



Antíteses

ISSN: 1984-3356

hramirez1967@yahoo.com

Universidade Estadual de Londrina

Brasil

Romani, Carlo

A história entre o oficial e o lendário: interações culturais no Oiapoque

Antíteses, vol. 3, núm. 5, enero-junio, 2010, pp. 145-169

Universidade Estadual de Londrina

Londrina, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=193314432008>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

A história entre o oficial e o lendário: interações culturais no Oiapoque*

The history between official and legend: cultural interactions in Oyapock

Carlo Romani***

RESUMO

A fronteira franco-brasileira do Oiapoque foi palco de um longo litígio entre ambos os países que se estendeu por mais de duzentos anos até dezembro de 1900. Este artigo estuda as migrações ocorridas nessa região, algumas induzidas pelos estados nacionais e outras realizadas espontaneamente, e as trocas culturais estabelecidas por essas diferentes populações (índios, *créoles* e caboclos) que a habitaram. Além das migrações históricas mais antigas, tivemos dois movimentos migratórios importantes no início do século XX. Populações vindas do norte, das ilhas do Caribe, em sua maioria da Martinica, e outras vindas do sul, dos estados do Pará e do Ceará, encontraram-se no Oiapoque produzindo um complexo caldeirão cultural. A rica troca musical, a culinária e a mistura de costumes desses diferentes povos criaram na atualidade uma peculiar e sugestiva cultura que podemos denominar de caribenho-amazônica.

PALAVRAS-CHAVE: fronteira franco-brasileira; memória; Oiapoque; Caribe; migrações.

ABSTRACT

The border French-Brazilian area by along Oyapock's river was the stage of a long content litigious amid both countries until December 1900. This article studies followings inside and foreign migrations, someone natural and another ones induced by the States, and the cultural changes established by different people (Indians, *Creoles* and *Caboclos*, the Brazilians colored people) living in. Beyond these ancients inhabitants, we had other two movements of migration. By the north, people coming from Caribbean islands, the most from Martinique, and by the south people coming from the Brazilian's states of Pará and Ceará, have been meeting on Oyapock, definitively configuring a complex cultural mixing pot. The rich musical changing, the food and the mixing behaviors of this different people, have been creating nowadays a peculiar and suggestive culture: we really could named it as Caribbean-Amazon culture.

KEYWORDS: French-Brazilian border; memory; Oyapock; Caribbean; migrations.

A região de fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa ao longo do rio Oiapoque, uma área ainda pouco povoada, tem sido marcada nas últimas

* Este artigo é resultado da comunicação apresentada na mesa "Legs" Coloniaux durante o Colloque International "Point de contact entre les cultures, herites du fait colonial", do Laboratoire Babel, da Université du Sud Toulon-Var, e do Centre de Recherche CIRCE, da Université de Paris 3, realizado em Toulon / França, em 23 de março de 2005. A pesquisa contou com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) / Brasil para a realização do estágio pós-doutoral no Centre des Archives d'Outre-Mer, em Aix en Provence / França.

** Doutor em História pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) / Brasil, com pós-doutorado no Centre des Archives d'Outre-Mer, em Aix en Provence / França e Professor Visitante da Universidade Federal do Ceará (UFC) / Brasil.

Carlo Romani

A história entre o oficial e o lendário: interações culturais no Oiapoque

décadas por um crescente fluxo migratório de brasileiros (em sua maior parte na condição de clandestinos) para trabalharem no departamento francês atraídos pelos salários mais elevados e pelo pagamento em euros. Durante a pesquisa para a realização de minha tese de doutorado e em meu retorno posterior tive a oportunidade de visitar algumas povoações existentes em ambos os lados da fronteira franco-brasileira. No lado brasileiro, há o município de Oiapoque, antiga vila de Martinica, maior cidade da região com aproximadamente 10.000 habitantes, e Clevelândia, uma antiga vila militar e atual sede da III Companhia de Fuzileiros da Selva. No lado francês, estive em Saint-Georges, um município com pouco mais de um milhar de habitantes, e em Tampack, um antigo vilarejo *Saramaka* ou, pelo menos, o que restou desse ativo lugarejo de inícios do século XX.¹ Durante essas viagens, entrevistei diversas pessoas, cujos depoimentos somados às fontes documentais por mim encontradas em diversos arquivos públicos e privados (no Amapá, no Pará, na Guiana e na França), permitiram-me apresentar este quadro sobre a colonização e povoamento dessa região nas primeiras décadas do século XX. Confrontei dessa forma o que permaneceu como memória popular, que se tornou quase uma lenda, e o que se instituiu como verdade histórica, ou a história que se afirmou oficialmente. Dessa investigação foi possível perceber e apreender os diferentes significados produzidos nas falas e nas práticas locais, resultado de uma interessante intersecção de duas culturas de origens distintas: uma *créole* e caribenha e outra, cabocla e amazônica.

Os “antillesses” no Oiapoque

Início este artigo transcrevendo com minhas palavras um trecho do depoimento dado pela senhora Terezinha Feitosa que reproduz a lenda de origem do município de Oiapoque:

Creio que, na passagem do século XIX para o XX, chegou ao Oiapoque um grupo de pessoas providas das Antilhas e que ficaram conhecidas na região como “antillesses”. Eles vinham da Guiana Francesa

¹ *Saramaka* é o nome de um dos povos *Bush Negroes* da antiga Guiana Holandesa que se instalaram próximo à foz do rio Oiapoque, num povoado chamado Tampack, por volta da última ou penúltima década do século XIX. Seus ancestrais, trazidos como escravos de diferentes regiões da África entre o fim do século XVII e o começo do seguinte, logo conseguiram escapar de sua condição cativa nas plantações costeiras de cana, controladas e exploradas pelos *dutches*, os colonizadores holandeses. Para maiores informações sobre essa população indico (HURAULT, 1961).

Carlo Romani

A história entre o oficial e o lendário: interações culturais no Oiapoque

seguindo a costa em busca do minério de ouro que, dizem, havia por aqui. Acho até que o governo francês deva ter dado condições para a viagem, apoio material e financeiro, essas coisas, pois eles chegaram carregados de suprimentos. Eles pousaram perto da área em que depois se situaria a vila de Demonty. Eles eram muitos, bastante gente mesmo, famílias inteiras, muitos homens com suas mulheres, crianças e animais de criação carregados de mantimentos navegando em alguns barcos a vela. Foram vindo aos poucos, primeiro uns, depois outros, navegando pela baía do Oiapoque e pararam nesse lugar para um pouso, um reconhecimento da região. Tinham como objetivo alcançar as minas de ouro existentes rio acima.

O chefe ou o líder do bando, pelo menos ele era o sujeito mais carismático, chamava-se Émile, que por ser das Antilhas ficou conhecido como Émile da Martinique ou só Martinique. Deveria ter uns 30 anos de idade quando chegou por aqui, uma vez que os mais velhos se lembram de um homem mulato de porte médio, estatura mediana, de nariz curto usando cavanhaque com os cabelos negros compridos que formavam madeixas penteadas para trás caindo pelos ombros. Émile comandava uma turma com a missão de estabelecer contato com os chefes de filão, os donos de garimpos. Então, os homens desse grupo começaram a subir o rio e nessas incursões foram sendo criados vários acampamentos provisórios, sempre na margem brasileira do rio, até chegarem nesta área onde atualmente fica a cidade de Oiapoque. Com o passar dos anos, Émile montou um pequeno comércio que foi se tornando um lugar de pouso e de diversão para os canoeiros em viagem. Costumava andar com a camisa amarrada na cabeça tal qual turbante e o chapéu por cima dela, com o torso nu queimado de sol. Atraente assim teve várias mulheres durante sua vida o que aumentou ainda mais sua fama.²

A professora Therezinha Feitosa, inicialmente por curiosidade e depois com engajamento passional, dedicou-se a pesquisar e recontar a história local da cidade de Oiapoque, a antiga vila de Martinica. Para dar esse depoimento acima em que é narrada a origem da cidade, ela baseia-se no relato dos antigos moradores já falecidos, os pioneiros do lugar, cujas famílias já viviam na beira do rio nessa possível época da chegada de Émile e sua turma. Esses antigos moradores deram seus últimos testemunhos em vida para a jovem professora que os reproduziu, compondo a lenda histórica sobre a origem do lugar, fato que se perpetua na memória coletiva mais popular.

Algumas das velhas pessoas lembradas por Therezinha como sendo suas fontes orais também foram citadas nas memórias escritas por Rocque Pennafort, homem que foi durante muitos anos a figura política mais importante do município, tendo ocupado mais de uma vez o cargo de prefeito. Rocque fez parte de uma família de colonizadores provenientes de Afuá, na ilha de Marajó, boca do rio Amazonas, mas cujas origens anteriores remontam ao

² Depoimento de Therezinha Maciel Feitosa, registrado pelo autor em 5 de junho de 2001 na cidade de Oiapoque.

estado do Ceará. Os Pennafort formavam uma grande família de pescadores cujo patriarca, Chico Pennafort, viu-se atraído pela concessão gratuita de terras destinadas à colonização agrícola em Clevelândia, no ano de 1920. Com o passar dos anos a experiência agrícola fracassou, mas, mesmo assim, a família persistiu, enraizou-se na região, transferiu-se para a vizinha Oiapoque e estabeleceu-se como o grupo familiar mais importante do lugar. Retornando às suas memórias, Rocque escreve que quando de sua chegada em Clevelândia “já tinha um morador de nome Teodore Nicolau, inglês oriundo da ilha de Santa Lúcia (Antilhas), com sua mulher Maria Cecília, nativa da região, e mais um filhinho de nome Estevam Enrique”.³ Este último personagem, o Estevinho, amigo de infância de Rocque, também foi uma das fontes orais mencionadas pela professora Feitosa.

Quando a família Pennafort chegou pela primeira vez ao Oiapoque e os barcos passaram em frente à vila de Martinica, a primeira visão que tiveram foi a de “um vilarejo à nossa esquerda. Uma terra alta, uns casebres lá em cima”. Aquela mesma lenda de origem de Dona Therezinha é recontada por Rocque de modo semelhante, mas menos passional, ao definir que “o lugarejo citado recebeu o nome ‘Antillesse’, em homenagem ao seu primeiro habitante, um crioulo oriundo da ilha de Martinique, possessão francesa do Caribe. Os brasileiros acostumados a simplificar as cousas, pronunciavam Martinica”.⁴

Ambos os relatos ressoam como ecos de vozes vindos do passado. Aqui, vamos tratar esses escritos e relatos como se fossem discursos. Discursos que, como disse Michel Foucault, já não mais pertencem a quem os pronuncia, pois eles já se tornaram uma sucessão de infinitos discursos. Cabe-nos analisar porque foram essas vozes e não outras que ecoaram e permaneceram enquanto História, e em que condições se produziram esses discursos que permitiram que essa história se instituisse como uma verdade aceita pela população.

A lenda sobre Martinica é muito poderosa e persistente. Muitos mapas atuais da Guiana Francesa ainda se referem à cidade de Oiapoque com o nome de Martinique. Outras cartas grafam ambos os nomes Oyapock, ex-Martinique. Em 1936, o nome original da vila foi mudado para Espírito Santo do Oiapoque

³ “Introdução”. Texto de memórias do Arquivo Particular de Rocque Pennafort. ARP. Compilado pelo autor.

⁴ “Martinica”. ARP.

Carlo Romani

A história entre o oficial e o lendário: interações culturais no Oiapoque

por ordem do desbravador Cândido Rondon. Esse marechal, artífice da integração territorial brasileira, tentou apagar os vestígios estrangeiros da memória local. Os documentos oficiais da fundação da cidade trazem uma mínima referência a essa antiga origem, mas a população do lugar, principalmente aquela que o habita há mais tempo, não somente não se esqueceu como perpetua essa memória de origem. Principalmente entre as pessoas descendentes dos moradores ribeirinhos desde antes do início do processo de colonização oficial. Já, os setores da sociedade que, com o tempo, se afirmaram como a nova elite econômica e política local, procuram minimizar essa origem e valorizar a colonização induzida pelo Estado como o marco oficial da fundação do lugar.

O depoimento da professora Therezinha e a memória de Pennafort se confrontam exatamente nesse ponto. O segundo, apesar de fazer uma série de referências ao nome de Émile, ignora suas atividades, ou pelo menos elas não lhe são consideradas relevantes. Sua lembrança associa o antilhano apenas à festa. Therezinha Feitosa, contudo, dá outra interpretação ao fato, colhido também em grande parte nas mesmas memórias onde Rocque bebeu. A família Pennafort tornou-se classe dominante em Oiapoque. A origem da professora é distinta. Sua família, de origem camponesa, pequena proprietária de terras no interior do município, não se afirmou nem economicamente nem politicamente. Em seu trabalho de pesquisa sobre a história regional, deparou-se com uma origem da cidade bastante popular e até algo exótica realizada por um grupo de pioneiros estrangeiros que, para o senso comum, também não venceu. E é esta a história que lhe interessa contar e passar adiante. O ex-prefeito, ao contrário, é o protagonista de outra história. A história do grupo de pioneiros que se afirmou como vencedor. É natural que suas lembranças valorizem esse grupo, o que vem ao encontro também do interesse da história oficial, lavrada nas atas dos documentos gerados pelo Estado. Esta, por sua vez, ignora completamente Émile e sua turma. Para o governo brasileiro, a história do Oiapoque começa com a chegada das instituições da pátria trazidas pela colônia agrícola e pelos destacamentos militares na década de 1920.

Assim, estabeleceu-se na fronteira mais setentrional do território brasileiro uma interação caribenha e amazônica entre imigrantes chegados em dois momentos distintos e também atraídos por motivações distintas. Os

Carlo Romani

A história entre o oficial e o lendário: interações culturais no Oiapoque

caboclos colonos residentes no Pará vieram para o rio Oiapoque em busca de terras para plantar, uma possível parada final para seu percurso errante de fuga da seca nos estados do Nordeste e do descaso dos poderes públicos constituídos. Antes deles, outro grande grupo chegou, também percorrendo centenas de milhas pelo mar em uma viagem provavelmente até muito mais cansativa e incerta, em busca do Eldorado perdido no sonho do garimpo na selva. Para compreendermos melhor como pode ter ocorrido essa ocupação anterior do Oiapoque teremos que retroceder até, mais ou menos, a passagem do século XIX para o XX, viajando para o mar do Caribe e aportando na ilha francesa da Martinica.

Desde 1848, ano do fim da escravidão nas colônias francesas, todo um conjunto da população descendente dos antigos escravos não conseguiu ser absorvido pelo sistema econômico monopolista das *plantations* de cana-de-açúcar. Chamado de *exclusif*, esse sistema implicava num duplo monopólio: o da produção exclusiva de açúcar e do rum e o do comércio exclusivo com a metrópole francesa. A chamada idade do ouro do açúcar somente foi de ouro para os *békés*, a aristocracia dos proprietários usineiros das colônias insulares do Caribe francês. Para além das lembranças desse fino mundo da aristocracia rural, trazidas até nós pelos retratos dos casarões abastados da outrora vila de Saint Pierre, colonos agricultores extraíam da cana-de-açúcar sua penosa sobrevivência cotidiana.

Os pequenos agricultores até que podiam reclamar para si uma situação de independência, mas, excetuando-se aqueles poucos proprietários de lavouras que alcançavam uns trinta hectares, os outros camponeses, paisanos pobres com terras de até dois hectares, viviam tão miseravelmente quanto os demais empregados nos engenhos. As condições de trabalho não se modificaram sensivelmente com a abolição da escravidão. O grosso dos trabalhadores agrícolas continuava no campo trabalhando na lavoura e, principalmente, na colheita da cana que era enviada às usinas e destilarias de rum de propriedade dos *békés*. Outra pequena parte do campesinato trabalhava na indústria, na produção de açúcar e rum. A estimativa encontrada para o ano de 1911, na pesquisa efetuada por Edouard De Lépine, fala em 25.000 trabalhadores no campo e outros 5.000 nas usinas (DE LÉPINE, 1980: 47). Desses, aproximadamente 8.000 seriam mulheres e 3.000 crianças. Além disso, essa

condição de trabalho praticamente escravo agravava-se na medida em que 20.000 desses trabalhadores viviam em habitações dentro dos próprios engenhos empregadores.

Se para os empregados assalariados a vida era uma continuação mascarada da antiga escravidão, para os trabalhadores desempregados, sem instrução nem meios ou recursos para sua sobrevivência, restavam ou a mendicância e o pequeno roubo, ou a imigração.⁵ As possessões francesas do Caribe, nas pequenas e médias Antilhas, tinham uma densidade demográfica bastante elevada, considerando-se o regime de exploração econômica lá existente. Em uma terra onde a produção era realizada em poucos latifúndios sobrava pouco espaço para os moradores não inseridos dentro do sistema monopolista. Desse modo, as ilhas de Guadalupe e Martinica tornaram-se exportadoras de mão-de-obra para outras colônias francesas, principalmente a Guiana, território relativamente extenso e praticamente despovoado. As sucessivas descobertas de ouro na colônia continental francesa, primeiro, em 1863, no Approuague, depois nas terras em litígio do Calçoene, em 1894, e, finalmente, no Ouanary e no Oiapoque, já no ano de 1900, incentivaram todo um conjunto de gentes sem alternativa de trabalho nessas sociedades insulares, a debandar-se para a aventura do enriquecimento dourado no continente sul-americano. (PETOT, 1986: 102-3 e MAM LA FOUCK, 1999).

As terras da Guiana se tornarão lugares de pioneiros engajados em sucessivos ciclos migratórios irregulares, sempre com o sonho, poucas vezes concretizado, de retornarem bastante enriquecidos para comprarem uma terra e tornarem-se proprietários no rincão de onde saíram. É com essa ilusão que chegam, na passagem do século XIX para o XX, os imigrantes das Antilhas, dispostos a todo tipo de trabalho junto às companhias mineradoras anglo-francesas. Não somente migrantes das colônias francesas já citadas, mas também súditos ingleses, provindos de Barbados e, principalmente, da ilha de Santa Lúcia, chegam aos milhares. Os desta última ilha, em particular, formaram o maior contingente imigrante da Guiana Francesa (atingindo em algumas épocas quase 85% do fluxo total de imigrantes

⁵ Ver como exemplo história de Médard Aribot, artista da Martinica condenado à prisão, recontada através do trabalho de história oral desenvolvido por (PRICE, 1990).

recebidos) estabelecendo-se nas margens do rio Maroni, na fronteira com o Suriname. Em 1897, segundo o engenheiro Levat, havia uma população flutuante de 6.000 pessoas nos garimpos, população que, vinte anos depois, saltará para 10.000 pessoas (LEVAT, 1898). Esse intenso fluxo migratório passando pelo porto de Caiena, evidentemente, influenciou na construção de uma cultura da Guiana fortemente marcada pelo tempero caribenho, especialmente no que toca à dança e à música (ADÉLAIDE-MERLANDE, 1994).

Os colonos agrícolas da Martinica também contribuíram na formação desse novo povoamento continental levados basicamente por dois motivos. O primeiro, causado pelo “excesso populacional” acompanhado da concentração de terras e da decadência do ciclo econômico da cana-de-açúcar. O segundo, como agravante dessa situação que perdurava desde o fim da escravidão, foi trazido por um fator circunstancial causado pela fúria da natureza. Em oito de maio de 1902, a montanha Pelée em vomito frenético soterrou a vila de Saint Pierre, então capital e maior cidade da charmosa colônia francesa, fazendo-a, literalmente, sumir do mapa. Sob a lava ardente quase trinta mil corpos permaneceram cobertos carregando consigo a memória pessoal e cultural do áureo período findado. A vila de Saint Pierre significava também um local mítico de criação de um modo de vida pleno de aventuras no luxuriante Caribe francês. A vida mundana nesse porto do Caribe, ponto de atração de viajantes de todas as ilhas, nunca mais se tornaria a mesma: “reconstruiu-se a vila, mas de um modo como não era antes, ela jamais viu renascer sua antiga animação. A catástrofe afastou dela os martiniqueses que vinham procurar trabalho ou prazeres fáceis”⁶.

A explosão do Pelée marcou também uma transformação na sociedade martiniquesa. As festas regadas a rum e belas mulatas que fizeram o nome da ilha no mundo desapareceram, como que enterradas na lama enrijecida após a erupção final. Em seu lugar irromperam violentas tensões sociais desvendando a luta de classes que se travava dia a dia no interior da ilha. Com a tragédia, todo o aparato burocrático e administrativo francês foi transferido para a atual capital, Fort-de-France, então uma vila com menos de 11.000 habitantes. Além

⁶ Observação de Pascal Pia no prefácio à edição martiniquesa de 1961 do livro de Effé Géache (2000).

Carlo Romani

A história entre o oficial e o lendário: interações culturais no Oiapoque

do fim de todo um ciclo cultural original, o vulcão Pelée atacou firmemente, também, a já capenga economia agrícola da ilha. Quase um sexto da população desapareceu na erupção vulcânica e isto provocou todo um desembolso de recursos para recuperar e financiar perdas pessoais e institucionais, o que levou o governo local a estimular, ainda mais, a saída dos habitantes indesejáveis. Uma comissão de imigração foi criada em maio de 1902 para organizar a transferência dos vitimados da erupção. Oficialmente essa imigração somente chegou à Guiana Francesa em janeiro de 1903 quando o navio Maroni aportou em Caiena. Durante todo o ano de 1903 seis diferentes contingentes de imigrantes alcançaram o continente. Contudo, desde 22 de julho de 1902, o secretário geral em Fort-de-France já havia emitido uma lista de *sinistrés* martiniqueses. Essas vítimas da explosão eram agricultores esperando a obtenção de uma passagem gratuita por conta do orçamento da Guiana. Na lista, aparecem famílias inteiras pedindo auxílio para a imigração. Desse pedido inicial, 82 imigrantes conseguiram desembarcar em Caiena com seus próprios recursos (HO-CHOUNG-TEN, 1974 e GIRONDIN, 1986).

Do outro lado, na recepção no continente, Armand Chelle, o comissário de polícia de Caiena, alertava para a chegada contínua desses *sinistrés*, tratando o problema da questão social como sendo um caso de polícia. O comissariado os vigiava desde sua chegada, acompanhando seus movimentos e o lugar onde se alojavam, procurando não perdê-los de vista após o desembarque na capital guianesa. Uma carta de Chelle ao secretário geral nos dá pistas do caminho seguido por esses imigrantes: “no que concerne à primeira lista, não tendo encontrado ocupação, alguns seguiram para as minas de ouro, outros ficaram em seu ofício, principalmente os sapateiros e as costureiras”.⁷

Em uma destas listas, publicada em julho de 1902, aparece o nome de Emilien Valminos, portando a seguinte carta de apresentação para obter o visto de imigração para a Guiana: “o prefeito de Lamentin certifica que o senhor Valminos (Louis Emilien), domiciliado neste município e que pede a sua ida a Cayenne (Guyane-Française) é um trabalhador agrícola dos mais laboriosos e que ele é de força leonina”.⁸ Na época, Lamentin era uma cidade de porte

⁷ Gendarmerie – rapports relatifs au sujets anglais et sinistrés de la Martinique. Série 8M pp. 518. Archives Départementales de la Guyane, ADG, Caiena.

⁸ Ibid. Os relatórios detalhados sobre a imigração caribenha para a Guiana Francesa podem ser encontrados nas bibliotecas Section outre-mer, SOM e AOM, no Centre des Archives

razoável, quase do mesmo tamanho de Caiena, contando com 10.928 habitantes (DE LÉPINE, 1980). Situada no interior da ilha, a uns quarenta quilômetros de Fort-de-France, constituía-se num burgo conservador controlado pelo poder dos *békés* locais, proprietários das duas usinas e destilarias lá instaladas, de um total de vinte existentes em toda a ilha. Portanto, sua população trabalhadora dependia absolutamente da aristocracia latifundiária para quem vendia diretamente sua força de trabalho, ou, no caso de serem agricultores livres, o produto obtido com ela. Apesar do domínio opressor do latifúndio, a conservadora Lamentin elegeu no ano de 1900 representantes do Partido Socialista para a câmara, tornando-se notícia dentro do contexto político-social da Martinica. A tensão alcançou o clímax quando os trabalhadores locais também se tornam protagonistas da grande greve de fevereiro de 1900 que se estendeu por toda a Martinica.⁹ Após o término da paralisação, houve a matança de seis trabalhadores rurais, o que causou reação e posterior refluxo do movimento camponês.

Nesse contexto sócio-econômico, agravado pelo desastre da natureza, é que se deu a imigração de Louis Emilien para a Guiana Francesa junto com um grupo de pessoas, todas provenientes dessa região central da ilha. Em meados de agosto de 1902, Emilien aportou em Caiena com um grupo de refugiados caribenhos. É bastante provável que, como tantos outros imigrantes, esse camponês de Lamentin, sem emprego e sem domicílio, tenha sido convidado pelos proprietários associados de companhias mineradoras e casas comerciais, para juntar-se a um grupo de pessoas com destino a uma das áreas de mineração no interior da Guiana. Como nessa época a região do alto rio Oiapoque era um dos destinos mais procurados, é possível também que seu destino tenha sido esse e que ele tenha participado de uma expedição de garimpeiros e comerciantes em direção às minas do rio Camopi, nas cabeceiras do Oiapoque.

Não temos meios de comprovar se Louis Emilien Valminos foi realmente para a região do Oiapoque. Muito menos se esse Louis Emilien possa ter sido o Émile da Martinica que apresentamos no início desta narrativa. Porém, além da semelhança no nome, existem outras semelhanças entre ambos que permitem

d'Outre-Mer, CAOM, Aix en Provence.

⁹ Ibid.

Carlo Romani

A história entre o oficial e o lendário: interações culturais no Oiapoque

traçar um paralelo entre a trajetória de vida do imigrante Emilien, narrada através desses poucos documentos encontrados no Arquivo de Caiena, com a trajetória de vida do imigrante Émile contada através dos relatos orais de quem o conheceu. Usando essas duas fontes distintas como recurso de pesquisa, vamos dar continuidade às possibilidades de história de ambos os personagens a partir de sua chegada a Caiena até seu estabelecimento no Oiapoque. Vamos tomar, como exemplo, a chegada de Valminos a Caiena e admiti-la, num exercício especulativo, que esta poderia ter sido a chegada de Émile ao mesmo porto. Portanto, Émile pode muito bem ter sido o líder de um desses grupos de imigrantes provindos das Antilhas e que foram contratados pelos patrões do minério para criarem um acampamento de base na região do baixo rio Oiapoque, acompanhando, a partir daí, a narrativa desenrolada por Therezinha Feitosa.

Muitos desses imigrantes que foram aos garimpos tiveram trajetórias semelhantes. Sabemos de algumas histórias de vida dessas “gentes do ouro” através do trabalho de história oral feito pela pesquisadora Michèle-Baj Strobel e que ajudam a compor o quadro da imigração caribenha para a Guiana Francesa nos primeiros anos do século passado. Por exemplo, o pai de Raymond Alberty nasceu na Martinica e saiu logo após a erupção do vulcão para Castries, a capital da ilha de Santa Lúcia. Aos 20 anos de idade, em 1902, imigrou para a Guiana indo para os trabalhos nos garimpos de Régina, no rio Approuague, a oitenta quilômetros de distância do Oiapoque (STROBEL, 1998: 158). Em outro relato, Ralph Verneuil também diz que “os primeiros a virem para cá foram os martiniqueses, após a erupção do Pelée em 1902.” (Ibidem : 162). A explosão do vulcão em Saint Pierre foi, efetivamente, um marco na imigração dos habitantes da Martinica para a aventura do ouro na Guiana e que se expressa recorrentemente em suas memórias.

A participação das mulheres acompanhando os homens era freqüente, mas raramente ocorria na condição de esposa efetiva. A rotatividade das relações encontradas é marcante, tanto para as mulheres, que muitas vezes retornam para a costa para cuidarem sozinhas dos filhos, como para os homens que perdem suas voláteis companheiras na competição acirrada entre os garimpeiros pela disputa de sua fêmea. Victoire Saintville conta que nunca conheceu seu pai, que deixou sua mãe em Caiena quando esta estava grávida

dela e foi trabalhar no garimpo do Oiapoque onde morreu de *lembé*, o mal de amor, após ter sido abandonado por outra mulher que fugiu com um garimpeiro enriquecido (STROBEL, 1998: 179).

José Sarney dedica-se ao tema do amor, da luxúria e da traição nos garimpos, em seu romance *Saraminda*. Gasta sua pena com a narrativa da história da prostituta que enlouquece os garimpeiros do Calçoene com a exuberância de seus dotes (SARNEY, 2000). Poucas vidas femininas podem ter tido o destino glamouroso da vida romanceada de Saraminda, comprada ainda jovem em Caiena com apenas 15 anos por um rico brasileiro dono de garimpo e levada para a vida no interior da selva, onde sobrevive seduzindo garimpeiros e comerciantes. Sobre esses destinos femininos, Michele-Baj diz que “em geral, as mulheres tem deixado bastante jovens a sua vila natal e suas mães, e de maneira dolorosa” (STROBEL, 1998: 248). Levadas cedo como acompanhantes para viagens de aventura no meio da selva, vivendo em vilarejos de garimpo, essas mulheres pouco ou quase nada falam sobre esse assunto, por exemplo, sobre os acontecimentos posteriores a uma indesejada gravidez. Geralmente abortam ou vão ter seus filhos num lugar distante do garimpo, em pousos e vilarejos na costa.

Segundo a pesquisa realizada por Heckenroth, das mais de 100 mulheres que encontrou vivendo no Oiapoque na década de 1950, com idades entre 18 e 45 anos, não houve mais do que dez nascimentos nos anos compreendidos entre 1939 e 1941 (HECKENROTH, 1960). Assim parece bastante compreensível, por exemplo, não se falar da existência de nenhum filho do fundador de Martinica, Émile, ao mesmo tempo em que se fala das muitas mulheres que ele teve, vivendo em pousos diferentes na margem do rio. Esse tipo de relações conjugais no universo dos garimpeiros levou, com frequência, à existência de muitos homens e mulheres vivendo solitários em sua idade avançada, sem filhos, que foram ser criados distantes, em outras localidades, e que depois seguiriam reproduzindo essa vida errante e solitária sem a constituição de uma família sedentária.

Fechando o círculo de relações pessoais e comerciais estabelecidas nesses acampamentos montados em função dos garimpos, surge a figura do comerciante ambulante encontrando bandos de salteadores dispostos a emboscar os carregadores de ouro. Um funcionário qualquer é contratado por

uma grande casa comercial para fazer a empresa do transporte das mercadorias até as casas mineradoras e, com o tempo, passa a realizar esse trabalho por conta própria, assumindo os riscos do empreendimento e sofrendo com as possíveis emboscadas às margens dos rios. É bastante provável que Émile desempenhasse esse papel alguns anos após a sua chegada ao Oiapoque. Como explica Petot, esse sistema comercial montado através de uma rede de transportes se aperfeiçoa: “os primeiros mascates se tornam sedentários e outros os vão substituindo. Alguns se tornam verdadeiros gerentes de casas comerciais situadas na costa” (PETOT, 1986:160). Isto explicaria o processo de fixação na vila de Martinica e a criação de acampamentos intermediários desde a foz do Oiapoque até os primeiros saltos que surgem no rio, acompanhando o *boom* da exploração do ouro na primeira década do século XX.

Essa deve ter sido a fase áurea da vida de Émile e da constituição do povoado de Martinica. Com o declínio do ciclo do ouro no Oiapoque e a transferência desse mecanismo para a nova fronteira aurífera ao longo do rio Maroni, na distante fronteira com o Suriname, temos a decadência e o refluxo da vida desses moradores dependentes da clientela dos mineradores. Émile, contudo, encontra-se estabelecido na beira do rio e, com sua idade já avançando para os cinquenta anos, não lhe é mais possível recomeçar tudo novamente em outro lugar. A vida toma então um rumo mais calmo e sua casa passa a ser não mais uma referência de comércio, mas um lugar conhecido pelas festas e diversão oferecidas. O público que a frequenta também não é mais o mesmo. Agora, ele é composto pelos moradores ribeirinhos, os caboclos e *créoles* trabalhadores das usinas de extração do pau-rosa, pequenos cultivadores e pescadores, que no vaivém de suas canoas pelos rios e igarapés, param na localidade animada pela música e pela dança, regadas com o forte *tafiá*.¹⁰

Alguns velhos moradores entrevistados pelo padre Rogério Alicino, que chegaram ao lugar nos últimos anos da década de 1910 também ajudam a compor esse mesmo quadro. Joaquim Alves de Araújo disse-lhe:

Chegando àquelas paragens, em 1917, encontrara três cabanas perto do igarapé da Palha (Ponta do Cheiroso): a de Emile Martinique, a de Raimunda Pereira (apelidada dona Raimundona, pela sua estatura robusta), da qual o idoso Emile requestava as graças e a de dona Francina (ALICINO, 1971: 15-6).

¹⁰ *Tafiá* é o nome dado ao rum produzido na Guiana.

Na versão final montada pelo padre Alicino, com todos os relatos por ele obtidos, teriam se tornado freqüentes “as visitas à casa do crioulo que, com sua gaita tocada habilmente, se tornara chamariz para quantos gostassem de uma alegre diversão”. No começo da década de 1920, quando a família Pennafort chegou ao local, já encontram outra Martinica, muito transformada em relação a essa narrativa do padre Alicino, cada vez mais abasileirada, apesar da forte influência cultural caribenha herdada. Essa mudança também é narrada por Rocque em suas memórias, associando-a àquilo que ele considerava como uma “civilização” dos costumes do lugar, portanto, fazendo coro aos desejos do governo brasileiro para uma grande integração nacional:

Foi em 1923 [...] que a nossa saudosa Martinica passou a crescer com mais intensidade. Não, não se admire que eu tenha saudade da Martinica. Pessoas com a mentalidade mais avançada, com outros costumes que não só o Guianês, foram chegando. Assim é que, com a mesma procedência nossa o arquipélago do Marajó - e atraídos por Clevelândia, desta foram se desgarrando, [...] passaram a fazer parte da que fosse nos dias atuais, se chamaria de “a nova comunidade”.¹¹

Com esse novo fluxo migratório, a “nova comunidade” de Martinica perde sua característica *créole*, resistindo apenas o bar de Émile e uns poucos e velhos moradores *antillesses*, herdeiros ainda dos tempos de sua fundação, que demarcavam ao som da gaita e dos tambores o velho território conquistado.

Dança, música e festas

E foi na dependência do que lhe pudesse sobrar da florescente Clevelândia, da amadurecida Demonty, de Santo Antônio e até mesmo de Saint Georges no outro lado, é que a acanhada Martinica foi crescendo. A população aumentava, trazendo logo alguns comerciantes que se instalavam pelo novo povoado. Logo pegou a característica animada. As festas se tornavam freqüentes na própria casa do fundador, o velho Emile Martinique, ou na de Dona Raimunda. O velho Martinique animava os arrasta-pés com movimentados “casse-corps” (quebra-corpo, dança creoula), tocando em seu “pife” (pequeno instrumento parecido a um clarinete, de apenas seis furos), enquanto alguém cantava patuá guianês: “Moen panin papá/, moem panin mamân/ pour pleurê bai moen! (bis) Jurduí samedi ô soé, e alór/ pa tenin passê la men, e alór... (bis).” A pronúncia é como está escrito e a tradução para o português é esta: “Eu não tenho pai, eu não tenho mãe pra chorar por mim. Hoje é sábado a noite, e então, não tem que passar a mão...” Enquanto isso nós, escondidos dentro do igarapé Sipariny, ouvíamos de lá todas as noites de sábado e de dias de festa, o rufar dos tambores no “Caféssocá” ou na casa do Aly (comerciante francês estabelecido em frente à Clevelândia), que traziam até nossos ouvidos o ritmo do carimbó. Vem aí [...] a minha dúvida quanto a origem paraense desta

¹¹ “Martinica”. ARP.

dança.¹²

Seguindo as memórias deixadas por Rocque Pennafort, percebemos, a partir de seu ponto de vista, a imagem que ele fez da vila de Martinica como sendo o ponto mais animado do rio Oiapoque. A dúvida levantada pelo ex-prefeito de Oiapoque, sobre as influências musicais na região, será o tema aqui tratado. O *cassecorps* é o nome dado ao *kasecó*, uma dança da tradição *créole* da Guiana. Mas e a outra, o carimbó? Por que nativos da Guiana tocariam em suas festas o carimbó, cujas origens remeteriam à ilha de Marajó? Esta, a pergunta que suscitou a dúvida em Rocque Pennafort.¹³

Mas talvez isto não seja um absurdo ou um fato tão estranho assim, se lembrarmos o fluxo de migração que se estabeleceu nas terras do Amapá durante todo o século XIX. Trata-se de um movimento contínuo na província paraense onde, como diz Maia, ocorreram “desde o período colonial, inúmeros casos de fugas escravas rumo a possessões da França, ao norte do Brasil, que podem ser compreendidas como fugas para fora em busca da liberdade no outro lado da fronteira brasileira (BEZERRA NETO, 2000: 232)”. Apesar de terem formado a maioria dos trânsitos, não somente escravos fugitivos percorreram esse caminho em direção à Guiana e à região fronteiriça entre os dois países que era conhecida na época como território contestado.¹⁴ Uma grande população, genericamente chamada de cabocla, realizou o mesmo movimento. Foram os índios de diferentes tribos e provindos da região da foz do Amazonas que emigraram para o norte. Não se tratam de antigas migrações coletivas como aquelas que os *Waiãpi* realizaram nos séculos XVII e XVIII (GALLOIS, 1986).

¹² “Memórias”, ARP.

¹³ O recente trabalho de Marta Georgea Santos (2007) trata justamente da importância social da festa na região de fronteira do Oiapoque e das diferentes influências musicais que lá se encontraram.

¹⁴ O território contestado entre a França e o Brasil compreendia uma extensa área entre os rios Araguari, ao sul, e Oiapoque, ao norte. Durante quase duzentos anos, desde o Tratado de Utrecht em 1713 até a demarcação definitiva da fronteira como sendo o rio Oiapoque, no Tribunal de Berna em 1900, essa vasta área permaneceu sem soberania definida e sem uma jurisdição político-administrativa pertencente a nenhum dos dois estados. Isso permitiu uma livre exploração comercial dos recursos naturais sem a existência de um controle fiscal na região e possibilitou, também, o estabelecimento de uma população livre das obrigações com a pátria, mas ao mesmo tempo sem nenhuma assistência institucional. Portanto, durante o século XIX, o território contestado tornou-se um lugar privilegiado para todos aqueles que de alguma forma fugiam do sistema de trabalho escravo ou, simplesmente, prisioneiros que escapavam tanto das prisões coloniais francesas como da justiça brasileira. Para um aprofundamento no tema do conflito ver as memórias apresentadas por ambas as partes ao júri: (RIO BRANCO, 1945 e VIDAL DE LA BLACHE, 1901).

Esse fluxo mais recente foi protagonizado por grupos de índios já relativamente desenraizados de sua cultura original, misturados às famílias de negros ex-escravos (um tipo físico denominado de “portugueses” pelos habitantes da Guiana), e que subiam ao longo da costa em pequenos barcos pesqueiros ou, por terra, através dos campos de savana amapaenses.

Na época da exacerbação do litígio franco-brasileiro, após 1883, o geógrafo francês Jules Gros, considerou essa população “geralmente como escravos fugidos do Brasil, e essa situação explica, de uma parte, sua superioridade intelectual relativa (em relação aos índios do lugar)” (GROS, 1887: 213). O naturalista suíço Emilio Goeldi, trabalhando para o governo do Estado do Pará, descreveu as populações que encontrou em sua viagem ao Counani, em 1895, como sendo “com poucas exceções, pretos e mulatos, os mais velhos evidentemente ‘mocambistas’ (escravos fugidos), do tempo do Império, antes da abolição da escravidão” (GOMES e outros, 1999: 97).¹⁵

Ambos os documentos sugerem que diversos mocambos foram constituídos no norte do Amapá, tendo sido Counani o principal deles (GOMES, 1999). Sabe-se de uma ligação terrestre entre o Counani e o Oiapoque, razoavelmente freqüentada pela população local. Um trajeto que era realizado tanto pelos caboclos e negros brasileiros seguindo em direção ao norte, como pelos garimpeiros que vinham da Guiana Francesa.¹⁶ Ora, essa circulação de pessoas existente durante todo o século XIX proporcionou uma profunda circulação de culturas que nos permite falar em uma interação caribenho-amazônica. Portanto, se ritmos musicais mais contemporâneos como o *reggae* e o *zouk* difundem-se significativamente nos estados brasileiros do Maranhão e Amapá, respectivamente, também os ritmos regionais amazônicos alcançaram, em outros tempos, senão o Caribe, pelo menos toda a região das Guianas. O pesquisador de contos nativos amazônicos, Peregrino Jr., encontrou vários

¹⁵ Ofício reservado enviado por Emilio Goeldi ao Ministro Carlos de Carvalho. Arquivo Histórico do Itamarati, AHI, Rio de Janeiro. Fundo: Documentação Rio Branco, Parte III, Códice: 340 – 2-13.

¹⁶ “Sobe-se o rio Oyapock até a foz do seu afluente o Pontanari, sobe-se este rio até o igarapé Cobra onde se toma uma picada até o rio Curupi, desce-se este rio até sua confluência com o Uaçá, sobe-se este rio até o Furo e por este chega-se ao Cassiporé, no ponto em que há outra picada que vai ter ao povoado de Cunani. Embora um tanto complicado e sujeito a baldeações pode-se fazer-la em 8 dias.” Inspeção de Fronteiras. Anexo n.º. 3, 1927. Relatório do Major Boanerges Lopes de Souza, p. 17. Primeira Comissão Brasileira Demarcadora de Limites, CBDL, Belém.

Carlo Romani

A história entre o oficial e o lendário: interações culturais no Oiapoque

ritmos costeiros paraenses na região do alto rio Trombetas, na fronteira do Brasil com a Guiana e o Suriname. No conto *Carimbó* ele nos fala que:

O batuque, o urucungó, o carimbó acordavam nas solidões misteriosas das florestas amazônicas as vozes nostálgicas das praias africanas, cheias de ritmos lentos, ondulantes, preguiçosos [...]

Mamá-cumandá

É bumbá!

Açu-babá-açú-bebé

É bumbá! (PEREGRINO JUNIOR, 1929 : 59)

O ritmo do carimbó no Pará parece ter influenciado não somente a música e a dança dessas populações descendentes dos antigos mocambos, bem como deu a levada das lutas populares e de defesa pessoal dessa gente. A pouca difusão do berimbau na costa paraense, fez com que a tradicional luta praticada entre os escravos, nessas terras, se fundisse com a dança do carimbó, misturando os estilos e criando uma outra luta. Para Vicente Salles, estudioso da cultura afro-brasileira:

[...] a capoeira não evolui, no Pará, para um tipo de exercício ou jogo atlético que permitisse sua sobrevivência, como ocorreu particularmente na Bahia. Dela restou a *pernada* ou *rasteira* que, acrescida da *cabeçada*, constitui uma espécie de luta popular, característica no Marajó com expansão para o Amapá. (SALLES, 1994: 29-30)

Assim, a estranheza que causava nos Pennafort ouvir o carimbó em plena selva da Guiana mostra-se algo bastante natural, provocado pela intensa circulação de pessoas ocorrida naquelas bandas. O que talvez o jovem Rocque não pudesse imaginar é que, desde muito antes da chegada de sua família e do Estado brasileiro ter-se interessado pela colonização daquela região, seja por motivos econômicos ou de segurança nacional, já existia um fluxo natural de povoamento realizado pelas populações mais desprezadas dentro do conceito daquilo que vulgarmente se convencionou chamar de civilização. Para Rocque a história no Oiapoque inicia-se com a chegada do Governo e da colonização oficial, daí seu espanto com a circulação de diferentes culturas que lá encontrou e não compreendeu sua origem.

Essa influência cultural trazida pelos brasileiros encontrou-se, nesse vai e vem incessante promovido pelos habitantes deserdados, com a música, a dança e os costumes vindos do norte. Alguns naturais da própria Guiana, e outros das ilhas francesas do Caribe. Neste segundo ingrediente do caldo cultural é que se faz presente o grupo de Émile e demais companheiros e companheiras antilhanos. Em linhas gerais podemos afirmar que a música caribenha é

produto do encontro de duas tradições musicais, a africana e a européia. A influência africana é muito mais significativa e complexa. Não houve somente uma mistura entre duas tradições continentais diferentes, houve, também, uma intricada miscelânea de línguas, ritmos, cultos, instrumentos e danças, protagonizados por uma enorme diversidade de grupos étnicos africanos que aportaram contra a sua vontade nas ilhas tropicais do Mar do Caribe. Essa mistura foi considerada por Roger Bastide como sendo uma espécie de “sincretismo inter-africano” (BASTIDE, 1974).¹⁷

Em sua maioria, essas gentes marcadas para trabalharem compulsoriamente nas plantações de açúcar, provieram da África Ocidental, mais precisamente da região do Golfo da Guiné. Uma enorme área formando uma meia lua ao longo da costa, desde o atual Senegal estendendo-se até a Nigéria. Essa área de captura de escravos penetra pelo interior até o longo vale do rio Niger. Também em sua maioria, essas populações trouxeram consigo as influências das culturas *Koromanti* e *Nagô*, esta última denominada também *Yoruba*. São culturas que permaneceram mantendo uma religiosidade ligada à adoração de muitas divindades. Mas, entre essas levas de imigrantes de contrabando chegaram também alguns grupos minoritários, já influenciados pelo Islã, principalmente os oriundos das terras mais ao norte, do Senegal, da Guiné e do Mali.

Entre esses últimos, havia um elemento central formador da cultura musical, a figura do *griot*, o cantor da tribo. O *griot* atendia com sua voz à realeza e aos príncipes dos antigos reinos africanos dessa região interior do sudoeste do Saara. O *griot* não servia somente na corte, ele era parte integrante de uma cultura eminentemente oral, na qual o passado da tribo era narrado e vinha transmitido através de poemas épicos. Mesmo em tempos mais recentes o *griot* continua servindo à comunidade, em casamentos, nascimentos, funerais e outros eventos. Essa forma de servir com a voz, no estilo dos bardos medievais, remete à tradição cultural *Mandinga*, um dos grupos culturais que aportou nas Antilhas (CHARTERS, 1982). Em muitas localidades da África Ocidental, ultrapassando as fronteiras da cultura *Mandinga*, estabeleceu-se, também, uma

¹⁷ Não entraremos no debate sobre a pertinência ou não desse conceito, fazemos a referência para caracterizar a complexa mistura cultural dessa região do mundo. Sobre o povoamento da Martinica, ver os trabalhos de (BERNARD, 1973 e 1978).

Carlo Romani

A história entre o oficial e o lendário: interações culturais no Oiapoque

tradição de cantadores denominada *jaliya*, passada de geração para geração, criando uma espécie de casta social que é herdada familiarmente.

Esses cantores isolados que chegaram ao Novo Mundo aqui encontraram outros ritos tradicionais africanos ligados ao trabalho na lavoura e à fertilidade. A música seguiu sendo um elemento importante no trabalho, agora escravo, nas *plantations* das ilhas americanas. Essa prática musical nas plantações acompanhou a população negra também na cidade, nas festas, nos dias de folga ou nos períodos em que não eram requisitados para o trabalho. Isto, às vezes, ocorria durante dias e noites seguidos, que se transformavam em festa continuada. Em grande parte do Caribe, por exemplo, a época do carnaval se tornou o momento de comemoração mais intenso e continuado dos descendentes dos africanos. A celebração do carnaval, festa medieval trazida pelos colonos europeus, veio ao encontro da necessidade de uma manifestação cultural dos negros escravos através da música e da dança. O tradicional carnaval caribenho mais antigo contava com a participação de negros e brancos, muitas vezes organizados em times, bandas, ou blocos, desfilando separadamente em paradas pelas ruas das cidades. Uma festa acompanhada musicalmente de uma grande variedade de instrumentos africanos e europeus (BILBY, 1985). Assim, uma variada percussão de metais e diferentes tambores misturaram-se aos instrumentos de sopro como clarinetes e pifes.

Encontramos, então, em muitas ilhas do Caribe, danças folclóricas, que são re-interpretações de antigas danças tradicionais africanas usando uma variedade de tambores junto a instrumentos percussivos como maracás, sinos, ou ainda facas raspando lâminas de metal, sempre com a batida das caixas dando o ritmo. São antigas danças de escravos que remontam ao século XVIII, músicas tocadas nas celebrações coletivas ou dançadas ao fim da jornada de trabalho, denominadas pelos folcloristas de *jumping dance* ou *jook dance*, devido à frequência de saltos e acrobacias em seus movimentos (BILBY, 1985: 186-90).

Nas regiões sob influência da francofonia (Martinica, Guadalupe, Haiti, Louisiana), uma das mais antigas referências musicais é a *bamboula*, uma dança praticada exclusivamente ao som de tambores, originalmente usada para a invocação de espíritos e que, durante o século XIX, passou a ser usada pelos escravos e ex-escravos em carnavais e outras celebrações festivas. Na ilha de

Santa Lúcia, desenvolveram-se dois estilos musicais ligados aos ritos para os ancestrais, a *kutumba* e o *kèlé*. Essas danças rituais estão na origem da *bélya* e da *kalenda*, as mais antigas danças não religiosas da Martinica e presentes ainda em várias ilhas do mar das Antilhas.¹⁸ A popular *kalenda* martiniquesa do século XIX era dançada primeiro ao fim do trabalho de forma coletiva e depois chegou aos salões de baile incorporando passos das danças sociais européias.

Particularmente na Martinica e em Guadalupe, na passagem do século XIX para o XX, originou-se um ritmo musical muito sensual dançado pelas mulheres crioulas nas festas de rua e nos salões de baile da boêmia, aquele mesmo universo cultural encontrado na literatura de Effe Géache. Assim, temos a origem da *béguine*, que posteriormente, já nas décadas de 1920 e 30, se tornará popularíssima nos Estados Unidos, difundida nas casas de show de Nova Orleans influenciando o jazz. Já, a *kalenda* tradicional, pouco influenciada pelos costumes europeus, permaneceu fiel à sua origem escrava de dança de trabalho e além de seu ritmo marcadamente sensual, manteve a tradição das *jumping dances*, o que fez de algumas versões dela, como o *ladja* guiano, uma dança de luta no estilo da capoeira brasileira. Na Guiana, a *kalenda* chegou junto com aquela intensa circulação de ex-escravos do século XIX e adquiriu contornos próprios, passando a ser conhecida como *kasecó*, derivado do francês *casse-corps* (BLÉRALD-NDAGANO, 1996: 50). O historiador Georges Lefebvre, ao assistir uma festa embalada pelo *kasecó* em Caiena, descreveu seus participantes como aquilo que ele interpretou tratar-se de uma experiência antropofágica de uma síntese intercontinental: “os casais se abraçavam, se embrulhavam, os punhos em corte, e os olhos semicerrados, a boca impassível, censurando suas práticas voluptuosas e sagradas. Cozido de chineses, de martiniqueses, de índios, de árabes, de malaio, de créoles” (LEFEBVRE, 1925: 23).

Na proximidade com a fronteira brasileira, além da circulação de pessoas providas do Caribe, houve também o trânsito cultural de influência amazônica, o que fez com que essa área criasse um folclore muito fértil. Não por acaso Blérald-Ndagano relata que “muitos fundadores de grupos folclóricos vivendo hoje em dia em Caiena, são originários daquela região”, ou

¹⁸ A *kalenda* ou *kalinda* é a dança base do concorrido carnaval de Trinidad e Tobago.

Carlo Romani

A história entre o oficial e o lendário: interações culturais no Oiapoque

seja, do Oiapoque.¹⁹ Os antilhanos que fundaram a Martinica do Oiapoque trouxeram para o lado brasileiro do rio toda essa influência cultural, especialmente aquela que se construiu através da dança e da música tocada pela camada mais pobre da população. Da *kalenda* martiniquesa para o *kasecó* guiano, passando pela dança guerreira do *ladja*. A defesa dessas populações, às vezes emboscadas por salteadores em ataques na beira do rio, quando saíam do confronto armado e iam para a luta corporal ao solo, fazia-se valer dos movimentos acrobáticos originados dessa dança. Os primeiros romances escritos no dialeto *créole*, *Atipa* (de 1885) e *Nuits de Cachiri*, descrevem cenas do *ladja* praticado pelos antilhanos em suas aventuras em busca de ouro (PAREPOU, 1980).

Assim, o som que Rocque Pennafort e outros colonos ouviam retumbar na floresta proveniente da casa de Émile, é um componente desse sincretismo a que nos referimos anteriormente, influenciado também pela musicalidade amazônica e pelo acordeom tocado pelo caboclo migrante. Toda essa mistura gerou a cultura bastante diversificada dessa região do Oiapoque. Parafraseando Lefèbvre, o peixe, o tucupi, o cachiri, os caboclos, os índios e os negros misturando todas as influências recriaram nesse quinhão verde uma outra cultura. Com essa origem marcadamente polissêmica como seria possível então, tanto do lado francês como do lado brasileiro da fronteira, tentar introduzir um discurso de origem fundado numa concepção de soberania de estado e de integração nacional? O que há de pátria nessas gentes? A resposta parece ser precisamente a falta de uma identidade nacional. Lidamos aqui com populações que se formaram dentro de uma mescla cultural impossível de ser reduzida a uma identidade. Elas se constituíram historicamente, justamente na fusão de influências regionais, inter-regionais e intercontinentais. Daí a dificuldade existente, apesar da tentativa oficial, tanto da parte do estado brasileiro, quanto do francês, de conseguir enraizar na região um programa de integração fundado sobre o discurso de identidade ligado à pátria.²⁰

¹⁹ “O grupo folclórico ‘DAHLIA’ foi fundado em abril de 1966, em Caiena, por um grupo de pessoas originárias do município de Saint-Georges de l’Oyapock” DAHLIA – *Chants Traditioneles*, Caiena, Centre socio-culturel de Mirza.

²⁰ No caso brasileiro é visível a necessidade da reafirmação constante do caráter brasileiro da identidade nacional. Nas margens do rio Oiapoque lê-se escrito ao longo da mureta do atracadouro: “Oiapoque – Aqui começa o Brasil!”.

Comentários finais

Muito antes da idéia de uma colonização oficial do Oiapoque ter sido posta em prática, milhares de pessoas já se ocuparam informalmente dela. Sem a preocupação em saber sob qual soberania se submeteriam, esses aventureiros migrantes buscaram somente um espaço para sobreviverem dignamente. Hoje, se é possível em parte recuperar essas histórias o devemos à transmissão oral dessas memórias de geração em geração. Do ponto de vista metodológico, procurou-se tratar as fontes levantadas (orais e não orais) como instituintes de sua própria história, o grande mérito existente no trabalho de Michèle Strobel. Ao analisar essas memórias como discursos fundadores de uma nova realidade, no caso dela, aquela da contínua creolização das populações migrantes na Guiana, procedeu a uma re-interpretação do discurso histórico oficial com base na memória coletiva da imigração para o trabalho do garimpo. E, assim, encontramos a criação de um outro discurso, rico, muitas vezes lendário e quase inverossímil, mas se instituindo como verdade e garantindo a presença, a permanência e a auto-estima dessa população.

São os ecos desse mesmo discurso genealógico, da confluência da memória coletiva com os saberes locais, que emergem da narrativa da professora Therezinha, mostrando o reconhecimento popular aos verdadeiros pioneiros do lugar. Não há nesse relato preocupação com a afirmação de uma identidade, de uma nacionalidade, ou com a exaltação da vitória pessoal. Seu relato é um eco daquelas vozes infames, das vozes fadadas ao esquecimento pela memória oficial, que, apesar de tudo, permaneceram no tempo e se constituíram na tradição oral perpetuada nas lembranças de todos aqueles cuja história não foi a que se tornou vencedora.²¹

Ao contrário, o também precioso material de memórias familiares guardado pelos Pennafort reafirma a vitória de uma população que já estaria fadada a vencer. E venceu porque seria mais civilizada, teria uma cultura “superior” num lugar onde imperariam, ainda, os costumes indígenas e quilombolas a serem erradicados. Porém, embora essa parte da memória queira a todo instante se diferenciar das vozes mais populares e se aproximar da idéia

²¹ As referências neste artigo feitas a Michel FOUCAULT (do discurso como instituinte de uma verdade histórica e da genealogia como sendo o acoplamento do saber local ao saber científico) são encontradas em suas obras de 1996 e 1999.

Carlo Romani

A história entre o oficial e o lendário: interações culturais no Oiapoque

de civilização vendida pelo Estado, os valores da vida cabocla ribeirinha e os indícios da influência caribenha presente na cultura do lugar reaparecem continuamente também nesses enunciados vencedores.

Assim, observando todos os relatos trabalhados neste artigo, direta ou indiretamente, confirmamos a hipótese apresentada por Regina Beatriz Guimarães para quem o trabalho com as fontes orais produz um duplo significado. Ao mesmo tempo em que se constitui como um documento informativo sobre o passado que permaneceu, portanto a atualização desse mesmo passado no presente constitui-se, também, através das disputas que envolvem essas reminiscências do passado, na recriação constante do presente (GUIMARÃES NETO, 2000). E o trabalho do historiador acompanha esse mesmo fluxo: mais do que narrar aquele passado morto, trata de reinventar constantemente a atualidade dessa existência. No caso deste artigo, a interação cultural que se produziu na fronteira do Oiapoque.

Bibliografia

ADÉLAIDE-MERLANDE, Jacques. *Histoire générale des Antilles et des Guyane*, Paris: Caribéennes, 1994.

ALICINO, Rogério. *Clevelândia do Norte*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1971.

BASTIDE Roger. *As Américas negras*. São Paulo: EDUSP, 1974.

BERNARD, David. *Les orígenes de la population martiniquaise du fil des ans (1635-1902)*. Memoire nº. 3. Fort de France: Societé d'Histoire de la Martinique, 1973.

_____. *Coolies, Congos, Chinois. Le memorial martiniquais*: Vol. 3. Nouméa: Philippe Godard, 1978.

BEZERRA NETO, José Maia. *Fugindo sempre fugindo*. Dissertação de Mestrado em História. Campinas: UNICAMP, 2000.

BILBY, Kenneth. *The Caribbean as a musical region*. In *Caribbean Countours*: MINTZ, Sidney e PRICE, Sally (org.). Baltimore: The John Hopkins University Press, 1985.

BLÉRALD-NDAGANO, Monique. *Musiques et danses créoles au tambour de la Guyane Française*. Caiena: Íbis Rouge, 1996

CHARTERS, Samuel. *The roots of the blues – an African search*. Londres: Quarter Books, 1982.

DE LÉPINE, Edouard. *La crise de février 1935 à la Martinique*. Paris: L'Harmattan, 1980.

Carlo Romani

A história entre o oficial e o lendário: interações culturais no Oiapoque

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5ª. edição. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *Genealogia e poder*. In *Microfísica do Poder*. Tradução Roberto Machado, 12ª. edição. Rio de Janeiro: Graal, 1996.

GALLOIS, Dominique. *Migração, Guerra e comércio: os Waiãpi na Guiana*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.

GÉACHE, Effe. *Une nuit d'orgies à Saint-Pierre Martinique*. Paris: La Musardine, 2000.

GIRON DIN, Ketty. Les tentatives de peuplement de la Guyane de 1848 à 1914. *Equinoxe*, Caiena, nº. 21, 1986.

GOMES Flavio (org.). 1999. *Nas terras do Cabo Norte*. Belém. Governo do Estado do Pará.

GOMES, Flávio e outros (org.). *Relatos de Fronteiras*. Belém: UFPA/NAEA, 1999.

GROS, Jules. *Les français en Guyane*. Paris: Librairie Picard-Bernheim et Cie, 1887.

GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. Artes da memória, fontes orais e relato histórico. *História e Perspectivas*. Uberlândia. Universidade Federal de Uberlândia, nº 23, 2000.

HECKENROTH, Marcel. *Rapport Circonscription de l'Oyapock, (avril 1939-décembre 1941)*. IN: *Rapports de tournées dans l'Inini, Période 1936-1942*. Textos reunidos por Jean Hurault, 1960.

HO-CHOUNG-TEN, Jean-Pierre. L'implantation d'une colonie martiniquaise à Montjoly. *Revue Guyanaise de'Histoire et de Geographie*, Caiena, nº. 10, pp. 49-54, 1974.

HURAU LT, Jean. *Le noir refugiès Boni de la Guyane Française*. Dakar: IFAN, 1961.

LEFEBVRE, Georges. *Bagnards et chercheurs d'or*. Paris: J. Ferenczi et fils editeurs, 1925.

LEVAT, Edouard. *Guide pratique pour la recherche et l'exploitation de l'or en Guyane française*. Rapport à M. le Ministre de l'Instruction publique. Paris> Dunod, 1898.

MAM LA FOUCK, Serge. *La guyane française au temps de l'esclavage, de l'or et de la francisation (1802-1946)*. Petit-Bourg: Ibis Rouge, 1999.

PAREPOU, Alfred. *Atipa*. Paris: Caribéennes, 1980.

PEREGRINO JUNIOR, João. *Pussanga*. Rio de Janeiro: Typographia - Hispano-Americana, 1929. PETOT, Jean. *L'or de Guyane*. Paris: Caribéenes, 1986.

PRICE, Richard. *The convict and the colonel*. Boston: Beacon Press, 1990.

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

SALLES, Vicente. *A defesa pessoal do negro*. Brasília, 1994.

Carlo Romani

A história entre o oficial e o lendário: interações culturais no Oiapoque

SANTOS, Marta Georgea. *Festa na fronteira: Brasil-Guiana Francesa*. Mestrado em Antropologia. Belém: UFPA, 2007.

SARNEY, José. *Saraminda*. São Paulo: Siciliano, 2000.

STROBEL, Michèle-Baj. *Les gens de l'or*. Petit-Bourge: Íbis Rouge, 1998.

VIDAL DE LA BLACHE, Paul. Le contesté franco-bresilien en Guyane. IN: *Annales de géographie* tomo X. Paris: 1901.

Colaboração recebida em 24/09/2009 e aprovada em 22/03/2010.