de Papaïchton] sejam asfaltadas, mas essa não é competência do parque. As pessoas não entendem de fato qual é a missão do parque.” (Angels, 12/05/2020)

48 Os Boni continuam caçando os animais e a polícia não intervém. Há uma espécie de acordo tácito, informal entre eles em que o povo Boni é respeitado. Discuto essa situação no terceiro capítulo.

De acordo com este funcionário do PAG haveria uma confusão entre as atribuições da prefeitura, do parque e da ONF. Dessa maneira, na sua interpretação, a população esperaria que o PAG pavimentasse as ruas, algo que não é de sua competência. Esses enganos teriam sido originados na chegada do parque ao território quando muito teria sido prometido à população em termos de desenvolvimento econômico e urbano, assim como do combate ao garimpo. A instituição não teria sido capaz de cumprir as expectativas geradas. Algumas das problemáticas apresentadas por funcionários do parque, boni e não boni, foram a dificuldade de mobilizar as pessoas para participarem das reuniões, a recusa em se envolver nos projetos e a desconfiança imediata a respeito do parque. Interpreto essas ações de recusa e demonstração de rejeição ou desinteresse como atos de resistência cotidiana no sentido de James C. Scott (2011), que aparentam ser muitas vezes individualizada e dissimulada, mas são coletivas. O ONF parece ser ainda mais rejeitado do que o PAG. Um homem boni, que aqui chamarei de Édouard, contou de um conflito que ele teve com um agente da instituição:

“Ele veio aqui e disse que a França teria gentilmente cedido o território para nós e que agora tudo tinha que mudar, que nós tínhamos que mudar nossa forma de viver. Eu perguntei a idade dele, ele disse 28. Então eu respondi: por isso que você fala essas coisas, você é um bebê, não sabe de nada”.

(Édouard, 24/05/2020)

Apesar da maior parte dos agentes locais do parque serem oriundos da própria comunidade, a desconfiança permanece promovendo até mesmo um isolamento desses agentes (Jacob, 2013). Embora essa imagem do “parque que proíbe” teria perdido força, alguns dos motivos que contribuem para a decepção e desconfiança por parte da população do sul da Guiana com o parque seriam a falta de efetividade no combate contra o garimpo ilegal, o desenvolvimento econômico que não se concretizou, falta de infraestrutura e de empregos (Jacob, 2013, p.98)

A sede do parque fazia parte de uma Papaïchton “formalizada”. Considero que conheci duas Papaïchton. Uma se enxerga à primeira vista: ela não só se apresenta ao visitante através de placas anunciando a “Escola Gaanman Tolinga”, a creche, “École Maternelle”, a “Biblioteca”, a prefeitura, “Hotel de Ville”, como também foram os lugares que me foram apresentados logo na primeira noite com Angels e sua esposa Elsa quando passeamos pela

cidade. Na outra beira do rio da cidade fica a praça central com a prefeitura e o correio. Esse último realiza a função de banco também.

Já a outra Papaïchton eu fui conhecer na medida em que fazia amigas na cidade e caminhei entre as casinhas de madeira, sem endereço exato, sem números de casa visíveis, às vezes sem portas, apenas com tecidos escondendo seu interior e um poço de água comunitário. Eu me sentia como se atravessasse portais mágicos invisíveis de uma Papaïchton para outra. Meus passeios eram acompanhados por um som distante de alguém tocando tambor, uma rádio tocando músicas em *aluku tongo* ou francês, canto de galo pela manhã e barulho de grilo pela noite. Raramente caminhava sozinha, em pouco tempo era rodeada por crianças querendo brincar ou me mostrar alguma coisa. Eu adorava me banhar no rio, a poucos metros da casa de *maman* Camille. Do outro lado só se via floresta. É lá que algumas famílias vão para tomar banho, lavarem a louça e a roupa e se divertirem.



Figura 13 Beira do Rio Maroni, Papaïchton, Autoria: Yazmin Safatle, março de 2020

O rio é um dos vários espaços compartilhados na cidade, extensões do ambiente doméstico. Na praça central, também à beira do rio, era possível ver as casinhas do “mercado dos chineses” também chamado de “mercado dos garimpeiros”. Essa região já pertence ao Suriname. Canoas ficavam “estacionadas” nessa praça e transportavam as pessoas para o outro lado ou então os *piroqueurs* – canoeiros – recebiam dinheiro e faziam a compra e o transporte de alimentos ou materiais diversos. As lojas desses mercados eram mais baratos do que na cidade. Ao lado de *maman* Camille em poucos passos atravessava um outro portal

mágico e me encontrava em floresta amazônica, em meio a algumas roças e riachos, onde poderia até esquecer que em pouca distância havia uma cidade.

Esse “território de famílias” como Angels a caracterizou, a capital boni, é dividida em dois bairros: Papaïchton Bourg, também chamada de Pompidou, e Cormontibo. A primeira era originalmente habitada pela linhagem dos Kawina. Já Cormontibo foi para onde se mudou a linhagem que morava no vilarejo *Enfant Perdu*. Por se tratarem de duas linhagens diferentes, cada bairro possui sua própria “cabine mortuária” (*Carbet Mortuaire*) e seu *Kee Osou*, a pequena casa com uma cozinha em que os alimentos são preparados e uma salinha para guardar as bebidas e outros itens importantes para as festas e cerimônias de enterro.

Informalmente, é como se a cidade fosse dividida em vários bairros menores, uma vez que os membros de uma mesma família – *bee* – habitam próximos uns dos outros. Esses espaços familiares são geralmente marcados por uma árvore frutífera ou outra planta (Moomou, 2013, p.293). “Há famílias tão extensas que quase se tornaram uma nova linhagem”, me explicaram. Ao subir a rua Akabou em que eu estava hospedada, eu passava pelas casas dos filhos e filhas de *maman* Camille. Como ela me explicou: “É muito importante ficar perto da sua mãe. Sempre é preciso ficar perto da mãe. Porque se um dia você precisar de algo, você vai até sua mãe e ela dirá: pegue.” (*Maman Camille*, 08/05/2020). Ela fez um gesto com as mãos como se estivesse me entregando algo.

Na beira do rio, perto da cabine mortuária e do “lugar sagrado de reza”, ficam as “Casas das Dominicanas”, como diziam as mulheres boni. Em sua maioria prostitutas, elas receberiam os garimpeiros lá tarde à noite. Já imigrantes brasileiros e haitianos estariam por diversos lugares da cidade. Os bairros serem divididos por famílias não impede que imigrantes também habitem entre eles. Algumas jovens mulheres manifestarem preocupação e indignação com o fato de que os Boni estariam perdendo controle sobre Papaïchton. No vilarejo mais próximo, Loka, a prostituição não aconteceria como nessa cidade. “Lá, os Boni ainda estão sob controle. As coisas não são como aqui. Os garimpeiros não podem fazer o que fazem livremente assim” (*Pauline*, 01/05/2020). Me falaram que nos outros vilarejos esse tipo de coisa seria impossível. “Aqui não temos os meios de tirar eles. Não podemos dizer nada” me disse Diane. Mas lá em Loka e nos outros vilarejos essas pessoas não conseguiriam se estabelecer. Havia casos de conflito entre mulheres boni e “as dominicanas”, inclusive casos de agressão física em que mulheres tiveram que ser hospitalizadas.

Há ainda um bairro um pouco mais afastado da praça central habitado pelos indígenas Wayana, que me foi apresentado como o “bairro indígena”. A divisão social entre os Boni e

os Wayana me pareceu mais ferrenha do que com os imigrantes. Dessa maneira, conheci mulheres boni que se relacionaram ou estavam casadas com brasileiros e haitianos, mas nenhuma com um homem indígena. Algumas mulheres entre 30 e 40 anos mencionaram o problema de alcoolismo e de outras dependências químicas entre indígenas. A minha anfitriã desfez um contrato de locação com um moço branco, trabalhador da empresa fornecedora de eletricidade, porque este “estaria muito envolvido com indígenas”. Alguns indígenas, possivelmente colegas da empresa, o acompanharam até a casa de Camille. “Não tenho nada a ver com essas pessoas. Eles não respeitam a lei. Mesmo se não fosse pelo vírus eu não aceitaria. Brancos tudo bem, mas essas pessoas não.”, *maman* Camille me explicou (24/03/2020).

Historicamente, as relações entre indígenas e *marrons* são marcadas por disputas em torno da legitimidade de viver e gerir o território (Fleury, 2016). *Gaan man Awensai* (do *lo* Dikan), que assumiu essa posição em 1917, casou com a filha de uma autoridade Wayana para incentivar uma relação amistosa entre os dois povos (Othily, 1988). As crianças oriundas desse casamento não são consideradas boni, uma vez que é preciso ter uma mãe boni para tanto. Ouvi dizer em Caiena que houve a tentativa de “criar” uma etnia própria chamada Alukuyana, em um esforço de selar a paz, mas não encontrei fontes escritas ou narrativas orais comprovando essa afirmação. Othily (1988) menciona que os Wayana teriam sido de certa forma “vassalos” dos Boni. Já Francis Dupuy (2015) discorda dessa narrativa. De acordo com este autor, a relação entre os Boni e os Wayana seria amigável. “Alukuyana” seria uma nova denominação para os Wayana a partir da qual os Boni “os inserem no seu próprio mundo, como uma extensão de si” (Dupuy, 2015, p.274). Porém, nem todos os indígenas são “Alukuyana” para os Boni. Aqueles com os quais não possuem relação amigável e realizam trocas, de acordo com Dupuy (2015), passaram a ser chamados de “Wayaikule” pelos Boni. Com estes eles teriam uma relação mais conflituosa.

Sintetizando: De duas guerras históricas a uma resistência mais dissimulada

Apresentei de maneira resumida a trajetória do povo Boni na Guiana Francesa, de duas guerras históricas a uma resistência dissimulada, no entanto, cotidiana. Se o Estado francês inicialmente incentivou a presença dos Boni na sua então colônia e interveio pouco em seu destino, a partir da municipalização, acompanhada por políticas de “francisation”, a presença do Estado no território se torna mais tangível. O parque nacional PAG e o ONF são dois

agentes externos mais recentes, com presença mais acentuada depois de 2007, ambos sofrendo rejeição e diferentes atos de boicote por parte da população local.

A aquisição da cidadania em 1970 veio acompanhada de políticas conhecidas como “francisation” de caráter assimilacionista, que se constroem de maneira universalista visando forçar um sistema educacional, jurídico e político francês, negando por completo o sistema boni vigente, pelo menos do ponto de vista legal. Possivelmente, essas políticas, que incentivam também um ingresso no mercado de trabalho formal e a participação na política municipal francesa, estejam causando o que chamo aqui de “crise das autoridades tradicionais”. Para além de transformações no papel dos *chefs coutumiers*, as concepções de “família”, “propriedade”, “autonomia” e “liberdade” do povo Boni/Aluku entram em colisão com os entendimentos destes do Estado francês, com seus ideais de progresso e projetos de modernidade. Trata-se também de uma colisão entre um sistema matrilinear, que rejeita poderes despóticos e o individualismo, e um Estado pautado em uma estrutura patriarcal com primazia de direitos individuais sobre os coletivos. No entanto, na informalidade, como aprofundo nos segundo e terceiro capítulos, as instituições francesas são obrigadas a se adaptarem à realidade local e negociarem a sua atuação no território.

Capítulo 2: É sobre ter ou não ter o costume - As mulheres e as roças

O leite materno é muito representado na arte *tembé*⁴⁹. São as mulheres que nutrem as crianças e são reconhecidas por gerarem e manterem a vida. O prestígio maior é das mães idosas, que muitas vidas criaram e muito nutriram a sociedade. Esse poder honrado da criação de vida não é um ato solitário da mulher. Por isso é importante o homem manter relações sexuais com a sua amada durante a gravidez, pois não apenas o corpo, mas também o espírito da criança ainda está em formação (Moomou, 2013). O tornar-se homem/mulher boni é um dever, ambos engajados de maneira complementar na manutenção da vida. O cuidado com as crianças após o nascimento tampouco é uma tarefa solitária, mas compartilhada em família, principalmente com as irmãs e irmãos maternos e com as primas maternas.

Os homens usam do fogo para potencializar a fertilidade do solo, mas o cultivo é trabalho feminino. Em cima de suas cabeças, elas carregam os frutos de seu trabalho, nutrindo não apenas as suas crianças, mas a família de forma mais ampla, alimentação complementada pela caça e pesca – trabalho geralmente masculino, não necessariamente feito por maridos – mas muito mais por irmãos e primos maternos.

Como em muitas sociedades africanas matrilineares, a identidade da mulher está mais pautada em ser mãe do que em ser esposa (Oyewumi, 2000, 2015). Com exceção das pessoas convertidas ao cristianismo, não há obrigação ao casamento e nenhuma expectativa de um casal permanecer junto ao longo da vida. Tampouco se obriga alguém a executar determinadas tarefas ou a permanecer em um vilarejo – com algumas exceções, principalmente envolvendo os ritos mortuários⁵⁰. Os homens boni em geral se envolvem com mais de uma mulher, levando à ruptura de vínculos nos casos em que as mulheres rejeitam

49 Kalyman caracterizou-o como “sagrado”. É importante ter em vista que a sacralidade não têm as mesmas implicações e significados que tem por exemplo “o sagrado” na cultura cristã.

50 Após a morte do marido/da esposa, a viúva/ o viúvo não pode deixar o vilarejo em que viviam juntos por três meses. Ninguém impediria essa pessoa de sair, mas as consequências para ela e sua família seriam temidas.

essa constelação⁵¹. O apoio para vencer dificuldades da vida cotidiana advém muito mais de uma rede de solidariedade familiar do que de vínculos matrimoniais.

Ao mesmo tempo em que a autonomia é um valor que deve prevalecer e a liberdade de escolha deve ser respeitada, o reconhecimento da interdependência é o outro lado da moeda. “*Libi mankandi*”, viver juntos, ou juntos para avançar, “*Libi na Wan*”, expressão que lembra essa interdependência e o jogo entre autonomia e harmonia. Um jogo entre pedir gentilmente e ceder gentilmente.

Após aprender um pouco sobre esses costumes e as formas boni de cultivo e de apropriação de terra, apresento mudanças profundas que estão ocorrendo a partir da maior inserção de instituições e legislação francesa no território. Fenômeno mais recente, igrejas evangélicas estão se instaurando no território. Esses acontecimentos se espelham na vida social e econômica boni, com incentivo a legislação e sistema de crenças pautados em um núcleo familiar com enfoque no matrimônio, em direitos individuais e propriedade privada, causando uma desestabilização de concepções prévias sobre propriedade, responsabilidade coletiva e uma crescente judicialização das relações (Moomou, 2019). De maneira alguma afirmo que não existiam conflitos antes dessas mudanças, pois, como afirma Georg Simmel ([1908]2009), conflitos são inerentes a todas as sociedades. Eles são uma entre diversas possibilidades criativas de socialização. É muito mais o teor dos conflitos e as instâncias que são acionadas para resolvê-los que apontam para transformações em curso.

Ao mesmo tempo em que o Estado e as igrejas adentram no território, o fluxo migratório para fora deste para estudar e trabalhar, por parte dos jovens boni, aumenta, tanto de mulheres como de homens. A transformação central que examino aqui diz respeito à perda de importância da agricultura para as mulheres, mediante sua maior inserção no mercado de trabalho e menor convivência com a família durante a adolescência, o que faz com que elas “não tenham mais o costume”, ao contrário das mulheres mais idosas.

O cultivo “para comer” e “para vender”

Maman Camille acorda por volta das seis da manhã. Ela amarra o seu *pangui* em volta de seu corpo e um lenço na sua cabeça. Em seguida, vai até a cozinha e coloca o pedaço de

⁵¹Mais recentemente algumas mulheres também têm se relacionado com mais de um homem, algumas mulheres boni me contaram. “Elas não tem nada a perder”, disse Pauline, uma jovem de 32 anos.

frango e a farinha de mandioca⁵², *kwaka*, preparados no dia anterior, em uma vasilha de plástico. Enche sua garrafa de plástico de água, que será usada para amolecer a *kwaka*. Depois, verifica se tudo de que ela precisa se encontra em sua mochila azul: uma faca e um garfo, luvas para quando tiver que arrancar plantas daninhas com as mãos e um guarda-chuva. Nos pés, calça seus chinelos do dia-a-dia. Não veste uma calça específica para o trabalho nem botas. Um pouco tímida, ela me chama: “*Weki sisa, weki sisa*”, bom dia, bom dia. *Sisa* é como se cumprimentam jovens mulheres. Eu já estou pronta, com minha mochila nas costas. Desperto até mesmo antes do despertador, com um receio de perder a hora e ela sair sem mim.

A sua enxada e seu facão, *how*⁵³ em *aluku tongo*, estão no quintal. Após verificar se todas as portas estão trancadas, ela sai de casa, balanceando a mochila azul na cabeça e carregando o facão e a enxada sobre o ombro. Ainda está cedo, as ruas estão vazias, com exceção de pessoas vestidas de laranja limpando as ruas e outras mulheres a caminho de suas roças, cada uma por si. Uma hora ou outra ela encontra uma filha ou uma amiga na frente de sua casa e troca algumas palavras a alguns metros de distância, falando alto, quase gritando, como é comum em Papaïchton. Às vezes o assunto é a chuva que não vem ou se precipitou “*alen kom* – a chuva está vindo”, outras vezes o assunto gira em torno da colheita – como está o milho? Quanto tempo falta para a colheita? Ou então, ela recebe notícia de algum parente, fica sabendo que aquele seu neto que estava adoecido já melhorou. No caminho que percorre, ela passa pelas casas de diversas filhas e filhos, mas não de todos. Alguns saíram em busca de emprego ou de aventuras, foram para a cidade de Maripasoula, Suriname ou para a França continental. Além de 12 crianças nascidas de seu ventre, ela adotou mais um sobrinho, filho de sua irmã.

Ela não precisa ir muito longe para deixar o ambiente mais urbano, com suas ruas de terra (não há estrada asfaltada em Papaïchton) e ruelas, casas, uma ou outra loja e uma quadra esportiva para trás e adentrar um espaço de árvores mais densas. Logo *maman* Camille atravessa uma cerca baixa de metal, delimitando o espaço que é dela, **sua** roça, como ela enfatiza. Hoje, há uma ruptura na sua rotina, pois não trabalhará sozinha como de costume, na companhia de passarinhos e outros animais cuja presença se percebe principalmente pelos seus sons diversos, mas acompanhada por mim.

52 As mulheres com as quais convivi distinguiram entre três diferentes tipos de mandioca: uma para comer cozida, outra para fazer o *Afiingi*, massinha usada na “*soup Boni*”, sopa típica com peixe e muita pimenta, e uma terceira pra produzir farinha.

53 Grafia conforme consta em “*Grammaire du nengee*” (GOURE; MIGGE, 2003, p.130).



Figura 14 Maman Camille indo para a roça. Autoria: Yazmin Safatle, março, 2020

Assim que chegamos, ela deixa sua bolsa e também a enxada em um canto e me mostra orgulhosa as suas plantas. A tarefa principal do dia de hoje será a limpeza do terreno das ervas daninhas e a colheita do milho (*Zea mays*). Ela decide começar pelo milho. Mesmo me explicando como reconhecer o milho maduro e as técnicas de colheita, ela prefere não me confiar essa tarefa. Por isso, ela me entrega a enxada e me instrui a fazer a limpeza. “Está vendo isso? Isso é *dedê*, morto, como dizemos em *aluku*, precisa limpar isso”, ela me explicou. “Veja!”, ela disse e me mostrou como eu deveria manusear a enxada. “Quando você estiver cansada, você me avisa, porque eu tenho o costume, *l’habitude*, e você não. *C’est petit à petit*.”. Essa última frase me acompanharia ao longo do campo “é aos poucos”, tem que ter paciência. Com um olhar conhecedor, ela examina os cabelos do milho para ver se estão com a textura seca e cor amarronzada indicando o seu amadurecimento.

Nessa sua roça ela não planta apenas milho, mas também mandioca (*Manihot esculenta*), melancia (*Citrullus lanatus*), abacaxi (*Ananas comosus*), tomate (*Solanum lycopersicum*) e

pepino picante (*Cucumis sativus*). Em outra roça ela plantou bananeiras (*Musa*) e ficou feliz em constatar que em agosto teria muita fruta. Madame Camille cultiva duas roças ao mesmo tempo, uma atrás da casa de uma de suas filhas e uma mais para dentro da floresta. Eu perguntei como ela conseguiu a roça, “como essa parcela de terra se tornou sua?” “Desde mesmo antes dos meus dezoito anos eu já fiz a minha roça e comecei a trabalhar”, ela explicou. No seu quintal, ela tem coqueiro (*Cocos nucifera*) e cultiva feijão (*Phaseolus vulgaris*), amendoim (*Arachis hypogaea*) e pimenta (*Capsicum*). Outras mulheres ainda cultivam gengibre (*Zingiber officinale*), um legume menos tradicional para os Boni. Com o coco do seu quintal e leite açucarado de conserva ela faz um sorvete de coco e vende por 50 centavos de euro em copinhos de plástico. Principalmente crianças adoram o doce e sempre passam na sua casa para comprar. Eu virei auxiliar de vendas durante meu campo na sua ausência, o que me rendeu certa fama entre as crianças, inclusive tentativas de entradas na casa através da janela do meu quarto.

Tanto na roça, como no quintal, *maman* Camille faz uso da técnica de queima para limpar e fertilizar o solo. Ao contrário do que eu escutaria de mulheres mais jovens, que enfatizavam o teor comercial do plantio de *maman* Camille, ela diz praticar a agricultura “para ter o que comer”. “Se você não trabalhar, não tem o que comer. É preciso trabalhar” (Camille, 19/03/2020).



Figura 15 Maman Camille queimando o solo para plantar feijão, Autoria: Yazmin Safatle, abril de 2020

O intervalo do trabalho em que sentávamos em tocos de árvore para lancha e na volta da roça eram os momentos de mais conversa. Se em geral minha anfitriã era mais reservada, ela adorava falar da sua roça e dos seus projetos.

Dessa forma, ela me disse ser uma mulher do “*business*” e saber economizar e investir seu dinheiro. “Não é todo mundo que tem essa cabeça”, ela me confiou. “Eu amo ter meu pequeno *bureau* (escritório), comprar coisas... revender...” A loja de alimentos logo abaixo de sua casa, separada pelo muro de seu quintal, foi ela que construiu. Na época da pesquisa, ela era administrada por um de seus filhos, que também é professor de educação física no colégio. Ela me contou que futuramente gostaria de ficar só plantando feijão e milho para comer e do resto “ficar tranquila”.

“Deus me deu a coragem de fazer isso! Quando se trabalha, Deus dá. É preciso saber fazer. Se você tem 10.000 euros, mas não sabe o que fazer com isso não vai para frente. *Il faut diriger. Il y a des gens qui n’ont pas de tête pour ça.* É preciso gerenciar. Tem gente que não tem cabeça para isso. Eu, eu trabalho bastante e depois, se Deus quiser e eu ter sucesso, eu fico tranquila.”

Maman Camille 31/03/2020

Após a colheita do milho, seguimos para casa e ela descansou enquanto eu tomava um banho e preparava um almoço para mim. Em seguida, por volta de 15h ou 16h, minha anfitriã preparava uma grande panela com água e cozinhava o milho no *kampu*, uma barraca de madeira no quintal na qual as famílias compartilham refeições e produzem a farinha de mandioca. As crianças, entre estas alguns de seus netos, já sabiam que havia milho, a notícia já tinha se espalhado, e chegaram com sacolas plásticas para levarem o milho para suas mães, moedas para pagarem e folhas de bananeira para comerem o milho cozido na hora.

Depois que as crianças partiram, *maman Camille* passou o milho da panela grande para um balde preto. Comi um milho quente ainda com folhas de bananeira, enquanto ela se preparava, trancando as portas da casa e verificando se as janelas estavam fechadas. Ela andava com o balde preto cheio de milho cozido e uma sacola de plástico preta com o seu celular, o dinheiro, as chaves e mais sacolas pretas menores para colocar o milho na medida que fosse vendendo. Parecia que ia chover e eu me ofereci para segurar seu guarda-chuva. Ela ainda tinha algum milho no estoque e alguns na roça que ainda precisavam ser colhidos, mas com algumas voltas pela vizinhança, talvez duas ou três, essa leva de milho chegaria ao fim. Chamou minha atenção ela vender o milho até mesmo para familiares mais próximos, como

suas filhas, o que contradizia o que eu tinha lido sobre o compartilhamento da colheita em família (Fleury, 2016; Hurault, 1960, 1965).

Ao longo da minha estadia em Papaïchton, fiquei sabendo que ela era uma das pessoas com mais parcelas de terrenos e uma das maiores casas. Foi apenas depois, durante a análise do diário de campo, que percebi que os ideais de trabalho e de sucesso de madame Camille podem ter relação com sua religiosidade. Evangélica, ela participa da assembleia e dos espaços femininos, dos preparativos para os ritos funerários, mas não se envolve nos ritos que podem ser considerados “mais pagãos”, como as danças em volta do caixão. A relação entre os praticantes da religião boni e os cristãos em geral pareceu ser de mútuo respeito, embora algumas atitudes causassem espanto entre as mulheres boni adeptas à espiritualidade boni. Um exemplo era o fato dos cristãos não terem medo dos espíritos da floresta. Madame Camille trabalhava na roça até mesmo nas sextas-feiras, dia da divindade Odin, em que se arrisca ser capturado por “criaturas da floresta”. Por isso, não se deve trabalhar na roça nesse dia da semana.

A conduta de madame Camille lembra a máxima do modo de vida protestante no sentido de contar com a ajuda de Deus, o seu trabalho e o seu bom senso na administração do dinheiro serão recompensados (Weber, [1920] 2016). A sua forma de viver realmente não parece ser compreendida por outras mulheres boni. “Para quê ter uma casa grande dessa, para viver sozinha nela?”, “Ela trabalha sozinha, os seus filhos não trabalham na roça. É uma família estranha, eles compram tudo, tudo é dinheiro, eles gostam é de pagar.”, são alguns dos comentários que foram proferidos em relação à minha anfitriã e sua família. A ênfase e o tom de voz usado para se referir à importância do dinheiro na vida dessa família fazia entender que isto era mal visto. *Maman* Camille já tinha me contado que seus filhos não cultivavam a roça porque tinham outros trabalhos. Dessa maneira, uma filha tinha um restaurante e outra trabalhava na escola. Outro filho aluga quartos, assim como ela. Ela me contou que compra seu peixe e sua carne das pessoas que pescam e caçam. Embora de tempos em tempos um peixe maior ou carne sejam compartilhados entre seus familiares, em geral ela compra esses alimentos.

De maneira geral, madame Camille e sua família pareciam menos inseridas nas relações de troca e de prestações e contraprestações “*Gui nanga gui*” características dos Boni (Moomou, 2013). “Hoje em dia, o dinheiro predomina, mas não no *abattis*, na roça”. Alice,

uma jovem boni, professora de história no colégio, me explicou. No entanto, nas relações de *maman* Camille com as outras pessoas da cidade, o comércio monetário parecia prevalecer.

Apesar disso, *maman* Camille ainda considera que sua maneira de cultivar a terra difere da “agricultura”, seria para comer e não para vender. Eu perguntei qual era a diferença entre “agricultura - *agriculture*” e “cultivar a roça - *faire l’abattis*”, porque já tinha escutado que as mulheres boni não se entendiam como agricultoras. Madame Camille me explicou: “*Les personnes qui font l’agriculture ils ont des moyens. Ce n’est pas comme moi, qui a l’habitude. Ils font beaucoup pour vendre. As pessoas que fazem agricultura, elas tem os meios. Não é como eu, que tenho o costume*”. Uma diferença que tinham me mencionado era que agricultoras/es profissionais teriam máquinas. Perguntei para madame Camille se isso era mesmo uma diferença. *Maman* Camille respondeu: “Sim, eles têm máquinas, eles trabalham todos os dias, eles pagam os outros para trabalhar. Não é como eu, que “faço meu *abattis* /cultivo minha roça”. Essa diferença entre “*agriculture*” e “*faire l’abattis*” foi reafirmada por diversas mulheres boni com as quais conversei. Para a “agricultura” era preciso “ter os meios”. Já para “*faire l’abattis*” ou então “*pandi goon*” trabalhar a roça em *aluku* era preciso “ter o costume”, “*avoir l’habitude*” como aprofundarei mais adiante.

Portanto, embora madame Camille não se identifique enquanto agricultora profissional, mas sim como uma mulher boni que “tem o costume”, em parte ela passou a adotar alguns procedimentos considerados pelas Boni como sendo “da agricultura”, como privilegiar a venda das suas colheitas em detrimento da troca. Visando ao bem-estar financeiro, ficar “tranquila”, ela aluga quartos e vende sorvete de coco. Por essa ênfase nas trocas monetárias, ela já é enquadrada por outras mulheres boni na categoria das mulheres que “têm os meios”.

Libi na Wan - O cultivo em família

O antropólogo Shelby Givens (1984) demonstra como a justiça boni está muito mais preocupada em uma reparação e resolução dos conflitos do que com uma vingança ou punição uma vez que a harmonia e troca na sociedade boni seriam valores fundamentais. *Maman* Camille me explicou esse princípio quando a perguntei sobre o “*Libi na wan*” – Não se vive só. Seu rosto se iluminou ao ouvir as palavras “*libi na wan*” e ela me explicou: “Isso é quando você quer algo ruim para alguém, vão dizer a você: se lembre, se lembre *libi na wan*, *libi na wan*, *laisse tomber ça*, deixe isso pra lá, desista dessa sua ideia má” (Madame Camille,

05/04/2020). Curiosamente, Jean Moomou (2013) não menciona “*libi na wan*” em sua obra sobre a história e a sociedade boni, mas sim “*vivre ensemble*”, viver junto, expressão usada por Antoine, “*libi mankandi*” em aluku. De acordo com Moomou:

O “viver junto” (*libi mankandi*) é feito da ajuda mútua, um sentimento de pertença, respeito pelos anciãos e orgulho de serem descendentes de marrons. Hoje, essa concepção de vida em sociedade está desaparecendo gradualmente em favor do individualismo.

(Jean Moomou, 2013, p.60)⁵⁴

O “*Libi Na Wan*” também envolve uma série de mecanismos de prevenção da acumulação de poder e de riqueza. Por isso, Bona (2016) argumenta que, forjada na resistência à escravidão, todos os âmbitos das sociedades *marrons* estão voltados à devolução do sujeito de sua humanidade, reconhecendo o seu lugar na sociedade segundo princípios de igualdade. Por isso, a maior diferença em termos de autoridade seria a idade, ou seja, a sabedoria adquirida ao longo do tempo e a relação com os ancestrais. Nesse sentido, a tradição interdiz comércio monetário e empregos pagos (Bona, 2016). Algumas proibições não estão mais operando atualmente, mas o acúmulo de bens e terras e a falta de solidariedade continuam muito mal vistos.

Baseado nas obras de Jean Hurault, Bona (2016) também ressalta a liberdade e autonomia individual de cada um na sociedade boni desde que suas ações não firam outrem. Fui conhecer esse supremo valor da liberdade e autonomia principalmente durante a época de quarentena rigorosa em Papaïchton, em que a notícia já havia circulado de que eu estava na cidade. Houve uma fofoca de que eu não estaria saindo porque “*maman* Camille não estaria me permitindo”. A minha anfitriã ficou magoada, pois acreditava que eu estaria contando isso para as pessoas. Quando entendi o que estava acontecendo, expliquei que não estava falando mal dela para os outros, mas que como dona da casa e diante da situação sanitária ela tinha todo direito de não querer que eu sáísse. Ao longo da conversa ficou nítido que diferentes valores estavam em conflito naquela situação, provocando o desentendimento. Na minha concepção ela, dona da casa e senhora de mais de sessenta anos, teria direito de definir regras para a minha circulação. Já na concepção boni, mesmo diante desses fatores, a liberdade e autonomia individuais prevaleciam. Por isso houve grande rechaço à suposta atitude dela de “restringir minha liberdade”. *Maman* Camille me explicou: “Ninguém pode impedir ninguém de sair. Nem o governo pode impedir alguém de sair” (08/05/2020).

54 Todas as traduções nesse capítulo são livres e minhas.

Cada indivíduo aprende algo relevante e contribui para a sociedade em uma relação de interdependência. Como me explicaram em campo: os homens recebem as suas *kamisas*, um lenço pendurado na cintura para proteção, a partir do engajamento na cultura boni. Seja assumindo uma função como a de *basia* ou de *kapiten*, ou tocando instrumentos e participando das cerimônias de enterro. Os homens atingem a maioridade aos 30 anos. As mulheres atingem sua maioridade e recebem seu *panguí* quando se tornam mães ou quando suas irmãs mais novas engravidam.



Figura 15 Crianças vestindo *panguí* e *kamisa* capa da single "Modo Awasa" de Rickman G-Crew. Awasa é uma dança tradicional, parte importante nos ritos mortuários e em ocasiões festivas, vídeo clipe disponível em www.shorturl.at/cnuG5

O *libi na wan* não se aplica somente às questões de justiça, mas também ao trabalho em conjunto, como eu aprendi com uma senhora, que aqui chamarei de madame Céline, que, assim como minha anfitriã, tinha por volta de 60 e poucos anos⁵⁵. Ela tinha uma boa postura e parecia forte, como muitas das senhoras mais idosas que eu via em Papaïchton. Uma delas me disse que “a roça era sua academia”, assim ela se manteria em forma. Madame Céline era a tia de uma das melhores amigas que fiz em campo, Modiana, uma mulher de 32 anos. Apenas falava *aluku tongo*, mas a tradução de outra sobrinha, Alice, tornou nossa conversa possível. Conversamos na frente de sua casa espaçosa, sentadas em um banco junto a uma mesa de pedra.

⁵⁵ Muitas pessoas por volta dessa idade não sabem a sua data exata de nascimento uma vez que foram registradas dias, meses ou até anos depois de nascidas.

Durante a minha estadia, conheci apenas o interior da casa de Angels e Elsa e de *maman* Camille, onde estava hospedada. As pessoas não passavam o dia dentro de casa, com exceção de quando chovia. Mas mesmo com a chuva as pessoas ficavam de baixo dos telhados de madeira dos *kampu*. Em geral, a convivência se dava nos quintais, nas sombras das árvores e debaixo dos telhados de madeira dos barracos em que se produzia farinha. Duas medidas devidas à pandemia que encontravam ressonância na vida boni era o distanciamento físico, pois as pessoas não pareciam ter um costume de se abraçar ou beijar muito na face, a outra, era evitar aglomerações. No geral, até cinco pessoas passavam suas tardes juntas, esse número não era muito ultrapassado⁵⁶. Era mais ou menos essa quantidade de mulheres adultas que trabalhavam juntas na produção de farinha de mandioca. Outra medida não tão propagada na época do meu campo, mas já parte inerente da vida dos Boni, era de se encontrar apenas em espaços muito bem ventilados ou ao ar livre. As refeições também eram feitas do lado de fora das casas.



Figura 16 Produção de farinha de mandioca, Autoria: Yazmin Safatle, maio de 2021

Depois da conversa com *madame* Céline, sentei com Alice na frente da casa de outra parenta para aprofundar algumas questões antes de encontrarmos as outras mulheres de sua

56 Em 1965 Hurault menciona essa característica dos Boni permanecerem em grupos menores de pessoas, “parentes próximos e amigos íntimos” (p.89). Para este autor, uma diferença fundamental entre a sociedade Wayana e os Boni seria justamente uma dificuldade dos Boni de trabalharem enquanto grupo maior para um objetivo comum, ao contrário dos povos indígenas, uma vez que estariam acostumados a se unirem mais em familiares mais próximos. Isso poderia explicar porque os povos indígenas aparentam estar mais organizados em associações políticas e terem acionado o dispositivo fundiário das *Zones de Droits D’Usage Collectif* (ZDUC) ao contrário dos Boni, questão que apresentarei mais adiante, no terceiro capítulo.

família para um almoço. A entrevista foi curta, pois *madame* Céline estava apressada para seguir com seus afazeres. Eu só consegui fazer duas das diversas perguntas no roteiro – uma sobre como as coisas eram feitas antigamente e uma sobre como se deu o acesso às suas parcelas de terra. As respostas de *madame* Céline eram bem diferentes de *maman* Camille, que costumava se expressar em frases mais curtas⁵⁷. *Madame* Céline parecia narrar uma longa história. Por isso, as traduções de Alice pareciam curtas e não muito exatas. Eu tive a impressão das traduções serem versões bastante resumidas do conteúdo narrado. A conversa foi gravada e outro interlocutor generoso, Antoine, completou algumas lacunas.

A primeira pergunta que eu fiz foi sobre o trabalhar junto – falei que tinha escutado que antigamente as pessoas trabalhavam mais juntas. Alice traduziu a pergunta e a *maman* respondeu. Alice traduziu: “São apenas as pessoas que se conhecem que trabalham junto, os vizinhos e tal. Não é qualquer pessoa.” Como a divisão da cidade ocorria mais rigidamente por linhagens, assim como cada vilarejo correspondia a uma linhagem, os vizinhos costumavam ser parentes também. Atualmente essa divisão já está mais flexibilizada. Essa ajuda tradicionalmente seria principalmente relevante para o processo mais exaustivo de corte e queima. Tradicionalmente, essas tarefas cabem aos homens, principalmente ao marido e irmãos da mulher que irá cultivar a terra. Atualmente esse serviço muitas vezes já é pago, um “bico” como as mulheres me explicaram. Era preciso deixar a terra repousar de 7 a 10 meses, “*après le premier coup*” – “depois do primeiro corte” e “*mettre le feu, nettoyer correctement*, tocar fogo e limpar corretamente”. Dessa forma, a terra ficaria pronta para a festa de natal. Esses procedimentos são feitos de acordo com a relação de reciprocidade que os Boni estabelecem entre si e os outros seres, o “*gui nanga gui*” (Moomou, 2013). Semelhante aos donos em cosmologias ameríndias (Kohn, 2007), água, fogo, flora e fauna são animados por forças ou espíritos denominados de *yeye*. Para não provocar a fúria dos *yeye* é importante estabelecer um vínculo de respeito e diálogo. Por isso, na hora do corte das árvores é comum “proferir palavras encantatórias, realizar um ritual, que consiste, por exemplo, em bater na árvore para acordá-la evocando as razões que os levam a usá-la ou matá-la.” (Moomou, 2013, p.61). Além disso, cada lugar possuiu um *gadu*, guardião, para o qual é preciso pedir permissão antes de intervir no lugar.

57 Um possível motivo para essa diferença pode ser as minhas conversas com *madame* Camille sempre terem sido em francês, que ela domina menos que o *aluku tongo*. Como eu conhecia apenas algumas expressões em *aluku* – e a maioria ela mesma me ensinou - e sem ninguém por perto para traduzir enfrentávamos algumas barreiras linguísticas na nossa comunicação.

A queima posterior ao corte visa transmutar as qualidades da terra. Como Antoine me explicou: “o fogo é um elemento regenerador da terra. Nós tacamos fogo para que a terra se transforme. As cinzas fazem com que a terra volte a ser fértil” (comunicação pessoal virtual, 14/01/2021). Para os Boni, o fogo não é apenas usado por ser prático para fertilização do solo ou por contribuir para a biodiversidade como alguns estudos mostram (Chaves et al., 2018; Linhares, 2009). Moomou (2013) enfatiza a sacralidade do fogo, elemento central em cerimônias de iniciação e de limpeza espiritual. O fogo “espanta tudo” nas palavras de uma interlocutora, espíritos eventualmente maléficos, para que se possa cultivar alimentos naquele solo. Nas cerimônias de luto, após o sepultamento de uma pessoa boni todas as pessoas que estavam presentes, independente de realizarem alguma tarefa importante ou terem contato com o corpo, retornam com folhas verdes para o *Kee Usou*, a casa mortuária, que são queimadas posteriormente. De acordo com um senhor boni isso é feito para purificar as pessoas, as libertando dos espíritos daquele lugar.

Após o uso do fogo para esses fins, se plantava um pouco de mandioca para afirmar publicamente “Essa roça é minha”. Algumas mulheres boni me enfatizaram a importância de contar para todas as pessoas que se estava apropriando uma terra ou que tinha recebido uma parcela de doação ou empréstimo para que a notícia se espalhe.

A limpeza, de fato, o trabalho todo é até hoje feito à mão e sem inseticida. Tradicionalmente, todos os trabalhos envolvendo a roça eram feitos em família, ou entre bons amigos e vizinhos. O trabalho em família era fundamental para o cultivo do arroz. No período da pesquisa, de acordo com Alice e outras mulheres com quem conversei, os Boni não plantam mais o arroz. “Para cortar o arroz, se você não tem ninguém para te ajudar com isso, isso morre, é preciso de muita gente para ajudar com isso”. Portanto, o arroz (*Oryza sativa*), tão importante ingrediente para diversas cerimônias, inclusive para os ritos mortuários, e oferenda para os ancestrais, atualmente é comprado dos Ndjuka. “Os Aluku compram o arroz dos Ndjuka, esses sim cultivam muito, muito mais que os Aluku”, Alice me explicou. “Agora é muito raro os Boni cultivarem arroz.” Para as cerimônias, o arroz precisa estar com a casca intacta, diferente do arroz processado, e é socado à mão em um pilão grande e enfeitado com pintura *tembé*.

O trabalhar junto é semelhante ao “mutirão” no Brasil⁵⁸ ou “minga” como é chamado na Colômbia (Chavarro & Tyrou, 2016), embora o “mutirão” não envolva apenas parentes e

58 Compartilhei algumas reflexões sobre o mutirão enquanto fenômeno sociocultural e sobre sua transposição para uma estratégia na luta pela terra em Unaí, Minas Gerais em Safatle (2019).

vizinhos mais próximos. Fenômeno bastante comum de forma geral no universo camponês latino-americano e caribenho, de acordo com Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos (2010) o “mutirão” traduz bem o sentido de dádiva (Mauss, [1950]2013) nessas sociedades. O elemento chave da dádiva como abordada por Mauss (*idem*) é a reciprocidade. O fato das trocas se darem entre “aliados e parentes” indicava para Mauss (2013, p.71) não se tratar de trocas arbitrárias, mas sim, de relações inseridas em um determinado sistema de reciprocidade, entendido aqui como prestações e contraprestações, por sua vez vinculadas a um sistema social mais abrangente. A troca constante de objetos enquanto símbolos da vida social seria uma expressão de como sociedades do tipo “segmentadas”, como é o caso de sociedades organizadas em linhagens, estão em constante relação e percebem a sua interdependência, “sentem que devem tudo uns aos outros” (Mauss, 1990, p.77).

No universo camponês, a dádiva não envolve necessariamente a troca de bens, mas principalmente de serviço, construindo elos de solidariedade entre pessoas e famílias (Plínio dos Santos, 2010). Outras trocas comuns na sociedade boni são de alimentos, sementes ou caules de mandioca. Na produção de farinha, além da troca de serviço, as pessoas que ajudam na produção recebem almoço. Semelhante com o Kula, circuito de trocas ritualizadas entre os trobriandeses, fenômeno etnografado por Malinowski (1976), é importante mostrar “generosidade, liberdade e grandeza” (Mauss, 2013, p.57). No caso dos Boni trata se de fazer uma gentileza sem demandar abertamente nenhum tipo de contraprestação, mas cuja retribuição é socialmente esperada. Dessa maneira, mulheres boni me explicaram que, no caso de empréstimo de terra por exemplo “Apenas se você deseja fazer uma gentileza para com quem te deu prazer, você dá um pouco da colheita, mas não é obrigatório” (Entrevista com irmãs boni, 13/05/2020).

Importante ressaltar que esse fenômeno da ajuda mútua não se aplica apenas à roça, mas também a outros momentos e espaços. Nas cerimônias de enterro, as famílias (*bees*) das linhagens e outras pessoas amigas e conhecidas se unem para ajudar nos preparativos, contribuindo com bebidas e alimentos e serviços. Um grupo seletivo de pessoas estará envolvido em maior grau nas cerimônias de acordo com a proximidade de parentesco. Dessa maneira, enquanto a esposa de um homem falecido não pode se aproximar dos ritos e muito menos participar de alguma coisa que envolva estes, as irmãs da esposa e as filhas nascidas dessa relação ficam responsáveis pela organização. Alice me explicou:

“se você não ajudar no enterro do outro, você não vai receber ajuda quando um parente seu falecer. Você vai ter que pagar até a banda que vai tocar. Se você ajudar, você também vai receber ajuda.”

(Alice, 20/05/2020)

A comparação com os estudos de Jean Hurault nos anos 1960 permite apreender mudanças profundas que provavelmente aconteceram de maneira gradativa e processual. Em sua obra, este autor ainda menciona o arroz como base da alimentação e da agricultura boni. Embora mesmo nessa época o arroz promovesse pouco rendimento para consumo familiar, a sua importância maior era de cunho espiritual enquanto oferenda para os ancestrais e, como já mencionado, continua sendo de suma importância para as cerimônias espirituais. No entanto, a sua importância enquanto alimento cotidiano parece ter perdido ainda mais relevância. Sobre a colheita do arroz, escreve este autor que esta

“ocorre nos meses de junho a julho, é um dos trabalhos mais importantes para as mulheres e o mais cansativo do ano. Ele é feito com foice ou mesmo faca, vegetação parasita e galhos meio queimados espalhados pelo chão impedem o uso de qualquer outra ferramenta. Este trabalho ocupa um mês inteiro a cada ano. A colheita do arroz é armazenada no local, em espigas unidas em cachos, em um abrigo instalado no meio das roças. Cada vez que uma mulher vai colher mandioca, ela traz arroz em quantidade correspondente, que ela limpa de acordo com o consumo. Refugiados negros preferem este método à construção de celeiros na própria aldeia, que está infestada de ratos. A fração da colheita mantida nas casas é mantida em barris hermeticamente fechados com rolha ou em tambores de óleo de 200 litros.”

(Hurault, 1965, p.38)

Portanto, a meu ver, o abandono do plantio do arroz enquanto principal cultivo das roças é bastante simbólico para as mudanças que estão ocorrendo no manejo da agricultura, de um trabalho familiar para uma atividade cada vez mais individualizada e uma perda ainda maior da importância da agricultura para o rendimento familiar. Além disso, apesar do repúdio à necessidade de ser obrigado a “comprar sempre” que emergiu nas narrativas das minhas interlocutoras, o povo Boni se coloca nessa situação ao não substituir o uso do arroz nas cerimônias, mas abandonar seu cultivo. No entanto, de acordo com as mulheres entrevistadas, esse abandono é fruto da falta de mão de obra relacionado à “perda de costume” por parte das mulheres. Já essa “perda de costume” ocorre pela forma como o sistema educacional francês é organizado, impossibilitando a participação das crianças nas atividades cotidianas de suas comunidades, a crescente emigração dos jovens e o aumento dos empregos formais. Por causa

desses últimos, as mulheres também teriam menos tempo e disposição para se dedicarem ao trabalho nas roças.

A “terra-patrimônio”

A parcela de terra não é “propriedade” de uma pessoa por assim dizer, e sim da linhagem. Embora as roças sejam principalmente cultivadas por mulheres, não se trata de um trabalho exclusivamente feminino. Alguns homens também cultivam as roças. Ambos – de acordo com os direitos costumeiros boni - têm uma permissão para “usufruto” termo usado por Jean Hurault (1965) para descrever esse *modus operandi*. As mulheres boni com exceção de madame Camille foram enfáticas em elucidar que as roças não seriam propriedade delas e sim “roças familiares”. Hurault (1965) afirma que “somente a linhagem detém os direitos reais” sobre a terra de acordo com o direito costumeiro boni. Os meus dados de pesquisa corresponderam aos levantamentos de Hurault acerca das maneiras de apropriação da terra, que, de acordo com as mulheres entrevistadas, continuam vigentes.

A forma de “propriedade” dos *goon*, roças em *aluku*, pode ser entendida enquanto uma relação de “dono” mais do que de proprietário retomando as categorias de Ellen Woortmann (2011) acerca do universo camponês. De acordo com essa autora, os pequenos produtores, camponeses, não se concebiam como “proprietários” das terras, pois esse conceito implica em uma reificação da terra enquanto mercadoria ou investimento para ganho pessoal. Já enquanto “donos” os camponeses se viam como responsáveis pela administração da parcela de terra, que é um presente divino, na concepção católica, um legado de Deus aos humanos para que o trabalhassem e em troca, dela adquirissem alimentos. Para os Boni a terra é um legado dos ancestrais, sagrados, e o corte e queima como vimos é o que sela o direito ao usufruto de terminada pessoa, pertencente à linhagem. Esse direito é tanto dos antepassados, da geração atual como da futura. Como para os camponeses nos estudos de Woortmann (2011), a terra é um patrimônio para se deixar para as filhas e filhos. Por isso, essa autora usa o termo “terra-patrimônio” para se referir a esse tipo de “posse” (Woortmann, 2011, p.21).

Entre os Boni, há três maneiras de se apropriar de uma parcela de terra, por assim dizer. Primeiramente, como já vimos, através do corte da vegetação e queima do solo de uma parcela de terra inserida na “zona” por assim dizer pertencente à sua linhagem ou ainda não

apropriada por nenhuma família. É possível também ocupar uma roça em que um membro falecido da linhagem trabalhou (Hurault, 1965, p.14)⁵⁹. Outra possibilidade é receber uma parcela de terra através de “doação”. Acerca disso, Alice me explicou:

“Tem alguns anciãos que não deixaram terra para os seus descendentes. Se os seus anciãos não tiveram terreno, então é preciso que alguém te dê. *Pour avoir du terrain, il faut absolument que les grands-parents aient travaillé là*. Para ter uma parcela de terra, é preciso absolutamente que os avós tenham trabalhado lá.”

(Alice, 24/05/2020)

Outra forma de conseguir uma parcela de terra para cultivar é através do empréstimo. Esse é o caso principalmente para pessoas que sejam de outra linhagem, pois parafraseando Hurault (1965): “Não se pode jamais ceder os direitos da terra a alguém de outra linhagem, apenas emprestar” (p.14). O caso de uma jovem de 27 anos, Gabrielle, é muito comum: foi a sua sogra que lhe emprestou terra, ou seja, ela trabalha uma parcela que pertence à família do marido.

“Você pode perguntar a alguém que não trabalha mais. E daí quando você tem as coisas [os produtos] você as dá como agradecimento. Isso não é obrigatório, como um contrato. É uma forma de agradecimento. Quando um vizinho/uma vizinha faz *Kwaka*, e você vê que é de qualidade você pode pedir gentilmente também um pouco do caule pra plantar a mandioca. Hoje em dia é mais o dinheiro que domina, mas não na roça, não na roça. Na roça ainda é a tradição que domina”

(Alice, 24/05/2020)

Ainda sobre a apropriação de terras, Antoine complementou a tradução de Alice acerca da possibilidade de doação de parcelas de terra:

“Estava traduzido, mas não por completo. Você perguntou sobre o terreno, como funciona o empréstimo, com quem se pega emprestado e o que deve se dar como contrapartida. De fato, ela [*madame Céline*] disse que não tem nenhuma obrigação uma vez que alguém te emprestou um terreno, ele é para você, para sua sobrevivência. Quando alguém te empresta um terreno, é preciso que essa pessoa saiba disso. Não vai ser exigido de você que você dê sua colheita, precisa dar a sua colheita, mas se você sentir prazer em oferecer um pouco da sua colheita para a outra pessoa, você tem essa liberdade. Você o faz, mas não é obrigatório. Mas se você está afim de agradar a pessoa que te agradou então você faz isso. Tem também: quando a pessoa corta uma roça, o entorno também é dela. Então você pode demandar essa parte também. Nesse caso não é mais empréstimo, é diretamente dado a você, aí esse lugar vai ser seu mesmo. Se a pessoa te fez um favor então é costume você dar algo em troca, isso é herança tradicional cultural.”

59 Alguns espaços ocupados por ancestrais, como o “*abattis Cottica*” se tornam espaços sagrados (Davy; Filoche, 2014).

(Antoine, comunicação pessoal virtual, 28/05/2020)

Pois nesse caso mencionado por Antoine, os arredores ainda “intocados”, isto é, em que não foi realizado o procedimento de corte e queima, podem ser parcelados e doados. Ao contrário de uma parcela de terra doada, a terra emprestada não pode ser transferida para as próximas gerações. De acordo com Hurault (1965) não é possível ceder os direitos de uma parcela de terra à uma pessoa de outra linhagem, apenas emprestar. Essa questão vai estar na base de conflitos que serão discutidos no capítulo três, acerca dos atritos entre o direito costumeiro *boni* e a legislação francesa.

Maman Camille tinha me explicado que se “você não tem terra, é preciso pedir para alguém”. O *pedir gentilmente* surgiu diversas vezes nas minhas conversas. Foi durante a conversa com Alice que eu descobri que não se ganhava um pouco da farinha de mandioca por ter ajudado na produção, como eu tinha imaginado, mas sim alimentação. Então o que é trocado de fato era força de trabalho e o almoço compartilhado do qual eu também tinha participado, era uma contrapartida ao trabalho feito. Antoine e Alice me explicaram que além de comida e bebida, quando as ajudantes forem fazer farinha, será seu turno de receber ajuda das pessoas para as quais elas trabalharam. “Se você ver sua vizinha fazendo farinha e você vai ver que a mandioca é boa, você pode pedir para ficar com alguns pedaços de caule [em português, manivas] para o seu cultivo, é só perguntar gentilmente.”, contou Alice. “Aqui você sempre pode perguntar. Se você não tem os meios, você pode pedir.” foi uma frase que eu escutei por diversas mulheres. “Você está sem comida? É só pedir. Aqui as pessoas são assim, elas compartilham”. A generosidade é um valor fundamental e no centro do “modo *boni*” de fazer as coisas no sentido da expressão “*Libi na wan*” que Dénètem Touam Bona (2016, p.100) traduz como “viver como um”. Essa máxima é representada pelas tranças de cabelo, que também possuem diferentes significados de acordo com Antoine. No domingo é comum as pessoas sentarem na sombra e trançarem o cabelo uma das outras. A trança tanto nos corpos como na madeira, na arte *tembé*⁶⁰ simboliza o “juntos para avançar”, nas palavras de Antoine.

A “propriedade particular” no nome da mãe é coletiva

⁶⁰ Para Bona (2016) a arte *tembé* é uma das resistências à desumanização. As suas figuras complexas, na sua leitura, estão entrelaçadas como linhas de fuga e ele enxerga nesse artesanato uma “estética do desaparecimento”, carregando em suas formas coloridas sobre a madeira símbolos da união, da vida, de valores e da história *marron* (p.101).

Esse “individualismo” crescente identificado por Jean Moomou pode ser percebido em relação às roças no que diz respeito ao trabalho cada vez mais individualizado e maior importância de propriedade privada. Assim como a autora indígena do povo Arawak Brigitte Wyngaarde (2005 apud Österreicher, 2012), observei o incentivo à titularização particular por parte de órgãos locais. De acordo com essa autora, *ex-chef coutumier* da aldeia Balaté, no município de Saint-Laurent-du Maroni no interior da Guiana Francesa, a atuação do sistema educacional e das autoridades francesas continua com um teor fortemente assimilacionista.

A questão da propriedade particular emergiu em uma das conversas em que mulheres *boni* mencionaram o “plano de urbanismo”, “*Plan Local d’urbanism*” (PLU)⁶¹. Se tratava de um projeto da prefeitura que envolvia a criação de novos bairros. Para tanto, algumas pessoas teriam que abrir mão das suas roças que se encontram nos arredores. Com o risco de perder as suas roças, localizadas a cinco minutos de carro de Papaïchton, algumas mulheres estavam cogitando acionar o título de propriedade privada no nome da mãe. Quando tive a oportunidade de conversar com o senhor responsável pelo planejamento urbano da cidade, ele riu dessa história e disse: “Assim a roça continua sendo de todos.” De acordo com este senhor, esse projeto não sairia do papel tão cedo, pois estávamos perto da época de eleição e esse plano seria bastante polêmico.

Eu perguntei sobre o título de propriedade para uma jovem que eu entrevistei, se ela tinha, se isso faria sentido para ela. Ela respondeu: “Não, porque essa não será minha roça para sempre. Daqui a dois anos eu vou deixar ela e vou procurar uma outra parcela de terra. E lá, eu vou plantar por dois ou três anos” – “E depois você retorna para o primeiro?”, eu perguntei. “Não, nós vamos deixar as árvores crescer e talvez daqui 10 anos outra pessoa vai plantar. Alguém da família vai ocupar a parcela de terra.”

Eu comentei sobre a existência de um “plano de urbanização”. “É absolutamente necessário que se tenha um título de propriedade, se não corre risco de perder.”, uma jovem

61 O Plano Local de Urbanismo (PLU) é um documento de planejamento urbano do Estado francês para auxiliar na construção de um projeto de desenvolvimento para um município (*commune*). Em 2015 foi despedido um decreto de modernização dos PLU para alinhá-los com as regulamentações da urbanização, assinalando em quais áreas é permitido construir. Cabe às coletividades territoriais construir seus próprios PLU a partir das instruções oferecidas pelo governo (França, *Ministère de la Cohésion des territoires et des Relations avec les collectivités territoriales*, 2020). As coletividades territoriais são todas as representações locais do governo francês, como as prefeituras. No caso dos territórios ultramarinos ainda há uma autoridade central, na Guiana se trata da *Collectivité territoriale de Guyane* (CTG). A CTG corresponde ao poder executivo local da Guiana. Os projetos são submetidos à uma assembleia territorial composta por 51 vereadores eleitos por 6 anos (França, *Collectivité Territoriale de Guyane*, 2016).

boni de 30 anos me explicou. “Como funciona o título de propriedade para uma roça familiar?”, perguntei. Ela e suas irmãs me responderam que ficaria no nome da sua mãe. “Não se pode herdar a terra do pai. A não ser que ele doa a terra para algum filho ou filha. Quando ele falece, ele não deixa herança para os filhos, a herança é de sua família” isto é, seus irmãos, a família de sua mãe. Perguntei para outra jovem se ela considerava possível e desejável adquirir o título de propriedade privada em nome da mãe. Ela me respondeu que sim, “têm pessoas que já fizeram isso, umas três ou quatro, se coloca sempre o nome da mãe”.

De acordo com Jean Moomou (2019) o acionamento da legislação francesa tem provocado uma crescente judicialização das relações. Como agora com o sobrenome do pai os seus filhos tinham direito à herança de acordo com a lei francesa, assim como após um divórcio o pai podia acionar o direito à guarda compartilhada. Haveria desestabilização da maneira como se compartilha os cuidados com as crianças na sociedade boni em curso, na medida em que alguns tios maternos não estão mais se sentindo responsáveis pelos filhos e filhas das suas irmãs.

A entrada das igrejas evangélicas

Atitudes mais individualistas em relação à propriedade e às maneiras de efetuar o trabalho não são apenas incentivadas pela administração francesa, mas também pela crescente imersão de igrejas evangélicas (pentecostais) no território. Havia uma única igreja em Papaïchton formalizada, “l’Église” católica, mas, de acordo com minha anfitriã, algumas pessoas estavam começando a criarem suas próprias igrejas em suas casas. De acordo com Jean Moomou (2013) novas religiões/crenças que estariam adentrando os territórios boni seriam classificadas como “modernas” e mais “radicais em sua pregação” e, portanto, rejeitadas pelos *sabiman* e *sabiuman* ao contrário do catolicismo que seria a “*fouce-tein deliquei* – a igreja do tempo dos antigos” (Moomou, 2013, p.362). O uso de alguns objetos da religião cristã, como a cruz em forma de pendente não são percebidos como contradição em relação às crenças “tradicionais” boni, mas assumem a função de talismã ao lado de outros objetos. O altar dos ancestrais boni é caracterizado por uma cruz de madeira coberta por tecidos. Apesar da simbologia da cruz ser muito provavelmente influência do cristianismo, a cruz pode ser de origem africana, uma vez que ela se encontra em tradições africanas também, sendo o símbolo da entidade *dangbanzé* no Togo, por exemplo (*idem*, 2013, p.375).

Se não tratarei o lugar dos pastores e o surgimento de igrejas evangélicas nos domicílios de maneira aprofundada⁶², quero assinalar que esses fenômenos levantam importantes questões para futuras pesquisas nessa região, uma vez que

“a transformação religiosa é simultaneamente uma transição social. Deve inserir velhas continuidades em uma nova estrutura, e assim os observadores concluem facilmente que o novo presbítero na fé é apenas o velho presbítero tribal “em grande escala”. Como já argumentado, todas as reformas reformam a autoridade e, inevitavelmente, os velhos modelos são enquadrados nas novas formas. O importante é que essas novas formas são escolhidas em vez de inevitáveis e que o pastor não está vinculado a hierarquias antiquíssimas e interligadas de igreja, Estado e comunidade territorial local ”

(Martin, 2002 p.13)

Embora não saiba exatamente a qual vertente religiosa essas igrejas pertencem, dialogo com a obra de David Martin (2002) “*Pentecostalism: the World Their Parish*”, uma vez que há uma base comum dessas igrejas. De acordo com François Lebrun (2009), o que mais distingue o protestantismo é a ênfase no indivíduo, em uma relação mais pessoal com Deus, enquanto a instituição da Igreja Católica ressalta a necessidade de mediadores, justificando, assim, a sua hierarquia interior, a importância de figuras como os padres, os bispos e o papa.

O reconhecimento da disciplina e do esforço e a validação da fé nas palavras de Martin (2002) se dariam através de um bem estar financeiro. Assim como Weber ([1920] 2016) identifica elementos na ética protestante que incentivam a acumulação de bens e de dinheiro e uma concepção meritocracia de sucesso individual, Martin (2002) retoma estudos que apontam para uma consonância entre o “*ethos*” evangélico, capitalismo global e uma cultura do consumo como, por exemplo, na obra de Berenice Martin (1998).

No capítulo sobre povos indígenas e evangelização, Martin (2002) mostra que ocorre uma mudança geracional com um maior envolvimento dos jovens com empregos externos às suas comunidades. O estudo de James Dow (1991 apud Martin, 2002) com os indígenas Otomi no México demonstra como os jovens passavam a ter um enfoque maior em melhorar o

62 Durante a minha pesquisa de campo não foi possível abordar com mais detalhamento essa temática, por um lado, por conta das restrições impostas pela pandemia, por outro lado as relações entre algumas experiências durante o trabalho etnográfico e a entrada de igrejas evangélicas ficaram mais evidentes na análise do diário de campo.

próprio bem estar e se afastavam dos ensinamentos dos anciãos, sendo mais sépticos em relação aos valores otomi, questionando a legitimidade do sistema de troca tradicional.

“(...) eles se tornaram então parte de uma mudança de um sistema onde o prestígio advinha da redistribuição de riqueza para um em que prestígio era oriundo da acumulação. Não foi tanto o protestantismo que favoreceu a acumulação capitalista, mas este estava ligado à rejeição da redistribuição tradicional”

(Martin, 2002, p.121)

Se baseando nesse estudo, Martin chama atenção para o fato de, em alguns casos, não serem necessários agentes externos, como missionários, pois a própria migração de jovens indígenas bastava para profundas mudanças no sistema local social e econômico. A demografia teria favorecido esse movimento no caso dos Otomi, uma vez que essa geração jovem, que estava questionando o sistema tradicional de troca, estava em maioria. Com a geração mais idosa na minoria, as mudanças não teriam sofrido tanta resistência, a legitimidade das autoridades tradicionais e sua capacidade de equilibrar disparidades colapsaria assim que uma “massa crítica” fosse atingida. Alguns autores como Rita Laura Segato (1991) e Earle (1992) enxergam o protestantismo evangélico como um dos propulsores desse colapso. Os estudos de Earle (1992) entre indígenas Maya na Guatemala mostram que os evangélicos estavam produzindo mais para venda do que para uso doméstico, diferentemente dos indígenas que viviam a espiritualidade Maya. De acordo com David Martin (2002)

“O protestantismo está caminhando *pari passu* com uma fragmentação da sociedade local e um enfraquecimento da solidariedade e resistência cultural que facilita a penetração capitalista, a mercantilização das terras e uma cessão de terra que pode no final equivaler à ceder o controle da municipalidade. Em suma, o sistema local está se fragmentando internamente e sendo absorvido por sistemas mais amplos.”

(Martin, 2002, p.122)

Uma explicação para o sucesso do protestantismo entre povos e comunidades tradicionais no século XXI seria a promoção de uma ideologia que tornaria as mudanças às quais essas populações estão submetidas e a sua inserção no capitalismo global mais coerentes, possibilitando uma reelaboração de si e de suas responsabilidades (Martin, 2002, p.122). Esse autor descreve também um processo eventual de conflitos e exclusão das pessoas

evangélicas em suas comunidades, uma vez que estas não se inserem mais nas redes de solidariedade e não cumprem mais as expectativas sociais dirigidas a elas, como foi o caso de alguns conflitos que me foram narrados em campo, os quais retomo no terceiro capítulo.

É preciso desmistificar a ideia de que projetos missionários sempre operam a partir da imersão de agentes externos em um determinado território, pois como diz Martin (2002): “onde há migração, as pessoas realizam o movimento elas mesmas” (p.129). A força dos projetos missionários adviria exatamente do poder de inserção de suas crenças, capazes de desestabilizar as organizações sociais com o mínimo de presença de agentes externos possível.

É interessante notar o enfoque na responsabilidade individual que surgiu em uma frase proferida por madame Camille quando perguntei por que não havia *gaan man* há tanto tempo: “Hoje em dia cada um é seu próprio *gaan man*” (Camille, 18/03/2020). O fato de *maman* Camille ser evangélica talvez explique alguns de seus valores e de seu modo de vida e o estranhamento que estes causavam nas mulheres imersas na espiritualidade boni. Entre outras diferenças, a ênfase das mulheres de que as suas roças seriam familiares enquanto madame Camille reforçava que a sua roça não seria familiar e sim “dela”, pessoalmente.

Para David, outro interlocutor, de 48 anos, uma mudança central de seus tempos de juventude para cá era que no passado se pedia autorização para tudo: não se cortava lenha para fazer farinha ou abria uma nova roça sem conversar com os *kapiten*. Atualmente, “todo mundo fazia o que queria, ninguém pediria nada a ninguém, os jovens não têm mais respeito” (David, 28/04/2020).

Mudanças geracionais – O cultivo por prazer

Nas narrativas de Alice, assim como de madame Camille, o dinheiro e o comércio aparecem em oposição à tradição boni, assim como “ter o costume” e “ter os meios” é a diferença entre “trabalhar a roça” e “fazer agricultura”. Em outra conversa com mulheres boni surgiu um antagonismo semelhante: o “compartilhar e trabalhar coletivamente” em oposição ao “tudo comprar e vender”. Apesar disso, trabalhos assalariados tem longo histórico na vida dos Boni. Desde a descoberta do ouro em 1901, eles trabalham prestando serviços, principalmente de transporte com canoas, para os garimpeiros *créoles* e, nos últimos tempos, cada vez mais para garimpeiros imigrantes (Hurault, 1965; Moomou, 2013). Depois dos anos

1970, principalmente os homens se ausentam para realizarem trabalhos pagos em outras cidades ou até na França continental. Esse movimento foi acompanhado de um crescente envolvimento no comércio, abertura de restaurantes, bares, hotéis, mercados, lojas e afins e o aumento de empregos formais, principalmente entre as mulheres. Se em 1965, Hurault ainda afirma que o comércio entre os Boni era malvisto e suas atividades mercantis estariam voltadas apenas para pessoas exteriores a seu povo, atualmente o comércio até entre familiares aparenta ser comum. Em Hurault (1965) também aparece a aversão à propriedade privada e à ostentação. Esta poderia provocar inveja e as pessoas temiam ser enfeitçadas. Hurault sugere

“que se estabeleça em Saint-Laurent um mercado coberto ao abrigo da chuva, na beira do rio, e que os canoístas que descem o rio podem oferecer livremente os produtos deles. A falta de uma organização adequada significa que o abastecimento de Saint-Laurent continua insuficiente e precário, enquanto as populações do rio não sabem como vender seus produtos. As plantações de árvores para exportação, café e cacau em particular, não parecem ser possíveis no Haut-Maroni. Nem o clima nem o solo são adequados, e os formatos dos Refugiados Negros no que diz respeito à apropriação de terras se opõem fortemente ao assentamento de propriedade individual. Sendo capazes de tirar apenas um recurso suplementar da agricultura, os Refugiados Negros há muito centram sua economia na busca de trabalho assalariado, canoagem, trabalho sazonal na mineração ou silvicultura.”

(Hurault, 1965, p.55)

Os anos 1970 e 1980 trouxeram muitas transformações no sentido de uma maior inserção do povo boni no sistema educacional e sistema econômico envolvente com implicações diversas para a sociedade, inclusive para a relação entre mulheres e homens, transformando expectativas acerca de relacionamentos e divisão de tarefas (Moomou, 2019).

A mudança principal para Alice e outras jovens mulheres boni, do “tradicional” para o “hoje em dia” em relação às roças era que as mulheres não trabalham mais tanto quanto antigamente. A geração de mulheres acima de 60 anos ainda trabalhavam com exclusividade nas roças, enquanto a geração de mulheres com 40 anos já possui empregos formais. O “trabalhar a roça” enquanto um valor de respeitabilidade, parece estar perdendo importância, enquanto a valorização de estudos e empregos formais, assim como do empreendedorismo parecem ter aumentado.

A conversa com a minha vizinha em Papaïchton, de 27 anos, foi bastante elucidativa nesse sentido. Gabrielle é evangélica, casada e mãe de dois meninos de dois e quatro anos de idade. Ela é secretária do colégio. Ela foi a primeira a gentilmente me convidar a participar da produção de farinha. Depois do trabalho combinamos uma conversa a sós. Primeiro eu entrevistei, e depois fui entrevistada, pois ela tinha muita curiosidade em saber os motivos pelos quais escolhi fazer pesquisa nesse lugar, como eu tinha achado lugar para ficar e se tinha muitas mulheres jovens que faziam isso “viajar para um lugar como esse, sem conhecer ninguém?”. A conversa terminou com um convite para pescar e depois fritar os peixes e comer juntas.

Ela tinha começado a cultivar a roça no ano de 2019 e a farinha que eu ajudei a produzir era da sua primeira remessa de mandioca. A sua mãe não queria que ela trabalhasse na roça e ela tampouco deseja que seus filhos façam esse tipo de trabalho:

“Para mim, a minha mãe me disse: eu não quero que você faça a roça. E eu também prefiro que eles [os filhos] se concentrem nos estudos. Eu quero mais é que eles estudem e achem um bom emprego com o que eles quiserem. A minha mãe, quando eu fui ter uma roça, ela não queria não. Eu respondi para minha mãe: eu estou entediada em casa. Quis ter minha roça, para ter meus legumes, fazer a farinha para comer e para vender. Eu prefiro trabalhar um pouquinho na roça.”

(Gabrielle, 17/05/2020)

O gosto pelo trabalho veio na medida em que ela começou a acompanhar a sua sogra no seu cultivo aos 20 anos. Alguns anos depois ela decidiu que queria ter sua própria roça. Ela pediu então para o seu marido “*faire son abattis*” – isto é cortar as árvores e queimar e retirar os troncos. A sua motivação central era o desejo de produzir sua própria *Kwaka*, que estava ficando cada vez mais cara. Ela queria muito ter seus próprios legumes. Alguns dias depois da entrevista ela me mostrou muito orgulhosa os gengibres da sua roça. Mas outra motivação foi o tédio.

“Eu estava entediada assim todo dia em casa. (...) Eu não sabia nada, foi a minha sogra que me ensinou tudo, como se faz a farinha... Eu não sabia fazer a farinha, nem nada. Foi o meu marido que cortou e limpou [o solo] e tudo e depois ele me disse: “Sua roça está pronta. Você pode ir lá plantar.”

(Gabrielle, 17/05/2020)

De carro ela precisava 30 minutos para chegar até a parcela de terra que ela cultivava, na estrada em direção à Maripasoula. Durante as férias da escola ela ia três a quatro vezes por semana para trabalhar, mas durante o ano letivo ela vai todo sábado. Eu contei que eu tinha reparado que mulheres mais novas não gostavam mais tanto desse trabalho quanto as mais velhas. Ela me respondeu: “*C’est parce qu’elles n’ont pas l’habitude. À 15 ans elles partent pour étudier*” – “Isso é porque elas não têm o costume. Com 15 anos elas saem para estudar.” Elas vão até Caiena e depois arrumavam empregos e não tinham mais necessidade da roça. “As jovens antigamente não tinham emprego, elas só trabalhavam na roça. Agora elas têm empregos e a roça não é mais uma necessidade.” (Gabrielle, 17/05/2020).

Outra conversa bastante instigante eu tive com mulheres de uma mesma família que sempre passavam seus dias juntas. Eram três irmãs de 25, 32 e 35 anos. Nenhuma delas era casada, mas uma delas tinha um namorado haitiano que não era pai de seus filhos. Elas praticavam a espiritualidade boni e respeitavam com muito afincamento prescrições como não trabalhar na roça na sexta-feira, pois poderiam ser capturadas por espíritos. Elas também se engajavam culturalmente em todos os momentos dos ritos mortuários, nas danças e canções, e participavam ativamente da associação *Fleuve d’hier et d’aujourd’hui*. A minha ideia inicial era realizar uma entrevista semiestruturada com cada uma delas, mas logo na primeira entrevista todas participaram e ela acabou adquirindo o formato de um grupo focal ao som das crianças brincando e se banhando com bacias de plástico com uma autonomia que me deixava admirada.

As duas irmãs mais velhas começaram a trabalhar na roça ainda crianças, aprendendo com os outros irmãos e com sua mãe. Realizavam tarefas mais simples, como cavar os buracos para as sementes e carregar materiais. A moça mais jovem saiu cedo de Papaïchton para estudar e não participou mais do cultivo. Ela não cultivava a roça porque não teria “*l’habitude*”, o costume. Assim como Gabrielle e outras jovens mulheres me contaram, não era mais uma obrigação trabalhar na roça, porque com o aumento do emprego formal, os incentivos ao estudo e auxílios financeiros “é preciso amar para fazê-lo”: só quem realmente gostava do trabalho da roça se dispunha a continuar com essa prática. “Agora não é mais uma obrigação. É possível comprar as coisas também.”, elas enfatizaram. Dona de uma pousada e fisicamente adoecida, são as irmãs e primas, filhas das irmãs de sua mãe, que plantam mandioca, milho, banana, cana de açúcar (*Saccharum officinarum*) e abacaxi. Elas me

explicaram que sua roça era familiar, mas que tinha algumas poucas famílias que dividiam as parcelas individualmente. Na verdade elas trabalhavam duas roças: uma no caminho para o vilarejo mais próximo Loka, e outro no caminho para Maripasoula, cinco minutos de carro.

Essas conversas mostram o movimento em curso das mulheres mais jovens praticarem cada vez menos agricultura e apontam para a inserção no mercado de trabalho formal e para a perda de costume pela migração necessária para dar continuidade aos estudos. Não haveria atualmente uma diferença em apoio e preocupação com os estudos entre os gêneros, mas as mulheres tinham mais dificuldade de concluir a escola e avançarem para o colégio e assim se classificarem para empregos mais valorizados por engravidarem muito cedo “às vezes já com 13, 14 anos”, nas palavras das irmãs que entrevistei. Durante a minha estadia conheci algumas jovens por volta de 18 e 20 anos que estavam com crianças pequenas e/ou grávidas e estavam se dedicando exclusivamente aos trabalhos domésticos e de cuidado.

Elas tinham o desejo de terem por volta de seis ou oito crianças. A gravidez precoce, além de uma falta de instrução acerca de métodos contraceptivos, pode estar relacionada ao desejo por se tornar e ser reconhecida enquanto mulher adulta. Há três formas de se atingir a maioria boni sendo mulher, como me explicaram Antoine e Madelaine. Primeiro, e o mais desejado, é engravidar. Ao engravidar a pessoa identificada enquanto mulher recebe seu *Panguí* e se torna mãe de família. No entanto, ela também recebe seu *panguí* se sua irmã mais nova engravida ou então aos 25 anos. No entanto, uma mulher sem filhos é vista com estranhamento. As crianças são garantia de cuidados no futuro, de apoio nas tarefas cotidianas.

Outro ponto importante é o respeito à autonomia do indivíduo na sociedade boni. Dessa forma, conheci mulheres por volta de 40 anos que não tinham emprego formal e tampouco trabalhavam na roça. Elas se dedicavam mais à pesca na beira do rio e aos cuidados de seus netos, assim como auxiliavam na produção de farinha de parentes ou na limpeza dos animais abatidos pelos homens na caça ou faziam bordados. Se dedicar ou não a determinada tarefa seria escolha respeitada pela sociedade. Os homens atingem a maioria aos 30 anos e recebem sua *kamisa*, um lenço pendurado na cintura, na medida em que se engajam culturalmente, seja na música tradicional, no artesanato ou na construção de canoas.

Portanto, vimos que se adquire o costume de cultivar a roça através da transmissão de conhecimentos ancestrais acompanhando as mães no trabalho na roça, ou seja, na convivência com as gerações mais velhas. Conseqüentemente, a imersão no sistema educacional francês,

com as aulas sendo de manhã, justamente o período do dia em que as mulheres trabalham na roça, e sem o ensinamento da cultura boni na escola ocorre um afastamento dos jovens da vida com suas famílias. De maneira semelhante, a emigração para estudo e trabalho contribuiu para esse distanciamento. A professora quilombola Maria Diva da Silva Rodrigues (2017) descreve um fenômeno semelhante na comunidade quilombola Conceição das Crioulas:

“A hegemonia do modelo colonial eurocêntrico é o principal responsável pela invisibilidade e desvalorização das formas tradicionais de ensinamentos dos costumes, tradições, valores, crenças e saberes ancestrais da nossa comunidade. (...)É importante ressaltar que a resistência quilombola é o que tem conseguido fazer com que o nosso jeito próprio de ensinar e de aprender ainda não tenha sido suprimido pela hegemonia do padrão eurocêntrico. A vizinhança, a convivência entre pais e filhos, entre avós e netos, as brincadeiras nos terreiros das casas é o que tem proporcionado a continuidade da nossa história.”

(Rodrigues, 2017, p. 98)

Uma interlocutora de Maria Diva da Silva Rodrigues enfatiza a questão das crianças estudarem longe de casa como um motivo para não terem mais “tempo para as brincadeiras como antigamente” (idem, p.98). Essas brincadeiras também são momentos de contação de histórias e de transmissão de saberes. As pessoas mais velhas da comunidade relataram o medo de que os costumes vivenciados através das gerações deixem de fazer parte do cotidiano da comunidade.

Apesar do movimento de afastamento estar ocorrendo em Papaïchton, em campo soube de contra-movimentos. Por um lado, mulheres jovens estavam percebendo os benefícios do cultivo próprio e aprendendo os trabalhos da roça mesmo depois de adultas e, por outro, escutei histórias de pessoas que retornaram entre os trinta e quarenta anos com o desejo de viver o ritmo de vida em Papaïchton. Contaram de como a vida na “metrópole” era difícil, pois lá, além do racismo sofrido, “tudo seria pago”, e o anseio por uma vida em que não se pagava pelos alimentos, porque se poderia viver do que o território tinha para ofertar, motivava a volta para a terra de suas famílias. A parcela de terra ao qual eles têm direito continua reservada para eles, mesmo quando estão longe, como garantia do seu sustento, uma forma dos Boni exercerem a soberania alimentar no sentido da declaração de Nyéléni (2007), formulada no âmbito do Fórum Mundial pela Soberania Alimentar:

“A soberania alimentar é o direito dos povos a uma alimentação nutritiva e culturalmente adequada, acessível, produzida de forma sustentável e ecológica, e o direito de decidir sobre seu próprio sistema alimentar e

produtivo. Isso coloca aqueles que produzem, distribuem e consomem alimentos no centro das políticas e dos sistemas alimentares, acima das demandas dos mercados e das empresas. Defende os interesses das futuras gerações e as inclui. Oferece-nos uma estratégia para resistir e dismantelar o comércio livre e corporativo e o regime alimentar atual, e para potenciar os sistemas alimentar, agrícola, pastoril e piscatório para que sejam geridos pelos produtores locais.”

(Fórum Mundial pela Soberania Alimentar, Declaração de Nyéléni, 2007)

Sintetizando: O que o abandono do arroz revela sobre mudanças nas relações?

Acompanhando madame Camille, conheci não apenas sua família e sua roça e aprendi sobre uma das facetas do *Libi na Wan*, mas também seus projetos futuros e sua paixão pelo comércio. Essa paixão inspirou as reflexões sobre a consolidação de igrejas evangélicas e seus *ethos* no território. Pelo trabalho compartilhado na produção de máscaras de tecido, nas cerimônias de enterro e na produção de farinha de mandioca conheci mulheres boni e aprendi sobre a importância de estarem juntas e de trabalhar em coletividade. Elas gentilmente me explicaram como funciona a apropriação de terra e sua transmissão, assim como o cultivo de acordo com o direito costumeiro boni. Esses aprendizados permitiram entender com maior profundidade o movimento imaginado como uma tragédia “em nome do progresso” por Hurault (1965), do afastamento das mulheres do cultivo em direção aos empregos formais, muito por não terem mais o costume, uma vez que já adolescentes imigram para poderem estudar, passando menos tempo com suas famílias.

A compra de arroz dos Ndjuka provoca algumas indagações. Aparentemente, desde a época dos estudos de Hurault para o momento da minha pesquisa muitas transformações relacionadas à cidadania francesa e à inserção em um mercado de trabalho e no sistema educacional francês ocorreram. Uma questão para possíveis estudos futuros seriam os motivos pelos quais os Ndjuka ainda praticam mais agricultura do que os Boni. Seria por não possuírem a cidadania francesa e então a agricultura permanecia entendida como necessidade? Assim, com acesso dificultado ou não desejado ao sistema econômico capitalista e ao sistema educacional francês e sem acesso a auxílios financeiros, a agricultura provavelmente continua detentora da centralidade que aparenta ter perdido para os Boni em Papaïchton. Parece estar em curso o movimento que Hurault (1965) enxergava com

preocupação – ele alertava para um possível mal-estar provocado na sociedade boni pela inserção das mulheres no mercado de trabalho formal.

“Levando em consideração outras safras, transporte, armazenamento, venda do excedente, chega-se muito provavelmente, para uma grande roça de 1,7 ha, com um total de 3000 11 horas de trabalho por ano. Basta dizer que não sobra praticamente nada para tarefas domésticas, descanso, vida familiar. Na verdade, um corte de um hectare (1.600 a 1.800 horas de trabalho por ano) representa uma carga muito pesada para uma mulher, e roças muito grandes podem ser cultivadas apenas por mulheres que podem ser ajudadas por crianças em idade produtiva. Essas considerações mostram que a produção agrícola dos Refugiados Negros depende sobre tudo da mão-de-obra da mulher. Qualquer medida que, sob o pretexto de progresso, ajudasse a desviar as mulheres de trabalhar a terra, e privá-la da assistência de seus filhos, teria consequências dramáticas para a economia e o equilíbrio social dessas populações.”

(Hurault, 1965, p.51)

Além desse movimento, antecipado por Hurault (1965), a minha pesquisa permite concluir que Papaïchton não possui autossuficiência alimentar, principalmente se nos baseamos no conceito de soberania alimentar da declaração de Nyéléni (2007) não apenas envolvendo o acesso e a autonomia na aquisição e circulação de alimentos, mas também como direito à alimentação nutritiva. Curiosamente, enquanto as mulheres não percebem o trabalho na roça mais como necessidade, a população de Papaïchton e dos vilarejos ao redor necessita comprar diversos itens nos mercados do outro lado do rio, já pertencente ao Suriname. Esses “mercados dos chineses”, administrados por imigrantes chineses, provavelmente existem em função do garimpo na região, pois são também conhecidos como “mercado dos garimpeiros”. Há apenas um supermercado maior na cidade e algumas lojas menores. Não havia frutas e dificilmente se achava legumes e ovos.

Acerca das frutas, como descrito por Hurault (1965), diferentemente de agricultores/as *créoles*, os Boni não mantinham fruticulturas, e no período da pesquisa também só produziram frutas em escala insignificante. Eles plantavam bananeiras, mas não realizavam uma colheita regular (idem, 1965). Além disso, colhem açaí (*Euterpe*), coumou (*Oenocarpus bacaba*) e maripá (*Attalea maripa*) mas, até onde pude apreender, não cultivam essas plantas. Assim como o cacau (*Theobroma cacao*), que um amigo compartilhou gentilmente comigo, essas frutas são colhidas na floresta. Produtos na base de leite eram bastante caros e leite só se encontrava em pó. Nesses mercados de maneira geral predominavam enlatados, alimentos ultraprocessados, como legumes em conserva, com baixo

valor nutritivo. Alguns tipos de carne e peixe bastante caros se encontrava no supermercado, mas os Boni adquirem estes através da pesca e da caça, que são posteriormente compartilhados em família.

A situação alimentar da cidade de Maripasoula difere bastante de Papaïchton. Durante as cerimônias de enterro, as pessoas que moram nessa cidade trazem legumes frescos, salada e ovo para a partilha das refeições com todas as pessoas presentes. Nessa cidade se praticaria menos o “modo tradicional de agricultura Boni”, de produção em baixa escala, mais para consumo próprio e muito pouco para a venda, e sim uma agricultura mais intensiva e especializada. Em conversa com a equipe da DAAF, órgão descentralizado da Câmara de Agricultura Francesa, me explicaram que em Maripasoula havia diversas associações de agricultoras/es registradas/os com bom funcionamento que se ajudam mutuamente. Em uma viagem para Maripasoula para compra de alimentos, remédios e vitaminas, conheci uma membra da associação *Holitanga* que me contou das oficinas que realizavam, aprendiam sobre confecção de diferentes geleias e mantinham diversos projetos. “Nós viajamos para Martinica para aprender!”, ela me contou orgulhosa da sua viagem.

De acordo com a DAAF, haveria também muitos projetos de agricultura pensados pelas gerações jovens, profissionais em ciências agrárias que retornam para seus vilarejos e Papaïchton e que abandonam esses projetos por resistência das gerações mais velhas, por estarem em contradição com os costumes boni. Projetos do PAG com uma abordagem agroecológica tinham sido rejeitados por desconfiança, como pesquisadoras ligadas ao PAG narraram.

Entre as mulheres com as quais conversei motivos diferentes para não mudar a sua forma de cultivar a terra foram apresentados. Para as mais idosas isso não faria sentido, porque elas tinham a sua forma de trabalhar, como aprenderam desde crianças, e não viam a necessidade de mudar essa forma. Já as mais jovens não desejavam se dedicar exclusivamente à roça. Por conta da quarentena, a conversa com a equipe da DAAF ocorreu já no final da minha estadia em Papaïchton e infelizmente não tive a oportunidade de dialogar com as poucas agricultoras e agricultores registrados no DAAF para entender melhor suas motivações e seus projetos.

No entanto, a equipe da DAAF expôs algumas situações em que ela se viu na obrigação de realizar a mediação de conflitos entre os direitos e costumes boni e a lei francesa. Esses conflitos aparentam ser interpessoais, mas, com um olhar mais atencioso é

possível reconhecê-los como situações de colisão entre o direito boni e a legislação francesa. Esses conflitos se dão principalmente em torno de apropriação de terras. No terceiro capítulo, discuto essa coexistência entre direitos boni, direito costumeiro com base na oralidade e direito francês ou direito positivo. Aprofundo também a relação dos boni com instituições francesas, como a prefeitura e a *gendarmerie*.

Capítulo 3: “Tudo precisa ser negociado” – Tensões e mediações entre instituições francesas e o povo Boni

No início da minha estadia em Papaïchton eu escutava muito dizer “Aqui, em *pays boni* todos sabem o que é de quem”, a quem pertence qual roça. Não teria necessidade de documentos escritos, nem mesmo de cercas, embora algumas roças fossem cercadas, principalmente nas proximidades de Papaïchton. Ao passar de carro pelas roças no trajeto Maripasoula-Papaïchton, conversava com o taxista e perguntei, entre outros, por que tão poucas roças estavam cercadas. A resposta foi: “Aqui todos se conhecem. Estamos entre nós. Aqui não precisamos disso, todos sabem de quem é o quê” (Louis⁶³, o taxista, 21/04/2020).

Foi na medida em que eu me tornei mais próxima de algumas pessoas em Papaïchton que conflitos vieram à tona nas conversas. Depois de algumas mulheres boni me narrarem uma situação tensa, tive a oportunidade de conversar com alguns agentes do Estado. Realizei entrevistas com uma funcionária da DAAF, um engenheiro agrônomo da Câmara da Agricultura, um funcionário do PAG e um funcionário da prefeitura acerca de situações conflituosas.

As duas situações que eu discutirei aqui têm como ponto de partida o desrespeito ao direito costumeiro boni por parte de uma pessoa boni e a desconsideração desse direito por parte do Estado. No primeiro caso, o que me chamou atenção foi o acionamento da prefeitura para sua resolução, ou seja, a solução foi procurada perante uma instituição francesa. Já no outro cenário, o conflito ocorreu quando uma pessoa boni tentou fazer valer o conceito de propriedade inscrito na lei francesa ao obter um título fundiário. Para a sua resolução, a instituição francesa DAAF precisou convocar as autoridades costumeiras.

Para os funcionários da DAAF e da Câmara da Agricultura com os quais conversei, pareceu ser inquestionável que, com o tempo, as instituições francesas predominariam. A “distância geográfica das instituições” ou a falta de “enraizamento” da legislação francesa no território era interpretada como “falta de estrutura.”. “Aqui ainda não tem muita estrutura. Na verdade não sei se um dia terá...” (Marcus, engenheiro agrônomo, 21/05/2020).

Já nas narrativas das pessoas boni emergia a necessidade de defender os modos de fazer e viver boni e das instituições aprenderem “como as coisas funcionam aqui”, neste

63 Nome fictício

território, *pays boni*. As leis boni predominariam, embora algumas pessoas acreditassem que as instituições boni estariam com autoridade diminuída. As mulheres boni sentiam que em Papaïchton estariam perdendo um pouco de controle, como já discutido no segundo capítulo. No entanto, até mesmo a *gendarmérie*, autoridade do Estado responsável por fazer valerem as leis franceses nesse território, precisa negociar e se adaptar à realidade local, como ficou nítido para mim ao acompanhar a implementação das medidas de contenção da pandemia Covid-19 na região.

Finalmente, a paisagem que é obtida em Papaïchton é uma hibridação entre os modos e leis boni e franceses. “Aqui o que nós temos é uma hibridação” (Marcus, 21/05/2020). Os conflitos ora debatidos são exemplos de como a coexistência entre os direitos e seus acionamentos se expressam no território. Para Homi Bhabha (1994), a hibridação possui capacidade de desestabilizar o poder normativo e colonial, uma vez que escapa à uniformização e à previsão, é semelhante a um sistema caótico na Física, mas cuja condição inicial é a inventividade humana. A hibridação teria o poder de uma política do tremer semelhante ao pensamento do terremoto (*tremblement*) que encontramos em Édouard Glissant.

Por fim, discuto mais detalhadamente as possibilidades oferecidas pela Convenção 169 da Organização Internacional de Trabalho (OIT), reivindicada por povos indígenas e marrons da Guiana Francesa. Esta diz respeito à garantia de direitos sociais, culturais, econômicos e territoriais de povos indígenas e “tribais”. Analiso as justificativas mobilizadas para a recusa do Estado francês em ratificar esse documento jurídico e quais possibilidades emergiriam a partir da adesão a esse instrumento legal. Além disso, apresento um mecanismo atual de concessão de terras existentes denominado Zonas de Droits d’Usage Collectif (ZDUC) e reflito sobre os prováveis motivos pelos quais o povo Boni, até a conclusão da pesquisa, não tinha acionado esse dispositivo. -

Apropriações e rejeições - Coexistência do direito costumeiro e do direito francês

Durante uma entrevista com jovens mulheres boni mencionei a existência de uma política de titularização e demarcação de terras quilombolas no Brasil⁶⁴. Chamarei essas mulheres pelos nomes fictícios Diane, Alice e Charlotte para resguardar suas identidades. Fiz um paralelo entre a história dos povos *marrons* relacionada à escravidão, fuga e rebelião e à história de muitas comunidades quilombolas no Brasil. Conteí que, criando uma associação, a comunidade quilombola poderia solicitar a demarcação e, portanto, a propriedade coletiva definitiva sobre seu território, mas que este não seria um processo rápido.

Comentei sobre o processo de perdas de terra e as investidas de latifundiários sobre territórios quilombolas. Para minha surpresa, Charlotte me disse: “Aqui nós temos pessoas assim também”, fazendo uma comparação com latifundiários no sentido de suas investidas sobre terras quilombolas. Tratar-se-ia de pessoas boni que “cortam a roça” (*coupent l’abattis*) “sem perguntar nada para ninguém” e depois se recusariam a compartilhar as parcelas de terra com famílias que necessitam. Por isso, elas também seriam pessoas que “querem tudo para si” e “não compartilhariam”, como os latifundiários brasileiros. “E também porque a cidade está crescendo, é preciso criar novos bairros”, Alice me explicou. Como havia um plano de urbanização, algumas pessoas precisariam abrir mão das suas roças nos arredores da cidade. Por isso, se tornaria cada vez mais importante ter um título de propriedade privada. “Atualmente são poucos os que tem... Mas até 2025 todo mundo vai ter”, foi a previsão de uma delas, ou seja, ainda durante o mandato do próximo prefeito isso deve tornar-se realidade.

No caso das pessoas que acumulam muitos terrenos e não compartilham, isso seria uma “falta de gentileza” para com outras famílias.

“Ela é como esses grandes proprietários que você falou no Brasil que pegam dos outros, que pegam tudo para si. Meu pai mesmo ele tinha muitos terrenos, ele poderia ter dado de presente para nós ou deixado para a sua família, mas como ele é gentil ele deu para as famílias que precisavam”
(Diane, 13/05/2020)

⁶⁴ Para entender o passo a passo do processo de titularização e demarcação recomendo as informações disponibilizadas nas páginas oficiais da Fundação Palmares e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

Já essas outras pessoas “guardam tudo para si”, constroem casas para alugar e coisas do tipo. Em um caso particular, pessoas que “estavam sem terra para seus filhos” tinham procurado a prefeitura da cidade para que as parcelas de terra de uma dessas pessoas fossem redistribuídas. De acordo com a narrativa das mulheres, a prefeitura tentou intervir, mas não teve sucesso em convencer a pessoa a ceder as terras. “Ninguém pode tocar – *Personne ne peut toucher*”, as mulheres me explicaram.

Na narrativa delas, tratava-se de parcelas de terra que ainda não pertenciam a nenhuma família. Elas me explicaram que

“Tem terrenos que ficam mais longe, que ninguém ocupou ainda que você pode ocupar, você pode ir na prefeitura da cidade (*mairie*) e fazer a circunscrição do seu terreno, desde que você construa a rua para chegar lá. Tem as regras do parque de proteção da natureza, mas, desde que você siga as regras está tudo bem. E se não for zona do parque.”

(Alice, 13/05/2020)

Então as terras em questão não teriam sido de pertencimento ancestral à sua família. Eu comentei que seria bom o fato da prefeitura ser administrada por pessoas boni, porque assim eles conheciam os costumes e o direito tradicional. “Mas mesmo se na *mairie* eles não fossem boni, se fosse alguém de fora que viesse, é como você que faz pesquisa, é preciso entender como as coisas funcionam aqui.”, explicou Alice.

Esse conflito deu “muito pano para manga”, como diríamos em português, “*beaucoup d’histoires*” - muitas histórias. A pessoa rica em parcelas de terra que foi confrontada pelas famílias amaldiçoou estas, “dizendo nomes, coisas que nós jovens nem conhecemos”. Ela “insultou todas as mães e os pais de todo mundo na prefeitura. Ela sabe de coisas que nós não sabemos, nós mais novos, ela disse nomes que são muito ofensivos aqui. Como deu essa confusão toda acabou que não deram continuidade ao processo”, Diane contou. O fato da pessoa ser idosa foi um motivo a mais para abandonarem essa causa, mas não seria uma derrota definitiva. Haveria um acordo tácito de que “Depois de falecida, as terras não vão para os seus filhos e sim, serão redistribuídas”, nas palavras de Charlotte. No entanto, não ficou nítido quais foram as partes envolvidas nesse acordo.

Eu perguntei por que nesse caso foram buscar a solução perante a prefeitura e não perante os *kapiten*. Explicaram que não faria sentido procurar um *kapiten* jovem, novinho, para resolver esse problema, era preciso ser alguém preparado, que já aprendeu com os anciões. Desde jovem, essa pessoa precisava ser treinada para saber esse ofício, aprender como era preciso agir. Aparentemente, elas não confiaram nos *kapiten* para resolver esse caso, portanto, não buscaram a prefeitura por ser uma instituição francesa, mas sim por acreditarem

que se trataria de uma autoridade com respaldo moral e simbólico para enfrentar uma pessoa de idade. Isso aponta para o reconhecimento da prefeitura como autoridade, mas também na qualidade de agente secundário, acionado apenas por falta de preparo dos *kapiten*.

Algum tempo depois dessa conversa, Angels me apresentou a um funcionário da prefeitura da área de urbanismo. Ele me disse que havia projetos de urbanização que envolviam a criação de novos bairros, mas isso seria algo para um futuro um pouco mais distante, sem precisão exata, talvez durante o próximo mandato do prefeito. Uma vez que o projeto seria polêmico, o prefeito não daria seguimento faltando tão pouco tempo para as eleições para não prejudicar sua candidatura. Perguntei ao funcionário se haveria um mapa com a divisão das roças como as mulheres tinham me contado. Ele me respondeu que não haveria tal mapa na prefeitura, mas fez a gentileza de imprimir mapas em que era possível visualizar as áreas de roça⁶⁵. Mencionei os conflitos que me foram narrados. Em sua opinião, essas seriam questões “mais pessoais, políticas”. Eu tinha reparado que a pessoa “rica em terreno” era próxima do ex-prefeito e pastor Richard Lobi, enquanto as mulheres que me narraram faziam parte do círculo eleitoral do atual prefeito Jules Deie. Elas vestiam suas camisas de campanha e uma delas tinha um cartaz de propaganda na frente de sua casa.

Um senhor boni me explicou que o prefeito lhe devia respeito, porque, apesar de estar em um cargo de autoridade, ele ainda seria o seu sobrinho e as relações familiares teriam mais peso do que uma autoridade atribuída pelo Estado. A maneira como as relações sociais atravessam os funcionários da prefeitura e o prefeito “borram” as fronteiras entre “Estado” e “sociedade civil”, valendo-me da expressão de Akhil Gupta (1995). Conceitos que, assim argumenta Gupta (1995), são inadequados para diversas realidades vividas. Essas realidades desmistificam a “naturalidade” de conceitos que “emergiram da experiência e contexto cultural do Ocidente” (idem, p.5), e, portanto, dizem respeito às construções de Estado-nações europeias.

Tensões em torno do acionamento de títulos fundiários

Na Guiana Francesa, o acesso a parcelas de terra do Estado são regidas pelo “código geral de propriedade de pessoas públicas” (Préfecture de la région Guyane, 2021). Há diferentes modalidades fundiárias. Essas demandas envolvem um procedimento com diferentes fases. Distintas entidades emitem seu parecer sobre a aplicabilidade da demanda.

⁶⁵Não incluí esses mapas no trabalho porque devido à má qualidade da impressão eles ficaram ilegíveis.

Essas entidades são o *Service Local des Domaines* (SLD – Serviço Local de Domínios), a *Mission Foncière* (Missão fundiária), o *Office National des Forêts* (ONF – Escritório Nacional de Florestas), prefeitura das cidades e *communes*, a prefeitura da Guiana e a DEAAF, fusão recente de dois órgãos descentralizados da Câmara da Agricultura: a *Direction de l’Alimentation, Agriculture et la Forêt* (DAAF – Coordenação da Alimentação, Agricultura e Floresta) e *Direction de l’Environnement, de l’Aménagement et du Logement* (DEALF – Coordenação do Meio Ambiente, Planejamento e Habitação).

Durante o período em que estive em campo, essa reorganização estava em curso e o órgão ainda se chamava DAAF. Por isso vou me referir daqui em diante a este com o antigo nome. Em maio, com o final da quarentena e a reabertura dos prédios administrativos, na visita à prefeitura de Papaïchton, acompanhada por Angels, conheci o funcionário responsável pelo planejamento urbano e pude conversar também com uma funcionária da DAAF e um engenheiro agrônomo da Câmara da Agricultura. Tive sorte da sua visita esporádica à Papaïchton ocorrer ainda durante a minha estadia na cidade. Aqui me refiro a esses dois interlocutores pelos nomes fictícios de July e Marcus. Os dois são jovens (entre 25 e 35 anos) brancos e *métropolitains*, isto é, oriundos da França continental. Após concluído meu campo, mantivemos contato por meios de comunicação virtual.

A DAAF tem sede em Maripasoula. Marcus não é um agente da DAAF, mas sim da Câmara da Agricultura, trabalhando também em um escritório em Maripasoula. A atribuição principal dele é prestar assistência técnica aos agricultores registrados ou que desejam se registrar “para vender [sua produção], para alimentar a *commune*”, em suas palavras, principalmente “auxiliando na diversificação e especialização de seu cultivo”.

“Normalmente eu apoio quem quer diversificar porque eu sei muito bem que aqui qualquer senhora sabe muito bem fazer sua roça sem mim, mas, por outro lado, se ela quiser instalar um galinheiro ou manter uma horta comercial no quintal, se ela quiser fazer um pomar, aí a gente pode ajudar a orientar ela no treinamento para ver se ela consegue subsídio para ter material, esse tipo de coisa ...”

(Marcus, 21/05/2020)

A cidade de Maripasoula fica a 22,20 quilômetros de distância de Papaïchton e o trajeto entre as cidades leva por volta de duas horas de carro em uma estrada por dentro da floresta e 45 minutos de canoa. A informação de que a equipe se encontra em Papaïchton é transmitida no boca a boca através das pessoas conhecidas e de funcionárias/os da prefeitura, onde ela se

instala durante esse tempo. A tarefa da DAAF não é apenas de encaminhar o registro de pessoas enquanto agricultoras profissionais e as acompanhar, mas também de informar a população sobre quais tipos de concessão de terra existem e auxiliar na elaboração de projetos agrícolas.

Todo território, que do ponto de vista legal é pertencente à França, é dividido em “zonas”. De acordo com a equipe da DAAF essa distinção se dá de acordo com a característica de presença e apropriação humana. A “zona natural e florestal” (França, artigos L 123.1.5 e R 123.8 do código de urbanismo) obedece a uma regulamentação de proteção ambiental e deve sofrer o mínimo de impacto humano possível. Ela não pode ser usada para fins de exploração agrícola, diferentemente da “zona agrícola” (idem, artigos L 123.1.5 e R 123.7 do código de urbanismo) destinada a esse fim. Já a “zona urbana” (ibidem, artigo R 123.5 do código de urbanismo) e a “zona urbanizável” (ibidem, artigo R 123.6 do código de urbanismo) seriam destinadas para moradia e desenvolvimento de outras atividades econômicas⁶⁶.

Atualmente há três tipos de concessões existentes para o desenvolvimento das “zonas agrícolas” (Câmara da Agricultura Guiana, 2016). São estas: o “*Bail*” ou “arrendamento enfiteutico”. Para tanto é preciso implementar um projeto agrícola desde que a terra seja regularizada. Outras exigências são o registro na *Caisse d’assurance maladie des exploitants agricoles* – Seguro Saúde para Agricultores (AMEXA), previdência social, e ter um número SIRET enquanto microempreendedor. Depois de 10 anos, o agricultor/a agricultora pode solicitar uma transferência gratuita para o Estado e ter a propriedade definitiva. O seu compromisso precisa ser com a “*mise en valeur*” que eu traduziria como “tornar rentável/produtiva a terra” ou então com o uso produtivo da terra. Não tem limite de superfície.

O segundo tipo é a “concessão agrícola” que exige os mesmos compromissos: é preciso se regularizar e “tornar a terra rentável” nas palavras de July, ou seja, executar um projeto agrícola. A diferença é que há um período de cinco anos que pode ser renovado uma vez. Essa concessão é válida apenas para cinco hectares no máximo. No final dos 10 anos o agricultor pode solicitar a transferência gratuita da parcela de terra para o seu nome definitivamente. Essa é a forma mais solicitada, pois é mais ágil do que o arrendamento.

⁶⁶ Uma descrição mais detalhada das características de cada zona foi disponibilizada pela *préfecture* de Corrèze “*Les différentes zones d’un plan local d’urbanisme*” disponível em https://www.correze.gouv.fr/content/download/9615/66899/file/annexe_2_ZONAGE%20DU%20PLU.pdf, último acesso 16/09/2021.

De acordo com o “Guia do candidato à terra agrícola” da *préfecture* da Guiana Francesa (2016) alguns investimentos são necessários: a demarcação das terras (*bornage*) deve ser paga pela pessoa requerente. Outro investimento seria o desmatamento das parcelas que custaria em média entre 3.000 e 5.000 euros por hectare. O documento menciona o Programa de Desenvolvimento Rural da Guiana 2014-2020 (PDRG2) que fornece assistência financeira aos agricultores para cobrir essas despesas (*Préfecture* da Guiana Francesa, 2016, p.16).

Por fim, existe um “*titre abattis itinérant*”, título de roça itinerante. Nesse caso, trata-se, por exemplo, de uma área total de três hectares e a premissa dessa concessão é que nunca se pode cultivar a área em sua completude, mas é preciso montar um sistema de rotação.

“A concessão "roça itinerante" possibilita ter uma zona maior, onde eles [os agricultores] vão poder ter um sistema de rotatividade. Uma das coisas em relação a essa concessão é que... Diferentemente das outras em que toda a parcela de terra vai ser explorada, nessa concessão tem uma parte da floresta que não será cultivada nunca. Mas como se trata de um sistema de rotatividade essa parte pode ser incluída. Então, no caso dessa concessão, se trata justamente de não explorar toda a parcela de terra concedida, mas de respeitar a rotatividade.

(July, 20/05/2020)

Apesar de existir essa concessão de terra para praticantes de agricultura itinerante, a equipe do DAAF me informou que até então não houve demanda para tal, pois quem busca o registro não praticaria mais a AIB. Chama atenção a ideia de “*mise en valeur*”, literalmente atribuir valor, que aqui traduzo como “tornar a terra produtiva”. Através da produção agrícola é que a terra adquire valor. Essa expressão deixa subentendido que a floresta por si, sem a intervenção humana no sentido de uma produção, não teria valor, a sua exploração equivale à sua “valorização”.

O primeiro passo para receber uma concessão é registrar uma microempresa para então receber um número do “*Système d'identification du répertoire des établissements*” - SIRET (Sistema de Identificação do Repertório de Estabelecimentos)⁶⁷. Em seguida, elas podem dar entrada na demanda de aquisição de concessão agrícola ou arrendamento enfiteútico, que

⁶⁷ O SIRET é um sistema que possibilita a identificação de qualquer empreendimento francês. Esse sistema ajuda a localizar geograficamente os estabelecimentos. O número SIRET é composto por uma sequência de 14 números atribuídos pelo *Institut National de la Statistique et des Études Économiques* - Instituto Nacional da Estatística e dos Estudos Econômicos (INSEE) a toda empresa ou associação registrada.

possibilita obter um título de propriedade gratuito. De acordo com um funcionário da Câmara da Agricultura, em março de 2021 havia oito pessoas em Papaïchton com parcelas de terras declaradas ou em andamento (com o dossiê já entregue e com a missão fundiária processando as informações – algo que por vezes dura vários anos) incluindo quatro mulheres (Marcus, Câmara da Agricultura atuando em Maripasoula e Papaïchton, Comunicação pessoal, 05/03/2021). A tabela a seguir facilita a visualização dos diferentes tipos de cessões gratuitas de terra acima mencionados e das condições necessárias para obtê-las,

Demanda de cessão gratuita de terra ⁶⁸	Exigências	Duração	Mínimo/máx. de hectares
<i>Bail emphytéotique</i> - arrendamento enfitêutico	<ul style="list-style-type: none"> - Executar o programa de desenvolvimento agrícola definido para toda a área explorável <li style="padding-left: 20px;">- Ter pelo menos 18 anos - Ser de nacionalidade francesa, membro da União Europeia ou ter um título de residência - Exercer a profissão de agricultor como ocupação principal (mais de 50 % da renda precisa ser oriunda da roça, mesmo se tiver outros empregos) - Possuir registro SIRET, ser pessoa jurídica 	30 anos, depois de 10 anos é possível iniciar os procedimentos para adquirir um título de propriedade definitiva	Mínimo 5 ha, sem máximo.
<i>Concession agricole</i> - Concessão agrícola		5 anos, pode ser renovada uma vez e até 3 vezes no caso das roças do sistema de corte e queima Após a primeira renovação, o agricultor pode demandar a cessão gratuita e assim se	Máx. 5 ha ou 20 ha (para as roças)

68 As informações básicas acerca do processo de aquisição de títulos podem ser encontradas no “*Guide 2016 pour le candidat au foncier agricole* - guia 2016 para a aquisição de terras agrícolas” disponível em https://www.epfag.fr/IMG/pdf/brochure_foncier_ca_2016_cle8214e4.pdf e na página do governo <https://www.guyane.gouv.fr/Politiques-publiques/Acces-au-foncier-de-l-Etat/Acces-au-foncier-de-l-Etat>

		tornar proprietário	
<i>Titre abattis itinérante</i> – Título de roça itinerante		<ul style="list-style-type: none"> • anos Título muito particular do Sul da Guiana, apenas em Saint Laurent, Maripasoula e Papaïchton onde se pratica a Agricultura itinerante.	Até 20 ha com divisão em parcelas menores em um sistema de rotatividade
<i>Cession onéreuse</i> – Cessão onerosa	Toda pessoa física ou jurídica pode comprar terrenos do Estado, nas zonas urbanas e “urbanizáveis” de acordo a documentação de urbanismo (PLU, <i>Carte communale e Schéma d’Aménagement Régional</i>). Não são mais aceitas demandas desse tipo para as zonas naturais e agrícolas.	-	-

Figura 17 Tabela com os tipos de concessões agrícolas, construída por Yazmin Safatle

A maior diferença entre os primeiros dois tipos de concessão é o tamanho da roça envolvida no projeto. No caso de uma roça de mais de três hectares a concessão agrícola se torna mais interessante que o « *bail* » tendo em vista que a pessoa se torna proprietária mais rapidamente. É apenas no interior da Guiana que a DAAF oferece assistência à elaboração de um Dossiê inicial com os dados da pessoa e a apresentação do projeto agrícola a ser posto em prática. Isso seria devido ao

“contexto do isolamento desses municípios e à distância geográfica das instituições, no litoral os meus colegas não auxiliam os agricultores nesses procedimentos, eles fazem mais a instrução do dossiê e decidem sobre a aplicabilidade da demanda”

(July, 03/05/2021)

Um problema recorrente que a equipe presencia são conflitos geracionais: há casos em que jovens procuram iniciar projetos de agricultura mais especializada, mas encontram

resistência por parte dos mais velhos e abandonam os projetos. Muitas vezes o procedimento de regularização também é abandonado por falta de demarcação, “*bornage*”, das parcelas. Trata-se de um serviço pago que precisa ser solicitado e efetuado por um geômetra devidamente registrado.

“Tem que ser cercado para que o processo de arrendamento enfiteutico (*bail*) entre em andamento. Um dos compromissos é que a demarcação precisa ser feita antes. Vale a pena, ainda tem um sistema de subsídio de 90% da demarcação que é feito pela *Collectivité Territoriale de Guyane* (CTG), é na CTG, você faz a demanda à CTG e a CTG traz um vistoriador, e você e o vistoriador ajustam os limites e então você tem que pagar seus 10% (...)

Já aconteceu dos títulos não serem concluídos justamente porque as pessoas não fazem a demanda de demarcação dos títulos que estão lá, de demandas que foram feitas já há quase 10 anos atrás, que foram demandados, que a gente na verdade só fez o pedido de demarcação e de repente na verdade o arquivo depois acabou sendo encerrado. Porque, bem, sem a demarcação não dá para dar seguimento ao dossiê e se depois de certos anos não se conclui ele é “classificado sem seguimento”

(July, 20/05/2020)

July acredita que o fato da demarcação não ser feita possa ser devido a se tratar de um serviço pago. No entanto, a demarcação das terras também pode ser a etapa que mais evidencia o antagonismo do direito boni e do direito francês no processo de aquisição de título fundiário. Se a aquisição de título pode permanecer um ato mais discreto e formal, demarcar a terra é um ato muito evidente, simbólico do isolamento, da individualização, do retirar-se da zona familiar compartilhada. Diferenciar a sua roça das outras parece afrontar a dimensão da coletividade da “posse” das terras. Além disso, ao inscrever sua roça em um espaço meticulosamente medido e demarcado, existiria o risco de flexibilidade e liberdade na gestão do território ser perdidas.

Se como discutido no segundo capítulo a essência do direito boni tem grande enfoque na interdependência e solidariedade entre as famílias, demarcar terra pode ser um ato de renegação destas. Enquanto possuir um título fundiário possa ser algo visto apenas como da ordem do formal-administrativo, uma delimitação concreta, materialmente expressa através de cercas, pode ser um afrontamento maior aos costumes boni.

Diferentemente de Caiena, em Papaïchton, os agentes administrativos são mais compreensíveis com a demora em concluir o dossiê. Além da demarcação a previdência social (AMEXA) é mais uma questão. De acordo com Davy e Filoche (2014):

Há uma grande preocupação com as terras agrícolas cultivadas há gerações por diferentes *lo aluku*. Atualmente, estamos vendo um desejo da DAAF e da prefeitura de Maripasoula de cercar as parcelas e de efetivar uma taxa fundiária. As agricultoras são incentivadas a se registrar junto à seguridade agrícola (AMEXA). Isso provocou protesto por parte de algumas mulheres [boni] que não entendem que hoje teriam que pagar por uma terra que lhes pertence há gerações que elas vêm cultivando a anos

(Davy e Filoche, 2014, p.61)

De acordo com July, alguns agricultores perderam o *Revenu de Solidarité Active* (RSA) após registro na Amexa. Até então ainda não tinham descoberto exatamente o que tinha acontecido, mas a princípio não deveria ter vínculo nenhum entre essas duas políticas. É por esta razão que existiriam agricultores/as boni com medo de se registrarem na AMEXA⁶⁹. No entanto, o fato de agricultores terem perdido o RSA após se registrarem para a AMEXA é amplamente conhecido. Outro problema seria que os/as Boni não entenderiam por que eles deveriam pagar a AMEXA no sentido de que este seguro é considerado uma despesa adicional sem qualquer retorno. De acordo com July, as pessoas não compreenderiam que, em caso de doença, maternidade e deficiência, o papel da AMEXA é fornecer compensação. Por isso July gostaria de trazer algum/a funcionário/a do AMEXA até Maripasoula e Papaïchton para realizar uma palestra explicando o funcionamento desse serviço.

Possivelmente o pagamento da AMEXA não faria sentido para essas mulheres, pois em caso de “doença, maternidade e deficiência” elas se apoiam em uma rede de solidariedade familiar. De qualquer forma, a maternidade, por exemplo, não é percebida como um empecilho para trabalho e atividades diversas do dia-a-dia uma vez que as crianças são muito autônomas e os cuidados compartilhados entre as mulheres.

Em campo me foi narrado o caso de uma mãe adoecida que não podia mais trabalhar na roça. As filhas pretendiam adquirir o título fundiário em seu nome, mas como ela estava impedida de trabalhar eram elas que cultivavam suas roças. Mas como no caso delas elas apenas produziam para alimentar sua família e não pretendiam construir um projeto agrícola em termos mercantis, o seu projeto de aquisição de título fundiário já esbarraria nesse diferencial. O seu desejo por um título de propriedade não correspondia ao anseio que os agentes e as exigências do Estado pressupunham, isto é, a intenção de lucro com a terra, de diversificação e maior produtividade. Para essas mulheres a aquisição de título significava

⁶⁹ O RSA é um benefício social para pessoas em vulnerabilidade socioeconômica para pessoas acima de 25 anos salve algumas exceções. O cálculo do valor a ser recebido depende dos recursos e da composição do domicílio. Para obter o RSA, é necessário fazer um primeiro registro e depois informar a situação em que a pessoa se encontra a cada trimestre.

uma possibilidade diante da legislação francesa de garantia de acesso às parcelas de terra frente ao Estado e a projetos de urbanização. No entanto, elas não tinham nenhuma intenção de mudar a sua forma de produzir ou de se tornarem “agricultoras profissionais”. Elas também não acreditavam ter que pagar pelas parcelas de terras no sentido de uma aquisição convencional, pois estas já seriam delas por direito, por se tratar de suas terras ancestrais.

De acordo com July é importante ter em mente que a “agricultura profissional” nesse caso em geral não envolve um abandono completo das técnicas tradicionais de cultivo. Essas pessoas não passariam a realizar uma agricultura “mais intensiva” no sentido de um “modelo ocidental pós revolução verde” nas palavras de July: “grandes tratores, grandes áreas, monoculturas, tratamentos químicos, ...”.

“Não há nenhum agricultor nesses municípios, mesmo “profissional” que pratica essa forma de agricultura. Para dizer a verdade, a maior parte dos agricultores "profissionais" desta zona têm os mesmos meios de produção: facão, enxada e os mesmos métodos de produção: corte e queima, consórcio, sem uso de produtos químicos; como agricultores "não formais" e cultivam da maneira tradicional. A formalização, portanto, não leva a uma mudança da agricultura tradicional para a agricultura industrial, mas sim à sedentarização e modernização das práticas. Por exemplo: uma agricultora "formal" vai criar no primeiro ano uma roça num pousio antigo ou mata virgem, ela vai plantar a sua mandioca, hortas, bananas, ... Mas ao mesmo tempo ela vai plantar árvores frutíferas lá que vão permitir que as árvores cresçam no abrigo da mandioca. Durante todo o tempo em que vai retirando gradativamente a mandioca, ela também vai plantar árvores frutíferas, no final do talhão vai assim virar um pomar, muitas vezes muito diverso (cerca de 10 espécies diferentes) ao contrário da “informal” que vai abandonar o terra após a colheita para ir para outro lugar. Na verdade, há uma abordagem intensiva, mas cuidado, a palavra "intensiva" dependendo do contexto pode ter vários significados: a agricultura industrial é intensiva em termos de produção, por exemplo, mas na agroecologia também falamos de intensificação de safras, reduzindo o espaço de cultivo enquanto otimizando-o, por exemplo: Jardins crioulos, permacultura, agrossilvicultura, ... estes são métodos intensivos em oposição ao corte e queima que é extensivo porque requer muito espaço para atingir rotações suficientes. A respeito de máquinas, falamos antes de pequenas mecanizações e ferramentas: escova, motosserra, tanques (para armazenar água), motobombas, regadores, ... então nada de muito impressionante, sabendo que a maioria das "profissionais" tem só esse material básico. Exemplo de agricultor profissional: <https://youtu.be/TRvfZxMFvOo> »

(July, agente da DAAF, atual DEAAF, comunicação pessoal, 05/03/2021)

A principal mudança então, na perspectiva de July, das “mulheres que cultivam sua roça” para as “agricultoras profissionais” parece ser o abandono do cultivo itinerante, portanto, uma “sedentarização” e uma “modernização das práticas” que envolve não tanto uma mecanização, mas muito mais uma crescente especialização e uma mudança *no que é* plantado: por exemplo cultivando árvores frutíferas como novidade.

As entrevistas permitem concluir que a aquisição de títulos fundiários é acompanhada de uma intensificação do cultivo, com impacto direto sobre a agricultura tradicional. Uma vez que a agricultura de corte e queima (*agriculture itinerante sur brûlis* – AIB) necessita de uma grande disponibilidade de terras para a rotatividade. Essas terras vão se tornando cada vez mais escassas, por um lado, em função da urbanização e, por outro, por causa da fixação e crescente individualização das parcelas de terra. Chama atenção que a concessão de “roça itinerante” não tenha sido acionada pelos Boni e que as agricultoras e os agricultores que buscam o título fundiário não a praticam mais, apontando para o distanciamento das formas tradicionais de cultivo. O abandono da rotatividade das terras anda mãos em mãos com questões em torno de concepções distintas de propriedade, notadamente, a coletiva *versus* a particular.

“Você vai ter problemas... Isso mais entre as pessoas. Se você quer formalizar uma parcela de terra e dizer >> essa terra é minha<<, isso pode colocar problemas porque na verdade é sua, mas normalmente tem a família também que vai se beneficiar dela, a irmã que pode vir, a prima também, isso pode dar problemas. É certo que se precisa ter atenção com isso”

(Marcus, 21/05/2020)

“A questão é que aqui as terras são muito familiares. Mesmo que, na formalidade, a terra não pertence a ninguém, de maneira informal a gente sabe muito bem que a terra pertence a... Bem, as terras não estão realmente disponíveis [para exploração]. Tem muito pouca terra disponível. A coisa é que, mesmo se as pessoas estão na *métropole*, mesmo que elas estão fora, elas sempre dizem: tá, mas é uma segurança, ter uma terra.”

(July, 20/05/2020)

Os funcionários reforçaram que existe a ideia de “manter a parcela de terra” como garantia para o futuro. Em algumas situações, o membro da família está em outra cidade ou

até na França continental, mas é muito importante que seu acesso à terra seja garantido mesmo assim. Diante das minhas conversas ficou nítida a preocupação das mulheres Boni que haja terra inclusive para as gerações futuras. Como já discutido no capítulo anterior, a parcela de terra é de pertencimento da linhagem, atravessando tanto as gerações passadas como as futuras.

Portanto, a concepção de propriedade particular e de “projeto agrícola individual” ou empresarial entra em conflito com os direitos costumeiros boni. July enxergou um potencial no meu trabalho, ou no trabalho antropológico como tal, no sentido de prover ferramentas para uma melhor compreensão de todas as questões em jogo em tais conflitos para encontrar soluções mais apropriadas. Atualmente, a equipe se vê na situação de realizar mediações sem uma formação apropriada para tal. O principal desafio para eles seria a falta de conhecimento sobre a organização social e política dos Boni. Eles atuariam apenas há pouco tempo na região.

Em geral, os funcionários públicos alocados na Guiana Francesa são pessoas brancas oriundas da França continental e permanecem apenas por alguns anos na região. Por isso há uma grande rotatividade de médicos/as, enfermeiros/as, professores/as e outros. Dessa maneira, não há um acúmulo de experiência e de conhecimento sobre cultura e modos de vida locais e um permanente estranhamento ou distanciamento da realidade local, assim como uma falta de compromisso por parte dos funcionários em aprimorarem sua atuação.

As narrativas de July apontam também para uma setorização das políticas públicas, tratando as questões emergentes na região de maneira compartimentalizada. Dessa maneira, segmentadas e sem uma análise mais atenciosa da realidade local, as políticas públicas não conseguem abarcar a complexidade das situações locais apresentadas. De acordo com July, ela busca levar em conta o caráter “*coutumier et familial* – costumeiro e familiar” para chegar a comuns acordos, apesar de que “do ponto de vista formal, as terras são do Estado em si, então se alguém reclama uma parcela de terra para si, mesmo se de maneira informal, na verdade seria preciso regularizar” (July, 20/05/2020).

“Eu não sei muito bem como fazer para respeitar o nível costumeiro... Eu não sei muito bem como isso pode ser feito para respeitar tanto o âmbito costumeiro como também o legislativo. Então aqui as pessoas têm a tendência de jogar nos dois planos: quando isso lhes serve eles vão no âmbito legislativo, quando serve melhor, vão do âmbito costumeiro. Então eu não sei muito bem como isso vai ficar. Isso serão questões interessantes

sobretudo em relação ao desenvolvimento dos municípios interiores [da Guiana Francesa] (...)

(July, 20/05/2020)

Na percepção de July, aos poucos as pessoas estão cientes de que a população está crescendo. Mesmo com muitos jovens emigrando para outras cidades e para a França continental, há também um movimento de retorno, sobretudo de pessoas por volta dos 40 anos, pois haveria coisas que fazem falta ao deixar o território: a solidariedade familiar, a possibilidade de adquirir alimentos sem comprar, mas através da caça, pesca e do cultivo, como um jovem boni me explicou também: “Na metrópole tudo é pago. É muito difícil a vida lá. Aqui não. Aqui se você precisa de algo você consegue” (Jordan, 26/05/2020). Outra questão que discutimos foi o racismo na França. Diferentemente do “território dos negros”, nas palavras de Kalyman, em que todos que vêm devem respeito, humildade e precisam aprender “como as coisas funcionam”, na França estavam sujeitos às discriminações diversas e abordagens truculentas por parte da polícia. Como descrevo adiante, bastava se deslocar para Caiena para observar a discrepância na abordagem da polícia.

Caso de conflito: de quem é essa terra? Depende do direito.

Na situação conflituosa que me foi narrada, uma pessoa pegou “os arredores” de uma roça emprestada de outra conforme o direito boni. De acordo com July, quando uma pessoa realiza o procedimento de corte e queima as áreas dos arredores, também são considerados parte do “seu terreno”. No entanto, a equipe da DAAF e as mulheres boni não souberam me dizer a delimitação específica desses arredores. No geral, a roça já vai se encontrar dentro da “zona de sua linhagem” por assim dizer, mas esses “arredores” ela pode emprestar para outra pessoa. Nesse caso de conflito, uma pessoa pegou uma parcela de terra emprestada de outra e decidiu iniciar os procedimentos para ter um título fundiário. A outra pessoa ficou muito indignada, uma vez que se trataria apenas de um empréstimo.

De acordo com os funcionários, a problemática central que eles enfrentaram foi a falta de compreensão de todas as facetas da situação conflituosa. Não pretendo aqui apresentar uma versão mais completa do acontecimento, mas discutir como exemplo de conflito entre direito boni e direito francês e analisar como agentes de Estado lidaram com o caso, quem foi acionado e como.

Com a consciência do crescimento da população, ainda na opinião de July, as pessoas temem que futuramente as terras não darão mais conta e será preciso:

“produzir mais e para produzir, é preciso ter terra. (...) Isso é um ponto em que é preciso conversar com as pessoas. Mas eu sei que aqui em Papaïchton e a Maripasoula, eu tenho problemas com pessoas que fazem as demandas fundiárias e daí depois tem problemas. O problema não é do ponto de vista administrativo, mas social. (...) É isso que precisa ser evitado.”

(July, 20/05/2020)

Para tentar solucionar o conflito, July e Marcus realizaram reuniões de mediação com as pessoas envolvidas, os *kapiten*, a prefeitura e a equipe da DAAF. A equipe da DAAF convidou cada pessoa para explicar porque ela acreditava que teria direito à parcela de terra. Em seguida, os discursos foram comparados. Depois, criaram um mapa que evidenciava onde cada pessoa envolvida se posicionava no conflito. Nesse caso particular convenceram o “locador” a ceder uma parcela de terra para o “locatário” definitivamente. A equipe sugeriu fazer uma demanda de título para as duas pessoas envolvidas, uma solução que foi acatada, mas que não resolveu o conflito interpessoal. “As disputas continuaram depois”, July me explicou. Esse movimento de incentivo dos povos à titularização particular por parte de órgãos locais foi descrito também por Brigitte Wyngaarde (2005)⁷⁰ em relação ao seu vilarejo indígena Balaté no município de Saint-Laurent du Maroni, no interior da Guiana Francesa. Esse incentivo pode ser interpretado como uma consequência da posição assimilacionista do Estado frente aos povos indígenas e *marrons* (Österreicher, 2012).

“Infelizmente essas reuniões não são sempre fáceis, algumas pessoas não vêm, outras às vezes são mal informadas, algumas vezes tem os representantes eleitos (*élus*) que estão mais do lado de uma pessoa do que de outra... E nós... bem, do ponto de vista externo, não podemos decidir quem está errado e quem está certo”

(July, 20/05/2020)

Como a atuação da DAAF ainda é recente em Papaïchton, eles não conhecem tão bem a realidade local como Maripasoula e são menos conhecidos também.

“Então há sempre o problema de que há de um lado o administrativo e, de outro, o costumeiro, e o administrativo não leva realmente em consideração o costumeiro. Então a gente tentou levar em conta o costumeiro e bom, no

70 Brigitte Wyngaarde é *chef coutumier* do povo indígena Lokono/Arawak da Guiana francesa.

final das contas ficou bem complicado. Então depois que nós ... Nós contamos a eles que, por outro lado, se não tiver acordo todo mundo vai sair perdendo porque a demanda iria passar do jeito que estava. E no final seria o Estado que decidiria e o Estado decide de acordo com o pedido. Como os demais não tinham feito essa demanda, então nesse caso para o Estado a terra estava desocupada“

(July, 20/05/2020)

Sem políticas específicas e formação adequada, as equipes não são treinadas para lidar com as demandas desse território. Por isso, elas vão aprendendo no improviso como mediar os conflitos resultantes da colisão entre o direito boni e a legislação francesa. Sem um reconhecimento de outros sistemas jurídicos e formas de direitos nos territórios, a legislação francesa possui um enfoque em direitos individuais e uma concepção de propriedade que não abarca a ideia de “roças familiares”. Além disso, ideia de que as coisas em Papaïchton estariam “mal estruturadas” implica uma concepção de falta de desenvolvimento que futuramente seria possível – e desejável – a partir da reprodução de um tipo de mercado e especialização ocidental, com a predominância da legislação francesa sobre a organização boni. “Falta de estrutura” me remete à “falta de capacidade”, noção que, como a etnografia de Paige West (2016) demonstra, costuma vir acompanhada de uma ideia de “primitivismo” e de “necessidade de evolução”.

Apesar dos agentes do Estado reconhecerem que carecem de conhecimento e também de políticas adequadas para esse contexto e que agem dentro dos limites impostos pela instituição para a qual trabalham, lhes resta o incentivo à propriedade privada, que por sua vez intensifica conflitos sociais, desestabilizando as organizações de acesso e usufruto de terras próprias da sociedade boni.

(Im)possibilidades e avanços da legislação francesa

Yazmin: Para você, o que é a liberdade?

Kalyman: A liberdade não é não ter restrições (...) Quer dizer que para ser livre ... É preciso compreender que você não é livre se os outros não o são. Isso quer dizer que você pode ser livre, por exemplo, se eu quiser pegar o rio e colocar uma barragem, eu tenho a liberdade para fazer isso. Mas se eu fizer isso os outros lá embaixo, eles vão

sofrer. Os outros também, nos arredores, a enchente os fará sofrer. Portanto, ser livre também não é pensar apenas em si mesmo. Para mim, liberdade é que meu povo seja livre acima de tudo, para viver como nossos ancestrais previram, ou seja, livre. Para circular em nosso território e viver do que temos em nosso território.

(Kalyman, 24/05/2020)

Embora não haja nenhuma seção específica dedicada aos direitos de minorias étnicas na legislação francesa, os Boni são mencionados em alguns momentos pela formulação genérica de “povos autóctones”. Isso ocorre, por exemplo, no Diário Oficial da União em uma parte sobre regulamentação do acesso às terras públicas em 1961, no artigo 2: “aos Bonis e às tribos indígenas autóctones são reconhecidos direitos de uso coletivo sob domínio do Estado (...)” A jurista Kawtar Lahkim (2020) enxerga nesse artigo um precursor das ZDUC, que discutirei adiante. De acordo com Maude Elfort (2010), embora os povos da Guiana “(...) não se beneficiam de reconhecimento exposto em nível constitucional ou legislativo”, eles são “objeto de declarações, textos ou iniciativas que testemunham uma evolução real por parte do poder público. Neste contexto, é sem dúvida permitido falar em reconhecimento explícito” (Elfort, 2010, p.58).

Para Maude Elfort (2010), é a revisão constitucional de 28 de março de 2003 que permite afirmar que há esse reconhecimento. A principal mudança interpretativa dessa reforma é a respeito do “princípio de indivisibilidade da República” contido no artigo primeiro da Constituição francesa. Nos artigos primeiro e segundo, a França se reconhece como república indivisível de idioma único francês. A reforma inclui a possibilidade de maior adaptação às coletividades territoriais e o reconhecimento de dialetos e idiomas, assim como traços culturais regionais. No entanto, algumas particularidades continuam expressamente proibidas, por exemplo, o uso de acentos como til, acento agudo e acento grave e circunflexo em nomes próprios no registro civil na França (AFP, 2021).

No artigo 225-1 do código penal francês há uma distinção entre “discriminação direta” e “Indireta”. A definição da primeira seria quando “pessoas em situação idêntica em relação ao objeto da norma se encontram tratadas de forma diferente” e a indireta trata de “pessoas em situação objetivamente diferente” quando tratadas de maneira idêntica, privando-as, assim, de “pleno acesso a lei”. Nessa concepção de discriminação, ela pode ser tanto evidente (visível

ou até mesmo exibida/reivindicada) ou operar de uma forma velada, em que medidas aparentemente neutras prejudicam significativamente determinados grupos de pessoas. Essa formulação permite diversas interpretações acerca do que seriam “situações objetivamente diferentes”. Essa definição de discriminação não reconhece desigualdades estruturais que seguem operantes em função de desenvolvimentos sociohistóricos, assim como não permite falar em diferenças de modos de ser e existir no mundo, ou seja, diferenças ontológicas e não situacionais.

O princípio da indivisibilidade da república ainda é usado para justificar a impossibilidade de ratificar a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)⁷¹. Essa convenção é o primeiro mecanismo internacional de reconhecimento de direitos coletivos de povos indígenas e “tribais”, que confere a possibilidade de exigir seu cumprimento frente aos tribunais. Apenas 22 países assinaram essa convenção, na sua maioria países latino-americanos. Österreicher (2012) sugere que essa baixa adesão possa ser devido à exigência de aplicação efetiva no ordenamento *jurídico* com possibilidade de denúncia no seu descumprimento, ao contrário da “Declaração Geral sobre os Direitos dos Povos Indígenas”. Essa foi aprovada em 13 de setembro de 2007 pela Assembleia Geral das Nações Unidas, com participação favorável da França. Outra distinção importante entre os dois documentos é a inclusão de “povos tribais” na Convenção 169, assegurando direitos de sociedades *marrons* e tradicionais, excluídos na acima mencionada declaração por não serem indígenas.

Na interpretação atual, a soberania dos povos não ameaçaria a soberania dos Estados, pois os coloca em posição dialógica frente a estes, mas não apartada destes, estando ainda sob o seu regimento. Ela não confere autonomia total, mas protege os povos e seus territórios de investidas exteriores em nome de “progresso” ou “desenvolvimento econômico”. A Convenção 169 reconhece os territórios como centrais para a reprodução física e social dos povos e, portanto, nas palavras do advogado Eloy Terena em um seminário virtual (MPF, 2021) “o direito ao território sem elementos temporais”. No seu artigo 13

“1. Ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação.

⁷¹ Ver por exemplo Journal Officiel du Sénat du 24/10/2019 - page 5405, reproduzido em <<https://www.senat.fr/questions/base/2019/qSEQ190510266.html>>

Artigo 14:

- Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse caso particular, deverá ser dada especial atenção à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes.
- Os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse.
- Deverão ser instituídos procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico nacional para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados

(Convenção 169 da OIT)

No Seminário virtual organizado pelo Ministério Público Federal do Brasil, no dia 1º de junho de 2021, o representante da OIT Martin Hahn ressaltou o aspecto importante da autodeterminação dos povos significar também estes serem capazes de definir seus próprios objetivos e os termos de seu desenvolvimento. A convenção incentiva a criação de aparatos específicos para proteção dos direitos desses povos e garantir sua participação em todas as decisões que lhes dizem respeito, assim como de consulta prévia acerca das intervenções em seu território. A ratificação da Convenção 169 da OIT é uma demanda de diversas organizações indígenas e *marrons* e constava como a primeira de suas reivindicações nas mobilizações que ocorreram no ano 2017 (Goddard, 2017). Outras demandas, tampouco atendidas pelo governo, foram a criação de um “escritório de terras autóctones” encarregado de “adquirir terras costumeiras para redistribuí-las para os povos ameríndios” e a elaboração de um estatuto para os indígenas e *marrons*, atribuindo-lhes “personalidade moral para concessão e gestão de terras” (Guyane La Première, 2017)⁷².

Essas reivindicações foram discutidas em uma edição especial da rede televisiva *Guyane La première* em 2017. Esse programa contou com a participação do então secretário-geral da organização a participação remota de Jean Moomou, do jurista Pierre Yves-Chicot, do então secretário-geral da *Organisation des Nations Autochtones de Guyane* (ONAG), Alexandre Sommer e do professor Tom Dinguioi da Universidade da Guiana. Tom Dinguioi reforçou, enfatizando não querer desmerecer o Grande Conselho Costumeiro (GCC), que seria

⁷² O programa está disponível em sua íntegra em <https://la1ere.francetvinfo.fr/guyane/emissions/edition-speciale-0/edition-speciale-peuples-autochtones-bushinengue-guyane-du-29-mars-2017-464155.html>, último acesso em 11/11/2021

preciso estabelecer organizações “a parte do sistema”, uma vez que o que se buscava era “ser autônomo”. Já Alexandre Sommer ressaltou que os povos enxergavam na Convenção 169 da OIT um instrumento jurídico para promover a “auto gestão das terras e da cultura”, embora o exemplo do Brasil, que ratificou a convenção, demonstrasse que esse era um passo na luta, mas não necessariamente a garantia da efetivação de todos os direitos.

Essa reivindicação não foi apresentada pela primeira vez em 2017. Reproduzo abaixo uma foto da 5ª jornada de povos autóctones da Guiana Francesa, realizada em agosto de 2015 com uma placa reivindicando a ratificação da Convenção 169 da OIT.



Figura 17 Jornada de povos autóctones da Guiana francesa de 2015, Autora: Anne-Marie Schoen

Atender a essa demanda significaria reinterpretar o primeiro artigo da constituição francesa, flexibilizar ou ressignificar as noções de “povo francês” e também de “discriminação”. O conceito de discriminação poder abranger coletivos de pessoas não apenas em “situações objetivamente distintas”, mas com modos de ser e viver, portanto, reconhecendo diferenças ontológicas e desigualdades estruturais. Essa ressignificação possibilitaria a criação de órgãos e dispositivos legais para atender às demandas específicas dos povos indígenas e *marrons*, que possibilitariam inclusive o reconhecimento do sistema jurídico próprio do povo Boni e políticas envolvendo direitos sobre os territórios ancestrais. Dessa maneira, as escolas poderiam ter horários que permitissem que as crianças participassem das atividades relevantes nos seus vilarejos.

Portanto, apesar da reforma constitucional, atualmente não há políticas específicas que visam atender a reivindicações territoriais baseadas no pertencimento étnico. No entanto, há um dispositivo legal denominado de *Droits d’Usage Collectif*, direitos de uso coletivo, cuja delimitação se dá em zonas, logo, se fala em *Zones de Droits d’Usage Collectif* (ZDUC). Instaurada pelo decreto 87-267 de 1987, essa política responde às demandas do movimento indígena em 1984, notadamente a assembleia de Awala-Yalimapo (Wyngaarde, 2013)⁷³.

Os beneficiários dessa política são “comunidades de habitantes que tradicionalmente tiram a sua subsistência da floresta”. Ao se referir ao modo de vida dessas “comunidades de habitantes”, a formulação permite contornar o impedimento legal de valer-se de critérios étnico-raciais para aplicação de políticas, nesse caso, direitos fundiários. A política das ZDUC se justifica então como uma maneira de remediar uma discriminação que é sofrida por um grupo de pessoas que se encontra em “situação objetivamente diferente” da sociedade de maneira mais ampla, caracterizando essa diferença como o fato de “tradicionalmente tirarem a sua subsistência da floresta”. Portanto, apesar das problemáticas discutidas acima, a atual formulação de “discriminação” abre margem para diversas interpretações do que seriam “situações objetivamente diferentes”.

De cinco em cinco anos é preciso demandar a renovação da ZDUC. Esse pedido deve ser feito por uma associação de moradores e é analisado pelo *prefet*, sendo assegurado por decreto (Lahkim, 2020, p. 86).

73 WYNGAARDE, Brigitte, Les peuples autochtones et leurs droits à la terre In : Blada, agosto de 2013 https://www.blada.com/chroniques/2013/9585-Les_peuples_autochtones_et_leurs_droits_a_la_terre.htm

“Isso pressupõe que os direitos coletivos de uso são pré-existente ao ato do *préfet* pelo qual ele apenas confirma sua existência. No entanto, o *préfet*, após receber a solicitação dos interessados, delimita a localização geográfica e a natureza desses direitos (pesca, coleta, etc.), a consistência das terras do Estado e a identidade da comunidade nos decretos. Além disso, recebe um parecer do diretor regional de finanças públicas e, em certos casos, a opinião das autoridades locais e do *Office National des Forêts* (ONF). Existe, portanto, um poder de decisão aqui, uma vez que o *préfet* pode, pelo menos aparentemente, conceder uma delimitação diferente do pedido que foi feito, ou emitir limites sobre o exercício desses direitos.”

(Lahkim, 2020, p. 87)

No período do levantamento para o relatório de Damien Davy e Geoffroy Filoche (2014), um total de 106 760,5 hectares da Guiana Francesa estavam sob regime de ZDUC. Diferentes associações, principalmente dos povos Galibi (Kali’na), Arawak e Palikur tiveram essa demanda atendida e duas associações *marrons* Ndjuka. Há também uma zona de 314.300 hectares compartilhada em Maripasoula pelos Wayana, Emerillon e Boni, no seu interior “os membros das comunidades Boni, Emerillon e Wayana podem exercer a pesca, a colheita e a caça, assim como toda atividade necessária a sua subsistência” (Davy e Filoche, 2014, p. 55). No entanto, Davy e Filoche (2014) concluíram que os Boni não sabiam que estavam inseridos nessa zona. A demanda não tinha partido deles.

A formulação atual das ZDUC traz alguns problemas. A ideia de “tradicionalmente tirar a subsistência da floresta” pode levar a uma interpretação muito limitada do que seriam “meios de sustento” em uma perspectiva estática de “cultura” e “tradição”, que não passa por transformações. Em um último extremo isso pode acarretar proibição de comércio e de empregos formais não condizente com a contemporaneidade e negando a inserção dos povos na economia local (Davy e Filoche, 2014). Além disso, essa formulação se restringe a um viés utilitarista em que a relação com a floresta se dá apenas para fins de subsistência, invisibilizando outros aspectos como o lazer, limpezas físicas e espirituais, medicinas, locais sagrados e a relação com outros seres, como as plantas, os *yeye* e os ancestrais.

Outra questão é a necessidade de criação de uma associação para demandar esse dispositivo, o que condiciona o benefício desse direito à criação de uma estrutura paralela às maneiras de auto-organização comunitárias (Österreicher, 2011). Não é possível garantir que essas associações ajam com o aval dos povos que devem representar (Davy e Filoche, 2014). Na discussão após um seminário virtual ministrado pela jurista Kawtar Lahkim organizado pelo *Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIÉRA)* da Universidade Laval, Québec, Canada, acerca de sua pesquisa comparativa entre as ZDUC na

Guiana e os direitos ancestrais no Canadá, um jovem indígena mencionou também a problemática de territórios compartilhados com garimpeiros e imigrantes diversos. A expressão “comunidades de habitantes da floresta” abriria margem para que estes também se organizem em associações e demandem esses direitos. Para Kawtar Lahkim (2020) em seu estudo comparativo, uma problemática emerge da ambiguidade do “interesse público” tanto no Canadá quanto na Guiana Francesa que estaria acima dos direitos dos povos, fragilizando esses últimos e permitindo intervenções do Estado nos territórios.

Até a conclusão deste trabalho, os Boni não tinham acionado esse dispositivo. As narrativas que escutei em campo me permitem algumas hipóteses acerca dos motivos pelos quais as ZDUC não serem consideradas interessantes pelos Boni:

1. A demanda envolve uma delimitação precisa do território. Os Boni temem não terem mais terras para as gerações futuras e ao mesmo tempo concebem seu território como de pertencimento tanto das gerações passadas quanto das futuras, portanto, não podem arriscar não terem mais acesso a alguma parcela. Já delimitar a floresta, que, “intocada”, isto é, sem se tornar roça, não faria sentido, pois esta é do âmbito coletivo e, desse modo, não teria proprietário, assim como o rio. Diante das minhas experiências em campo, para os Boni provavelmente não faria sentido traçar uma linha imaginária demarcando a floresta.
2. A formulação de “subsistência” oferece uma lacuna de ambiguidade a respeito dos espaços sagrados na floresta. A floresta e o rio não são apenas locais de “providencia de nutrição”, mas também de lazer e de ritos sagrados.
3. A inserção em uma política desse tipo pode reforçar a presença do Estado no território e significar uma perda de autonomia. Possivelmente os Boni percebem uma maior margem para negociação na mediação informal do que dentro dos limites de uma lei, sujeita a uma interpretação legal, uma linguagem mais dominada pelos agentes do Estado. A linguagem da negociação oral talvez corresponderia melhor ao modo boni de fazer política. Certo homem boni foi estritamente contrário a uma demarcação ou uma constituição de “reserva” como existe nos Estados Unidos para povos indígenas. Essa foi percebida como uma limitação do movimento e da

liberdade e teve resultados nefastos como o aumento de alcoolismo e da violência.

4. Até a conclusão da pesquisa o novo *gaan man* de Papaïchton ainda não tinha assumido o cargo. Tendo em vista que os *kapiten* são responsáveis principalmente pelos conflitos inter e intrafamiliares, sendo liderança dos *los*, provavelmente o *gaan man* seria a única autoridade com legitimidade para conduzir um debate acerca do território boni de forma mais ampla. Diante da posição e atribuições do *gaan man* conforme vimos em Moomou (2013), ele historicamente esteve em função de mediação entre os anseios do povo Boni e as possibilidades oferecidas pelo direito francês. Dessa maneira, caberia apenas a essa figura promover – em diálogo com o povo como todo – uma mudança mais significativa no status legal do território.

Sintetizando: Uma hibridação resultante de uma negociação informal

Se - com raras exceções - a legislação francesa é universalista e possui um enfoque em direitos individuais, as situações analisadas mostram que na prática as instituições são obrigadas a se adaptarem à realidade local, constantemente em negociação e mediação entre o direito francês e o direito boni. Por sua vez, os Boni demonstram uma flexibilidade e capacidade de adaptação para sua resistência frente à desconsideração sistemática de suas instituições. Essa resiliência se expressa por meio do acionamento estratégico das políticas que têm à sua disposição, sejam o direito francês ou os direitos costumeiros. Papaïchton se transforma então em uma “arena de negociação, complexa e dinâmica” (Ferreira, 2020, p.17), como historicamente ocorre na Amazônia por parte dos mais distintos atores.

Dessa maneira, argumento que é possível enxergar essa “hibridação” não como manifestação de uma desestruturação em curso da sociedade boni, mas sim a resultante da inventividade estratégica no sentido de Homi Bhabha (1994). No entanto, se o conceito de Homi Bhabha diz respeito mais a elementos “culturais” e ao fenômeno de crioulização, pego emprestada a ideia de hibridação enquanto um resultado da colisão das diferentes instituições – notadamente francesas e Boni – e das atitudes de resistência frente às tentativas de apagamento dos “modos boni”. Dessa maneira, os direitos são acionados com diferentes

propósitos. Vimos inclusive casos de acionamento de uma instituição francesa para fazer valer um direito boni.

Como o reconhecimento das particularidades do território *pays boni* se dá sob uma base informal e implícita, muitas vezes tácita, por parte das instituições, ele não se materializa em um aparato legal adequado. O incentivo à propriedade privada intensifica conflitos sociais, uma via contrária às maneiras de organização de acesso e usufruto de terras próprias da sociedade boni. A própria existência de povos *marrons* e indígenas em território juridicamente pertencente ao Estado francês promovem uma ressignificação da ideia de “nação e povo francês”. Responder às reivindicações dos povos por um reconhecimento completo envolve ressignificar essas noções do ponto de vista legal.

O *Grand Conseil Coutumier* (GCC), Grande Conselho Costumeiro, criado através da lei n° 2017-256 do 28 de fevereiro de 2017, artigo 78 é um organismo institucionalizado que reúne autoridades costumeiras e representantes de associações de diversos povos da Guiana Francesa. De acordo com a legislação, ele deve representar os povos indígenas e *marrons* e “defender seus interesses jurídicos, econômicos, sociais, culturais, educacionais e ambientais” (França, [Artigo L7124-11](#)). Em 2018, de acordo com Richard Price (2018) ele era composto por seis kapiten boni e duas lideranças boni de associações *marrons* (p.8). Em uma carta aberta⁷⁴ ao governo e à sociedade civil publicada na Franceinfo em 2019 essa organização criticou a autorização de empreendimentos de mineração proferidas pelo governo francês:

Estamos surpresos com a posição do presidente Emmanuel Macron em denunciar a destruição da Amazônia brasileira ou boliviana, mas ao mesmo tempo dá 360.000 hectares de floresta para empresas multinacionais de mineração na Guiana⁷⁵.

(Nota do GCC, publicada na Rádio Franceinfo, 2019).

Embora o GCC apoie a proposta da União Europeia de criar um fundo internacional para a conservação da Amazônia, ressaltam que esse fundo deveria ser “diretamente administrado pelos povos autóctones e das comunidades” (Franceinfo, 2019). Na mesma nota, o Conselho ressalta a importância da Convenção 169 da OIT enquanto uma possibilidade de reconhecimento de direitos baseados em identidade étnicas coletivas.

74 Acesse a nota completa em www.shorturl.at/ehpyY, último acesso 11/11/2021.

75 Traduções livres e minhas.

“Mais uma vez, pedimos ao governo francês que ratifique a Convenção 169 da OIT para reconhecer verdadeiramente os direitos dos povos autóctones. Por fim, a Amazônia é muito mais que uma floresta, é a nossa “casa”, está viva e está morrendo, pela ação do homem. Juntos, mudemos o destino de nosso planeta e tenhamos a coragem de *prendre un virage* [dar um giro, fazer uma mudança] pelo futuro e pela esperança.

Assinado: O Grande Conselho Costumeiro dos Povos Ameríndios e *Bushinengé*”

(Franceinfo, 2019)

Além da participação de pessoas Boni/Aluku nessa instância, há diversas redes locais, como a *Association des populations des fleuves Oyapock-Maroni* (APFOM) associação das populações dos rios Oiapoque-Maroni, Guiana Francesa e o já mencionado coletivo Mama Bobi⁷⁶, que se destina à valorização linguística e cultural, assim como recuperação da história do povo Boni. A participação de pessoas Boni no Colóquio internacional de “Cimarrones, marrons, quilombolas, Boni, raizales, garifunas e palenqueros nas Américas” realizado em São Luis no Maranhão em 2019 (Marin et. al, 2019) aponta para um movimento de inserção em redes internacionais de solidariedade e fortalecimento mútuo. Por fim, há também o movimento de artistas, como Kalyman na arte Tembê e artes plásticas e Rickman G-Crew e sua equipe com sua produção musical. Ambos estão difundindo uma mensagem de valorização da sua história, cultura e autodeterminação. A luta é por assegurar a liberdade que Kalyman entende como “liberdade para viver como nossos ancestrais previram, ou seja, livre. Para circular em nosso território e viver do que temos em nosso território.”

76 Ver Capítulo 1, p.48

Considerações finais: Olhando para o passado se enxerga o futuro

Conversando com um professor francês *métro*, que estava naquele período a trabalho na Guiana Francesa, ele me contou de uma de suas alunas boni. Na ocasião, os alunos deveriam contar os seus projetos para o futuro. Eis que a jovem boni disse: “Para o futuro, eu espero estar no meu vilarejo, como a gente vive há gerações e ver o rio passar”.

Se por parte de pessoas *métros* e *créoles*, a região do *Haut Maroni* é muitas vezes caracterizada como “miserável”, “precária”, com “falta de estrutura” e uma “necessidade de progresso”, minhas interlocutoras e meus interlocutores boni pareciam lamentar uma crescente falta de controle em Papaïchton e uma necessidade de retomada dos ensinamentos do passado.

Nas narrativas dos *métropolitains* acerca dos Boni emergiu muito a convicção de que o modo de vida boni estaria em vias de desaparecimento, de forma gradativa e inevitável, “uma questão de tempo”. Uma formulação semelhante se encontra no Brasil, no Estatuto do Índio de 1973⁷⁷, em que

“A categorização do Estatuto, herdeira de séculos de colonialismo e de décadas de positivismo evolucionista, supunha um processo *evolutivo*, no duplo sentido de trajetória unilinear e irreversível, por um lado, e de melhoramento sócio-moral incontestável, por outro lado. O objetivo apenas aparentemente paradoxal das políticas de Estado era o de *proteger* os índios e ao mesmo tempo *desindianizá-los* progressivamente, seja de modo proativo, seja apenas “assistindo-os” paternalmente em sua desindianização espontânea, a qual seria como um efeito natural de seu contato com uma civilização superior”

(Viveiros de Castro, 2021, p.9)

Nesse mesmo artigo, em que Eduardo Viveiros de Castro (2021) trata das diferentes facetas do que pode ser considerado “etnocídio”, esse antropólogo resume uma ofensiva, que se baseia no imaginário do “ainda indígena”. É possível traçar um paralelo dessa ofensiva com o que vi e escutei a respeito do povo Boni:

⁷⁷ O “Estatuto do Índio “ou Lei nº 6.001 de dezembro de 1973 diz respeito às relações do Estado brasileiro e da sociedade de forma mais ampla com os povos indígenas. De teor bastante assimilacionista, prevê uma “progressiva integração” dos povos indígenas na “sociedade nacional”. A constituição de 1988 rompe com essa perspectiva ao reconhecer o direito dos povos indígenas a manterem e defenderem suas culturas.

“transformar o índio em pobre — a verdadeira definição antropológica e política de etnocídio —, que é o que pretende o “explorador”, é também a realização objetiva da visão de mundo do progressismo populista que se aboletou no Estado, mas que prolifera igualmente fora dele, em nossa esquerda de ascendência intelectualmente branca e europeia: a saber, aquela visão que concebe o “índio” como uma subespécie do “pobre”. Essa metamorfose conceitual faz do índio o bem vindo objeto de uma pressurosa necessidade, a de transformá-lo, paternalmente, em “não-pobre”, retirá-lo de sua abjeção e torná-lo um “cidadão”, passar de uma condição de “menos que nós” à de um “igual a nós”. A pobreza é condição que deve ser remediada, é diferença injusta que deve ser abolida.”

(Viveiros de Castro, 2021, p23)

O fato das mulheres boni continuarem tendo por volta de seis a doze crianças despertava entre franceses *métro* e *Créoles* guianeses uma falta de compreensão, uma ideia de que faltaria educação sexual ou ainda a desconfiança de que elas queriam aumentar o auxílio financeiro para famílias. “Ter muitas crianças” e não ter um emprego formal são condições percebidas como sinais de “miséria” e “necessidade de evolução”. No entanto, para os Boni as mulheres são guardiãs da cultura e provedoras de nutrição e vida. As crianças são vida, alegria, participação e continuidade da sociedade boni.

Os discursos que caracterizam os modos e espaços de vida e os valores boni enquanto “miseráveis” e enfatizam uma “necessidade de progresso” se alinham aos ideais da modernidade ocidental que, nas palavras de Kata Manzo (2005): “têm circulado globalmente para justificar o colonialismo em nome do desenvolvimento”, mas os discursos contra-modernistas que os desafiam também têm se espalhado (*idem*, p.226). O “progresso” é identificado com branquitude e conseqüentemente “embranquecimento”, não necessariamente físico, mas de mentes e modos de vida. Kata Manzo (2005) argumenta que na concepção lockeana é justamente “a falta de trabalho” (*lack of labour*) o obstáculo central para o progresso. Sob a caracterização de “pobres” e “incapazes”, que necessitam de serem inseridos no mercado de trabalho, projetos de expropriação de terras e crescente proletarização se justificam. Na percepção de John Locke, representando ideias basilares do pensamento branco eurocêntrico

“A melhoria da terra através do trabalho a transformou do ‘desperdício’ gestado coletivamente em uma propriedade privada, capacitando o homem a se tornar rico ‘em todos os confortos da vida’” (Manzo, 2005, p.230)⁷⁸.

78 Tradução livre e minha.

Esse discurso vai diretamente ao encontro do ideal de “*mise en valeur*”, atribuição de valor às terras em Papaïchton mobilizado pelos agentes da DAAF. Se essa atitude “modernizadora” está fundada em um eurocentrismo, as resistências de povos negros e indígenas podem ser compreendidas enquanto contra-modernistas. Na sua análise do *Black Consciousness Mouvement* (BCM) da África do Sul como discurso contra-modernista, Kate Manzo (2005) ressalta que não se trata de inverter os papéis de dominação e identificar os povos previamente tidos como “primitivos” enquanto “mais avançados”, mas de romper com essas relações dicotômicas de poder. A proposta central seria os povos caracterizados como “primitivos” saírem da posição de infantilização assumindo os lugares de agentes de sua própria história, em toda sua capacidade, complexidade e possíveis contradições.

No centro da proposta contra-modernista dos Boni, por assim dizer, está o desejo de viver no território, e do que há no território, respeitando o legado dos ancestrais. Um território cheio de riquezas, com um rio para banhar-se e pescar, uma floresta, que oferece alimentos e medicinas. Não significa que minhas interlocutoras e interlocutores estavam contrárias/os a qualquer tipo de mudança, mas que as mudanças que estas/es visavam não eram idênticas às mudanças do dito “progresso”. As mudanças que as pessoas com as quais conversei enxergavam como importantes envolviam a necessidade de garantir o usufruto e o acesso à terra para as próximas gerações – pois ela já era deles por direito. A “necessidade de progresso” emergiu na pesquisa enquanto uma visão externa ao povo Boni enquanto “pobres”. Sair de uma suposta miséria também era uma demanda externa, uma agenda do capitalismo global a ser cumprida nessa região. Por isso podemos falar em um movimento de “recolonização” no sentido de Ailton Krenak (2015):

“Recolonizar é botar para dentro uma demanda que não é nossa, exportar nossa água e o nosso solo, criar pobreza nesses lugares, não dar oportunidade para essas pessoas se estabelecerem com dignidade.”

(Krenak, 2015, p. 334)

Podemos pensar uma descolonização nesse sentido enquanto um projeto de contra-modernidade boni. Esse projeto talvez estaria pautado nos ensinamentos dos ancestrais, em um projeto de liberdade conforme me explicou Kalyman:

“a liberdade de viver no nosso território, que meu povo seja livre acima de tudo, para viver como nossos ancestrais previram, ou seja, livre. Para circular em nosso território e viver do que temos em nosso território.”

(Kalyman, 24/05/2020)

Podemos enxergar nos atos de resistência cotidiana (Scott, 2011), a defesa desse projeto contra-modernista. Um projeto que não necessariamente é traçado visando uma inserção nas dinâmicas políticas institucionais. No entanto, as redes de associações e coletivos de valorização e resgate da história e da cultura boni e dos povos dos rios e da floresta como todos, como a própria associação *Fleuve d’hier et d’aujourd’hui*, a APFOM e o coletivo Mama Bobi, entre outros, dialogam com o Estado e podem ser interpretadas dentro dessa ideia de contra-modernidade. Na articulação com outros coletivos e movimentos de protesto como o *Pou Lagwiyan dékolé*, coletivo que esteve à frente das manifestações massivas de 2017, pautas e reivindicações coletivas são apresentadas ao Estado. Nas palavras de Tom Dinguou, professor aluku da universidade de Guiana: “Se diz sempre que os guianeses não são solidários, mas eis aí uma prova de solidariedade” (Larzabal, Guyane la Premier, 2017)⁷⁹.

Em uma sociedade em que os ancestrais estão onipresentes e participam da vida cotidiana, há uma continuidade entre presente, passado e futuro. Dessa forma, os direitos dados a cada membro por pertencimento à sociedade precisam ser garantidos, assim como suas responsabilidades frente à esta. Mesmo se isso implica em recorrer a uma instituição “de fora”, como é o caso da prefeitura e da DAAF em Papaïchton. Por isso, como vimos, a necessidade de adquirir um título de propriedade não foi relacionada a um desejo de “regularizar” ou “profissionalizar” a prática da agricultura em si, mas sim para garantir as roças para sua família. Isso se dá na falta de políticas que reconhecem o território boni como tal. Diante do Estado francês, as terras continuam sendo públicas.

No entanto, o incentivo à propriedade privada também propicia conflitos, como vimos no caso da pessoa boni que pegou uma terra emprestada e buscou adquirir o título fundiário. No caso, a DAAF tentou resolver o conflito nos moldes das leis francesas visando dar início a um processo de aquisição formal das parcelas de terra para as duas partes envolvidas. Interessante notar que para buscar uma solução, a instituição francesa acionou os chefes costumeiros e foi obrigada a entender o funcionamento do direito boni. Portanto, as instituições são obrigadas se adaptarem e aprender “como as coisas funcionam aqui, em território boni”, nas palavras de Alice, jovem mulher boni.

A sindemia global (Singer, 1990) ocasionada pelo vírus Sars-CoV-2, escancarou essa situação em Papaïchton. Embora formalmente a Guiana Francesa seguia a agenda francesa de políticas de combate ao vírus, em território boni essas medidas foram adaptadas

79 Tradução livre e minha.

informalmente à realidade local. Muito provavelmente, isso ocorreu em outras partes da Guiana Francesa também. A própria *gendarmérie* em Papaïchton, responsável por fiscalizar o cumprimento das medidas de isolamento compreendia se tratar de uma realidade diferente da França continental e flexibilizava a sua atuação. Por isso, o documento de porte obrigatório, de difícil acesso em Papaïchton e com atividades “permitidas” não condizentes com a realidade em Papaïchton, era apenas controlado no caso de estrangeiros.

Percebi que havia uma diferença de concepção entre “estar confinada” e “estar presa” para as mulheres boni. “Estar confinada” era passar as tardes apenas em família e evitar festas, evitar a circulação pela cidade de Maripasoula e os vilarejos próximos. Já “estar presa” seria não sair da sua própria casa. Esse tipo de isolamento envolvia uma solidão que apavorava as mulheres boni. “Não se pode ficar sozinha assim, o dia todo, presa”, elas me diziam.

Por isso argumento que ocorre uma hibridação, conceito que pego emprestado de Homi Bhabha (1994). No entanto, Homi Bhabha se refere aos híbridos, enquanto sistemas culturais compostos por diversos elementos de distintos povos, no sentido de criouliização, uma reinvenção de si. Aqui não me refiro à cultura boni enquanto híbrida, mas sim no sentido de uma paisagem (Appadurai, 2005) híbrida, em que os Boni acionam estrategicamente instituições francesas sem abandonar o direito boni. Ao mesmo tempo, as instituições francesas também precisam se adaptar à realidade local. A hibridez, para Bhabha (1994) teria um poder de desestabilização do poder colonial, uma vez que é a expressão da inventividade humana se opondo a qualquer tentativa de uniformização e disciplinação.

Portanto, se nas narrativas de agentes do Estado emergiu a ideia de que com o tempo o sistema francês será hegemônico em detrimento dos modos de vida e direito boni, por parte dos Boni ficou nítida a valorização e defesa de sua cultura e a busca por autonomia. Se a crescente inserção das Igrejas evangélicas está promovendo rupturas nas redes de solidariedade e introduzindo outras éticas de trabalho e noções de propriedade e de família, a ruptura não parece se completar, pois ali também opera um sistema híbrido, como jovens evangélicas buscando aprender com suas sogras o trabalho tradicional na roça.

Enquanto muitas pessoas jovens estão saindo de Papaïchton para estudar e trabalhar e viver o que as cidades grandes teriam a oferecer, as pessoas entre 30 e 40 anos estão fazendo um movimento de retorno. Esse retorno não é apenas físico, mas também um movimento de retomada e valorização dos modos de vida boni. Alguns dos motivos para esse retorno seriam

a falta da solidariedade familiar na *metrópole*, o sentimento de pertencimento e a vida tranquila no seus *konde*, vilarejo boni, assim como não depender tanto de dinheiro. Como Valentin, jovem homem boni, me explicou: na *metrópole* se precisava de dinheiro para tudo, em Papaïchton não. Além do compartilhamento em família, é possível tirar alimentos da natureza. A maioria das minhas interlocutoras compartilhou essa opinião: “a vida é muito difícil nas cidades grandes”. Por isso, elas me sugeriram ficar em Papaïchton: “Você não quer ficar aqui? Você pode viver uma vida mais tranquila, não volte para a cidade não, na cidade é tudo muito difícil. Ainda mais agora com esse vírus.”

Mesmo no caso das pessoas jovens boni que emigram, o seu direito à terra é inalienável. Dessa forma, apesar de passar anos longe da sua comunidade, a sua parcela de terra precisa estar garantida. Os direitos à vida e usufruto do território não são lineares no tempo, o pertencimento a um determinado *lo* promove um encontro entre o presente, passado e futuro. De acordo com o desejo e participação dos ancestrais e de outros seres (Moomou, 2013), o território e suas tradições são mantidos vivos com orgulho. David, um senhor boni por volta de 50 anos, afirma que o ideal seria ter historiadores boni, que estudam com afinco como “as coisas foram feitas no passado”, que teriam um conhecimento aprofundado do direito boni para auxiliarem os *kapiten* nas suas decisões, inclusive naquelas que dizem respeito às articulações com o PAG ou com outras instancias do Estado.

A associação *Fleuve d’Hier et d’Aujourd’hui* (Rio de ontem e de hoje) promove justamente o conhecimento sobre a cultura e história boni de maneira lúdica, como também comemorações como o carnaval. Através de um jogo de tabuleiro chamado “*Piking nenguee*”, criança, em *aluku* é possível aprender sobre a trajetória do povo boni, sua cultura e também um pouco de seu idioma.

Esse é uma das formas que o povo Boni e moradores aliados encontram para enfrentar um apagamento constante, por exemplo, no sistema educacional francês. No âmbito dessa pesquisa não foi possível aprofundar o funcionamento das escolas nos vilarejos *marrons* e indígenas da Guiana francesa, mas de acordo com as narrativas de meus interlocutores elas seguem um programa universal francês. Embora o ensino de “línguas regionais” nas quais o Aluku tongo poderia se enquadrar já exista, ele não é ensinado nas escolas. O ensino dos idiomas regionais costuma ser dificultado em função do artigo 2º da constituição, que preconiza que “o idioma da república é o francês”. Possivelmente, a falta de ensino do Aluku possa estar relacionada também ao status periférico da Guiana Francesa frente à França

continental, dificultando que uma cidade como Papaïchton no seu interior se beneficie de políticas já existentes, entre outros motivos, por falta de agentes locais para operacioná-las. Como as aulas nas escolas começam pela manhã, elas contribuem para um afastamento das crianças de atividades como a participação lúdica no trabalho da roça. Mães entre vinte e trinta anos já estão falando majoritariamente francês com suas crianças e muitas crianças falam melhor o francês do que o *aluku tongo*.

São as concepções de “povo” e “nação” mobilizadas na doutrina jacobinista, que preveem uma uniformização como desejável. Dessa maneira, o “princípio da indivisibilidade da república”, mesmo após uma reforma constitucional, que o flexibiliza, continua justificando a negação de direitos a minorias étnicas. A mobilização desse argumento para alegar a impossibilidade de ratificar a Convenção 169 da OIT é um exemplo disso. Então, embora a maneira como os Boni e outros povos são mencionados na legislação, na perspectiva de Maude Elford (2010), torna possível falar em reconhecimento explícito do ponto de vista legal, este não se materializa em políticas públicas. Não há políticas que reconheçam direitos específicos em função de etnicidade, como direitos territoriais. Por isso, ao longo da história, o Estado respondeu a reivindicações de base étnicas visando evitar a menção a características particulares. A própria separação dos municípios como Papaïchton (território boni) e Grand Santi (território Ndjuka) ocorreu segundo essa lógica.

Nesse contexto, as *Zones de Droits d’Usage Collectif* (ZDUC) são um mecanismo interessante. Formulado de maneira a beneficiar “comunidades de habitantes que tradicionalmente tirarem a sua subsistência da floresta” é o único dispositivo legal que permite uma forma de propriedade e gestão coletivas da terra. No entanto, as ZDUC possuem diversas limitações, como vimos no terceiro capítulo. Por um lado, é preciso renovar a demanda de cinco em cinco anos, e por outro, a formulação de “subsistência” permite interpretações restritivas. Como vimos, as populações do *Haut Maroni* viveram uma inserção no comércio aurífero e madeireiro desde os anos 1890. No caso das jovens mulheres, vimos que, ao contrário das mais idosas, que praticavam exclusivamente a agricultura, elas estão progressivamente ingressando mais no mercado de emprego formal e informal. No entanto, a formulação das ZDUC pode negar essas realidades, que coexistem com os modos tradicionais de vida, como a prática da pesca, caca e agricultura. Essas realidades permitem inclusive questionar a própria ideia de “modos tradicionais” enquanto necessariamente excluem o comércio. Por outro lado, a relação com o território não é meramente utilitarista. A floresta e

o rio contêm espaços sagrados e de lazer, não reconhecidos pelas ZDUC. Além disso, há uma ressalva ambígua do “interesse público” que permite intervenções do Estado nos territórios sob esse regulamento (Lahkim, 2020). Outra questão é que vários desses territórios são compartilhados com diferentes comunidades, como imigrantes e garimpeiros. A formulação da ZDUC abre margem para que estes também busquem acessar esse direito.

Por fim, como discutimos aqui, se Papaïchton atualmente é um espaço “híbrido”, isso se dá também por uma margem de negociação, possibilitada justamente por uma resistência cotidiana (Scott, 2011) e uma presença menos marcante do Estado francês nesse território. O interior da Guiana Francesa é caracterizado por uma distância das instituições e dos centros de tomadas de decisão da política institucional francesa. Acionar as ZDUC é interpretado como implicar uma delimitação do território e possível perda de flexibilidade e autonomia da gestão deste. As “reservas” como existem nos Estados Unidos foram duramente criticadas por um homem boni, como sinônimo de perda de liberdade e limitação do movimento com consequências como alcoolismo e violência. Esse homem falava com orgulho em como as leis francesas não valeriam nesse território, pois “*ici, c’est pays boni*”, “aqui é *pays boni*”.

Em um contexto neocolonial, os povos *marrons* e indígenas da Guiana Francesa estão tensionando as ideias de “terra pública”, “propriedade”, “autonomia”, e, sobretudo, os significados de “povo” e “nação”. Em luta contra o garimpo e demais invasores de suas terras, em um cenário de grande invisibilização e políticas etnocidas, esses povos elaboram os seus próprios projetos de modernidade (ou melhor, contra-modernidade) e futuro.

Nessa pesquisa vivi um reencontro com a narrativa tão antiga quanto a própria disciplina da Antropologia de um “povo em extinção”. A ideia de que em Papaïchton “**ainda** é possível observar os modos tradicionais boni”, de fazer agricultura, por exemplo, é o outro lado dessa moeda. Ao contrário disso, o que busquei demonstrar nessa dissertação é que o povo Boni está em constante reinvenção e elaboração, na consciência de si enquanto povo, descendentes de guerreiros rebeldes *marrons* e de sua herança africana. Uma identidade forjada na resistência e que segue (re)existindo frente às políticas etnocidas de um Estado que visa à uniformização. Em resistência à inserção na exploração capitalista, tardes tranquilas passadas com a família na beira do Maroni, vendo o rio passar.

Referências bibliográficas

- ALBERT, Bruce. RAMOS, Alcida. **Pacificando o branco** (Orgs). Cosmologias do contato no norte-Amazônico. São Paulo: EDUNESP, 2002
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: PROJETO Vida de Negro (org.). **Frechal – terra de preto, quilombo reconhecido como reserva extrativista**. São Luís: SMDDH/CCN, 1996.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 43-82.
- _____. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: PROJETO Vida de Negro (org.). **Frechal – terra de preto, quilombo reconhecido como reserva extrativista**. São Luís: SMDDH/CCN, 1996.
- AMERICAIN, Jessi. **Nègre Marron : Itinéraire d'un enfant du ghetto**, Matoury, Guyane française, France : Ibis Rouge, 2016
- Antroparqueoufmg, Post no Instagram, 17 de junho 2020, disponível em <https://www.instagram.com/p/CBjT-aLphwA/> último acesso 10/11/2021
- APPADURAI, Arjun. **As dimensões culturais da globalização**. A modernidade sem peias. Tradução Telma Costa. Córdova, Portugal: Editorial Teorema, 2005
- ASANTE, Kete Molefi, MAZAMA, Ama. **Encyclopedia of African Religion**, Thousand Oaks, Califórnia, Estados Unidos: SAGE Publications, 2009
- BELLARDIE, Tristan. La France ou l'extinction du groupe : le choix des Boni (1848-1893) In: MAM-LAM-FOUCK, Serge. Regards sur l'histoire de la Caraïbe : des Guyanes aux Grandes Antilles : les actes de la 32e Conférence de l'Association des Historiens de la Caraïbe, Cayenne, [de 16 a 20] abril, 2000
- BERNADOT, Marc; BRUNETEAUX, Patrick. Quel colonialisme dans le DOM-TOM? Une introduction. In: REVUE Asylon(s), no. 11, maio, 2013, **Quel colonialisme dans la France d'outre-mer?** disponível em <http://www.reseau-terra.eu/article1274.html>, último acesso 10/11/2021
- BERNHARD, Anna. **Dynamics of Relations between different Actors when Building Peace: The Role of Hybridity and Culture**. Berghof Foundation, 2013
- BHABHA, Homi. **The location of culture**. New York : Routledge, 1994
- BONA, Dénètam Touam. **Fugitif, où cours-tu**. França, Paris: Puf, 2016

_____. La cosmo-poétique du refuge. In: **Terrestres**, <https://www.terrestres.org/2019/01/15/cosmo-poetique-du-refuge/>, online essay, 15 de janeiro 2019

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Tradução: Mariza Correa, Campinas, SP: Papirus. 1996.

BRASIL. Ministério Público Federal. **Webinário: Importância da Convenção OIT 169 para Proteção dos Direitos Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais**, 01/06/2021, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=FEQx0JJSn9k>

CAILLÉ, Alain. **Antropologia do dom**: o terceiro paradigma. Petrópolis: Vozes, 2002

CAMBEZY, Luc. Immigration et statistiques em guyane. Une opacité contraire aux principes de bonne gouvernance. In : **Presses de Sciences Po**, n° 74-75, 2015/2, p.193-214

CARNEIRO, Sueli Aparecida. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**, Universidade de São Paulo, 2005 (Tese de Doutorado)

CLASTRES, Pierre. **Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie**. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, Alemanha, 1976 [La société contre l'État, Paris, 1974]

COLIN, Niel. **Sous le ciel effondré**. Arles, France : Éditions du Rouergue, 2018

COLLECTIF MAMA BOBI (FRENCH GUIANA). **Sur les traces de Boni: histoires de maronnages ; Suivi de L'émergence d'un peuple**. Montoury, Ibis Rouge Éditions, 2018

Comitê Editorial. Du RMI au RSA : ce qui change, In : **Challenges.fr**, 2009, disponível em https://www.challenges.fr/economie/du-rmi-au-rsa-ce-qui-change_364340, último acesso 28/07/2021

CHAKRABARTY, Dipesh. [1992]. "A pós colonialidade e o artifício da história: quem falem nome dos passados 'indianos'?". [Disponível online]. In: **Representations** (University of California Press), n. 37, Special Issue: Imperial Fantasies and Postcolonial Histories (Winter, 1992), pp. 1-26, 1992

CHAVARRO, Juan Sebastian, TYROU, Emma (2016). Renewed Social Outcry in Colombia: La Minga, the Struggle of the Marginalized. **Council On Hemispheric Affairs**. Disponível em <<http://www.coha.org/renewed-social-outcry-in-colombia-la-minga-the-struggle-of-the-marginalized/>>, 2016

CHAVES, Raquel, JUNGUEIRA, André Braga, CLEMENT, Charles. The Influence of Soil Quality and Market Orientation on Manioc (Manihot esculenta) Varietal Choice by Smallholder Farmers along the Lower Tapajós River, Pará, Brazil. In: **Human Ecology**, vol. 46 nr.2, p.229-239, 2018 <https://doi.org/10.1007/s10745-018-9981-2>

CORRÊA, Diogo Silva; BALTAR, Paula. O antinarciso no século XXI – A questão ontológica na filosofia e na antropologia. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais** [Online], vol. 123, 2020, disponível em <http://journals.openedition.org/rccs/11227>, último acesso 17/12/2021

CUNHA, Manuela Carneiro da Cunha. Apresentação. In: ALBERT, Bruce. RAMOS, Alcida (Orgs). **Pacificando o branco**. Cosmologias do contato no norte-Amazônico. São Paulo: EDUNESP, 2002

DAVY, Damien; FILOCHE, Geoffroy (Orgs). **Zones de Droits d'Usage Collectifs, Concessions et Cessions en Guyane française : Bilan et perspectives 25 ans après**, Cayenne, IRD, 2014

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2**, v. 1. Tradução de. A. Guerra Neto. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 49.

DÉLPECH, Bernard. Les Aluku de Guyane à un tournant : de l'économie de subsistance a la société de consommation: In : **Cahiers d'outre-Mer**, no. 182, p. 175-193, abril-junho 1993

DOS SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, quilombos. Modos e Significados**. Brasília> INCTI, UnB, 2015

DUPUY, Francis. Noirs marrons et amérindiens des Guyanes : approche comparée des relations interethniques. In : MOOMOU, Jean ; Association des populations des fleuves Oyapock-Maroni, Guyane (APFOM). **Sociétés marronnes des Amériques : mémoires, patrimoines, identités et histoire du XVIIe au XXe siècles**, Ibis rouge éditions, pp.269-279, 2015, Espace outre-mer

EARLE, Duncan. Authority, social conflict and the rise of Protestantism: religious conversion in a Mayan village. In: **Social Compass**, vol. 39, nr. 3, 1992, p.377-88 FILOCHE

ELFORT, Maude. Pouvoirs publics, populations amérindiennes et bushinenge en Guyane Française. Quelles relations depuis la décentralisation (1982-2008) ? In : **Pouvoir dans la Caraïbe**, Vol.16 « Varia », p. 67-92 , 2010, Disponível em <https://doi.org/10.4000/plc.819>

Encyclopedia Britannica. French Guyana. French collectivity, French. Search gate: "Demography of French Guyana", 2020 Disponível em <https://www.britannica.com/place/French-Guyana> último acesso 10/11/2021

EPSTEIN, Renaud. **Gouverner à distance: Quand l'Etat se retire des territoires**. França, Esprit, Paris, Editions Esprit, 2006, pp.96-111

Etat civil: ã, ?, ?, ì, ò ou ? toujours bannis des actes de naissance, **Le Point, Fonte: Agence France-Presse**, França, Rennes, publicado em 27/02/2021, disponível em https://www.lepoint.fr/societe/etat-civil-n-i-o-ou-toujours-bannis-des-actes-de-naissance-27-02-2021-2415651_23.php último acesso 10/11/2021

Equipe Editorial. Guyane : mobilisation géante à Kourou en réponse à Cazeneuve. In: **Le Point**, em 04/04/2017 Disponível em < https://www.lepoint.fr/societe/guyane-mobilisation-a-kourou-contre-les-propos-de-cazeneuve-04-04-2017-2117111_23.php > , último acesso 13/07/2021

FARINE, Frédéric. Covid 19: Un orpailleur testé à Papaïchton, possible faux négatif en Guyane, positif au Suriname. In: **Guyaweb**, 28/05/2020. Disponível em <https://www.guyaweb.com/toutes/covid-19-un-orpailleur-teste-a-Papaïchton-possible-faux-negatif-en-guyane-positif-au-suriname/> último acesso 10/11/2021

FERNANDES DA CUNHA, Valdir. Soberania e Segurança Alimentar na perspectiva dos jovens Kalunga da Comunidade Vão de Almas. Brasília, Universidade de Brasília, 2018. (Dissertação de Mestrado - Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais - MESPT)

FERREIRA, Léo Eduardo de Campos. **Floresta de Gigantes – Atores e Estratégias em arenas do maior bloco de áreas protegidas da Amazônia**. Campinas: Universidade Federal de Campinas, 2020 (Tese de Doutorado)

FLEURY, Marie. Agriculture itinérante sur brûlis (AIB) et plantes cultivées sur le haut Maroni: étude comparée chez les Aluku et les Wayana en Guyane Française, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 11, n. 2, p. 431-465, maio-ago. 2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1981.81222016000200006>

_____. **“Busi-nenge” : les hommes-foret . Essai d’ethnobotanique chez les Aluku (Boni) en Guyane française**, Université de Paris 6, 6 de dezembro 1991 (Tese de Doutorado)

_____. Plantes médicinales chez les Aluku (Boni) du haut Maroni: origine, symbolique et usages In: MOOMOU, Jean (Org). **Sociétés marronnes des Amériques: mémoires, patrimoines, identités et histoire du XVIIe au XXe siècles**: actes du colloque, Saint-Laurent-du-Maroni, Guyane française, 2015.

Foro Mundial Pela Soberania Alimentar. Declaração de Nyéléni. 27 de fevereiro de 2007, Nyéléni, Sélingué, Malí, disponível em <https://nyeleni.org/IMG/pdf/DeclNyeleni-es.pdf> último acesso 29/07/2021

FORTE, Marcilene dos Santos; GALIBY, Kássia Angela Lod Moraes. **Processo de formação do povo “Galibi do Oyapoque”: impactos migratórios**. Universidade Federal do Amapá, Oyapoque, 2018 (Tese de Conclusão de Curso)

FRANÇA. Agence National de Recherche. Gouvernance des grands espaces amazoniens et enjeux environnementaux : l’intérieur du plateau des Guyanes et ses défis – GUYINT , disponível em <https://anr.fr/Projet-ANR-17-CE03-0002>

_____. Artigo 225-1 do código penal

_____. Código do urbanismo, artigos L 123.1.5, L 123.6, R 123.7, R 123.8.

_____. Collectivité Territoriale de Guyane (CTG). **Histoire**. Disponível em <https://www.ctguyane.fr/le-territoire/histoire/>, 2016. Último acesso 29/07/2021.

_____. Constituição de 1958, disponível em <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/texte-integral-de-la-constitution-du-4-octobre-1958-en-vigueur>, último acesso 10/11/2021

_____. Chambre de l’Agriculture, Guyane française, **Guide pour le candidat au foncier agricole**, 2016 https://www.epfag.fr/IMG/pdf/brochure_foncier_ca_2016_cle8214e4.pdf, último acesso 16/09/2021

____ Charte du gendarme. Disponível em <https://www.fichier-pdf.fr/2015/05/06/charte-du-gendarme/>, último acesso 11/11/2021

____ Chapitre IV bis : Le grand conseil coutumier des populations amérindiennes et bushinenges (Artigos L7124-11 à L7124-23), disponível em https://www.legifrance.gouv.fr/codes/section_lc/LEGITEXT000006070633/LEGISCTA000034106408/ último acesso 11/11/2021

____ Decreto 87-267 de 1987

____ Journal Officiel, Artigo 2 do Decreto n ° 61-18 de 10 de janeiro de 1961

____ Journal Officiel du Sénat du 24/10/2019 - page 5405, reproduzido em < <https://www.senat.fr/questions/base/2019/qSEQ190510266.html>, último acesso 10/11/2021

____ Ministère de la Cohésion des territoires et des Relations avec les collectivités territoriales. **Démarche et outils pour élaborer un plan local d'urbanisme (PLU) et un PLUI**, disponível em <https://www.cohesion-territoires.gouv.fr/demarche-et-outils-pour-elaborer-un-plan-local-durbanisme-plu-et-un-plui>, 30/12/2020, último acesso 29/07/2021.

____ Préfecture de Corrèze, **“Les diferentes zones d'un plan local d'urbanisme”** disponível em https://www.correze.gouv.fr/content/download/9615/66899/file/annexe_2_ZONAGE%20DU%20PLU.pdf, último acesso 16/09/2021.

____ Préfet de la région Guyane. **Accès au foncier de l'État**. Disponível em <https://www.guyane.gouv.fr/Politiques-publiques/Acces-au-foncier-de-l-Etat/Acces-au-foncier-de-l-Etat>, atualizado em 18/03/2021

____ Senado. Commission des Affaires Étrangères et de la Defense. Le essentiel sur le rapport d'information : Les forces armées en Guyane : souveraneté et protection des ressources naturelles, n° 295 (2020-2021) - 20 janvier 2021, disponível em <https://www.senat.fr/notice-rapport/2020/r20-295-notice.html>, último acesso 28/07/2021.

____ Service Statique Ministériel de la Sécurité Intérieure (SSMSI), **Insécurité et délinquance en 2020 : bilan statistique**, abril de 2021, disponível em <https://www.interieur.gouv.fr/Interstats/Publications/Hors-collection/Insecurite-et-delinquance-en-2020-bilan-statistique>, último acesso 28/07/2021.

GIRVAN, Norman. Colonialism and Neo-colonialism in the Caribbean: An Overview Prepared For IV International Seminar Africa, The Caribbean And Latin America, St. Vincent And The Grenadines, 24th- 26th November, 2012. Disponível em https://www.alainet.org/images/Girvan_St-Vincent_paper.pdf, último acesso 10/11/2021

GIVENS. Shelby Matthiew. **An Ethnographic Study of Social Control and Dispute Settlement Among the Aluku Maroons of French Guiana and Surinam South America**. University of California, Berkeley, 1984 (Tese de doutorado)

GODDARD, Christophe-Jean, Guyane : Montagne d'Or & résistances amérindiennes In : **Multitudes**, n° 68, 2017/3 disponível em <https://www.cairn.info/revue-multitudes-2017-3-page-3.htm> último acesso 10/11/2021

GOMES, Flávio dos Santos. Outras fronteiras da liberdade: mocambos no Grao-Pará colonial (1734-1816) In: **A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII – XIX)**. São Paulo: Ed. UNESP: Ed. Polis, p.43-128, 2005.

GOURY, Laurence ; MIGGUE, Bettina. **Grammaire du nenguee**. Introduction aux langues aluku, ndjuka et paamaka. IRID Editions, Paris, 2003.

GRANGER, Stéphane. Migrations et continentalisation en Guyane. Conséquences politiques et environnementales. In: **Territoire en mouvement** – Revue de Géographie et d'aménagement. La Guyane : enjeux internationaux, adaptations locales, vol. 36, 2017 Disponible em : <https://doi.org/10.4000/tem.4453> último acesso 10/11/2021

GROOT, Silvia W. De. Bonis dood en Bonis hoofd. Em proeve van orale geschiedenis. In: **De Gieds**, vol. 143, p.3-15

Guyane : d'où vient le nom de ce département ? **Le Parisien**, 12 de agosto de 2016, disponível em <https://www.leparisien.fr/culture-loisirs/d-ou-vient-le-nom-de-ce-departement-12-08-2016-6033817.php>, último acesso 23/09/2021

GUPTA, Akhil. Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State. In: **American Ethnologist**, Vol. 22, No. 2 (May, 1995), pp. 375-402, 1995

Guyane : fin de l'occupation du centre spatial de Kourou , **France 24**, França, publicado 05/04/2017 disponível em <https://www.france24.com/fr/20170405-guyane-fin-occupation-centre-spatial-kourou-blocage> último acesso 10/11/2021

HAMEL, Ian. Quatre militants indépendantistes guyanais sont déférés à la Cour de sûreté de l'État, Arquivo de **Le Monde Diplomatique**, originalmente publicado em 18 de julho de 1980

HORTON, Richard. Offline: COVID-19 is not a pandemic In : **The Lancet**, Vol 396, p. 874 September 26, 2020, disponível em <https://www.thelancet.com/action/showPdf?pii=S0140-6736%2820%2932000-6> último acesso em 27/09/2021.

HURAUULT, Jean. Africains de Guyane. **La vie matérielle et l'art des Noirs Réfugiés de Guyane**. La Haye-Paris : Mouton., 1970

_____ Histoire des Noirs Réfugiés Boni de la Guyane Française (d'après les documents de source française). In : **Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer**, XLVII, 47. 166, pp. 76-137, 1960

_____ **Les Noirs Réfugiés Boni de la Guyane Française**. Dakar :

FAN, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, n°63, 1961

_____ **La vie matérielle des noirs réfugiés boni et des indiens wayana du Haut-Maroni (Guyane française) Agriculture, Economie et Habitat**, Paris, França : Orstom, 1965.

HOOGBERGEN, Wim. The leaders of the Boni-Maroons in the 18th century. p. 69-84. In. Moomou, Jean (Org.). **Sociétés marronnes des Amériques. Mémoires, patrimoines, identités et histoire du XVIIe au XXe siècles**. Matoury, Guyane française, França: Ibis Rouge Éditions, 2015

INGOLD, Tim. Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia In : **Educação** (Porto Alegre), v. 39, n. 3, p. 404-411, set.-dez. 2016

_____ **The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill**. 0. ed. [s.l.] Routledge, 2002.

International Labor Organization (ILO), C169 - Indigenous and Tribal Peoples Convention, 1989 (No. 169), disponível em <https://bit.ly/30lzs5k> último acesso 09/10/2021

JACOB, Théo. **L'exemple du parc amazonien de Guyane : d'un projet de territoire à un projet du territoire**. Ecole des Hautes Études en sciences sociales de Paris, 2013 (Dissertação de Mestrado)

Jules Deie, le maire de Papaïchton, suite au décès de Joachim Joseph, son oncle paternel, reconnu à Maripasoula comme gran man, tandis qu'à Papaïchton c'était le gran man Doudou, France-Guyane, **publicado em 26/08/2017, disponível em <https://www.franceguyane.fr/actualite/culture-et-patrimoine/jules-deie-le-maire-de-papaichton-suite-au-deces-de-joachim-joseph-son-oncle-paternel-reconnu-a-maripasoula-comme-gran-man-tandis-qu-a-papaichton-c-etait-le-gran-man-doudou-363351.php> último acesso 14/11/2021**

KOHN, Eduardo do O. Animal Masters and the Ecological Embedding of History among the Avila Runa of Ecuador. In: FAUSTO, Carlos e Michael Heckenberger. (Orgs.) **Time and Memory in Indigenous Amazonia**. Anthropological Perspectives. Gainesville: University Press of Florida. P. 106 – 129, 2007.

KWADJANI, Olson. Lamoraille : genèse d'une oeuvre. In : **Blog Un Témoin en Guyane**, publicado em 30/01/2013, disponível em <https://www.un-temoin-en-guyane.com/rvolte-et-beaut>, último acesso 12/07/2021

LAMAISON, Denise. Une terre or et sang Brève histoire populaire de la Guyane française, In: **Revue itinérante d'enquête et de critique sociale**, vol 12, França, Montreuil-sous-Bois Paris, setembro 2018, p.22-31, disponível em <https://www.cairn.info/revue-z-2018-1-page-22.html>, último acesso 11/11/2021

LAHKIM, Kawtar. **L'interprétation de l'intérêt général par les juridictions constitutionnelles et administratives : perspectives comparatives des droits ancestraux au Québec et des droits d'usage collectifs en Guyane française**, Québec, Canada, 2020 (Dissertação de Mestrado)

LANK-CORRINDE, Genia Julliette; AVIANKOI, Titinbo Erna. A diáspora africana na Amazônia: líderes maroons comandam a tomada de decisão por consenso e tradição In: SARDINHA, Antonio Carlos; SOUZA SILVA, David Júnior de; GUSHIKEN, Yuri (Orgs). **Estudos de cultura: abordagens e perspectivas**; Macapá : UNIFAP , 2020

LARZABAL, Frédéric. Édition speciale: Les peuples autochtones et bushinengue de Guyane du 29 mars 2017, Guyane La Première, publicado em 14/04/2017, disponível em <https://la1ere.francetvinfo.fr/guyane/emissions/edition-speciale-0/edition-speciale->

[peuples-autochtones-bushinengue-guyane-du-29-mars-2017-464155.html](https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1968_num_57_1_2933) último acesso 14/11/2021

LEBRUN, François. As Reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal. In: CHARTIER, Roger (Org.). **História da vida privada, 3: da Renascença ao Século das Luzes**, tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, [1986] 2009

LEHMANN, Henri ; LÉVI-STRAUSS, Claude ; BATAILLON, Marcel. Lettre à Monsieur le Secrétaire d'État auprès du Premier Ministre, chargé des Départements et Territoires d'Outre-Mer . In: **Journal de la Société des Américanistes**. Tome 57, 1968. pp. 147- 151; disponível em https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1968_num_57_1_2933, último acesso 26/07/2021

LI, Tania. Situating Resource Struggles: Concepts for Empirical Analysis. **Economic and Political Weekly**, v. 38, n. 48, p. 5120–5128, 2003.

LINHARES, Jairo Fernando Pereira. Populações tradicionais da Amazônia e territórios de biodiversidade, In: **UFMA, Revista Pós Ciências Sociais** vol. 6, no. 11, 2009

MACHADO, Beatriz Ribeiro. **Sobre o rururbano: A ocupação Dandara e os desafios da luta por moradia para além do rural e urbano**. Universidade Federal de Viçosa, Minas Gerais, 2017 (Dissertação de Mestrado)

MAEYAMA, Takashi. Ethnicity, Secret Societies, and Associations: the Japanese in Brazil In: **Comparative Studies in Society and History** , **Volume 21** , **Issue 4** , October 1979 , pp. 589 – 610 DOI: <https://doi.org/10.1017/S0010417500013207>

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da nova Guiné Melanésia**. Tradução de Anton P. Carr (Capítulos I - XV) e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça (Capítulos XVI - XXII), revista por Eunice Ribeiro Durham. São Paulo: Abril, 1976.

MAM-LAM-FOUCK, Serge (Org). **Comprendre la Guyane d'aujourd'hui : Un département français dans la région des Guyanes**, Guyane Française, Cayenne : Ibis Rouge, 2007

MANZO, Kate. Black Consciousness and the Quest for a Counter-Modernist Development. In: CRUSH, Jonathan (Org.) **Power of Development**. London: Routledge, 2005, p. 223 – 247

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo ; CARVALHO, Cynthia Martins; ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (Orgs) **Cimarrones, marrons, quilombolas, boni, raizales, garifunas e palenqueros nas Américas**, Manaus: UEA Edições/ PNCISA, 2019

MARTIN, Berenice. From pre- to postmodernity in Latin America: the case of Pentecostalism. In: HEELAS, Paul (Org.). **Religion, Modernity and Postmodernity**. Oxford: Blackwell Publishing, 1998

MARTIN, David. **Pentecostals: The World Their Parish**. Oxford: Blackwell Publishing, 2002

MASSUELA, Amanda. WEIS, Bruno. O tradutor do pensamento mágico. Entrevista com Ailton Krenak. In: **Revista Cult**. Uol. 4/11/2019, disponível em <<https://revistacult.uol.com.br/home/ailton-krenak-entrevista/>> último acesso 15/11/2020.

MAUSS, Marcel. **Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften**, Frankfurt, Alemanha: Suhrkamp, [1990], 2013.

MEDAETS, Chantal. **“Tu garante?”: aprendizagem às margens do Tapajós**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2020

MOOMOU, Jean. **Les marrons boni de Guyane**. luttres et survie en logique coloniale (1712-1880) Ibis Rouge Éditions, Matoury (Guyane), 2013.

_____. Representations, Sexuality and Male-Female Relations among the Boni of the Maroon Valley, French Guiana, at the Turn of the Twentieth Century. In: GOMES DA CUNHA, Maria Olívia (Org.). **Maroon Cosmopolitics. Personhood, Creativity and Incorporation**. Leiden, Países-baixos: Brill, 2019

_____. ; Association des populations des fleuves Oyapock-Maroni, Guyane (APFOM) (Orgs.). **Sociétés marronnes des Amériques: mémoires, patrimoines, identités et histoire du XVIIe au XXe siècles : actes du colloque, Saint-Laurent-du-Maroni, Guyane française (18-23 novembre 2013)**, Montoury, Ibis Rouge Éditions, 2015

_____. Silences et construction sociale du récit historique chez les boni de la Guyane française. In : **Anthropologie et Sociétés**, vol. 41, no 1, 2017, p. 263-279

MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986a

MOURA, Margarida Maria. **Camponeses**. São Paulo: Editora Ática, 1986b

MIGNOLO, Walter. 2002. El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui. In: **Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder**, Buenos Aires Lugar, CLACSO, Consejo

Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial/Editor
<<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20100916024619/18mignolo.pdf>> , 2002

Mouvement pour la Decolonization et la Émancipation Social de la Guyane (MDES). Manifeste. 2018 [1997] Disponível em
<https://www.facebook.com/507836449265180/posts/1917977838251027/>, último acesso 28/07/2021

NASCIMENTO, Tatiana. **Cuírlombismo literário. Poesia negra lgbtqi desorbitando o paradigma da dor**, São Paulo: N-1 Edições, 2019

Organização das Nações Unidas. Declaração Geral sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada em 13 de setembro de 2007

ÖSTERREICHER, Astrid. **Ökotourismus und Indigene Rechte am Beispiel des Nationalparks “Parc Amazonien de la Guyane”, Französisch-Guyana.** Áustria, Vienna, 2012 (Dissertação de Mestrado)

OTHILY, Arthur. **Éléments de Chronologie Aluku**, In : **Série Dynamiques Sociaux et Developpement**, Centre de Cayenne, Guyane française : Orstom, novembre, 1988

OVERING, Joana. “Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica” In: **Mana**, v. 5, n. 1: 81-107, 1999

_____. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. In: **Mana**, v. 1, nº 1, pp.107-140, 1996

OYEWUMI, Oyeronke. Family bonds/Conceptual Binds: African notes on Feminist Epistemologies. In: **Signs**, Vol. 25, No. 4, Feminisms at a Millennium (Summer, 2000), pp. 1093-1098. Tradução para uso didático por Aline Matos da Rocha. Disponível em Filosofia africana weebly, < https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8ronk%C3%A9_oy%C3%A8w%C3%BAmi_-_la%C3%A7os_familiares_liga%C3%A7%C3%B5es_conceituais_notas_africanas_sobre_epistemologias_feministas.pdf>

_____. **What gender is motherhood ?** Changing Yoruba Ideals of Power, Procreation and Identity at the Age of Modernity, Palgrave Macmillan, US, 2016

PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre Barbosa. **Fiéis descendentes: redes-irmandades na pós-abolição entre as comunidades negras rurais sul-mato-grossenses.** 1a edição ed. Brasília, DF: Triunfal Gráfica e Editora : Editora UnB, 2014

PITROU, Perig. Life as a process of making in the Mixe Highlands (Oaxaca, Mexico):

towards a ‘general pragmatics’ of life In: **Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)**, 2014

PREMAT, Christophe. Le modèle politique français, la société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours. In: **[sens public]**, publicado em 25/02/2005, disponível em <http://www.sens-public.org/articles/112/> último acesso em 21/09/2021

PRICE, Richard. Maroons in Guyane: Getting the Numbers Right. In: **New West Indian Guide**, v. 92, n. 3–4, p. 275–283, 7 dez. 2018a.

_____. Maroon Societies: rebel slave communities in the Americas. Garden City, New York, Estados Unidos: Anchor Books, 1973

_____. The Oldest Daughter of Overseas France In: WOOD, Sarah; MacLEOD Catriona. (Orgs) **Locating Guyane.** Liverpool University Press, 2018b

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento.** Brasília: Imprensa Oficial, 2006

REDON, David. Les mouvements indépendantistes guyanais. In : **Boukan – Le courrier ultramarin.** Dossier Indépendance, número 17, 27 de março de 2017, disponível em <https://www.une-saison-en-guyane.com/category/article/dossier-independance/>, último acesso 19/07/2021.

Reunião de Antropologia. Convenção para a grafia dos nomes tribais. In: **Revista de Antropologia**. Vol. 2, No. 2 (DEZEMBRO 1954), pp. 150-152, disponível em <https://www.revistas.usp.br/ra/issue/view/8378>, último acesso 11/11/2021

RODRIGUES, Maria Diva da Silva. **Política de Nucleação de Escolas: uma violação de direitos e a negação da cultura e da educação escolar quilombola**, UnB-CDS, 2017 (Dissertação de Mestrado)

ROSE, Nikolas. **Powers of Freedom: Reframing Political Thought**. University of Cambridge, United Kingdom, 2004 p. 335

SANTOS, Boaventura Souza. **Pela Mão de Alice**. São Paulo: Cortez Editora, 1995

SAFATLE, Yazmin. Os Mutirões da Resistência: Estratégias na Luta pela Terra em Unaí/MG In: MEDRADO, Ana Carolina Cerqueira; SALLES LIMA, Adalberto de; SANTOS, Rita Silveira Santana dos; MATOS DE SOUZA, Rodrigo (Orgs). **Em busca de um horizonte: Narrativas sobre educação, arte e resistências**. Brasília: Edições REDEXP; Manizales: Editorial Universidad de Manizales, 2019

SCOTT, James C. Exploração Normal, Resistência Normal. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, vol. 5, julho de 2011

_____. **The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia**, New Haven/London: Yale University Press, 2009

SEGATO, Rita Laura. Cambio religioso y desetnificacion: La expansion evangélica em los andes centrales de Argentina. In: *Religiones Latinoamericanas*. No. 1, janeiro-junho, 1991

SIMMEL, Georg. **Sociology: inquiries into the construction of social forms**. Traduzido e organizado por Anthony J. Blasi, Anton K. Jacobs, Mathew Kanjirathinkal. Leiden, Países-baixos: Brill, 2009 [1908]

SINGER, Merrill. AIDS and the health crisis of the U.S. urban poor; the perspective of critical medical anthropology. In : **Soc Sci Med** vol. 39 p. 931-948, 1994

THABOUILLOT, Gérard. Être chef de poste en Inini (1930-1969). In: **Outre-mers**, tome 98, n°370-371, 1er semestre 2011. Le contact colonial dans l'empire français : XIXe-XXe siècles. pp. 43-55

Tribune "Les incendies en Amazonie ne sont pas de simples feux, c'est l'œuvre du capitalisme", dénonce le Grand conseil coutumier des peuples amérindiens, **Franceinfo Radio France**, publicado em 25/08/2019, disponível em https://www.francetvinfo.fr/monde/ameriques/amazonie/incendies-en-amazonie-ce-ne-sont-pas-de-simples-feux-cest-loeuvre-du-capitalisme-denonce-le-grand-conseil-coutumier-des-peuples-amerindiens_3590305.html último acesso 11/11/2021

URBAN, Yerri. Les marrons et le droit en Guyane française de 1836 à la « francisation ». In : MOOMOU, Jean & APFOM (dir.), **Sociétés marronnes des Amériques**. Mémoires, patrimoines, identités et histoire du XVIIe au XXe siècles, Matoury, Ibis Rouge, 2015, p. 427-436

VERGÈS, Françoise. For a free Guiana, In: **Jacobin**, publicado em 04.19.2017, disponível em <https://www.jacobinmag.com/2017/04/guiana-protests-colonization-france-racism>, último acesso 13/07/2021

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “And: After -Dinner Speech Given at Anthropology and Science, the 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth, 2003”, In: **Manchester Papers in Social Anthropology**, 7, 1-20, 2003

_____. Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro, Parecer jurídico. In: **academia.edu**, 2021, disponível em <https://bit.ly/39I4nKr>

WEBER, Max. **Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus**. Wiesbaden, Alemanha: Springer VS, 2016 [1920]

WEST, Paige. **Dispossession and the environment** : rhetoric and inequality in Papua New Guinea, New York : Columbia University Press, 2016

WOORTMANN, Ellen. Práticas Eco-Agrícolas Tradicionais: Ontem e Hoje. In: **Retratos De Assentamentos**, vol. 14 no. 2 , 15-32.<<https://doi.org/10.25059/2527-2594/retratosdeassentamentos/2011.v14i2.91>>, 2011

WOORTMANN, Klaas. Um único filho não é filho. In: Woortmann, E.; Mousinho, M.L.; Moreira, M. R. (Orgs). **Respeito à Diferença. Uma Introdução à Antropologia**. 1ed.Brasília: CESPE/UnB, 1999, v. 1, p. 51-65

WYNGAARDE, Brigitte. Communautés amérindiennes : identités en danger ? In : **Ethnies**, Vol. 18 p.30-37, 2005

_____. Les peuples autochtones et leurs droits à la terre In : **Blada**, agosto de 2013 <https://www.blada.com/chroniques/2013/9585-Les-peuples-autochtones-et-leurs-droits-a-la-terre.htm> último acesso 14/11/2021

ZARAMELLA, Jéssica. Aprendendo a ouvir as mulheres Kawaiwete-Kaiabi. Um breve relato etnográfico. In: **Revista Wamon**, v. 5 , n. 1, 2020 p. 75-87