



**REGINA COELI RODRIGUES THEDIM
SILVADO**

**DO EU AO NÓS. MEMÓRIA E IDENTIDADE NOS TEXTOS
AUTOBIOGRÁFICOS DE RAPHAËL CONFIAINT.**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS:
MESTRADO EM TEORIA LITERÁRIA E CRÍTICA DA CULTURA**

Novembro de 2005

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



REGINA COELI RODRIGUES THEDIM SILVADO

**DO EU AO NÓS. MEMÓRIA E IDENTIDADE NOS
TEXTOS AUTOBIOGRÁFICOS DE RAPHAËL
CONFIANT.**

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Cláudio Correia Leitão - UFSJ

Orientador

Prof.ª Dr.ª Jovita Maria Gerheim Noronha - UFJF

Prof.ª Dr.ª Suely da Fonseca Quintana - UFSJ

Prof. Dr. Antônio Luiz Assunção

Coordenador do Programa de Pós-graduação em Letras

25 de novembro de 2005

Resumo

Em nossa dissertação de mestrado estudamos como Raphael Confiant em seus escritos autobiográficos, destacou a importância e o papel dos segmentos mais populares da população martiniquenha em sua formação de indivíduo e escritor.

Abrindo espaço em suas reminiscências pessoais para uma multidão de indivíduos marginalizados e esquecidos, cumpriu seu engajamento literário como escritor oriundo de um território ultraperiférico. A utilização da narrativa da formação do Eu como ponto de partida e pretexto para a elaboração da narrativa coletiva de uma sociedade é característica fundamental do que chamamos Autobiografia Pós-Colonial. Ao fazê-lo Confiant não apenas permite que as vozes periféricas sejam ouvidas, ele se integra a elas na qualidade de mais um agente da cultura *créole*.

Com seu trabalho de atualização e conquista do campo literário, Confiant e demais autores ligados a *Créolité* não apenas monumentalizaram a cultura martiniquenha, mas também garantiram-lhe as condições mínimas de sobrevivência como entidade singular diante da cultura francesa.

Resumé

Dans notre dissertation de máster nous avons étudié la façon dont l'écrivain Raphaël Confiant donna de la voix aux couches les plus dépourvues de la société martiniquaise, en soulignant leur rôle dans la formation en tant qu'individu et écrivain.

En le faisant il honora son engagement littéraire d'écrivain issu d'une région ultrapériphérique, dernier vestige de l'empire colonial français.

Il partit du récit du Moi s'en servant comme pretexte pour élaborer le récit collectif de la société martiniquaise, ce qui constitue une des principales caractéristiques de ce qu'on appellera Autobiographie Postcoloniale.

Le travail d'actualisation et conquête du champ littéraire réalisé par Confiant et les auteurs liés au mouvement de la Créolité, non seulement

Yáyá Massemba (Roberto Mendes/ Capinam)

*Que noite mais funda Calunga
no porão de um navio negreiro
que viagem mais longa candonga*

*Ouvindo o batuque das ondas
compasso de um coração de pássaro no fundo do cativo*

*é o semba do mundo calunga
batendo samba em meu peito*

**KAÔ KABIECILÊ KAÔ ÔÔ
OKÊ ARO OKÊ**

*quem me pariu foi o ventre de um navio
quem me ouviu foi o vento no vazio
do ventre escuro de um porão*

*Vou baixar no seu terreiro
epa raio machado trovão
epa justiça de guerreiro*

*é semba é é semba á
o batuque das ondas nas noites mais longas
me ensinou a cantar
é semba é é semba á
dor é o lugar mais fundo
é o umbigo do mundo
é o fundo do mar*

*No balanço das ondas
Oké arô me ensinou a bater seu tambor
é semba é é semba á
no escuro eu vi o clarão
do giro do mundo*

*Que noite mais funda Calunga
no porão de um navio negreiro
que viagem mais longa candonga*

*ouvindo o batuque das ondas
compasso de um coração de pássaro no fundo do cativo
(...)
é semba é é semba á
É o céu que cobriu nas noites de frio
minha solidão*

*é semba é é semba á
é oceano sem fim sem amor sem irmão
é kaô quero ser seu tambor*

*é semba é é semba á
eu faço a lua brilhar
o esplendor e clarão
luar de Luanda em meu coração*

*Umbigo da dor
Abrigo da dor
A primeira umbigada
massemba yáyá
massemba é o samba que dá*

*Vou aprender a ler
Pra ensinar meus camaradas*

1.0 Introdução

Para nós não é possível analisar um livro sem relacioná-lo com a obra onde se inscreve. E não é tampouco possível analisar uma obra sem relacioná-la às circunstâncias de sua produção. Pois acreditamos que todo ato de escrita pode ser abordado e entendido como um fenômeno social, característico, portanto, de uma determinada formação cultural, em um determinado espaço geográfico, em um determinado momento de sua história. Sobretudo quando seu autor é protagonista de destaque de acirradas polêmicas anti-colonialistas e batalhas pelo reconhecimento e preservação da especificidade cultural de um dos últimos fragmentos do império colonial francês.

Colonialismo e anti-colonialismo, resistência ao domínio, identidade nacional e nacionalismo são elementos de importância capital na obra de Raphaël Confiant. Ele, como outros escritores pós-coloniais, não separa sua individualidade da sociedade, seu trabalho, romanesco, ensaístico e mesmo o autobiográfico, possui sempre um alcance coletivo.

Os *escritos do Eu*, como os chamou Georges Gusdorf (1991), são um dos objetos de estudo mais em voga há alguns anos.

Críticos literários, narratólogos, historiadores, sociólogos, psicanalistas, filósofos, antropólogos, sociólogos, todos já visitaram, ainda que circunstancialmente, os *escritos do Eu*.

Pretendemos considerar para nosso estudo, como *escrito do Eu*, toda obra onde o escritor ao lançar indícios de referencialidade no texto e cuidando da verossimilhança deste, permite que o leitor realize uma leitura referencial do escrito.

Nessa categoria incluem-se vários gêneros: memórias, autobiografia, *billdungsroman*, e algumas formas de classificação complexa e polêmica, como a autoficção e o romance autobiográfico. Para nosso trabalho é importante que os limites entre os diversos gêneros estejam bem definidos, pois eles nos guiarão na seleção do corpus e recorte do objeto.

como memórias todo escrito pessoal, não ficcional, que dê ênfase à intersecção entre vida pessoal e história:

Le glissement de sens s'annonce ici du mot mémoire, au singulier, relation de faits, au mot Mémoires au pluriel, récapitulation, mise en mémoire des événements dont l'auteur a eu personnellement connaissance ainsi que veulent dire les Mémoires de Philippe de Comynes. Le mémorialiste n'est pas un historien, mais un témoin de l'histoire : son témoignage se limite à cette part des événements dont il fut le spectateur ou l'acteur. (GUSDORF, 1991, p. 250 - 252).

O escritor de memórias está preocupado em deixar um testemunho de seu papel frente à história de seu tempo e não um relato de sua vida íntima. O protagonista das memórias é o Eu público e o protagonista da autobiografia é o Eu privado.

A diferenciação entre romance autobiográfico e autoficção é bem mais complexa e polêmica. O problema está na compreensão do conceito de autoficção.

Para Vincent Colonna a autoficção não é « (...) ni d'un genre codifié, ni d'une forme simple, mais d'une gerbe de pratiques conniventes, d'une forme complexe (...) »(COLONNA, 2004, p. 15)

Ele estabelece uma linhagem de escritores que teriam praticado a autoficção, que começa com Luciano de Samosata e termina em Borges, passando por Dante, Cyrano de Bergerac, Nerval, Herman Hesse, Kafka, e Gombrowicz.

Considerando que a autoficção é um exercício de ficcionalização do Eu, de projeção do Eu no imaginário, esse exercício é tanto mais bem sucedido quanto mais longe e profundamente nesse imaginário o escritor projete seu Eu ficcionalizado. Assim, para Colonna o romance autobiográfico é, igualmente uma prática de autoficção, porém pobre, pois: « (...) la part d'invention y est restreinte à des timides procédés de transposition, ce n'est pas sa forme la plus imaginative ; et il dommageable de les assimiler. »(COLONNA, 2004, p. 199)

O grande problema da definição de Vincent Colonna é que ele ignora, deliberadamente, os aspectos históricos da questão da autoficção, ao considerar apenas aqueles casos, como em Luciano de Samosata e nos outros autores por ele citados, em que há exploração do fantástico.

Em *Eau de Café* o narrador é um escritor que retorna ao país natal buscando esclarecer o mistério que envolve a vida e a morte de Antilia.

Em *Le nègre et l'amiral* a isca não é o narrador, mas um personagem, que vai reaparecer em *L'allée des soupirs*, o escritor fracassado Amédée.

As primeiras palavras do romance *Le commandeur du sucre* poderiam referir-se ao trabalho do escritor: «Mes instruments? Vous ne me croirez point: le cahier aux pages vierges, le crayon noir (...)» (CONFIANT, 1994, p.11)

A dedicatória de *Regisseur du rhum*, «à mon grand-père François-Augustin (1892-1955) distillateur à Macédoine (Le Lorrain)», estabelece uma ligação profunda entre o escritor e o meio que ele vai descrever em seu romance. O leitor pode entender que os fatos narrados no romance são lembranças do autor.

Porém seus dois escritos mais claramente pessoais são *Ravines du devant-jour* e *Cahier de Romances*. Seguindo as características anteriormente enunciadas dos gêneros pertencentes ao universo dos escritos do Eu, poderemos classificá-los como obras memorialísticas.

Estabelecidos os critérios de definição do corpus, passaremos à explicitação dos critérios que nortearão nossa abordagem teórica.

Compreendemos que todo ato de escrita pode ser entendido e abordado com um fenômeno social, característico, portanto, de uma determinada cultura, em um determinado espaço geográfico, em um determinado momento de sua história. E é a partir desse ponto de vista que pretendemos analisar o corpus de nossa pesquisa.

Assim o que nos interessou não foram os aspectos da formação do indivíduo e do escritor nos seus aspectos íntimos, mas tudo aquilo que nos seus escritos desvele que:

les écritures du moi exposent des attestations de la présence humaine sur la terre des vivants, indissociables des cycles et rythmes de la conscience individuelle et de la conscience communautaire qui se prononcent à travers elles. (GUSDORF, 1991, p. 9).

uma essência particular a cada raça humana, ou seja, características psicológicas também seriam transmitidas pelo "sangue".

veracidade sem o qual suas obras não teriam o impacto político que almejam e o prestígio de que desfrutaram os relatos autobiográficos e memorialísticos junto ao público em geral⁴.

Porém, por que é tão importante para os escritores antilhanos que suas obras tenham esse valor referencial? Para responder essa pergunta deveremos empreender uma análise das relações da produção literária antilhana com a chamada literatura universal.

A opção de análise da totalidade das manifestações literárias antilhanas pelo viés da literatura menor seria uma escolha que, em nosso entendimento, acabaria por inserir a produção literária antilhana na produção literária de expressão francesa na mesma situação periférica, ou ultraperiférica, para utilizarmos a nomenclatura oficial européia, dos territórios de onde provém. Por que “a literatura menor não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior” (DELEUZE, 1977, p.25). Uma minoria vivendo, não apenas em uma suposta periferia geográfica, mas também em uma periferia política e social. Onde o escritor escreve “como um cão que faz seu buraco, um rato que faz sua toca” (DELEUZE; GUATTARI, 1977, p. 28).

O cão em seu buraco, o rato em sua toca, antes de qualquer consideração estão acossados e se refugiam do mundo exterior. Os escritos antilhanos que pretendemos analisar não são textos de quem, escondido do mundo, procura sobreviver, mas manifestações daqueles que apesar de acossados, escolheram a resistência ativa e tentam deslocar os centros de enunciação reclamando a

4 A respeito do valor que é dado aos textos autobiográficos, gostaríamos de destacar as considerações feitas por Juliette Raabe, em seu artigo *Le Marché du Vécu*, apresentado no Colóquio de Cerisy-la-Salle de 1979. Raabe (1983, p. 235-248 passim) identifica a banalização dos escritos do Eu, a febre de consumo do 'verdadeiro' sob a forma de 'testemunhos', 'confissões', sempre associados a 'sinceridade', 'autenticidade', 'inédito', 'segredo', 'escândalo'. Para ela o interesse por esse tipo de narrativa, seja escrita, ou veiculada pela televisão ou rádio (destacando que em 1979, ainda não eram produzidas emissões como os chamados reality-shows) é expressão de uma profunda crise de identidade na sociedade atual.

colonizadas, mas também às áreas metropolitanas, estabelecendo-se entre elas aquela relação que Said (1995) classificou de contrapontístico.

Esse procedimento leva a uma “reescrita descentrada, diaspórica ou “global das grandes narrativas imperiais do passado...” (HALL, 2003, p.109).

Acreditamos que essa perspectiva, essa “razão pós-colonial” (MIGNOLO, 1996) é a razão da resistência, que tem suas raízes na luta dos diversos povos invadidos, diaspORIZADOS, extintos ou descaracterizados, transfigurados etnicamente (RIBEIRO, 1006), para manter de alguma forma sua identidade e/ou sobreviver.

Buscar a legitimação desse lócus de enunciação, que não é novo, sempre existiu e sempre se manifestou sem ser escutado, é resistir. Nos nossos dias, resistir ao imperialismo e às forças universalizantes que atuam sobre o mundo, violentas, sobretudo naquelas regiões que apresentam uma diversidade cultural mais acentuada e destoante do padrão ocidental.

A expansão colonial européia e seu braço ideológico, o colonialismo, universalizaram a cultura ocidental e impuseram ao mundo um mesmo ritmo, práticas e lógica de produção destruindo todos os grupos humanos que recusassem resolutamente a “civilização”.

Diante da extensão territorial dos impérios coloniais europeus (fig.1) compreendemos que, como diz E. Said (1995), poucos são aqueles que não foram de alguma forma afetados pelo colonialismo e mais ainda, dada sua dimensão e o número de estados-nacionais nascidos do processo de descolonização (todos os das Américas, todos os da África, vários na Ásia), é absurdo considerar essa história “um subenredo local ou marginal de uma história maior” (HALL, 2003, p.112). Da mesma forma é absurdo que o processo de construção desses imensos impérios não marcasse igualmente as sociedades metropolitanas.

Sempre houve resistência à expansão colonial européia. Dos colonizados, claro e igualmente dos cidadãos metropolitanos. A “cultura colonial” é a variada

A luta entre o colonizador e o colonizado foi desigual. Não por que este fosse inferior, primitivo, incapaz de apreender o Outro (como vimos no caso da explicação semiótica de Todorov). Mas porque o Outro, no caso o europeu, era belicamente superior⁸. Ao ter acesso ao armamento ocidental, o colonizado foi capaz de se libertar do domínio colonial.

A resistência do colonizado não implica em uma suposta não-violência, ou uma violência relativa, menor, do processo colonial. Muito ao contrário, gostaríamos de sublinhar que a transfiguração étnica ocorre exatamente pela coação exercida pelos dominadores sobre os povos conquistados e diaspORIZADOS.

Do século XVII ao século XVIII se deu a primeira etapa da expansão colonial européia. Os capitais provenientes do comércio colonial foram importantíssimos para deslançar a Revolução Industrial. Esse foi o momento de transformação não apenas de toda a lógica e dinâmica da produção de bens materiais, como também da lógica e dinâmica de sua comercialização (WILLIAMS, 1975). Por isso podemos afirmar que esse momento "talismânico" do marxismo ocidental (HALL, 2003, p.113), a transição do feudalismo ao capitalismo, não foi solitariamente "se desenvolvendo organicamente nas entranhas do primeiro" (HALL, 2003, p. 112).

O capitalismo nascente e as transformações decorrentes da ampliação do mercado internacional foram acompanhados pela primeira onda de guerras de independência. Estas foram, basicamente, obra das oligarquias coloniais que

espanhola, que os índios foram vencidos por serem inferiores aos europeus, nesse caso, semiologicamente inferiores e incapazes de lutar contra as balas-signos de canhão.

⁸ Com relação aos desníveis entre as sociedades européias, tradicionais e primitivas entre os séculos XVII e XVIII, consideramos de grande importância o artigo de Paul Bairoch (1986, p.364 a 429) sobre desenvolvimento e subdesenvolvimento. Trabalhando com dados do PNB de diversos países na década de 1960 e estatísticas históricas, ele concluiu que as diferenças de desenvolvimento econômico e técnico entre as sociedades tradicionais e as sociedades européias, à exceção das chamadas sociedades primitivas, eram muito pequenas. Porém com a Revolução Industrial e sua gradual e desigual difusão pelo mundo, essas diferenças se multiplicaram por 15 em dois séculos. Os países pobres de outrora e os muito pobres de hoje em dia tinham um nível médio de vida muito próximo do mínimo fisiológico o que não os deixava muito distantes das sociedades ditas primitivas. Nelas, o nível de vida é estimado pelo autor na ordem de 80-100 dólares per capita, com a ressalva de que existiram (e ainda podem existir) sociedades cuja riqueza de recursos naturais faria saltar essa média para 130-160 dólares per capita. Para Bairoch, portanto a "passagem à civilização" longe de significar um avanço no nível de vida, foi ao contrário, um grande salto na direção do crescimento das desigualdades sociais.

como marco no quadro de nosso estudo da obra autobiográfica de um escritor antilhano contemporâneo é absolutamente pertinente.

Chamaremos de perspectiva pós-colonial o procedimento na abordagem da documentação e na análise de seu contexto de produção e recepção que busque neles as marcas do colonialismo, como ação sobre o colonizado e as marcas da sua reação.

Jean-Marc Moura (1999) foi reticente com relação à utilização do colonialismo como marco histórico determinante. Em sua opinião existiria o perigo de recair em uma história teleológica, do progresso e da civilização e de deslocar o questionamento do problema do poder (Centro-Periferia), verdadeiro eixo de discussão, para uma questão meramente cronológica.

Acreditamos que essa preocupação não procede quando o estabelecimento desse marco objetiva em primeiro lugar destacar a importância do fato colonial como gerador e destruidor de sociedades, etnias, culturas e civilizações. O que o fez dele um dos principais fatores de instituição de poder político e econômico, como vimos anteriormente. A perspectiva pós-colonial reconhece a importância do fato colonial, mas não legitima nem justifica o colonialismo. Muito ao contrário, ela critica exatamente a base onde se funda, em grande parte, a atual estruturação de poderes mundiais e a própria distinção centro-periferia.

A crítica pós-colonial resgata, na contemporaneidade, os traços, problemas e questionamentos que herdamos (descendentes de colonizadores e colonizados) do nosso passado. E por fim, justamente através da recuperação e questionamento desse passado, nos auxilia na crítica do pensamento teleológico que nos foi imposto

e **ser influenciado**. Ser influenciado conota passividade e uma relativa submissão diante daquilo que o influencia. Utilizar, ao contrário, pressupõe um sujeito ativo, que se apropria de algo que pertence a outrem. No caso, para Ginzburg, Picasso teria podido utilizar a arte primitiva por possuir um patrimônio cultural forte, europeu, que lhe permitiu apropriar-se da arte primitiva. Resguardou-se assim a via de mão única nos estudos comparatistas tradicionais, os artistas metropolitanos utilizam e criam independentes, os artistas coloniais são influenciados e mimetizam.

Outro exemplo possível seria o do Relatório final da comissão francesa sobre o Haiti, coordenada por Régis Debray. Suas espantosas conclusões sobre o escravismo, a importância dos aportes econômicos da agroindústria açucareira haitiana à economia francesa e o peso da indenização que o Haiti foi obrigado a pagar à França e o boicote promovido por esta ao Haiti no seu

anticolonialistas cotidianas, muito antes que houvesse uma política anticolonial. É reconhecer a existência de uma razão anticolonialista anterior aos grandes conflitos da descolonização, conflitos onde o colonizado adotou não apenas as armas, mas em grande parte, a razão ocidental. Por isso, desses conflitos nasceram estados-nacionais de tipo moderno. Quase sempre repúblicas, e muitos deles, comunistas ou socialistas. A expectativa de seus fundadores era claramente a de fazer desses novos países, estados bem sucedidos dentro dos moldes ocidentais.

Analisar as manifestações literárias antilhanas pela perspectiva pós-colonial é retirá-la da situação periférica, ou ultraperiférica, para utilizar a classificação europeia das Antilhas, onde foram colocadas pela crítica tradicional. Classificá-las como francófonas, anglófonas, literatura menor, é, ao contrário, aceitar que sejam consideradas como parte marginal e mal-acabada, mimesis imperfeita do modelo europeu.

Concretamente, o momento chamado de pós-colonial corresponde ao momento de criação e/ou reafirmação de uma nacionalidade. De afirmação da soberania de um estado-nacional emergente, da invenção de um povo, da criação de uma etnicidade fictícia, de uma comunidade. De quebra dos laços de submissão e luta pelo deslocamento do centro de poder. De afirmação de etnias e culturas consideradas periféricas. Logo, de invenção e recuperação de tradições, de constituição de memória coletiva.

Nas Antilhas Francesas, o processo de etnicização do povo é particularmente complexo, pois sua cidadania é resultado de um processo de dominação colonial renovado através de mecanismos políticos diversos e sua integração à nação francesa complicada por questões raciais e do próprio esquema assimilacionista¹¹ do pensamento colonial francês.

Não podemos tampouco perder de vista o fato de que o processo de constituição de uma comunidade, de um consenso, é igualmente o processo de silenciamento de alguns grupos em prol de outros. Assim, na Antiguidade os autores

conscience. (...). C'est en cela que notre littérature nous restituera à la durée, à l'espace-temps continu, c'est en cela qu'elle s'émouvra de son passé et qu'elle sera historique. (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 1993, p. 38)

A créolité tem uma íntima ligação com a língua, portanto. Não apenas com o crioulo e a tradição da cultura oral, mas também com o francês e a cultura escrita, que foram conquistadas pelo colonizado: «Nous nous sommes approprié cette dernière (...) Bref, nous l'avons habitée. En nous elle fut vivante. Notre littérature devra témoigner de cette conquête. » (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 1993, p. 46).

Assim, os escritos do Eu, que supostamente deveriam ser marcados pela individualidade do autor, registros de sua existência e formação, apresentam-se na literatura antilhana pós-colonial, extremamente polifônicos, pois sua referencialidade é, sobretudo uma estratégia discursiva visando a monumentalização das tradições, a recuperação e construção da memória coletiva de um povo dominado e alienado de sua suposta verdadeira natureza. E igualmente de estabelecimento da comunidade estética, fruto da universalização dos valores de um grupo de intelectuais, artistas, e sua maneira de viver as relações entre popular e erudito. Nessas obras, portanto, manifestam-se os conflitos existentes nas sociedades retratadas.

Por tudo isso não nos ocupará a veracidade dos eventos rememorados nas obras estudadas. Não é de nosso interesse efetuar um julgamento sobre as qualidades de historiador, cronista ou etnógrafo de Raphaël Confiant. Nosso interesse é analisar como a literatura monumentaliza as memórias, contribuindo de forma ativa para a criação da ficção da etnia e da elaboração dos cânones lingüístico e estético, operando através do discurso literário a tentativa de subversão da ordem estabelecida.

Na realização de nosso estudo procuraremos, portanto, atentar para a polifonia, o dialogismo, a intertextualidade, os sinais da fragmentação do sujeito e outros que marquem no interior das obras estudadas esses embates sociais em torno da constituição da nação antilhana. Essas marcas servirão como corroboração

2.0. *Négritude* e *Antillanité*. A consciência nacional dilacerada.

Os textos que estudaremos em nossa dissertação são manifestos de resistência ativa, reclamam legitimidade e reconhecimento que merecem como manifestações autônomas da cultura antilhana.

Esses autores, todos nascidos na Martinica, tratam de problemas sociais, econômicos e culturais decorrentes dos séculos de ocupação e colonização francesas praticamente ininterruptas¹. Mas acima de tudo estão preocupados com o dilaceramento identitário dos naturais das Antilhas Francesas.

A ficção do passaporte (como dizem os metropolitanos mais imbuídos de sua 'europeanidade') afirma que martiniquenhos e guadalupianos são franceses. Mas esse pertencimento nacional está comprometido por diversos fatores. Primeiramente a cor da pele. Os naturais das "antigas colônias" são em sua maioria negros e mestiços e como veremos mais tarde, sobre os *békés*, brancos naturais das Antilhas, pesa a sua origem de elementos não-gratos à sociedade metropolitana e dos efeitos negativos das uniões consangüíneas para preservação do patrimônio familiar.

Por outro lado Martinica e Guadalupe não são estados-nacionais. São departamentos ultra-periféricos da França². O que são então essas pessoas? A que comunidade nacional pertencem?

Três movimentos político-literários procuraram encontrar respostas para essa questão. Primeiramente a *Négritude*, de Aimé Césaire e Senghor. Em seguida a *Antillanité* de Édouard Glissant e finalmente a *Créolité*, de Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau e Raphaël Confiant.

Nesse capítulo estudaremos os dois primeiros movimentos, pois analisaremos a *Créolité* diretamente no estudo do conjunto da obra de Raphaël Confiant, prolixo defensor dessa corrente.

¹ De 1789 a 1797 a Martinica foi ocupada pelos ingleses.

² Somente a classificação de ultra-periféricos já valeria uma longa digressão. As Antilhas Francesas estão a poucas horas de avião do território norte-americano e da América do Sul. Ultra-periféricos, portanto, em relação ao continente europeu. Mas os Estados Unidos não são considerados ultra-periféricos. Acreditamos que nessa classificação pesou muito mais o tipo de relação política que liga a Europa a esses territórios que qualquer critério geográfico.

recuperação da memória, das práticas culturais, das tradições³, a preservação de manifestações 'autênticas', monumentalizam aspectos presumidamente singulares da comunidade nacional. Assim:

(...) toute communauté sociale, reproduite par le fonctionnement d'institutions, est imaginaire, c'est-à-dire qu'elle repose sur la projection de l'existence individuelle dans la trame d'un récit collectif, sur la reconnaissance d'un nom commun, et sur les traditions vécues comme trace d'un passé immémorial (même lorsqu'elles ont été fabriquées et inculquées dans des circonstances récentes).

(BALIBAR, 1988, p. 127)

Mas ser uma comunidade imaginada não é sinônimo de ser uma comunidade irreal. A comunidade nacional repousa sobre uma base material, o povo, que pode ser definido como o conjunto de diferentes grupos humanos vivendo sob leis comuns, dentro dos limites de um Estado que reconhecem como sendo seu quando comparado com outros de mesma natureza (Balibar, 1988, p. 128).

Um povo não é homogêneo, persistem as diferenças de interesses entre os diversos grupos que os constituem. Interesses de classe, de gênero, de religião e outros. Porém o processo primário de fixação de afetividades inculca o sentimento de pertencimento à comunidade nacional, onde prevalecem os interesses nacionais, supostamente comuns a todo o grupo nacional definido por oposição a outros grupos de igual natureza, seja, outras comunidades nacionais. Essa prevalência se dá em detrimento dos interesses singulares de grupos. Essas divergências são então afastadas em nome da nacionalidade e com elas os grupos que disputam a hegemonia. Aqueles que conseguiram identificar seus interesses como nacionais são os detentores da hegemonia.

Para Etienne Balibar essa base material se constitui a partir do processo de "etnicização fictícia" (1988, p. 130).

Nesse processo dois elementos são fundamentais, a comunidade de língua e a comunidade de raça:

Elles constituent deux façons d'enraciner les populations historiques dans un **fait de nature** (la diversité des langues autant que celle des races)

³ Para aprofundamento da importância das tradições na construção da nacionalidade, ver Hobsbawm. *A invenção das tradições*.

sob a denominação de departamentalização sem que essa cidadania seja plena na comparação com os cidadãos da metrópole.

A penetração da cultura francesa é garantida pela escolarização e pela pressão social. Dominá-la é indispensável para ascender socialmente. Paralelamente a essa “francização” cultural observa-se o declínio da cultura local.

Por outro lado essa cidadania não é integral, em virtude dos critérios raciais que participam da delimitação do povo francês.

Não é possível compreender o atual problema racial na França sem um estudo prévio da ligação entre o colonialismo e a República franceses.

Com o objetivo de reforçar as posições e políticas republicanas, contestadas pelos monarquistas, pela direita e pela esquerda radical, a expansão colonial na África e Ásia foi associada à idéia de uma missão histórica da França: a universalização do ideal revolucionário, “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”. A conquista e ocupação dessas novas áreas foram apresentadas como salvação dos povos colonizados. Libertação da selvageria (África Negra), do obscurantismo religioso (Magreb), da caducidade e decadência decorrentes de sua antiguidade (Indochina). Como declarou em 1884, Jaurès, o legendário líder socialista e pacifista:

Quand nous prenons possession d'un pays, nous devons amener avec nous la gloire de la France, et soyez sûrs qu'on lui fera bon accueil, car elle est pure autant que grande, toute pénétrée de justice et de bonté. Nous pouvons dire à ces peuples sans les tromper, que jamais nous n'avons fait de mal à leurs frères volontairement ; que les premiers nous avons étendu aux hommes de couleur la liberté des Blancs, et aboli l'esclavage[...]. que là enfin où la France est établie, on l'aime, que là où elle n'a fait que passer, on la regrette ; que partout où sa lumière resplendit, elle est bienfaisante ; que là où elle ne brille plus, elle a laissé derrière elle un long et doux crépuscule où les regards et les coeurs restent attachés.

(JEAN JAURÈS apud BLANCHARD ; LEMAIRE, 2003, p. 18).

Desse mesmo empreendimento, disse Clemenceau um ano depois:

Races supérieures, races inférieures! C'est bientôt dit. Pour ma part, j'en rabats singulièrement depuis que j'ai vu des savants allemands démontrer scientifiquement que le Français est d'une race inférieure à l'Allemand. Non il n'y a pas de droit des nations dites supérieures contre les nations dites inférieures[...]. Mais n'essayons pas de revêtir la violence du nom hypocrite de

Para Blanchard e Lemaire (2003) o colonialismo criou na França uma sociedade "à deux vitesses raciales":

En un mot, la création d'une société segmentée en deux strates, l'une au sein de laquelle vivent les populations aptes à la citoyenneté, l'autre composée des prétendants à cette citoyenneté via l'assimilation. Le clivage étant, dans ce cadre colonial, la différence d'origine... En un mot, la "race". (BLANCHARD; LEMAIRE, 2003, p. 158)

A representação do negro na mentalidade francesa passou por transformações, principalmente após a Primeira Guerra Mundial em virtude da atuação dos *tirailleurs sénégalais*⁸. De selvagem antropófago, ele passou à criatura infantil e bonachona. A melhor representação desse estereótipo é a famosa figura do soldado negro comendo alegremente seu *banania*, um achocolatado enriquecido com farinha de banana e exclamando em *petit-nègre*: "Y' a bon banania!" (fig.5 e 6). Assim, ele passou de elemento não-assimilável a possível cidadão, mas um cidadão semi-incapaz.

São, portanto, muito numerosos os obstáculos que impedem que o cidadão das Antilhas Francesas se sinta e seja sentido como plenamente francês.

Assim o natural das *Îles sous le vent* esteve muito tempo engajado numa busca identitária de características dramáticas.

Ele é sempre atraído para longe de seu território natal, inicialmente pela Pátria-mãe, como se vê nos textos de Raphaël Confiant que tratam do período do entre-guerras, nas reminiscências de Maryse Conde, em Fanon e outros autores antilhanos.

Ao final da Segunda Guerra Mundial, ele foi chamado pelo continente africano, nele buscando sua verdadeira identidade, como pregou Aimé Césaire.

Mas a travessia do Atlântico às avessas também não ofereceu a resposta que muitos buscavam. Édouard Glissant voltou-se então para as próprias ilhas, e apesar de todos os seus esforços notáveis e brilhantes análises, não conseguiu ultrapassar

Em todos esses processos o resultado desejado é a eliminação da Alteridade incômoda do colonizado.

⁸ Não existe no exército brasileiro nenhum corpo semelhante aos Tirailleurs Sénégalais. Constituído por senegaleses organizados em um batalhão, eles abriam a ofensiva, arremetendo a tiros sobre o inimigo sem nenhuma estratégia ou formação definida.

Essa fixação foi bastante fácil, pois as características desse estereótipo: instintivo, telúrico, forte, sensual, rítmico, musical, solidário, ingênuo, corajoso, foram selecionadas no conjunto dos elementos que constituíram as sucessivas caracterizações do africano. Do Selvagem, que foi posto em exibição nos zoológicos e mumificado¹⁰ ao soldado audaz e bonachão após a Primeira Guerra Mundial.

Senghor, Césaire e seus seguidores acreditavam na existência das raças: « La race est une réalité, je ne dis pas la pureté raciale. Il y a différence, qui n'est pas infériorité ni antagonisme »(Senghor, 1964, p.13). Cada qual com uma contribuição especial para o projeto da Humanidade, nas palavras de Senghor, inspiradas em Teilhard de Chardin, a *Civilização Planetária* (SENGHOR, 1964, p.317).

Dessa forma, ele não se constrangia ao afirmar: « Croyez-vous que nous puissions jamais battre les Européens dans la mathématique, les hommes singuliers exceptés, qui confirmeraient que nous ne sommes pas une race abstraite » (1964, p. 12) ou a já clássica : « L'émotion est nègre, comme la raison hellène » (1964, p. 24).

Senghor acreditava, portanto, na existência de uma cultura de base racial negro-africana, que seria a vertente subsaariana da cultura africana em geral¹¹, tal como descrita por Leo Frobenius. Em sua opinião ela ainda estava viva na África, precisando apenas de ser atualizada no encontro com a civilização branca, sempre no sentido da formação da Civilização Planetária.

Na América, porém, em sua opinião, essa cultura fora destruída pela colonização e subsiste como legado da *négritude*, da herança do sangue negro:

L'Exil, c'est moins la douleur physique, moins l'arrachement à l'Afrique que l'arrachement à soi. L'esclavage et la Colonisation ont vidé le Nègre de ses

uma contribuição da raça negra para o mundo: "that the great gift of the Negro to the world is going to be a gift to Art" (Du Bois, apud, ibid p. 49)

¹⁰ A história de Saartje Baartman começou a África no século XIX. Essa mulher da tribo koikoi, ou hotentote, sofria de esteatopigia acentuadíssima e de uma anomalia do clitóris conhecida como "avental egípcio"(sinus pudoris). Saartje foi exposta como aberração de circo, sob o título de Vênus Hotentote. Seus restos mortais preservados (genitais, esqueleto e cérebro) faziam parte do acervo do Museu do Homem na França e ficaram em exposição até 1985. Uma reprodução de seu corpo esteve muito tempo em exibição no museu. Após o fim do *apartheid*, o presidente Nelson Mandela pediu, em 1994, que os restos mortais fossem entregues para que recebessem um enterro digno, por fim. Porém, somente em 2002 o governo francês consentiu em devolver a sua terra natal os despojos de Saartje.

¹¹ Que contaria ainda com a vertente arabo-bérbere.

l'agriculteur, à l'ingénieur, pour parler comme Sartre. (...) L'Homme devant la Nature, c'est le sujet en face de l'objet. Il est question pour l'Européen, Homo faber, de connaître la Nature pour en faire l'instrument de sa volonté de puissance : de l'utiliser. Celui-ci la fixera par analyse, en fera une chose morte pour la disséquer. (...) C'est au contraire, dans sa subjectivité que le Nègre (...) découvre l'objet dans sa réalité : le rythme. Et le voilà qui s'abandonne, docile à ce mouvement vivant, allant du sujet à l'objet, « jouant le jeu du monde ». Qu'est-ce à dire, sinon que, pour le Nègre, connaître c'est vivre – de la vie de l'Autre – en s'identifiant à l'objet ? (SENGHOR, 1969, p. 141)

O Negro é o verdadeiro camponês, como Senghor tantas vezes o descreve, (1964): « poreux à tous les souffles du monde (...) chair de la chair du monde palpitant du mouvement même du monde » (CÉSAIRE, 1995, p.47). Ele faz brotar a vida da vida, e « dança » o Outro, entendendo sem conhecer, instintivamente (SENGHOR, 1964, p.141).

Fanon diz dessa ambição da *Négritude*, e por extensão de todo movimento que se fundamente em bases raciais:

Ce qu'on cherche en englobant tous les nègres sous le terme « peuple noir » c'est à leur enlever toute possibilité d'expression individuelle. Ce qu'on cherche ainsi, c'est à les mettre dans l'obligation de répondre à l'idée qu'on se fait d'eux. (FANON, 1969, p. 23)

Consideramos que essa é uma ambição não apenas da *Négritude*, mas igualmente de outros movimentos pan-negristas, como a *Black Aesthetic*, que por isso, acabam sendo ecos invertidos do racismo colonialista.

Esse “racisme antiraciste” (SARTRE, 1992, p. 237) apesar do que diz Sartre, ao se recusar a lutar contra a própria idéia de raça, na realidade contribui para a legitimação das antigas distinções raciais, pois reafirma que homens negros são essencialmente diferentes de homens brancos.

Essa generalização talvez fosse necessária no processo de libertação da África Negra, como sugerido por Sartre¹⁴, pois as novas fronteiras políticas respeitavam, de forma geral, aquelas desenhadas pela colonização européia e não seguiam, senão muito raramente, as primitivas demarcações e limites entre povos,

¹⁴ « vu du Senegal ou du Congo, le socialisme apparaît surtout comme un beau rêve : pour que les paysans noirs découvrent qu'il est l'aboutissement nécessaire de leurs revendications immédiates et locales, il faut d'abord qu'ils apprennent à formuler en commun ces revendications, donc, qu'ils se pensent comme noirs. »

sociedade mestiça onde existe a possibilidade de “branqueamento”, foi a publicação de *Cahier d'un retour au pays natal*. Imediatamente após sua publicação o antilhano fala em Césaire:

(...) un professeur de lycée donc apparemment un homme digne, simplement dire à la société antillaise « qu'il est beau et bon d'être nègre ». Pour sûr, c'était un scandale. (...) Il fallait qu'il fût fou, car il ne pouvait être question qu'il eût raison. (FANON, 1969, p.26).

O segundo marco foi a derrota da França e o estabelecimento da República de Vichy. Em primeiro lugar o bloqueio dos navios da marinha francesa na Martinica e em seguida o governo do preposto de Vichy nas Antilhas, o Almirante Robert. A requisição de víveres, casas, a manifestação sem peias do racismo latente das tripulações dos navios franceses bloqueados, as informações que chegavam da Resistência, as emissões de *France Libre*, a experiência dos que se juntaram às forças de Liberação¹⁷. Toda a experiência da II Guerra Mundial não mais permitiu que os antilhanos ignorassem sua condição de não-europeus e não-brancos.

Assim, seguindo Césaire, que já havia se voltado para o continente africano na busca pela identidade, após rejeitar a máscara européia, os antilhanos passaram a buscar a Mãe África para aprender a ser negros, eles que antes queriam ser brancos.

Assim, tomar consciência sobre o verdadeiro *status* do antilhano na sociedade francesa e o desvelamento do problema racial foram extremamente positivos no que diz respeito aos antilhanos. Porém a *Négritude* continuava sendo uma alienação identitária.

E ela conduziu a busca identitária a um impasse dramático. Existe uma cultura antilhana, mas, do ponto de vista da *Négritude*, ela é uma versão corrompida da

COMIQUE ET LAID pour sûr.

J'arborai un grand sourire complice...

Ma lâcheté retrouvée ! (Césaire, 1995, p. 40-41)

¹⁷ Sobre isso ver Alice Cherki. *Frantz Fanon. Portrait*. Marcel Manville relatou para Cherki a experiência do soldado antilhano, constantemente confundido com seus colegas africanos. Essa confusão era prejudicial para os antilhanos, que eram repreendidos por ignorar sua posição na complexa hierarquia racial das forças de liberação. Ela também destacava que se o antilhano acreditava não ser um selvagem africano em virtude de ser portador da cultura francesa assimilada, os franceses metropolitanos não partilhavam essa crença e só consideravam a cor da pele.

O estado-nação nesse período era compreendido como uma etapa necessária na evolução da humanidade, uma fase de seu progresso. A ambição nacionalista só ter a sentido se objetivasse criar uma nação viável segundo os critérios da época: extensão geográfica e demográfica, economia e cultura desenvolvidas de acordo com critérios etnocêntricos europeus. Destacando que estes critérios em sua essência eram aceitos por todo o espectro político (HOBBSAWM, 1991, p.27-61).

Todos os povos que desejassem alcançar determinados níveis de civilização deveriam constituir-se em estados-nacionais. Aqueles que não o pudessem, por algum obstáculo de natureza incontornável, deveriam deixar-se assimilar por grandes unidades nacionais que os pudessem guindar ao progresso.

Ao falar do problema nacional no Cáucaso, Stalin especificava quais seriam os critérios praticamente universais no período, para o reconhecimento de pretensões nacionalistas:

A autonomia nacional-cultural pressupõe nacionalidades mais ou menos desenvolvidas, com uma cultura e uma literatura desenvolvidas também. Sem estas condições ela perde todo o sentido, torna-se um absurdo. Mas no Cáucaso vive toda uma série de povos com uma cultura primitiva, com sua língua própria, sem uma literatura nacional, povos que, ademais, se acham num estado de transição, que em parte estão sendo assimilados e em parte continuam desenvolvendo-se. Como aplicar a esses povos a autonomia nacional-cultural? Que fazer com eles? Como "organizá-los" em uniões nacionais? Em torno de que "assuntos culturais organizá-los"? (Stalin, 1979, p.49)

Segundo esses princípios, solicitar o estatuto de nação para a comunidade antilhana seria um óbvio absurdo. Como conciliar a necessária homogeneidade interna na constituição do estado-nacional como concebido no entre-guerras, com a heterogeneidade antilhana? Como seria possível criar nele a unidade étnica e a viabilidade econômica que constituem o corpo do estado-nação, tornando-o apto a atravessar incólume a história?

Podemos destacar a influência desses princípios políticos na obra literária engajada de Aimé Césaire, e lembrar que ele foi membro importante (prefeito de Fort-de France) do Partido Comunista é apenas um adendo sem muita importância, pois, quando deixou ruidosamente o partido, Césaire o fez denunciando a estalinização do mesmo.

Essas práticas eram entendidas como expressão da incapacidade para a rebelião, "cette foule qui ne sait pas faire foule" (CÉSAIRE, 1995, p. 9) ou resultado da miséria do povo:

(...) car c'est dans les marais de la faim que s'est enlisée sa
voix d'inanition (...)
car sa voix s'oublie dans les marais de la faim. et il n'y a rien,
rien à
tirer vraiment de ce petit vaurien,
qu'une faim qui ne sait plus grimper aux agrès de sa voix
une faim lourde et veule,
une faim ensevelie au plus profond de la Faim de ce morne
amérique. (CÉSAIRE, 1995, p.12)

Seria, portanto, inimaginável pretender construir uma nação com um território infimo, cujo povo não possui sequer uma língua que possa ser elevada à categoria de língua nacional. Logo, a resposta encontrada por Césaire para o drama identitário antilhano é limitada, responde apenas às questões levantadas pelos negros e exclui a construção do estado-nacional da Martinica.

Na impossibilidade de projetar uma Martinica nação, Césaire oferece um projeto supra-nacional, "je ne suis d'aucune nationalité prévue par les chancelleries" (CÉSAIRE, 1995, p. 39), fundamentado na etnicização pela raça, a negra, não importando as fronteiras políticas e geográficas:

Et je me dis Bordeaux et Nantes et Liverpool et New York et
San Francisco
pas un bout de ce monde qui ne porte mon empreinte digitale
(CÉSAIRE, 1995,p. 24)

Et mon originale géographie aussi; la carte du monde faite à
mon usage, non pas teinte aux arbitraires couleurs des
savants, mais à la géométrie de mon sang répandu,(...)
(CÉSAIRE, 1995, p. 55)

A antiga négritude, a subserviência, a aceitação do castigo e da opressão, é para Césaire, resultado dos anos de escravidão operando sobre a hipotética natureza dócil dos negros: "*Tiède petit matin de chaleur et de peur ancestrales je tremble maintenant du commun tremblement que notre sang docile chante dans le madrépore.*" (CESAIRE, 1995, p.44).

A cultura, ou melhor, a subcultura da Martinica, como quer Césaire ¹⁹, seria assim um folclore repleto de práticas vazias de sentido, restos da degenerescência do legado africano:

Le folklore antillais doit beaucoup à l'héritage africain, malgré une certaine érosion due au temps et à l'acculturation. Césaire rapporte qu'au cours d'un séjour au Sénégal il a assisté à une fête villageoise où il a vu un personnage masqué portant cornes et queue de bovidé, revêtu d'un habit rouge constellé de miroirs et qui lui rapella étrangement ce boeuf du mardi-gras martiniquais qu'on appelle le « diable ». La seule différence venait, précise-t-il, de l'interprétation symbolique : le masque sénégalais des initiés qui s'étaient enrichis tant dans le temporel que dans le spirituel et la sagesse était devenu en Martinique un simple objet de carnaval « dénué de sens, incongru et absurde, mieux, vaguement diabolique. Autrement dit, le dieu du vaincu était devenu le diable du vainqueur ». (DANIEL RACINE, 1987, p.324)

Ora, não se pode dizer em absoluto que o boi martinicano, assim como o *damier*, os ritmos musicais, o *tambour-ka* e o *lewoz* sejam desprovidos de sentido ou o resultado da 'erosão' da cultura africana. A figura do boi sobreviveu e se transformou ao longo de todos os anos da presença de afro-descendentes na Martinica, adquirindo **outro sentido e não perdendo todo sentido**.

Desse ponto de vista, a *Négritude* foi uma outra alienação identitária. Um outro ideal de pureza e conseqüente negação da base identitária regional.

O natural das Antilhas Francesas agora estava dividido entre dois superegos: o europeu e o africano.

2.3. Do drama à tragédia identitária: a Nação Delirante

Édouard Glissant, romancista, poeta e igualmente autor de extensos e detalhados estudos sobre a sociedade martiniquenha, reterritorializou o drama

¹⁹ Partout où la colonisation fait irruption, la culture indigène commence à s'étioler. Et parmi ses ruines prend naissance, non une culture, mais une sorte de **sous-culture**... qui d'être condamnée à rester marginale par rapport à la culture européenne, et d'être le lot d'un petit groupe d'hommes, « l'élite », placée dans des conditions artificielles et privées du contact vivifiant des masses et de la culture populaire, n'a aucune chance de s'épanouir en culture véritable. (Aimé Césaire. Culture et colonisation. Apud : Daniel Racine, 1987, p. 332)

compreensão e recepção do Outro, projetando-o sobre uma utopia de sociedade humana universal (GLISSANT, 2004).

Glissant aponta como característica da identidade do natural das Pequenas Antilhas a propensão generalizada à patologia mental. Em seus ensaios transparece a idéia de que esse é um mundo marcado em todos os seus aspectos, da sociedade até a natureza e paisagem por algum tipo de anomalia.

Na coletânea de ensaios intitulada *Le discours antillais*, Glissant realiza um exame de caráter psicológico da história e da sociedade da Martinica procurando identificar as características supostamente patológicas e suas origens.

Gostaríamos de distinguir rapidamente o procedimento de Glissant do de Frantz Fanon.

Buscando respostas para as questões lançadas pela busca identitária do martinicano, Frantz Fanon produziu algumas análises de caráter psicológico do negro antilhano, que, ele acreditava, poderiam ser extrapoladas para todos os colonizados. Segundo esses estudos o negro martiniquenho seria um sujeito dilacerado entre um superego branco, europeu, e um id não-europeu, reprimido pelo racismo e etnocentrismo europeu da sociedade colonial.

Fanon acreditava que as patologias mentais que afligiam martiniquenhos e outros povos colonizados possuíam raízes nesse dilaceramento próprio da situação colonial. Ela seria a responsável pelo estado de alienação em que viviam colonizados e colonizadores. Estes, presos em uma armadilha narcísica. Aqueles, vitimados por sentimentos de rejeição e inferioridade.

Mas Fanon, em momento nenhum do seu trabalho, identifica algum elemento essencialmente patológico seja no negro, seja no branco martiniquenho e menos ainda na totalidade da sociedade. Existe uma grande diferença entre afirmar que a situação colonial favorece o desenvolvimento de determinados tipos de patologia mental e afirmar que determinada sociedade vivendo em situação colonial é essencialmente desequilibrada, como faz Glissant.

O que é o monstro numa tradição ao mesmo tempo jurídica e científica? O monstro, da Idade Média ao século XVIII de que nos ocupamos, é essencialmente o misto. É o misto de dois reinos, o reino animal e o reino humano: o homem com cabeça de boi, o homem com pés de ave – monstros. É a mistura de duas espécies. é o misto de duas espécies (...) Para que haja monstruosidade, essa transgressão do limite natural, essa transgressão da lei-quadro tem que ser tal que se refira a, ou em todo caso questione certa suspensão da lei civil, religiosa ou divina (...) Assim dir-se-á que é monstro o ser em que se lê a mistura de dois reinos, porque, de um lado, quando se pode ler, num só e mesmo indivíduo, a presença do animal e a presença da espécie humana, a que é remetido quem busca saber a causa disso? A uma infração do direito humano e do direito divino, isto é, a fomicação, entre os genitores, de um indivíduo da espécie humana com um animal. (FOUCAULT, 2002, p.79-80)

O tema da monstruosidade nas Antilhas está ligado a dois fatores: a origem dos primeiros colonizadores brancos da região e à miscigenação de índios, negros e brancos.

Grande parte dos colonos franceses era marcada por algum tipo de incapacidade de integração à sociedade europeia, filhos deserdados, criminosos²².

A essa origem 'inadequada' somou-se o estigma das temidas conseqüências biológicas das uniões consangüíneas. Eram costumeiras as uniões entre parentes por vezes no limiar do incesto, logo uma transgressão das leis natural, divina e humana, visando garantir a propriedade fundiária²³.

²² Déclaration du Roi, passée le 8 janvier de 1719

« (...) éloigner les Vagabonds, qui n'ont d'autre occupation que celle que leur libertinage leur procure, & qui ne tirent souvent leur subsistance que des crimes où la débauche les entraîne. (...) Nous avons jugé à propos, en renouvellant des Lois si nécessaires, pour maintenir le bon ordre dans notre bonne ville de Paris, de faire les mêmes défenses à tous ceux qui auraient été condamnés aux galères, ou au banissement (...) comme d'ailleurs nous sommes dans la nécessité d'envoyer des hommes dans nos Colonies, pour y servir comme engagés, & travailler à la culture des Terres, ou aux autres ouvrages, sans lesquels notre Royaume ne tireroit aucun fruit du commerce de ces Pays soumis à notre domination. Nous avons cru ne pouvoir rien faire de plus convenable au bien de notre Etat, que d'établir contre les hommes qui contreviendroient, tant à la présente Déclaration, qu'à celles des 31 Mai 1682, 29 Avril 1687, & 27 Août 1701, la peine d'être transportés dans nos Colonies (...) . Recueil d'edits, déclarations et arrêts de Sa Majesté concernant l'administration de la Justice & la Police des Colonies Françaises de l'Amérique, & les Engagés. Paris : Libraires Associez, 1744.

²³ O exame rápido de algumas árvores genealógicas (Duval, Louis. *Colons bas-normands et créoles de Saint-Domingue*. Alençon, 1895) confirma o fato, que, aliás, seria absolutamente natural em colônias insulares e outros grupos isolados.

Assim, ao longo de todos os seus ensaios, Glissant sublinha o hipotético caráter anormal de cada pequeno aspecto singular da Martinica.

Glissant começa o primeiro ensaio da coletânea *Le discours antillais* (1991, p. 11), citando “les ravages du déséquilibre mental en Martinique”. A afirmativa de que os martiniquenhos são especialmente sujeitos a doenças mentais reaparece ao longo de todo o texto diversas vezes e gostaríamos de destacar o sentido de inevitabilidade e universalidade do fenômeno patológico pela recorrência de palavras como *général, inévitable, globalité*. Os que seguem são apenas alguns exemplos, seria exaustivo enumerar todas as ocorrências dessas expressões ao longo das 499 páginas do livro. Nesse sentido destaca-se o terceiro de nossos exemplos em que o caráter global do fenômeno é reforçado pela presença de um pleonasma:

On pourrait avancer ici l'idée d'une sorte de morbidité générale. (GLISSANT, 1981, p.101)

... le déséquilibre est inévitable. (ibid, p. 106),

... déséquilibre **général du peuple martiniquais** pris dans **sa globalité** (ibid, p.109)

le délire verbal n'est pas la maladie de quelques-uns, c'est la tentation de tous. (ibid, p. 362)

No entanto, em nenhum momento Glissant apóia essas afirmativas em qualquer estatística ou estudo médico ou sociológico que corrobore que os martiniquenhos são mais atingidos por doenças mentais que outros povos.

Isso provavelmente ocorre porque a referência, o paradigma ou superego que delimita o horizonte de expectativa de Glissant é o modelo francês, mas ele é cuidadosamente guardado em relativa elipse, como lacuna, entrelinha ou óbvio que dispensasse enunciação clara.

O exemplo talvez mais espetacular dessa tendência de medir a América pelo metro europeu está em outro livro:

La première approche que j'ai eue de ce qu'on a pu appeler les Amériques, la première expérience que j'en ai faite, fut du paysage.(...). Le pays américain m'a toujours paru – et je parle du pays des Amériques – très particulier par rapport à ce que j'ai pu connaître par exemple des paysages européens.(GLISSANT, 2004, p.11)

No ensaio onde desenvolve o conceito de *Détour* fica explícita a armadilha onde ele encerrou o devir da sociedade e da cultura martinica-guadulepeanas, praticamente determinando sua inviabilidade. O *Détour* é o:

(...) recours ultime d'une population dont la domination par un Autre est occultée : il faut aller chercher ailleurs le principe de domination, qui n'est pas évident dans le pays même : parce que le mode de domination (l'assimilation) est le meilleur des camouflages, parce que la matérialité de la domination (qui n'est pas la misère seulement, qui n'est pas le sous-développement seulement, mais bien l'éradication globale de l'entité économique) n'est pas directement visible. Le Détour est la parallaxe de cette recherche. (GLISSANT, 1981, p.32)

Para Glissant - Diferença e potência na linguagem - ele não nega a existência da cultura crioula.

Paralaxe ou détour, a noção em jogo é sempre a de desvio, erro, aparência enganosa. A população transplantada se encontra presa em uma armadilha. Ela não pode voltar à sua origem, a África, e constatamos que a delimitação étnica de um eventual povo martiniquenho, é problemática em Glissant, pois ele tende a excluir os descendentes dos colonos brancos. Esse problema não se apresenta em Césaire porque ele se dirigia unicamente aos negros.

Essa população tampouco se apropriou da nova terra, o que é uma afirmativa constante temerária, significando que essas pessoas vivem há séculos em um território que não consideram seu. Constituem um povo sem nação, não um povo em busca do reconhecimento, o que são situações excludentes. Não possuir nação nesse caso significa não possuir cultura nem tradição, se definimos cultura como Aimé Césaire: aquilo que um povo cria para "rendre la vie vivable et la mort affrontable".

(CÉSAIRE, in: http://www.rfi.fr/Fichiers/langue_francaise/dossier_thematique/cesaire/negritude.asp).

Mas Glissant não nega a existência da cultura *créole*, ao contrário, acredita que os antilhanos estão sempre no limiar de perder seu patrimônio cultural.

Para ele esse patrimônio cultural foi construído no Desvio, é uma paralaxe. Ele se afasta do colonizador, tem seus fundamentos na resistência à colonização, à normalização social imposta pelo estado francês. Ou seja, é originalmente anormal.

Ao falar da colonização e do povoamento das ilhas, ele coloca a existência de três tipos diferentes de povoadores, traçando uma nova versão da antiga e questionável classificação de colônias de povoamento e exploração. Os "migrante armado" ou "fundador", que traz com ele armas, barcos e tudo o necessário para tomar posse da terra. Os "migrantes familiares", que trazem família, apetrechos domésticos, decididos a se estabelecerem no continente americano. E o "migrante nu", os escravos, que não trazem nada.

No interior de nosso estudo podemos reduzir esses três tipos a dois. O dos "migrantes com bagagem" e o dos "migrantes sem bagagem". Essa classificação já de início desqualifica o escravo como um possível sujeito ativo do processo de construção da cultura antilhana. O que não se verificou, pois como o próprio Glissant reconhece várias vezes, foram muitos os aportes culturais dos negros à cultura martiniquenha e guadalupeana.

Uma não-história, " Il comprend que de toute cette histoire (même si nous l'avons vécue comme une non-histoire) est résultée *une autre réalité* (GLISSANT, 1981, p. 17).

E apesar de afirmar sua vontade de se afastar da concepção de um esquema teórico geral ideal de História, Glissant compara o escravo na Martinica ao servo europeu medieval. Mais, conclui que o servo não era um irresponsável técnico, se interessava pelo incremento da produção, pois era constrangido a pagar as taxas ao senhor feudal.

O escravo, para ele, por sua vez, não tinha nenhum interesse na produção da *plantation* porque não estava absolutamente implicado nela: "Ces arrivants sont mis au contact d'une technique qui est "nouvelle" pour eux, et à laquelle ils ne participent en rien" (GLISSANT, 1981, p..)

Aí está a origem, para Glissant, do fato do martiniquenho ser igualmente um não-trabalhador, irresponsável tecnicamente, ou seja, não se interessa pelo trabalho.

Com essa comparação e conclusões, Glissant reafirma o conceito (pré-conceito?) do subdesenvolvimento técnico e desinteresse do escravo produzido e difundido pela historiografia européia.

Sem entrar na polêmica historiográfica, gostaríamos de destacar que a crítica feita à hipótese de Mintz, não é que ele tenha superestimado a importância dessas "brechas", mas de que ele não levou em consideração o fato de que elas estavam plenamente integradas ao escravismo colonial, sendo atividades secundárias em relação à *plantation*.

Ainda uma vez Glissant não foi capaz de constatar qualquer originalidade ou força nessas práticas. Considera que elas não foram eficazes, pois o objetivo desses escravos, libertos, ou marrons não era a produção de excedentes. Essa economia de subsistência é julgada medíocre por significar que os escravos não haviam esposado uma lógica que antecipa a lógica capitalista de produção, o *telos*, e porque não teria favorecido tampouco o florescimento de grandes feiras como as da Europa medieval, igualmente antecedentes da industrialização e do capitalismo.

Essas atividades que são basicamente de resistência ²⁸, e que possibilitaram sim, aos escravos alguma forma de acumulação de pequenos pecúlios e aos negros *marrons* sua existência e até uma espécie de incorporação, ainda que à margem do sistema econômico, são julgadas por Glissant à luz da história medieval européia e não estudadas em sua singularidade.

Ao lado disso existe o dado concreto da superioridade técnica da agroindústria açucareira das Antilhas em relação à brasileira ²⁹.

Glissant reclama o "direito à opacidade" para as culturas não-ocidentais:

Nous réclamons le droit à l'opacité. Par quoi notre tension pour tout d'ru exister rejoint le drame de la Relation: l'élan des peuples néantisés qui opposent aujourd'hui à l'universel de la transparence, imposé par l'Occident, une multiplicité sourde du Divers. (GLISSANT, 1981, p. 11-12)

Ou seja, o direito que possuem os povos de preservarem suas práticas culturais diversas das ocidentais. E a preservação dessas práticas faz com que as

²⁸ O Code Noir proibia que os senhores deixassem de fornecer aos escravos um montante mínimo de víveres determinado no mesmo Code Noir, em troca de permitir-lhes que cultivassem por conta própria.

²⁹ A utilização de adubos e irrigação, eixos de moenda de ferro fundidos em uma única peça, engenhos movidos a vento além dos moinhos hidráulicos, caldeiras aperfeiçoadas, utilização do bagaço como combustível para as caldeiras, utilização de estufas para a secagem do açúcar. (Cardoso, 1979, p.124)

Em última instância esse seria o impasse trágico de martinicanos e guadalupianos expresso por Glissant. A impossibilidade de afirmar e possuir uma identidade própria fora do quadro de uma nação soberana.

Esses estudos abandonaram a velha prática descritiva da etnologia e passaram a pesquisar igualmente a demografia e a história, reunindo conhecimentos de várias áreas. Enfatizaram as relações entre cultura, sociedade e história. Levantaram as múltiplas facetas da resistência escrava além da *marronage*¹ e do afrontamento direto. Pesquisaram como os fluxos e contatos sócio-culturais entre escravos e homens livres formam aspectos fundamentais das sociedades do Novo Mundo.

Do conceito de cultura compreendido como um processo imbricado ao social, portanto cambiável e não como um fato perene e cristalizado nasce a *Créolité*, conceito da mesma família do hibridismo e do transcultural.

3.1. Condições de gênese e desenvolvimento da cultura antilhana

Poderíamos descrever a colonização européia das Américas como a inserção compulsória das populações e territórios dessa região na economia-mundo. Essa inserção compulsória se deu através de vários mecanismos.

No caso das Antilhas Francesas, bem como no restante do Caribe, seu principal mecanismo foi o desenvolvimento da agricultura de exportação baseada na grande propriedade monocultora. A mão-de-obra utilizada nessas *plantations* era a de negros africanos escravizados.

No século XIX a escravidão foi abolida, mas outras formas de trabalho compulsório foram criadas, além da imigração de indianos e chineses.

A transição definitiva da economia antilhana ao capitalismo se deu após a Segunda Guerra Mundial. Porém essa transição não lhe garantiu nenhuma autonomia em relação ao centro metropolitano. Ao contrário, os laços de dependência ficaram muito mais fortes, como veremos, e as Antilhas sofrem até hoje as conseqüências dessa submissão que não é só econômica, mas igualmente cultural.

¹ O negro *marron* não deve ser confundido com o quilombola. Os *marrons* podiam se organizar em comunidades, como aconteceu muitas vezes, mas podia também viver isolado.

católica propiciou a recriação de laços comunitários entre os cativos através das irmandades.

A dessexualização era resultado da despersonalização. Uma vez que os laços sociais estão desfeitos, somente o acaso determinaria se uma mulher desempenharia função especificamente feminina, ou seja, se sua capacidade de genitora seria reconhecida e legítima.

Porém, de forma geral, na América, assim como na África “a mulher escrava sofria um destino análogo ao do homem, pois era o trabalho e não o sexo que condicionava a sua sorte” (MEILLASSOUX, p. 85). Ocupar a posição de concubina do senhor podia valer alguns privilégios à mulher escrava e até mesmo subtrair à escravidão os filhos nascidos dessas relações. Majoritariamente, no entanto, as escravas valiam por sua capacidade de trabalho e mais importante ainda, adquirir escravos não era uma prática de caráter sexual.

Os colonizadores estenderam aos negros a lógica que empregavam já na Europa em relação aos “pobres”:

Como escreveu o reformador da agricultura do século XVIII, Arthur Young, “qualquer um, exceto um idiota, sabe que as classes baixas têm que ser mantidas pobres ou elas nunca serão industriosas”. (FONER, 1988, p.35)

Na América, por ocasião dos debates sobre a abolição e a pós-abolição, essa lógica reapareceu de forma bem mais desumana:

Tal teoria sustentava que não apenas eram os negros menos “racional”, em termos econômicos, do que os brancos, como também a própria abundância proporcionada pelos trópicos constituía uma faca de dois gumes. Como a subsistência é tão facilmente obtida, o estímulo real do trabalho – medo de morrer de fome – faz pouco sentido nos trópicos. (FONER, 1988, p. 36)

Ora, parece-nos importante, nesse momento, destacar a observação que faz Blérald sobre o caráter do enfrentamento entre escravo e escravismo:

... s'il affronte un système d'oppression bestial, ce n'est pas en tant que bête (par instinct de préservation animal) mais bien en tant qu'homme. en tant que conscience socio-historiquement spécifiée. (BLERALD, 1988. P. 32)

E é exatamente a humanidade desse enfrentamento com o escravismo colonial que caracteriza indelevelmente a cultura afro-americana, e por extensão,

Os escravos, por sua vez, criaram uma grande variedade de formas de resistência e luta: fuga, destruição dos bens senhoriais, ataques contra a vida do senhor e de sua família, e sublevação.

Outra significativa consequência da segregação racial e da desumanização infligidas aos negros, é a divisão da sociedade em etnoclasses cujos interesses são quase totalmente inconciliáveis.

No entanto, devemos sublinhar um paradoxo entre a animalização a que era submetido o escravo e o fato de que o escravismo exigia que seu trabalho fosse de natureza humana, ou seja, requisitava capacidades humanas, e não animais.

Por outro lado os colonos brancos não conseguiram jamais criar espaços completamente distintos para negros e brancos. Dessa forma, os momentos de interseção eram muitos, o que favoreceu a interpenetração cultural que está na origem do caráter singular e *créole* das culturas americanas.

Relativamente às chamadas culturas afro-americanas poderíamos afirmar que:

O processo de mudança lingüística fornece um modelo para explicar outros aspectos da transformação da cultura africana em afro-americana. O que se poderia chamar de "crioulização da cultura negra" envolve os princípios "gramaticais" inconscientes da cultura, a "estrutura profunda" que gera padrões culturais específicos. Tais princípios gramaticais sobreviveram à rota negreira da travessia do Atlântico e regeram a adaptação seletiva de elementos das culturas africana e européia. Arrebanhados ao lado de outros com quem partilhavam a situação comum de servidão e um certo grau de superposição cultural, os africanos escravizados foram obrigados a criar uma nova língua, uma nova religião e, a rigor, uma nova cultura. (Charles Joyner apud: MINTZ, PRICE, 2003, p.9).

Porém, supor que os colonos brancos preservaram ou criaram uma cultura exclusivamente branco-européia é ignorar que:

Nenhum grupo, por mais bem equipado que esteja, ou por maior que seja sua liberdade de escolha, é capaz de transferir de um local para outro, intactos, o seu estilo de vida e as crenças e valores que lhe são concomitantes. As condições dessa transposição, bem como as características do meio humano e material que a acolhe, restringem, inevitavelmente, a variedade e a força das transposições eficazes (...) As vantagens da liberdade, das quais desfrutavam os europeus, não tinham como garantir um sucesso maior na transmissão cultural, ainda que a liberdade tenha facilitado em muito a manutenção de certas formas culturais. (MINTZ, PRICE, 2003, p.19)

ensino laico e público. Se os *békés* foram incapazes de se aliar a eles por racismo, o poder metropolitano encontrou nessa etnoclasse uma fonte inextinguível de funcionários dedicados.

No período da pós-abolição essa percepção do estado metropolitano como escudo protetor contra os excessos dos *békés* ficou mais forte. As leis metropolitanas sobre o trabalho livre impuseram a remuneração e limitaram um pouco as sevícias físicas por parte dos mestres, feitores e outros representantes do plantador.

Porém, a metrópole não foi parte desinteressada na vida social e econômica da colônia. Era necessário garantir o controle dessa mão-de-obra, que compreendia muito bem o que significava não ser mais escravo e procurou, nos limites impostos pela realidade, se estabelecer por conta própria, através da agricultura de subsistência e o pequeno comércio de víveres.

A grande lavoura não podia dispensar o trabalho dos antigos cativos. E a metrópole, mesmo por ocasião de crise do setor açucareiro, não podia dispensar as contribuições econômicas de suas mais prósperas colônias.

Acreditamos, no entanto, que as ruidosas manifestações dos plantadores de cana: crise da mão-de-obra, abandono das plantações, foram na realidade, fruto de sua resoluta oposição ao estabelecimento do trabalho livre nas colônias e não a uma efetiva escassez de trabalhadores.

Não existia nenhuma incompatibilidade entre a manutenção de pequenas propriedades *vivrières*, cuja expansão numérica entre 1847 e 1859 é um fato inegável, e o trabalho na *plantation*. Essa prática foi comum ao longo de todo o período escravista, e foi até mesmo incentivada pelos senhores após as limitações ao tráfico negreiro impostas pela Inglaterra a partir de 1814. (BLERALD, 1986, p. 97 – 99)

O que estava em jogo era na realidade o estabelecimento da submissão e dependência totais dos ex-cativos ao poder econômico dos plantadores. Ou seja, o não estabelecimento do regime de trabalho livre capitalista nas colônias, mesmo sendo ele no século XIX o regime de super-exploração da mão-de-obra que se conhece.

No final do século XVIII Moreau de Saint-Méry observava:

Ce n'est pas seulement dans les villes que le luxe des esclaves est très apparent. Dans plusieurs ateliers, celui qui a manié la houe ou les outils pendant toute la semaine fait sa toilette pour aller le dimanche à l'église ou au marché, et l'on aurait peine à le reconnaître sous ses vêtements fins. (apud BLÉRALD, 1988, p. 29)

Para impedir que os escravos continuassem manifestando abertamente sua vaidade, tendência incompatível com a desumanização necessária ao bom funcionamento do sistema produtivo escravista, foram criadas leis que os constrangiam, sob pena de açoite e prisão, a usar permanentemente suas roupas de trabalho, vale dizer, trapos de algodão grosseiro. (BLÉRALD, 1988, p.29).

A série de leis que estabeleceram o trabalho compulsório nas *plantations*, após a abolição o fizeram instituindo a criminalização do negro como princípio. Todos eram considerados vagabundos *a priori* e deveriam provar que estavam trabalhando para alguém para escapar da prisão. Os pequenos produtores independentes se viam, dessa forma, obrigados a trabalhar nas *plantations*.

Passou a ser exigido de todo negro de dez anos ou mais, o porte de uma caderneta, que seu empregador deveria visar mensalmente. Do negro de mais de dezesseis anos também era exigido um passaporte, visado anualmente pelo prefeito, e que confirmava que o indivíduo havia pago o imposto pessoal, cobrado em dinheiro. Aqueles que não pudessem apresentar nenhum dos documentos ou um contrato de trabalho de duração superior a um ano, deveriam ser imediatamente presos por vagabundagem.

Dessa forma se estabeleceu a obrigação de trabalho regular para todos os indivíduos negros reputados válidos, de ambos os sexos, sob o pretexto de não permitir que recaíssem na selvageria que seria, supostamente, seu estado natural.

Não apenas não faltaram braços para a *plantation*, mas esses trabalhadores ficaram incapacitados de barganhar salários ou condições de trabalho. Não podiam nem ao menos se deslocar de uma região para outra, em busca de melhores condições, pois sem trabalho e sem imposto pago, seriam presos assim que tentassem circular no território caribenho.

O contrato que regia as relações entre plantadores e imigrantes não protegia em absoluto os últimos contra os excessos da plantocracia e esta explicava simplesmente que sem a super exploração e até maus tratos não haveria lucros materiais nem *morais*. Reforçava-se assim a idéia bem antiga, que o trabalho, necessariamente compulsório, educava e disciplinava as populações pobres e não-européias:

Tout immigrant est un individu soumis à certaines restrictions de sa liberté, nonobstant les protestations des philanthropes ; augmentez sa liberté, vous diminuerez, pour l'engagiste, les profits matériels et **moraux** de la convention ; chaque fois qu'on a voulu déroger à ce principe que l'immigrant reste immigrant depuis son arrivée jusqu'à son départ, on a obtenu des résultats qui ont forcé à revenir à l'application de ce principe ; pas plus que l'administration, nous ne pouvons admettre que l'Indien soit soumis aux règles du droit commun. (BLÉRALD, 1986, p. 109)³

A crise de 1885 levou a plantocracia a abandonar o recurso aos imigrantes por contrato. Os salários já estavam suficientemente achatados, sobretudo por causa do mecanismo de ajuste aos preços do açúcar: quando os preços subiam, os salários não subiam na mesma proporção; quando os preços caíam, os salários caíam na mesma proporção. Porém os salários dos imigrantes não podiam ser alterados, nem eles podiam ser demitidos, por causa do contrato, nos termos da convenção anglo-francesa de 1861.

O estabelecimento de relações capitalistas de produção demandou a intervenção do estado metropolitano para vencer a oposição decidida da plantocracia.

A monetarização das relações sociais tem seu primeiro impulso com o pagamento das indenizações dos antigos proprietários de escravos. Ele injetou inicialmente na economia antilhana seis milhões de francos. O restante da indenização foi pago com rendas de 5%, e um oitavo dessa renda foi mobilizado para constituir o capital dos bancos coloniais de Guadalupe e Martinica. Esses bancos eram fundamentalmente fornecedores de crédito agrícola e comercial de curtíssimo prazo. Assim foi a Sociedade de Crédito Colonial, presente nas duas

Fonte: BLÉRALD, 1986, p. 108

³ Grifo nosso.

Até o fim da Segunda Guerra Mundial se desenvolveram diversas modalidades originais de relação de trabalho, como os trabalhadores casés e o colonato, desenvolvidas a partir de tradições pré-capitalistas. Nelas permaneceu forte o caráter compulsório do trabalho, porém bem menos violentas que as do período pós-abolição.

Efetivamente a interferência e política assimilacionista do estado francês jogavam cada vez mais fortemente seu papel de intermediário nos conflitos de interesse entre trabalhadores e oligarquias antilhanas, apesar de todas as dificuldades para uma efetiva implementação da legislação trabalhista francesa em Guadalupe e Martinica.

A partir do final da Segunda Guerra Mundial, o processo assimilacionista se acelerou, com a departamentalização, em 1946. Ele segue num crescendo até a década de oitenta, quando o governo de esquerda decreta a paridade total de direitos sociais e trabalhistas entre a população dos *DOM* e a da França Metropolitana. Essa paridade reforçou ainda mais a importância do Estado na intermediação dos conflitos de classe nas Ilhas do Vento.

A assimilação completa continuou sendo algo, aos olhos das camadas mais pobres da população, não apenas positivo, mas francamente desejável.

Ela representou para essa população, uma melhoria indiscutível nas condições materiais de existência e não apenas pelo desenvolvimento nas Antilhas de padrões internacionais de consumo de bens duráveis, como sugere Blérald (1986, p.238-242). Mas, sobretudo, como ele próprio demonstra, porque esse consumo de bens duráveis longe de ser generalizado, permaneceu restrito àqueles que não são tocados pelo desemprego e subemprego endêmicos (BLÉRALD, 1986, p.258-260).

A partir de 1946 houve uma reorganização da economia antilhana. Esse processo de reestruturação da produção aumentou ainda mais a dependência em relação à economia francesa e foi condicionada pela necessidade de adequação da produção antilhana aos imperativos da divisão internacional de trabalho.

Dentro de seus escritos cada um desses elementos que compõem a sociedade martiniquense vai encontrar uma voz, fazendo desses romances, notáveis reflexões sobre a história e a sociedade antilhana.

3.2. *Créolité*, memória e cultura

Ernest Pépin, escritor guadalupense, integrante do movimento da *Créolité*, dedica seu romance *Tambour-Babel* a « tous ceux et à toutes celles qui ont fait du tambour-ka la lumière et la mémoire de nos identités-mosaïques. » e no *Prélude*, diz :

Tambour-Babel... Battements d'étoiles... Oh convoquez une galopade sur le gong de la nuit... Grand convoi du retour vers les dieux d'antan... Un bain de salaisons appelle toutes les langues du monde dans la montée rêche de nos mémoires...
Nous avons comblés le silence de l'Histoire avec des histoires...
Tambour-Babel! Ce que langue ne peut dire, le tambour le déparle... À la mosaïque des sons apporte ton écot... Écoute et lâche ton corps ! À la roue libre les bras croisés!

Esses dois pequenos trechos fazem referência aos principais temas da *Créolité*, história, memória, plurilingüismo, identidade mosaico.

Podemos dizer que os autores desse grupo se apropriaram de uma agenda anunciada e até certo ponto desenvolvida por Édouard Glissant, a da reavaliação da história, da sociedade e da língua da Martinica e Guadalupe, e a trataram de maneira mais ampla e diversa.

Os adeptos da *Créolité* apresentam a reconciliação total de martiniquenhos e guadalupenses com sua terra natal, sua história e sua cultura. Eles procuram resgatar a apreciação da natureza caribenha, da história que não foi contada pelo colonizador, da importância e valor das estratégias de resistência, da cultura local e suas singularidades, da língua *créole*, da beleza da população, filhas da transetnicidade, sua principal característica.

Em seu *billdungsroman*, *Écrire en pays dominé*, Patrick Chamoiseau nos fala desse desejo :

Comprendre cette terre dans laquelle j'étais né devint mon exigence.
J'étais en elle et elle était en moi. Aller en elle, c'était aller en moi en

ambigu de nous-mêmes que la domination néocoloniale alimente sans fin.(Chamoiseau. 2002, p. 61)

A *Créolité* também celebra a organização popular da família antilhana, cuja estrutura bastante diversa da família européia, Glissant não conseguia aceitar, sempre dividido entre o horizonte desejado da europeidade e a realidade da *antillanité*.

Essa família é percebida além das relações matrimoniais oficiais como estabelecidas pelo Estado francês já no *Code Noir*. A figura masculina é fluida, nômade. Sua participação limita-se praticamente à concepção, todo o resto sendo encargo feminino. O ponto referencial são as mulheres, matriarcas das linhagens, de grupos profissionais, de bairros ou de vizinhanças.

Essa organização, Glissant a caracteriza como instável, sofrendo o efeito das sucessivas políticas da colonização. Nela se origina a tendência à esquizofrenia (relação com a mãe), e a universalização do modelo europeu de família nuclear, entrando em conflito com a herança africana reforçada pelas práticas escravistas de criação de negros, geraria um mal-estar emocional na família martiniquenha.

Os autores da *Créolité*, ao contrário celebram a importância e beleza desse matriarcado e dos diversos laços de solidariedade que se tecem entre os deserdados fazendo deles uma espécie de família extensa onde os laços de sangue não são mais importantes que o sentimento de uma desventura (*déveine*) comum que se vive e enfrenta mais facilmente em grupo.

A relação com a alteridade se dá através do conceito da *Diversalité*, sinônimo de diversidade étnica, de gênero e social. Ela define o prisma por onde se difrata a identidade cultural sem se anularem mutuamente as múltiplas identidades sociais e onde elas tornam a se encontrar:

"le monde diffracté mais recomposé" un maelström de signifiés dans un seul signifiant: une Totalité. (...) une totalité kaïéidoscopique. c'est à dire **la conscience non totalitaire d'une diversité préservée.**
(BERNABÉ;CHAMOISEAU;CONFIANT,1993, p.27-28)

A constituição dessa totalidade não-totalitária, quintessência da identidade *créole*, ao contrário das identidades constituídas nos Estados-Nacionais

Existe igualmente a questão não desprezável do passado comum, da enorme diversidade de futuros possíveis para todos os negros, que de alguma forma foram em sua totalidade, lesados pelo escravismo, que o colonialismo destruiu.

A *Créolité* é resultado do processo de *créolisation* que os autores distinguem de americanização. Para eles americanização é o processo de adaptação de cada grupo étnico à América. Ingleses, franceses, ibéricos, africanos, indianos cada um deles ter-se-ia americanizado. A *créolisation* seria o processo de transculturação sofrido por todos esses migrantes ao longo da instalação no Novo Mundo. E mais importante, o desequilíbrio inerente a esse intercâmbio de fluxos culturais, resultado necessário da situação colonial e do escravismo e em seguida da situação política dos DOM e a dependência econômica das Antilhas Francesas não escapou aos pensadores da *Créolité*.

Ela é entendida como um processo ainda em curso e que em seus primórdios coloniais, foi precursor da grande *créolisation* em curso no mundo, com os cada vez mais importantes fluxos e refluxos de populações e formação de grandes blocos econômicos supranacionais.

A *Créolité*, entendida agora como um mergulho compreensivo na constituição dessa identidade mosaico seria igualmente condição para entrada na modernidade:

L'aventure, elle, symboliserait le monde moderne et ses avancées contemporaines desquelles il n'est pas souhaitable de s'exclure sous prétexte d'avoir à ranger l'intérieur de soi-même. Les pays sous-développés, ou mal développés, se voient acculés aujourd'hui à cette acrobatie. (BERNABE, 1993, p.42)

A exata compreensão e aceitação da *créolité* abrem as portas para a alternativa, para a possibilidade de recusar os modelos ocidentais de desenvolvimento econômico e para uma luta pela inserção dessas regiões como locais de construção de projetos de economia auto-sustentável, menos ferozes socialmente que a tradicional economia capitalista. Como metáfora dessa condição compósita, Confiant escolhe o manguezal, floresta lacustre, onde a vegetação se nutre do ar, da terra e da água:

O mangrove! O recycleuse! Inventeuse de vie, oui... Grande ressasseuse de ravines, de limons, de brisures, de débris, de feuillages, d'eaux

immémorial; que la tradition chaque jour s'élabore et que la culture est aussi le lien vivant que nous devons nouer entre le passé et le présent: (...). Y retourner, oui, pour d'abord rétablir cette continuité culturelle (associée à la continuité historique restaurée) sans laquelle l'identité collective a du mal à s'affirmer. (CONFIANT, 1993 p. 36)

Essa recuperação/recriação deverá ser feita pela arte, pois somente ela pode penetrar e restituir a trama de múltiplos significados e relações da realidade.

Seule la connaissance poétique, la connaissance romanesque, la connaissance littéraire, bref, la connaissance artistique, pourra nous déceler, nous percevoir, nous ramener évanescents aux réanimations de la conscience. (...). C'est en cela que notre littérature nous restituera à la durée, à l'espace-temps continu, c'est en cela qu'elle s'émouvra de son passé et qu'elle sera historique. (BERNABÉ, 1993, p. 38)

A *Créolité* tem uma íntima ligação com a língua, portanto. Não apenas com o *créole* e a tradição da cultura oral, mas também o francês e a cultura escrita, que foram conquistadas ao colonizador: "Nous nous sommes appropriés cette dernière (...) Bref, **nous l'avons habitée**. En nous elle fut vivante. **Notre littérature devra témoigner de cette conquête**." (BERNABÉ, 1993, p. 46)

A ambição última da *Créolité* é a linguagem, todas as línguas do mundo. (BERNABÉ, 1993, p.48)

O combate pelo reconhecimento da importância, legitimidade e validade da tradição oral, desde as guerras de libertação dos países africanos se dá através do estabelecimento de uma continuidade estética entre o período antecolonial e o período pós-colonial. Ele é um dos elementos chave das literaturas africanas contemporâneas⁷.

Resgatar a memória da precisão e rapidez da difusão de notícias via oral é reconhecer o papel que ela teve na história da resistência e a organização, ainda que incipiente, dos escravos antilhanos.

Em ensaio publicado por ocasião da comemoração das "abolições" nas colônias francesas, Yves Bénot (1988, p.181-186) fala da cadeia de insurreições de escravos que agitaram as Caraíbas de 1789 a 1791. O estopim dessas rebeliões, que começaram antes da chegada da notícia da Revolução Francesa às

A existência desse espaço ambíguo é que possibilita que todo objeto de narrativa seja passível de mitificação quando exercida, sobretudo, pelos *maîtres de parole*, os *conteurs*, os criadores e guardiães da oralitura.

É, portanto, imensa a importância da oralitura na construção da literatura *créole*. O *conteur* é elemento chave da cultura da cana, da cultura nascida na *habitation*, a unidade de produção açucareira antilhana. Sua palavra era reelaboração de fragmentos de lembranças e tradições africanas de práticas de oralitura, mas também palavra *marron*, resistindo e elaborando a crônica das *habitations*, como entendeu Raphaël Confiant:

De Boismarcel décréta un retrait sur la paye de chacun parce que le tonnage prévu n'avait pas été atteint. Sa férocité devint légendaire dans la bouche des conteurs de veillée mortuaire après qu'il eut surmonté deux semaines de grève de la part de ses négres. Il y eut l'époque d'avant que maître De Boismarcel ne tombe en colère et l'époque d'après sa colère. (CONFIANT, 1994, p. 16)

O *conteur* podia realmente tornar lendário, no sentido próprio da palavra, saído de uma lenda, qualquer indivíduo do universo da *habitation*. Ele sempre trabalhou no limiar do real e do irreal, do verídico, da ficção, do maravilhoso, do paradoxal e do impossível.

Essa palavra fugitiva, condição inerente ao seu papel de resistência, era enunciada em momentos precisos, durante a noite, sobretudo nos serões de velório. O *conteur*, segundo Chamoiseau e Confiant, era muitas vezes ou um indivíduo próximo do *quimboiseur* (feiticeiro, curandeiro), ou o próprio *quimboiseur*. (CHAMOISEAU, CONFIANT, 1999, p.72 a 83).

Confiant também fala da separação corrente entre a narrativa sacra, ritual, exercida pelo *conteur* e em determinadas circunstâncias, como as *veillées mortuaires* (velório) e outros tipos de narrativa cotidiana. A narrativa sacra é um ritual e não há nenhuma restrição a que qualquer um faça uso da palavra.

Une stupeur s'empara de l'assistance. On le connaissait récitateur des poésies françaises dont on ne comprenait goutte, admirateur patenté d'un certain monsieur Victor Hugo, grand phraseur en bel français cravaté-laineté, pas conteur nègre-Guinée, dégoûlant des rafales de créole sauvage et des litanies de chanters obscurs.
«(...) Je vis... je vis une énorme tête de démon. Aussitôt, je me transperçai le coeur avec l'épée en or et jaillis de mon rêve en hurlant. J'avais rêvé de

amparado em diversos estudos das tradições da narrativa oral africana.

aboutissait aux balayeurs des administrations publiques et aux contremaîtres des usiniers blancs créoles. Les bonnes au Plateau-Didier jouaient aussi un rôle irremplaçable car l'essentiel des affaires importantes de la colonie se décidaient dans les fumoirs de ces messieurs de la caste, ou plus rarement dans leurs alcôves. Les brocantages de nouvelles se faisaient au hasard des rencontres dans la rue ou lors des bals du samedi au Casino ou au Select-Tango, et se trouvaient aussitôt répercutées, amplifiées, voire déformées, à la Cour des Trente-Deux Couteaux. (CONFIANT, 1993, p. 94-95)

Raphaël Confiant se vale da tradição oral antilhana em um nível mais profundo que o da simples recuperação ou reutilização/reelaboração da narrativa de contos tradicionais de caráter folclóricos.

Ele traz para o interior de seus romances personagens saídos diretamente do universo social relacional dessa tradição oral. Ou seja, não os heróis dos contos, mas personagens calcados nos autores e propagadores dos contos. Cada *drivailleur*, *major*, *conteur*, *quimboiseur*, *nègresse-matador*, *amarreuse*, *coupeur*, *djobeur*, *danseur de lajda*, *joueur de tambour*, *na*, *béké*, *dormeuse*, personagens recorrentes de suas narrativas, são outros tantos elementos do mundo da cultura oral martiniquenha.

Elementos fundamentais dessa oralidade, pois acreditamos, como Mintz e Price, que os aspectos sociais relacionais do desenvolvimento de uma língua suscitam questões fundamentais para sua compreensão como fenômeno cultural, que não são despertadas pelo estudo dos seus aspectos sintático, léxico, fonológico:

Queremos saber não apenas como uma dada linguagem, na condição de língua, assumiu uma forma sistemática e distintiva, em termos de seu caráter lingüístico, mas também por que processos sociais ela se padronizou, foi ensinada a escravos recém-importados, pôde ser enriquecida por novas experiências, investida de novos sentidos simbólicos e ligada a diferenças de status. Na verdade, sugeriríamos que o primeiro conjunto de indagações não pode, a rigor, ser inteiramente resolvido sem referência ao segundo, porque a língua como tal não assume sua forma característica sem referência a aspectos sociológicos. tais como o número de falantes envolvidos, o contexto em que ocorre (ou não ocorre) a comunicação, as finalidades a que serve essa comunicação e coisas similares. (MINTZ, PRICE, 2003 p. 40-41).

Ou seja, nos interessa mais saber como se organizou e se reorganiza a língua na sociedade martiniquenha, que levantar sufixos e raízes, buscando confirmar uma teoria etimológica e uma genealogia do *créole*.

Esse dinamismo fundamental que Chamoiseau exprimiu: "Il devine juste-compte qu'il lui faut être *mobile*. Disponible. Hors raideur." (CHAMOISEAU, 2004, p.220)

As camadas sociais mais desprovidas de recursos materiais, constituídas pelos descendentes dos negros escravizados e dos imigrantes indianos, viviam em permanente estado de improvisação e reinvenção cultural. Em movimento. E mais, esperavam como esperaram seus ancestrais, que algo ocorra, uma mudança significativa, que acabe por integrá-los à sociedade, que modifique definitivamente seu estatuto social.

Estabelecidas as linhas mestras da construção da nacionalidade martinicana como elemento da Antilhanidade e da Americanidade; a mestiçagem, a pluralidade de línguas (espanhol, francês, crioulo, português, inglês), a memória que legitima a existência desse povo antilhano com o estabelecimento de uma continuidade histórica (a memória da escravidão, da resistência silenciosa e contínua) os autores dão o passo seguinte e delimitam o território, os limites de soberania do estado-nação que abrigaria em suas fronteiras esse povo híbrido.

C'est par la Créolité que nous serons Martiniquais. C'est en devenant Martiniquais que nous serons Caribéens, donc Américains à notre façon. C'est par la Créolité que nous cristalliserons l'Antillanité, ferment d'une civilisation antillaise. (BERNABE, 1993, p. 51)

Reconhecendo as grandes mudanças nos esquemas políticos e na economia mundial, Confiant considera que a melhor possibilidade para a Martinica seria uma associação com a França, de natureza semelhante àquela que rege as relações entre Porto Rico e EUA. (CONFIANT, 1993, p. 298)

Assim como a Negritude, a *Créolité* também visa o mundial, mas não através de sua inscrição dentro de uma unidade pré-existente. Ao contrário, a *Créolité* objetiva a absorção de outras nacionalidades em seu interior.

La Créolité dessine l'espoir d'un premier regroupement possible au sein de l'Archipel caribéen: celui des peuples créolophones d'Haïti, de Martinique, de Sainte-Lucie, de Dominique, de Guadeloupe et de Guyane, rapprochement qui n'est que le prélude à une union plus large avec nos voisins anglophones et hispanophones. C'est dire que pour nous, l'acquisition d'une éventuelle souveraineté mono-insulaire ne saurait être qu'une étape (que nous souhaiterions la plus brève possible) sur la route d'une fédération ou d'une confédération caraïbe, seul moyen de lutter efficacement contre les différents blocs à vocation hégémonique qui se

n'opose pas du Noir au Blanc, une langue à une autre, une culture à une contre-culture, n'érige aucune rigidité en remplacement d'une autre. Il va au-delà et plus vite. Mais vers quoi? Il l'ignore. Il devine juste-compte qu'il lui faut être mobile. Disponible. Hors raideur. Les *Driveurs* font silence comme cet homme rencontré par Glissant sur la plage du Diamant, ou ils explosent d'une parole continue, bousculé, sorte d'hosana verbal exprimant l'indicible d'un métissage sans fin, d'une mosaïque identitaire confuse, d'une extension sans mesure des racines, d'une relativisation des vérités-mêlées ... Cela foudroie sa conscience car les valeurs régnautes en font une folie (...) Les *Driveurs* qui peuvent le maîtriser s'investissent dans le *djob*. Le *djob* c'est la *Drive* au travail. On va de services en services, et chaque jour le service diffère. Mais l'agonie du *Driveur* va susciter un être difficile : le *Major* (...) Ils étaient un peu sorciers, un peu conteurs, en ce sens que leur parole (plus rare que rare) disposait d'une énergie grandiose. D'un mot, le *Major* pétrifiait n'importe quelle assemblée ou suscitait des désordres immédiats (...) Ces hommes, retrouvés dans mes rêves, enduraient une *Drive* immobile, entre le marronnage ancestral et la *Drive*-en-allée, ils se fixaient en eux-mêmes dans une exaspération imortelle. (CHAMOISEAU, 2002, p. 204-220)

Dessa forma Chamoiseau estabelece o continuum histórico das formas culturais da resistência. Desde os primeiros momentos da construção de novas instituições⁸ que regulamentassem as formas de interação social até a atualidade.

O caráter francamente dissidente desses indivíduos fica patenteado pela sua situação quase sempre ilegítima junto às instituições e legislação. São representantes perfeitos das chamadas "classes perigosas": pobres e quase sempre marginais.

De todos os resistentes, o único que encontrou um espaço legítimo dentro da sociedade foi o *conteur*. Os demais, do *négre marron* ao *Major*, todos foram considerados criminosos. Inclusive o *Driveur*. Vale lembrar o que já foi dito sobre a criminalização por princípio do negro que não estivesse ligado à terra e a *plantation* pelos laços do trabalho regular no período pós-abolição.

Desse ponto de vista, o *Driveur*, o *Djibeur* e o *Major* seriam os sucessores diretos do *Nègre Marron*. Eles escapam da *plantation*, seja através da fuga incessante do *aller en Drive*, seja pela recusa contínua do trabalho regular, mesmo

⁸ "O que os escravos compartilhavam no começo, inegavelmente, era sua escravização: todo – ou quase todo – o resto teve que ser criado por eles. Para que as comunidades de escravos ganhassem forma, tiveram que ser criados padrões normativos de conduta, e tais padrões só podiam ser criados com base em determinadas formas de interação social. (...) Portanto, a tarefa organizacional dos africanos escravizados no Novo Mundo foi a de criar instituições – instituições que se mostrassem receptivas às necessidades da vida cotidiana, dentro das condições limitantes que a escravidão lhes impunha." (MINTZ, PRICE, 2003, p. 37-38).

integrante do círculo pequeno-burguês mulato (*Le Nègre et l'Amiral* e *L'Allée des Soupirs*). Apesar de sua esterilidade, ela ascende à posição de matriarca do grupo de vizinhos, por ser madrinha de várias crianças e por sua generosidade:

Il y avait toujours quelqu'un pour quémander qui une pièce de gros sel, qui un piment, chacun connaissant le grand coeur de celle que tout Volga-Plage avait fini par appeler « Marraine ». Ce titre n'était d'ailleurs pas usurpé puisqu'elle avait porté sur les fonts baptismaux la plupart des nouveau-nés des environs... Qui d'autre que la câpresse prêtait de l'argent à tout le monde, cédait avec facilité robes et chaussures à talons hauts, lavait les morts et prédisait l'avenir sans exiger un sou de paiement ? (CONFIANT, 1994, p.238-239)

Rigobert, por sua vez, é um *Driveur* tipo, vivendo de expedientes, não hesitando em ignorar a sacralidade da propriedade privada, mas evitando sempre que possível recorrer à violência. Inveterado e admirável *créolophone* já em sua primeira aparição em *Manzelle Libellule*: "Rigobert qui était un créolophone accompli, inventeur des mots pour se payer la tête des danseurs" (CONFIANT, 2000, p.175), ele se orgulha de não falar francês. Em *Le Nègre et l'Amiral*, o personagem é completamente desenvolvido:

Arrivé à Morne Pichevin, où la Loi n'osait guère s'aventurer, Rigobert fut livré à la drivaille quotidienne et fit très vite l'apprentissage du maniement du couteau à cran d'arrêt, instrument indispensable de la rapine et terreur des bourgeois mulâtres du centre-ville. Aussi n'apprit-il pas vraiment à compter (pas plus qu'à parler français d'ailleurs)(...) Notre homme vivait de jobs ici et là sans être un djoueur professionnel enchaîné à une charrette à bras et à une marchande de légumes. Il fallait que l'errance lui procure son pain quotidien(...) Alors, il se mettait à injurier Dieu, à dire toutes sortes de cochonneries innombrables sur la Vierge Marie, sur sa mère, Idoménée, dans un créole de son cru qui forçait l'admiration des vieux du quartier. Car Rigobert avait le don d'inventer des mots et dans ses moments d'intense excitation, il les accolait les aux autres et créait des images fulgurantes qui vous clouaient sur place nettement et proprement. C'est ainsi qu'il avait gagné le droit inouï de ne pas savoir prononcer un traître mot de français et poussait même le culot jusqu'à s'en vanter. (CONFIANT, 1993, p. 11-13)

O núcleo rural está baseado em dois *récits*: *Régisseur du Rhum* e *Commandeur du Sucre*.

Nessas narrativas, o principal personagem é a cana e suas transformações, açúcar e rum e como as vidas humanas se organizam em função do seu cultivo e processamento.

O tempo é o tempo da cana e ela é mais do que uma simples planta, ou até uma maldição lançada sobre o negro, ela tem caprichos e humores:

conjunto total, da mesma forma que cada grupo étnico e elemento cultural jogados no turbilhão antilhano, conservam sua identidade singular e se harmonizam na composição do mosaico cultural caribenho.

Ao impregnar de *créolité* não apenas a temática, mas a própria estrutura narrativa de suas obras, Raphaël Confiant coloca *en abîme* o conceito de identidade mosaico e os todos os aspectos da *créolité*.

la voix, ils eurent, au début de leur carrière littéraire souvent recours au genre de l'autobiographie (...). Cet acte de découverte et de confirmation du Moi, qui faisait ses premiers pas en littérature dans la langue du colonisateur, furent les textes fondateurs des nouvelles littératures naissantes. (Hornung, Ruhe, 1998, p. 1)

A partir dos anos oitenta essa tendência renova-se, principalmente nas Antilhas, tanto anglófonas quanto francófonas (Hornung, Ruhe, op.cit. p. 1).

Entendemos que a escolha da autobiografia como veículo dos textos fundadores das literaturas pós-coloniais, foi influenciada, em primeiro lugar, pela natureza especial do pacto que se estabelece entre autor e leitor nesse gênero literário.

Como vimos na introdução, o elemento sobre o qual ele se fundamenta é o do respeito incondicional à veracidade. O autor se compromete a dar sua versão dos fatos de sua vida e de seu tempo. Sem poder abandonar a inevitável subjetividade dessa versão, ele, no entanto, não pode, supostamente, por força do pacto autobiográfico, acrescentar nenhum elemento fictício à sua narrativa.

Esse efeito de verdade, resultado do pacto autobiográfico, resulta importante para os autores que partejaram essas literaturas pós-coloniais.

Pois em virtude do necessário agenciamento coletivo como elemento de construção da nacionalidade, o significado da obra tem primazia sobre seu significante, e sua veracidade serve de pedra fundamental para edifício do espírito, da memória e da cultura nacionais. Ou seja, para a construção do projeto de nação que legitima a existência e soberania do Estado-nacional pós-colonial.

Como já foi visto, uma das preocupações da literatura e da crítica literária produzida nas antigas regiões colonizadas é o estabelecimento de uma continuidade entre o passado pré-colonial e o presente pós-colonial, com o fim de legitimar historicamente a construção de suas novas identidades nacionais.

Assim procedendo, lançam as bases de novas nacionalidades e essas bases, ainda que fictícias, devem ser verossimilhantes. Como em qualquer outro processo de construção de identidade nacional a "verdade" é muito mais efeito da verossimilhança da narrativa que de sua certificação documental.

preferidas pela descrição e análise suntuosas do ambiente onde a personalidade se desenvolveu.

Ele se deixa penetrar pelo entorno, pelas diversas paisagens humanas e físicas por onde circulou durante a infância e adolescência, estabelecendo uma forte ligação entre o Eu do autor, a identidade martiniquenha e a *créolité*. Ou seja, para Confiant a individualidade se define a partir de sua identificação à coletividade pátria. Narrar o Eu é o pretexto para narrar o Nós.

Ou seja, duas *mises en abîme* são realizadas simultaneamente nas reminiscências de Confiant. A da *créolité*, à qual nos referimos no capítulo anterior, e a do autor. Esse procedimento reforça o sentido da existência de uma relação simbiótica entre a identidade de Confiant e a identidade martiniquenha.

O *incipit* de *Ravines du devant-jour* anuncia o caráter coletivo das memórias de Confiant: « Nous ne craignons rien tant que le cri douloureux de l'oiseau-cohé, celui que les Blancs-France nomment engoulevent » (CONFIANT, 2003 A, p.13)

Além da primeira pessoa do plural, marca de enunciador plural, ao especificar que são os *Blanc-France* que chamam o pássaro de *engoulevent*, em oposição ao *nous*, ele indica que essa coletividade é a *créole*, que inclui os *Békés*.

Quem nos guia através das lembranças do menino *drivailleur*, do pequeno *chabin*, é o adulto escritor. Ele conduz a anamnese, despertando as lembranças que desvelam a importância das vozes de escravos, colonos, pequenos burgueses mulatos, *békés*, *Conteurs*, *Djobeurs*, *Majors*, chineses e indianos, na sua formação como indivíduo e escritor.

A narrativa é sóbria, objetiva, Confiant não recorre com frequência às figuras de linguagem e a maior parte do imagístico se concentra nos neologismos e hibridizações que faz do *créole* e do francês.

São raras as digressões de caráter psicológico ou filosófico-existencial, comuns nas autobiografias ¹onde a auto-análise é o elemento fundamental. As

¹ « Notre présent est rempli d'actions dont le but est autrefois et qui remportent aujourd'hui des succès que nous n'osons démentir » (COSTE, 1983, p.256)

Nada é dito sobre a razão que levou Confiante e seus irmãos a viverem tantos anos nessa “douce errance créole entre les grand-mères, la marraine, les tantes et leurs amis ...” (CONFIANT, 2003 A, p.243)

São obras com pouco paratexto. Este se compõe no segundo volume, da dedicatória. No primeiro volume, da dedicatória: “A ma mère Amanthe. A tous les les *petits “chabins” du monde*”. A epígrafe, que fala da dificuldade de despertar a memória (*fertiliser l’oubli*) dos tempos distantes da infância, aurora (*aube*):

Il est vrai qu’ici tout est obstacle,
Que la lumière paraît encore plus lointaine,
Que les étoiles dévorent le front des hommes qui pensent.
Il est vrai que d’inutiles roues tournent dans le délire de l’aube
La difficulté consiste à balayer le ciel,
à fertiliser l’oubli, à différer la tristesse inexplicable
Henri Corbin, *La lampe captive*, 1979.

E por fim o léxico. Vamos considerá-lo inicialmente como paratexto, por ser apresentado formalmente como tal, porém seu aspecto fortemente lúdico e a ausência de referência a ele na narrativa, nos levam a considerá-lo preferencialmente mais como um elemento diegético que como didascália.

As definições são ricas, porém pouco objetivas, poder-se-ia falar de definições *en drive*, o leitor deve encontrar o caminho para a informação que procura em meio a uma série de detalhes aparentemente jogados ao acaso:

Béké : Le bleu de ses yeux brûlait le regard du nègre au temps-l’esclavage. Débarqué de Normandie, Vendée, Poitou ou Bretagne, il extermina par le fer et le feu les indigènes caraïbes. Cadet de famille sans héritage ou marloupin expulsé aux colonies, il affluba son nom d’un « de » à la noblesse plus souvent que rarement douteuse. Celui qui, faillite ou déveine, a chuté dans la défortune, se serre derrière les buissons de goyaviers : c’est le béké-goyave.

(...)

Câpresse: Douceur de négresse mâtinée de blanc aux cheveux longs et ondulés, à la peau satinée couleur de canelle mais si rare qu’on la recherche comme qui dirait la huitième merveille du monde.

(...)

Chabin : Qualité de nègre ayant l’inouïe faculté (dont il abuse) de rougir de colère ou de honte, cela à cause d’une charge de sang blanc datant du temps-l’esclavage. Ses yeux, souvent bleus ou verts, brillent de colère retenue et la chabine, ô femme dorée, te mordille les oreilles jusqu’au sang au zénith du coquer. Souvent roux de poils et de cheveux (et donc méchant !) (Confiante, 2003A, p. 254, 255, 260)

chabins sont une mauvaise race que Dieu n'aurait jamais dû mettre sur la terre !) (Confiant, 2003A, p. 42)

Nesse trecho um outro recurso constantemente usado por Confiant para fornecer ao leitor não-antilhano elementos de compreensão também aparece. O autor, que freqüentemente utiliza trechos de diálogo em *créole*, os traduz, diretamente, entre parênteses.

Nem todos os autores antilhanos o fazem. Chamoiseau deixa trechos inteiros em *créole*, sem tradução, o que resulta em exclusão do leitor não-*créolophone*.

Maryse Condé, em suas lembranças de infância e juventude, *Le coeur à rire et à pleurer* (CONDÉ, 2004), reuniu quase todas as raras expressões e frases curtas em *créole* que aparecem no livro em um glossário objetivo, ainda que sem numeração remissiva².

Raphaël Confiant está preocupado com o equilíbrio entre a identidade antilhana de sua obra e a opacidade que pode resultar disso. Em entrevista de 1999, para a *Radio Méditerranée*, ele falou sobre sua preocupação de: « fabriquer un français qui soit quand même reconnaissable comme étant un français antillais, sans créer une opacité qui empêcherait un autre francophone de nous comprendre ». (mmedia1.par8.fr.netia.net/ramgen/~medi1///F0126098.ra)

Da mesma maneira, fica ao encargo do leitor encontrar as pistas da identidade entre autor/narrador/personagem ao longo dos dois volumes, pois como já dissemos, não existe prólogo, explicação, apresentação, declaração de intenções, estabelecendo diretamente essa identidade, seja de punho do autor, seja do editor. O leitor identifica autor e narrador baseado em fortes indícios lançados de forma aparentemente casual, ao longo do texto e do paratexto.

Esse procedimento, que acreditamos ser mais uma forma de *drive* narrativa, não é comum, por exemplo, aos dois livros de Chamoiseau publicados na mesma coleção, *Antan d'enfance* e *Chemin-d'école*. Ao contrário de Confiant, Chamoiseau estabelece diretamente a identidade narrador/autor.

² Para maiores detalhes sobre a importância do paratexto na literatura francófona, cf. Gauvin, 2005, p.15-33)

O nome do pequeno *chabin*, protagonista e/ou testemunha de todas as narrativas, aparece um número de vezes suficiente para assegurar o leitor que ao menino a quem o narrador se dirige se chama Raphaël, assim como o autor:

Quoi! Raphaël, Roland, passez ici! S'écrie grand-mère. Toi aussi, Miguel !(...)
Roland, plus macaque que toi(...)
Raphaël, le créole est un patois de nègres sauvages et de Coulis maïpropres, oui. te serine-t-elle (...)
Faël, porte ça à Edmond, s'il te plaît.
(...) je me permets de procéder à l'arrestation immédiate et sans condition de vot'filleul, susnommé Raphaël, qui a commandité l'assassinat du jambon officiel du grand bal annuel des maîtres du feu (...)
(Confiant, 2003A, p. 50, 66, 80, 155, 168)

Em *Le cahier de romances* :

« *Afarèl, kouri ! Kouri, monchè. tjenbwazé-a ké vòlè'w ba Djab-la !*
(Raphaël, prends la fuite ! prends la fuite, mon cher, le quimboiseur va te voler pour le Diable !) (CONFIANT, 2000, p. 141)
« *Afarèl, brennen kôw, nèg mwen ! Ou la kon an makoumè kouman !*
(Raphaël, remue-toi un peu ! Reste pas là comme un pédéraste !) »
(Confiant, 2000, p.191)

Le cahier de romances é dedicado à: «... ma soeur Chantal».

Em *Ravines du devant-jour*, em uma das três passagens em que aparece a primeira pessoa do singular, o narrador diz: « ... mes soeurs, Chantal et Monique, mon frère Miguel et moi... » (Confiant, 2003A, p. 191) e assim confirma não apenas sua relação de parentesco com Chantal, Miguel e Monique, mas igualmente estabelece a identidade entre o autor e o narrador ao empregar o pronome possessivo: **mes** soeurs... **mon** frère, e o pronome pessoal **moi**. Raphaël Confiant é o narrador, e o narrador é o herói.

Um pequeno trecho de diálogo entre Raphaël e o *séancier de Séguineau* identifica-o como filho de Amanthe:

"*Ti bolonm, ou sé yich Salvi Odjisten kon as yé a?* (T'es le fils de Salvie Augustin ou quoi?) finit-il par te demander sans te faire face.
_ Non... je suis l'enfant d'A... d'Amanthe... sa... soeur..."
(CONFIANT, 2000, p.143)

A terceira passagem faz parte da narrativa de formação:

"Tu étais alors sorti de la bibliothèque Schoelcher comme un automate et, une fois à l'air libre, tu avais dit à voix haute:

*E Krii? hurle le conteur.
E kraa! doit répondre i assemblée.
Kouté pou tann. tann pou konpwann
mé pa mélé non mwen adan bagay la sa...
Écoutez pour entendre. entendez pour comprendre...
Mais ne mêlez pas mon nom à une chose pareille..
(CHAMOISEAU: CONFIANT 1999. p. 76 a 80)*

O emprego da segunda pessoa do singular também desempenha uma função fática que não podemos ignorar. O narrador, ao se dirigir permanentemente ao menino e ao adolescente Raphaël, exige que desperte a memória, que testemunhe sobre o que viu e viveu. O emprego do **tu** interpela e distancia, num mesmo movimento, a memória do autor, deixando ao narrador o papel de condutor da anamnese.

Esse procedimento também acaba por inserir, a princípio, duas vozes na narrativa, a do narrador e a da criança/adolescente interpelada pelo narrador.

Da mesma forma que em outras obras, também a estrutura de cada narrativa está impregnada de *Drive*. Tomaremos como exemplo a narrativa *Colonialisme, Nationalisme, Indépendance* (CONFIANT, 2000, p.114-131), onde se misturam não apenas épocas diferentes, mas também uma sub-narrativa fictícia.

Da linha 1 à linha 40, é apresentado M. Tertulien, deficiente físico veterano da Guerra da Argélia. Da linha 40 a linha 58, Rosalia, empregada da família de Raphaël, descreve Tertulien antes da guerra. Uma ruptura brusca acontece então. Sem ao menos fazer um parágrafo, a narrativa se volta para cenas imaginadas por Raphaël, e protagonizadas por Rosalia e Tertulien no Select-Tango. Essa deriva é interrompida pela mesma Rosalia, na linha 98, e voltamos a acompanhar Tertulien até a linha 119, quando a narrativa desliza gradualmente até a descrição da visita de De Gaulle à Martinica que termina na linha 201. De novo vamos acompanhar Tertulien, cujo “*délire patriotique*” conduz o narrador a falar de Frantz Fanon e o despertar de suas dúvidas sobre sua “*francité*”. Novamente a narrativa recai na imaginária descrição de Rosalia e Tertulien no Select-Tango (linhas 219 – 260). Então, retornando a Tertulien uma reviravolta se dá, e o veterano de guerra se põe a protestar contra a França e os franceses, os brancos e o colonialismo em *créole*

acompanhava por uma fresta, feita por ele, na parede da case os movimentos de uma mulher acusada pela vizinhança de ser uma *quimboiseuse* maligna. A edificante atividade foi interrompida por Man Cia, a suposta *quimboiseuse*, que entornou o conteúdo de um pinico na cabeça do menino deblaterando contra aquela "*mauvaise race de chabin*". (CONFIANT, 2003 A, p.41)

Na realidade ele fala de "teu olho que espiava" e não de "teus olhos de *voyeur*".

Aparentemente Pageaux foi incapaz de compreender que a criança-personagem que espia, está como toda criança, descobrindo o mundo à sua moda, e também como grande parte delas, se sente particularmente atraída por aqueles conhecimentos que os adultos lhe negam.

E mais significativo que isso, para a narrativa autobiográfica pós-colonial escrita por Confiant, esse é um personagem que pode assistir a eventos nos quais normalmente uma criança não tomaria parte, como a lavagem de cadáveres, descrita na penúltima narrativa de *Le cahier de romances*, por exemplo:

La mort était donc laide, dégoûtante même ! Du moins avant l'intervention de Man Fanotte, la laveuse. Celle-ci se présenta, l'air arrogant, une bassine neuve et des paquets de feuillage sous les bras. Elle ne voulut personne dans la pièce au moment où elle officia. Tout le monde l'obéit au doigt et à l'oeil, **sauf vous, la marmaille, qui comme de coutume, vous arrageâtes pour espionner la scène en vous dissimulant dans un coin.** (CONFIANT, 2000, p.227)⁴

Ele também permite que Raphaël circule, ainda que como observador, em um ambiente social que não é o seu, como o Morne Pichevin. Falar desse ambiente popular é fundamental, pois ele é o centro social da resistência à assimilação cultural.

O autor nos explica que existia uma arte de espiar, desenvolvida pelas crianças de Fort-de-France:

Tu avais appris l'art de te fondre dans le paysage, **comme tous les gamins drivailleurs** de Foyal, parce que l'adulte que tu osais regarder dans le mitan des yeux ou qui te surprenait en train d'écouter ses propos te flanquait un jeu de calottes sans que personne ne puisse venir à ton secours (...) Ces techniques de survie dans l'En-Ville t'avaient été enseignées par des « **grands-chiens** », comme disait ta grand-mère. **qui**

⁴ Grifo nosso

ambiente rural e seus atores são importantíssimos. No meio urbano ganham destaque os bairros populares, os mercados, onde evoluem os homens e mulheres que migraram do campo em busca de melhores condições de vida.

E em ambos os ambientes, aqueles que mais têm destaque são os estratos não-brancos, populares, que por sua condição social são os herdeiros do fardo do escravo e objeto da discriminação da sociedade branca e da pequena burguesia mulata. Os que resistem à assimilação e são os pilares da cultura *créole*.

Essa preocupação fica visível no tratamento dado ao período da Segunda Guerra Mundial (*Le Temps de l'amiral Robert*). Esse período não faz parte de suas memórias pessoais :

Deux événements que tu n'as pas vécus, pour la bonne raison qu'ils se sont déroulés avant ta naissance, te semblent aussi familiers que le jour d'aujourd'hui. Il s'agit du passage de la Vierge du Grand Retour et du Temps de l'amiral Robert.(...) ((CONFIANT, 2003 A. p.138)

Porém como o engajamento literário do autor supõe privilegiar o coletivo em detrimento do individual, ele insere as várias narrativas familiares desses eventos, narrativas que incorporou à sua memória individual, destacando a importância dos mecanismos orais de transmissão e monumentalização da memória coletiva:

(...)tout le monde en a tellement toujours parlé autour de toi que tu as fini par les intégrer à ton propre passé. Ta mémoire les a accueillis en toute innocence, comme de très vieux amis. D'être ressassés de trente-douze mille manières différentes ne font que les rendre encore plus palpables, plus crédibles et, du même coup, tu te retrouves plus ancien que ton âge réel. (CONFIANT, 2003 A. p.138)

A ambigüidade de sentimentos relativos a esse período está ligada à problemática da autonomia econômica e cultural antilhana, uma época em que a dificuldade das importações obrigou o desenvolvimento de uma série de estratégias de subsistência e de resistência:

D'autres fois, tu as le sentiment que l'amiral Robert est un mâle bougre qui a contenu l'appétit des Anglais et des Américains envers la Martinique. N'a-t-il pas aussi bouté le nègre hors de sa paresse habituelle en le mettant en demeure de fabriquer lui-même son huile de cuisine avec du coco, son sel en faisant bouillir de l'eau de mer, ses chaussures en les découpant dans de vieux pneus de camion, et même son kérosène dans les distilleries ?

Ao contrário, a primeira das narrativas relata a morte de seu avô, homem ligado à agroindústria da cana, naquele que seria seu ramo mais “artístico”, a destilação de rum artesanal. O destilador morre sem poder passar o negócio já completamente decadente a seu filho, Salvie:

Il avait refusé de l'envoyer à baccalauréat et l'avait nommé gérant de la distillerie. Hélas! Les jours de cette dernière étaient comptés. Comme ceux de dizaines d'autres à travers tout le nord du pays. (CONFIANT, 2003 A, p.109)

A decadência das destilarias obrigou Salvie a tornar-se proprietário e motorista do *taxi-pays*, um caminhão adaptado, onde transportava pessoas das comunas rurais até Fort-de-France todos os dias. Ele foi também pequeno cultivador de banana e dono de um pequeno comércio:

Miné par le chagrin d'avoir empêché son fils d'accomplir son destin, Papa Loulou lui a acheté des terres à la tête du Mome Carabin ainsi qu'un droit d'exploitation de taxi-pays. (...) Il a résisté. A dirigé ses terres. Conduit son taxi-pays. Contrôlé sa boutique où il plaçait ses servantes ou ses concubines du moment. (CONFIANT, 2003 A, p.109-110)

Foi igualmente o único dos filhos a permanecer em Macédoine. Todos os demais seguem para as regiões urbanas, seguindo seus maridos ou instalando-se por conta própria, tanto em Foyal quanto em pequenos burgos: “Quelques années plus tard, elle s’installe au bourg où elle ouvre un commerce qui devint vite florissant” (CONFIANT, 2003 A, p. 158). Esse foi o trajeto de grande parte da população rural com a agonia da atividade açucareira.

Nos centros urbanos a escassez de empregos em atividades produtivas os obriga a viverem de empregos domésticos, *djobs* e os mais abastados, do pequeno comércio varejista, pois o grande comércio atacadista é controlado pelos *békés*:

A la porte de chacun des grands commerces se tient un Grand Blanc qui, en maître de céans, active de la voix le travail des nègres, tantôt les réprimandant tantôt les flattant (...) Les noms pleins de noblesse ds Blancs-pays, inscrits sur d'énormes panneaux, t'impressionnent : de Laguarrande de Chervieux, Asselin de Belleville, Dupin de Montaubert. (CONFIANT, 2003 A, p.212)

Ao começar suas lembranças de infância pela morte do avô, homem firmemente ligado à civilização da cana, e relatar o caminho dos *bitakos* em direção à cidade e sua luta e transfiguração, Confiant associa seu nascimento como ser capaz

L'arme que Man Cia a baillé à Sonson est terrifiante : un oeuf de poule noir couvé le vendredi saint à minuit. Il suffit de le garder dans le creux de l'aisselle, neuf jours durant, sans se laver ni manger de la viande et au bout de la couaison on obtient – ô miracle Belzébuthien ! – un Anté-Christ. (CONFIANT, 2003 A, p. 87-88)

Djigidji era um *djobeur* que puxava uma estranha charrete pelas ruas de Fort-de France:

(...) ô extraordinaire, une seule sur des roues de tracteur. Son propriétaire l'a peinte en bleu franc, couleur de la défortune et de la déveine, afin de défier le malsort. Nulle image pieuse ni inscription latine n'égayent les bouts de planche méticuleusement arimés qui en constituent la carcasse. Seule une photo de l'apétissante poitrine de Gina Lollobrigida (...) (CONFIANT, 2003 A, p.208)

Como Sonson, ele não teme nada nem ninguém. Pintou sua charrete com a cor da desgraça e do azar, para desafiá-los, despreza as superstições religiosas dos brancos e é tão eloqüente quanto Sonson:

Le conducteur de cet étrange véhicule est un blasphémateur-né. Un grandiseur de paroles dérangeantes devant l'Éternel. Son nom a disparu corps et biens dans ta mémoire, de même que ses traits, mais sa voix perdure, présente en toi, comme lovée quelque part dans les replis de ta chair et, certains jours de brouillardeuse nostalgie, là voilà qui se réveille et tonne dans ta tête. Son surnom, par contre, t'est bien resté : Djigidji, ce qui en français, équivaut à peu près à Diable en boîte. (CONFIANT, 2003 A, p.208)

Possui a mesma *debrouillardise* e a mesma quantidade de conhecimentos de ordem prática que Sonson, o que os caracteriza como resistentes.

Vêtu de hardes qu'il ne doit laver qu'une fois l'an, les pieds repoussants de saleté dans des sandales en plastique sans cesse rafistolées à la ficelle et au fil de fer, notre homme a un sens infallible de la circulation. Jamais il ne se laisse embouteiller et ce n'est pas lui qu'on aurait vu injurier pendant une demi-heure d'affilée (...) D'abord et pour commencer, il connaît l'état du trafic dans la plupart des rues commerçantes à n'importe quelle heure de la journée. (CONFIANT, 2003 A, p. 210)

Uma categoria de origem popular é particularmente importante na obra autobiográfica de Confiat, as empregadas domésticas que trabalhavam para seus familiares. Elas são onipresentes na narrativa e desfrutam de um estatuto muito especial.

A disputa entre as crianças e seus sucessivos professores de catecismo possui um aspecto bem mais sério que o de simples implicância infantil, que Confiant destaca quando diz: "*nous avons eu le sentiment d'avoir conquis de haute lutte cette parcelle de liberté.*" (CONFIANT, 2003 A, p. 93)

Na penúltima narrativa do segundo volume, *Mourir beaucoup*, uma passagem exemplifica muito bem esse ponto. O Deus católico é o deus dos brancos. Nas palavras de Hortense, ele e os santos odeiam os negros, da mesma maneira que os *békés*:

"Bondyé, ou sé an isalôp! Lavyèg Mari, ou sé an manawa! Landjèt manman zôt tout, zôt sé bondyé blan, zôt rayi, nèg kon sé bétjé-a yo menm" (Dieu est un salopard! La Vierge Marie est une putain! Allez vous faire foutre, vous n'êtes que des dieux blancs qui haïssent les nègres tout autant que les Békés!) (CONFIANT, 2000, p.230).

A hierarquia étnica também se reflete nas preces e recurso à divindade.

Primeiramente se pede ajuda na igreja católica. Depois se recorre ao *quimboiseur*, à *séancièrè*, a magia afro-americana. Quando falham esses recursos, resta realizar sacrifícios para os deuses indianos.

Apesar de Raphaél ser filho de funcionários relativamente abastados, ele diz ao leitor que sempre buscou se afastar desse grupo, fascinado pelos estratos mais pobres e marginalizados. Nem a resistência familiar conseguia vencer essa atração incompreensível:

Si à Grande-Anse on t'a interdit la mer, En Ville, il existe aussi des lieux à ne point fréquenter. La frontière en est le boulevard de la Levée, que le gouvernement a rebaptisé Général-De-Gaulle(...) Au-delà de La Levée donc, se trouve le quartier mal famé des Terres-Sainvilles où les rues ne sont pas toutes asphaltées et éclairées par l'électricité publique. **Là croupit la gueusaille la plus dangereuse**, les manieurs de jambette effilé, experts à vous dérober votre portefeuille, les majors à qui il faut obéir en un battement d'yeux sous peine de perdre la vie, les quimboiseurs (dont le sinistre Grand Z'Ongles) et autres manieurs de sorcellerie, les Coulis loqueteux d'Au Béraud, près du canal Lavassor, chargés de balayer les rues avant le devant-jour, et surtout les ribaudes, les femmes de tout le monde, les putaines, ces bougresses qui possèdent un porte-monnaie entre les cuisses. A Terres-Sainvilles, on n'entend que le créole le plus rude, fait des mots imprononçables pour les mulâtres du centre-ville et de jurons interminables qui ont le don de te ravir. **Car, En Ville aussi, tes proches n'ont pas réussi à te dépersuader de t'acointer avec les rebuts de l'humanité. Une attraction irraisonnée te pousse**, le dimanche, après la messe de neuf heures, à esquiver la séance de cinéma au Pax, où des colosses déplacent des

autant perdre le sourire” (CONFIANT, 2003 A, p.242). Algumas outras breves referências, ligando-a sempre ao universo doméstico.

Do pai tem-se, ao contrário, um retrato mais íntimo e uma descrição bastante circunstanciada de suas relações cada vez mais distantes e formais com Raphaël. Afasta-os o fato de que Raphaël tem pouco gosto pela música e a matemáticas, paixões paternas:

Il affectionne la musique et joue à merveille de la guitare espagnole. Pour toi, mathématiques et musique sont, bien entendu, tes deux ennemies et tu ne sais comment les combattre, elles qui semblent, chacune dans leur sphère, si puissantes, si invincibles (...) Tu décides de bannir de toute ta vie à venir ces deux violons d’Ingres paternels. Tu t’appliques à les détester et cherches les raisons les plus invraisemblables pour justifier ton attitude aux yeux d’autrui. (CONFIANT, 2003 A, p. 247)

Ton père se gausse de tes rêveries. Il t’aurait voulu plus engageant, plus proche de lui. Il aurait aimé t’apprendre le solfège. Mais tu te dérobes, tu multiplies les échappatoires et, de maussaderie en maussaderie, tu t’éloignes à jamais de lui. Tu te réfugies déjà dans la ravine du devant-jour, insensible à ses appels. Tu ne veux plus qu’il t’embrasse à ton éveil. Tu inventes un code (hochement de tête et demi-sourire) qui le désarme et sans doute le désole. (CONFIANT, 2003 A, p. 250)

Assim não é de todo surpreendente que o jovem Raphaël se afastasse igualmente das opiniões políticas de seu pai. Ele não se opôs a isso:

Choisir leur camp, celui de la contestation et du rejet de ce qu’ils appelaient le « colonialisme français », revenait à entrer en conflit ouvert avec ton père. Ce dernier se gardait pourtant de toute remarque négative ou de toute menace à ton égard, davantage par pudeur que par respect envers tes idées. Très tôt, vers l’âge de douze-treize ans, une barrière invisible s’était progressivement établie entre vous qui empêcha désormais toute marque ouverte d’affection. Il avait cessé de te considérer comme un petit garçon mais ne pouvait pas non plus t’accorder le statut d’ami. Toute communication directe était rompue entre vous. (CONFIANT, 2000, p.127)

Essa é uma ausência significativa, se compararmos, por exemplo, a dimensão do espaço dedicado aos pais, com aquela do espaço dedicado às empregadas que se ocuparam de Raphaël.

Todas estão presentes em importantes passagens carregadas de importante dose de afetividade.

à une carrière toute tracée, et forcément monotone, de professeur de mathématiques. (CONFIANT, 2000, p.110)

O desprezo pelos africanos e pela África, mesmo após a libertação fica visível nessa passagem:

Il accusait le parti d'Aimé Césaire d'être indépendantiste et reprochait au poète d'avoir bénéficié de la plus haute culture française et de la vouer aux gémonies aujourd'hui.

« Ce que Césaire veut, vous disait-il, c'est devenir un roi africain. Il veut commander à tout le monde et mener les nègres à la baguette comme son ami Senghor. Voilà tout !

- On ne veut pas de roi Makoko pour la Martinique ! » renchérissait ta mère. (CONFIANT, 2000, p.125)

Seus pais não são os únicos representantes da pequena burguesia assimilacionista. Em *Ravines du devant-jour*, na narrativa dedicada exclusivamente à sua primeira experiência escolar, a professora primária de Morne Carabin é descrita como:

Notre maîtresse est une dame de France, bien qu'elle soit noire comme un péché mortel, car elle se poudre les joues de rose et porte des talons hauts. Nous n'avions jamais soupçonné qu'elle puisse comprendre notre créole jusqu'au jour où elle calotte un élève qui a injurié son copain d'un retentissant « *Bonda manman'w!* » (Le cul de ta mère !) De ce jour, son prestige s'effondre à nos yeux (...)

A França e a cultura francesa são objetos de culto quase religioso:

Au fond de la classe, elle a épinglé une gigantesque carte de la France qui nous fascine tous.(...) Hortense nous enseigne à la vénérer puisque, chaque matin, elle aligne les élèves devant la carte pour leur faire épeler les noms qui y sont marqués : Aquitaine, Bourgogne, Bretagne, Provence. (...) Elle prononce toujours la même phrase : « La France est notre mère-patrie, gardez-vous de l'oublier, mes enfants ! »(CONFIANT, 2003 A, p. 81-82)

Hortense é uma caricatura cruel da pequena burguesia fugindo de sua identidade perdida. Ela é uma “dame de France” porque se empoa de rosa e usa saltos altos. Ao final dessa narrativa, destruindo a imagem da pequena burguesa aculturada, e ao mesmo tempo exprimindo o profundo enraizamento da cultura *créole*, a irônica, paradoxal imagem de Hortense que comemora sua promoção fornicando de pé, atrás de uma porta, falando em *créole*. A *dame de France* assim procedendo se igualava à Léonise, empregada da família Augustin:

pincé à l'épaule, sur le dos, crocheté par la peau du ventre et être mené ainsi jusqu'au tableau comme un cabri de sacrifice hindou. On pouvait... (CHAMOISEAU, 1994, p. 93)

O fato é que a escola não foi igual para Chamoiseau e Confiant. Mesmo que houvessem estudado nos mesmos estabelecimentos, o ambiente escolar, ao reproduzir fielmente o esquema de segregação racial da sociedade, reagiria diferentemente ao *chabin* Raphaël, filho de professor e ao *négrillon* Patrick, filho de ex-sapateiro que ascendeu a carteiro.

Raphaël também espiava os *Békés*, os *Blanc-pays*. Eles são apresentados como pessoas arrogantes, que vivem isoladas do restante da sociedade. Seu racismo, no entanto, não os impede de deitar-se com negros, indianos e mulatos.

Casam-se entre si, para garantir a permanência e controle do patrimônio familiar. Essas uniões favorecem o nascimento de crianças com problemas mentais. Esse, como já dissemos, é um tópos da literatura européia⁸.

São apresentados através de Renaud de Valminier, Paul-Marie de Cassagnac e Honorine Beaupré de Maupertuis. Valminier é o *béké goyave*:

Le plus proche de chez Man Yise se nomme de Valminier mais personne ne le considère comme un Blanc, vu qu'il s'est retrouvé complètement débanqué après avoir perdu la presque totalité de ses biens au jeu de baccara. (...) « Ha-ha-ha! Renaud de Valminier est beaucoup plus gentil depuis que monsieur est devenu un nègre. (CONFIANT, 2003 A, p.119-120)

De Valminier, le Blanc-pays désargenté (et donc négrifié pour tout dire)... (CONFIANT, 2003 A, p.135)

Ainda em *Ravines du devant-jour*, aparece o proprietário da *plantation* da região,:

Plus près de Fond Gens-Libres sévit Paul-Marie de Cassagnac, dont les armoiries ne sont pas sur le point de s'éteindre car il lui arrive d'arborer le drapeau à fleur de lys sur sa plantation le jour du 14 Juillet. D'ailleurs il tient en parfaite mésestime toute fête républicaine et, à en croire Radio-bois-patate, envoie ses fils en Amérique pour qu'ils apprennent comment dompter la négraille, et non dans les grandes écoles d'En-France pourries par les nègres ou les mulâtres. (CONFIANT, 2003 A, p.120)

⁸ Ver Sue Thomas, *The Tropical Extravagance of Bertha Mason*, in *Victorian Literature and Culture*, 1999, n.27, p.1-17.

lèvres boursoufflées par l'usage immodéré du tafia. (CONFIANT, 2003 A, p.118-119)

Mas essa distância e o isolamento fazem parte da constituição social da Martinica e Confiant acentua seu pertencimento à cultura *créole*:

Il a même oublié le français.

« *Man kay fwa'y, isalòp-la! Man kay dérayé'y, man kay pété tjoud'y, i ké sav woté konba'y!* » (Je vais lui fender le foie, le salaud! Je vais le dérailler, je vais fender le foie, le salaud! Je vais le dérailler, je vais lui péter le cul, il saura qui je suis, foutre ! (CONFIANT, 2003 A, p.133)

Confiant localiza os *Blanc-France* como estrangeiros à sociedade martiniquenha:

(...)le Bataclan servait toujours (contrairement au Pax ou au Pamasse) d'interminables actualités où l'on apercevait des personnalités européennes en queues-de-pie et haut-de-forme qui descendaient de longues limousines noires, grimpant les marches de palais entre deux rangées de militaires au garde-à-vous, tout cela au son d'une musique classique aux accents inévitablement funèbres pour les oreilles créoles. Ces rois ou ces chefs d'état s'installaient dans d'immenses salles de congrès où ils prenaient la parole à tour de rôle avec des gestes grandiloquents avant de repartir, très dignes, jusqu'à leurs automobiles que leur ouvraient des chauffeurs en livrée.

« *Fout sé Ewopéyen-an enmen palé, tonnan* » (Ces Européens, qu'est-ce qu'ils aiment parler !) s'exclamait inévitablement quelque fier-à-bras, déclanchant des cascades de rires. (CONFIANT, 2000, p.184)

Apesar de brancos, existe uma grande diferença cultural entre eles e os *Békés*:

Depuis l'arrivé de son honorable parent, Paul-Marie de Cassagnac ne se sépare plus d'une étrange veste en velours violette qui le fait suer dix fois plus que de coutume. Il a troqué son chapeau-bakoua contre un panama omé d'un élégant ruban de la même couleur et arbore des bottes flambant neuves aux pieds. (...) Maître Honorien, qui n'est pas philosophe pour rien même s'il fait mine de se complaire dans une sottie débonnairété, nous rassure :

« Hon ! De Cassagnac joue au Blanc-France, les amis ! Laissez-le, ça ne durera qu'un temps. Patience ! (CONFIANT, 2003 A, p.125)

Sempre se surpreendem quando algum negro ou mulato falam corretamente francês: "mais tu parles bien le français, toi!" (CONFIANT, 2000, p.94), da mesma maneira entusiasmada que Breton: "Et c'est un Noir qui manie la langue française comme il n'est pas aujourd'hui un Blanc pour la manier" (CÉSAIRE, 1995, p. 80)

« Couli mendiant ! »
« Couli balayeur de caniveau ! »
« Couli aux pattes fines ! »
« Couli qui pue le pissat »
(CONFIANT, 2003 A, p.47)

Eram desprezados e temidos pelos *créoles*, que recorriam a suas divindades após terem esgotado os recursos ao panteão católico e negro:

On ne baille honneur et respectation aux Coulis que lorsqu'une demande de vœux a été exaucée par une de leurs statues jaune safran empanachées de colliers de fleurs, de tissus écarlates et de bijoux (...) Car toutes les races demandent des grâces à Nagourmira ou à Mariémen. Devant le malheur, la déveine, le désamour ou le désargentement, il n'y a pas d'ostracisme qui tienne. (CONFIANT, 2003 A, p. 96)

Ainda assim, aos olhos dos demais martiniquenhos as práticas e rituais religiosos de origem indiana não passavam de "*bryantes diableries*" e "*macaqueries de vieux couli-senti*", seus deuses: "*esprits aux noms barbares tels que Maldévilin ou Nagourmira*"⁹.

Assim Confiant expressa sua compreensão da sociedade martiniquenha e de sua cultura *créole*, compósita, heterogênea, uma *identité mosaïque*. Ele tão pouco oblitera os conflitos existentes entre os diferentes segmentos sociais em prol da construção de um projeto totalizador de identidade nacional.

4.4. A formação *En Drive*

Ravines du devant-jour e *Le cahier de romances* também são narrativas de formação. No primeiro encontramos principalmente os tipos presentes em seus romances e até mesmo algumas pequenas narrativas recorrentes. No segundo acompanhamos os problemas do escritor em uma sociedade diglósica.

No seu conjunto, seja através de referências diretas, como no caso de Philomène, ou simplesmente através da semelhança entre personagens dos romances e personagens da narrativa autobiográfica, cria-se um efeito de

⁹ Confiant preencheu esta quase ausência com seu último romance, inteiramente dedicado à saga dos indianos que foram para a Martinica. *La panse du chacal*, publicado em 2004.

A imposição do francês metropolitano, em oposição ao francês usado familiarmente na Martinica e a proibição do *créole* fizeram Raphaël odiar o francês e exemplificam a concepção de francofonia até hoje em vigor, que faz da França e de seu francês a única fonte de legitimidade ¹⁰:

Tu detestes le français-France qu'elle veut te contraindre à parler et, du même coup, tu prends en grippe le français plus gouleyant en usage dans ta famille. Tu ne veux plus t'exprimer qu'à travers le créole et elle te déclare la guerre.(CONFIANT, 2003 A, p. 79)

Dessa maneira Confiant caracteriza suas primeiras relações com a cultura francesa como relações de resistência à desqualificação e à deslegitimação da cultura martiniquenha.

A leitura representa um refúgio contra a matemática e a música, "ces deux violons d'Ingres paternels", e a aproximação com a mãe, «Tu devores les livres à pleins dents et, en classe, on commence à dire, au grand plaisir de ta mère, que tu deviens un champion en français.» (CONFIANT, 2003 A, p. 248)

Sobretudo, apesar da resistência inicial, é inevitável que ele se dobre ao processo de *francisation*. Recusá-lo é recusar o destino já traçado do mulato em uma sociedade apresentada como uma sucessão de círculos étnicos e profissionais fechados em si mesmos:

tu dois admettre qu'En Ville est ton unique destin, en tout cas la seule voie qui te permettra d'accéder au Savoir dont tout le monde, à commencer par « la couleur », semble faire si grand cas autour de toi. (CONFIANT, 2003 A, p.251)

A *Drive* também está presente na narrativa de formação. Primeiramente como comportamento que possibilitou ao futuro escritor ver e viver situações que explorou em seus escritos:

Le dimanche après-midi, tu n'as pas perdu l'habitude de sarabander au Mome Pichevin et dans tous les lieux déshonnêtes de Fort-de-France (...) La péripatéticienne féérique qui t'a un jour fait la révélation de ce qu'est La Femme (...) Philomène !

¹⁰ Infelizmente no quadro desta dissertação de mestrado é impossível desenvolver essa questão. Gostaríamos, no entanto, de indicar dois trabalhos de Jean-Marc Moura, *Littératures francophones et théorie postcoloniale* e *Exotisme et lettres francophones*, onde, especialmente no primeiro, o autor traça um quadro detalhado dos problemas e desafios da francofonia, bem como sua história.

O pequeno Raphaël aparece espiando os livros, roubando migalhas de leitura, da mesma maneira que espiava os adultos:

Car tu étais un gredin d'une étrange espèce. Bien trop capon pour dérober vraiment quoi que ce soit, tu te faufilais derrière les rayons ou entre les jambes des grandes personnes et t'enfiévrtais d'Alberto Moravia, de Félicien Marceau ou d'Henri Troyat. Plus rarement de Rabelais ou de Zola qui demandaient une attention plus soutenue. (CONFIANT, 2000, p.29)

O narrador reforça sua precocidade :

Mademoiselle Saint-Amand, pour tuer le temps probablement, t'interrogea sur tes lectures et s'étonna une nouvelle fois de ton peu d'intérêt pour les bandes dessinées.

« Moi qui voulais t'offrir... hum ! Tu aimes quoi ? Allez, dis-le-moi ! »

(CONFIANT, 2000, p.33)

Apesar da inegável atração pela leitura, o personagem parece invadido por um misto de respeito e medo, que o faz espiar os livros na livraria e rodear, amedrontado, a Biblioteca Schoelcher:

(...)tu avais rôdaillé autour de la bibliothèque Schoelcher mais sa masse altière et froide t'avait tellement impressionné que tu n'avais pas eu le coeur de grimper les quelques marches qui conduisaient à ce paradis. Tu enviais les lycéens au front soucieux qui, leurs paquets de cahiers et de livres sous le bras, s'y engouffraient sans vergogne. (CONFIANT, 2000, p. 29-30)

Esse medo é o mesmo sentimento que faz com que o seu dicionário de latim provoque reações de medo e reverência pelo povo mais humilde. Para alguns o livro é um objeto mágico, perigoso. Para outros ele só pode ser compreendido pelos representantes de classes superiores que possuem uma inteligência superior e, importante, falam francês, não *créole* :

Déjà, dans l'autobus, les matrones te lorgnaient d'un oeil torve, persuadées qu'il s'agissait là d'un mauvais livre, ce qui dans leur esprit signifiait livre de recettes magiques. Livre pour faire le mal. Livre pour envoyer le « gros-pied » ou le mal d'amour. Quand tu te retrouvais collé /à l'une d'elles – chose fréquente car les chauffeurs n'hésitaient jamais à considérer les enfants comme des demi-passagers – elles jouaient du coude sans ménagement pour te faire comprendre qu'il ne fallait pas que ton gros-bidim livre les effleurât le moins du monde. Elles surveillaient les cahots du véhicule, maugréant des insanités, et lorsqu'elles descendaient, (...) elles ne manquaient pas de jeter un dernier coup d'oeil à ton dictionnaire d'un air mi-réprobateur mi-admiratif. Les hommes d'âge mûr, eux, se montraient plus amènes.

« Faut avoir une sacrée tête pour lire tout ça ! » te lançaient-ils parfois dans un français hésitant. (CONFIANT, 2000, p.62)

O livro também é identificado com o processo de deculturação imposto pela escola colonial e associado com o racismo do colonizador:

Na Livraria Clarac, em virtude da desordem, ninguém podia seguir com rigidez seus planos de leitura:

Souventes fois, il t'arrivait de te rendre à grandes enjambées dans ce temple profane, déterminé à y acheter un livre précis, et à repartir avec un tout autre sous le bras, pour la bonne raison que personne dans la librairie ne parvenait à mettre la main sur celui que tu désirais si fort.(CONFIANT, 2000, p.37)

Podemos dizer que Raphaël praticava uma leitura em *Drive*, recusando uma lógica européia da mesma maneira que Man Fefène e sua colega de trabalho recusavam os critérios ocidentais de arrumação de livros. Essa lógica caracterizar-se-ia pelo perseguimento de objetivos precisos, como determinados conhecimentos ou um tipo exato de fruição da leitura.

A desordem *créole* da livraria favorecia a descoberta e Confiant acentua a importância desse processo de aproximação da literatura, completamente diferente do processo convencional em vigor nas escolas, que o afastou dos estudos literários:

Pourtant ton choix ne relevait pas exclusivement de la coquetterie petite-bourgeoise. Le Lagarde et Michard, ce manuel en quatre tomes qui t'accompagnait depuis la classe de troisième, t'avait dégoûté à tout jamais des études littéraires. (...) le concept même de « morceau choisi » te faisait horreur. La littérature en tranches de l'école n'entretenait à tes yeux que peu de rapport avec le plaisir inouï que tu prenais (...) à te plonger dans la lecture d'un roman (...) Tu en avais conclu qu'à l'école (et à l'université forcément), on s'occupait surtout des « Lettres », tandis que, dans la vie réelle, on avait affaire à cette chose magnifique, multiforme, enthousiasmante, délicieuse qu'était la « Littérature ».(CONFIANT, 2000, p.235-236)

A descoberta fortuita de livros, independente de qualquer programa previamente estabelecido, é substancial e essencialmente diferente das apresentações superficiais do Lagarde et Michard e da pretensão de apresentar literatura através de "trechos escolhidos", ordenados por época, estilo, gênero e autor.

A casualidade da descoberta de um livro está mais próxima « de l'univers magique de ton roman, sa douce chaleur, l'infinie rêverie que ses pages déclenchait en toi », da « douce hypnose »(CONFIANT, 2000, p.172)

A relação entre *Drive* e a ausência de método e organização com mecanismos de resistência cultural é destacada ao lermos que a leitura era o refúgio de Raphaël,

Exóticos, excêntricos, originais, ou como mais o leitor não-martiniquenho possa classificar e entender personagens e práticas culturais presentes em seus livros, ao estender o pacto autobiográfico sobre eles, *Confiant* diz ao leitor que tudo aquilo é, ou melhor, foi verdade, num tempo de menor influência da cultura francesa.

Claramente preocupa menos o autor dar mostra de uma imaginação fértil que servir de porta-voz e memorialista de uma sociedade que em função de sua flexibilidade extrema pode ser vitimada mais facilmente pela descaracterização cultural e assim perder o rumo de sua identidade coletiva.

identidades coletivas assume aspectos trágicos como vimos no segundo capítulo de nossa dissertação.

Conciliar os elementos culturais díspares, harmonizar sem obliterar, sem liquefazer esses componentes e também sem segregá-los, construir uma identidade sem guetos é o desafio atual dessa construção.

Nesse sentido, a compreensão da cultura como fenômeno constitucionalmente dinâmico, "apenas por estarem em constante movimento, sendo sempre recriados, é que os significados e as formas significativas poderiam tornar-se duradouros" (HANNERZ, 1997, p.12), é um elemento fundamental para exorcizar a visão trágica, oriunda do olhar etnocêntrico do colonizador, que contaminou muitas das construções identitárias americanas:

É uma sensação peculiar, essa dupla consciência, esse sentimento de estarmos sempre olhando para nós mesmos com os olhos dos outros, de medirmos nossa alma pelo padrão de um mundo que nos observa com piedade e sorridente desprezo. Sente-se sempre a própria duplicidade – um americano, um negro; duas almas, dois pensamentos, dois conflitos inconciliáveis; dois ideais em luta num mesmo corpo escuro, cuja força obstinada impede de dilacerar-se (DU BOIS, apud HANNERZ, 1991, p.24).

Ora, como foi visto ao longo de nossa dissertação, a *Créolité* representa uma proposta de superação do dilaceramento identitário, ainda presente nos conceitos ambíguos de hibridismo e mestiçagem, ao propor o conceito de "cultura mosaico", que assume o aspecto multifacetado da cultura e da identidade antilhana:

Craignant cet inconfortable magma, nous avons vainement tenté de le figer dans des ailleurs mythiques (regards extérieur, Afrique, Europe, aujourd'hui encore, Inde ou Amérique), de chercher refuge dans la normalité close des cultures millénaires, sans savoir que nous étions l'anticipation du contact des cultures, du monde futur qui s'annonce déjà.
(BERNABÉ, CHAMOISEAU, CONFIANT, 1993, p. 27)

Escapa igualmente do simplismo do entendimento do processo de nascimento de novas culturas como uma sucessão de trocas culturais presente nesses conceitos, ainda que de forma vaga.

Essa visão é simplista por supor uma igualdade entre os fluxos culturais. Ora, "o equilíbrio entre fluxos é desigual" (HANNERZ, 1991, 14). Ou seja, as

adaptar-se, improvisar". Ele tinha que parecer ao mesmo tempo mais e menos do que era, e ser ao mesmo tempo mais e menos do que aparentava. (HANNERZ, 1991, p.23)

Raphaël Confiant, como vimos, recupera e incorpora essa habilidade desenvolvida ao longo do processo de criação de uma cultura na zona intersticial do Caribe, apresentando-a na figura do *Drivailleur*, e na própria estrutura narrativa.

Escrever, em *créole* e em francês marca um importante momento de renovação dessa cultura antilhana efetivamente ameaçada pela poderosa máquina assimilacionista francesa: a incorporação da prática escritural e da narrativa escrita em língua *créole* e a passagem do estado de diglossia ao estado de bilingüismo, através da apropriação do francês por um agente da cultura *créole*.

Confiant e outros *créolistes* procuram eliminar o dilaceramento cultural e identitário através da legitimação da *Drive* como prática de resistência cultural. Assim ela deixa de ser caracterizada como uma instabilidade oriunda da mestiçagem, aqui entendida como impureza, logo ilegítima de acordo com os padrões europeus, baseados em sua auto-representação de cultura pura, singular e sedimentada, tradicional. Esse movimento é necessário para a constituição de uma identidade *créole*.

Pois as culturas se transformam sob o influxo de variadas forças, centrípetas e centrífugas: "a cultura é algo que as pessoas "herdam, usam transformam, adicionam e transmitem" (HANNERTZ, 1991, p.12).

Existem momentos em que as sociedades buscam reforçar as forças centrípetas, para, ao diminuir a velocidade e controlar o tipo de transformações, constituir uma identidade singular, que possam herdar e transmitir:

as diferentes ordens culturais têm seus modelos próprios de ação, consciência e determinação histórica – suas próprias práticas históricas. Outras épocas, outros costumes, e de acordo com a alteridade dos costumes, a antropologia distintiva, necessária à compreensão da trajetória humana. (SAHLINS, 2003, p.62)

O momento histórico de construção dos estados nacionais modernos foi um desses momentos.

Para sociedades pós-coloniais, culturas periféricas, subalternas, essa construção é especialmente complicada.

Algumas questões de grande importância relacionadas à obra autobiográfica de Confiant, à literatura pós-colonial e ao papel específico da autobiografia pós-colonial, que não nos interessam menos que aquelas que desenvolvemos, fugiram ao escopo de nosso trabalho e poderão ser desenvolvidas proximamente.

Uma delas seria a representação da noção de raça nas duas obras estudadas que valeria ao menos um capítulo bem extenso: "On t'a appris, tonerre de Brest, à devenir chabin. Mauvais chabin..." (CONFIANT, 2003 A, p.45).

Outra importante questão seria a das relações entre as diferentes correntes literárias antilhanas e sua implicação, relações e reflexos na vida político-partidária da região, da França e da África francófona.

Teria sido igualmente interessante analisar mais profundamente a maneira como Confiant estabelece uma continuidade, visando constituir uma tradição, entre a oralitura e a literatura martiniquenhas.

Analisar a continuidade existente entre os escritos autobiográficos e a obra ficcional seria outro estudo de grande importância.

- BALIBAR, Etienne; WALLERSTEIN, Immanuel. *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Paris: Editions La Découverte, 1988.
- BALIBAR, Renée. *L'institution du français. Essai sur le colinguisme des carolingiens à la République*. Paris: PUF, 1985.
- BECKETT, Samuel. *Proust*. São Paulo, Porto Alegre: L&PM Editores, 1986.
- BERNABÉ, J.; CHAMOISEAU, P.; CONFIANT, R. *Eloge de la Créolité*. Paris: Gallimard, 1993.
- BERTRAND, Michel; HAZAËL-MASSIEUX, Marie-Christine (dir). *Langue et identité narrative dans les littératures de l'ailleurs. Antilles, Réunion, Québec*. Aix-en-Provence : Publications de l'Université de Provence, 2005.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- BLÉRALD, Alain-Philippe. *Histoire économique de la Guadeloupe et de la Martinique, du XVIIe siècle à nos jours*. Paris: Karthala, 1986
- BLÉRALD, Alain-Philippe. *La question nationale en Guadeloupe et Martinique*. Paris: L'Harmattan, 1988.
- BOURDIEU, Pierre. *Ce que parler veut dire*. Paris : Fayard, 1982.
- BRAXTON, Joanne M. *Black Women writing autobiography. A tradition within a tradition*. Philadelphia: Temple University Press, 1989.
- BROCH, Hermann. *Création littéraire et connaissance*. Paris: Gallimard, 1966.
- CANCLINI, Néstor G. *Culturas híbridas, estratégias para entrar y salir de la modernidad. Nueva edición*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2001.
- CARDOSO, Ciro F. *Agricultura, escravidão e capitalismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.
- CARDOSO, Marília Rothier. Biografia e valor literário. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, n.1 (1991). Rio de Janeiro: ABRALIC, p.185-201.
- CASANOVA, Pablo Gonzáles. *Exploração, colonialismo e luta pela democracia na América Latina*. Petrópolis: Editora Vozes: Rio: LPP: Buenos Aires: CLACSO, 2002.
- CÉSAIRE, Aimé. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Présence Africaine, 1983.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine, 1994.

- CONFIANT, R. *Le régisseur du rhum*. Montréal/ Paris: Ecriture, 1999.
- CONFIANT, R. *Mamzelle Libellule*. Paris: Le Serpent à Plumes, 2000.
- CONFIANT, R. *Ravines du devant-jour*. Paris: Gallimard, 1993.
- COSME, L. *Cultura e revolução em Angola*. Porto: Afrontamento, 1978.
- DELHEZ-SARLET, C.; CATALANI, M.(org). *Individualisme et autobiographie en Occident*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 1983.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Kafka. Por uma literatura menor*. Rio de Janeiro: Imago editora, 1977.
- DOMINGUES, I. (org.). *Conhecimento e Transdisciplinaridade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; IEAT, 2001.
- DORIGNY, M. (org.). *Les abolitions de l'esclavage. De L. F. Sonthonax à V. Schoelcher*. Paris: Presses Universitaires de Vincennes; Editions UNESCO, 1988.
- FANON, F. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1971.
- FERRO, Marc. *História das colonizações*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- FERRO, Marc. *Le livre noir du colonialisme*. Paris: Robert Laffont, 2003.
- FIGUEIREDO, Eurídice. *Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana*. Niterói: EdUFF, 1998.
- FIGUEIREDO, Eurídice. Transformações do romance na América Latina e no Caribe, in: Revista Brasileira de literatura comparada, n. 6. Belo Horizonte: Abralic, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GASPARINI, P. *Est-il Je? Roman autobiographique et autofiction*. Paris: Seuil, 2004.
- GENETTE, G. *Discurso da narrativa*. Lisboa: Vega, s/d.
- GLISSANT, E. *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard, 1996.
- GLISSANT, E. *La Lézarde*. Paris: Seuil, 1984.

- KOUROUMA, A. *Monné, outrages et défis*. Paris: Seuil, 1990.
- KRAMER, V.A.; RUSS, R.A. *Harlem Renaissance re-examined: a revised and expanded edition*. Troy, The Whistston Publishing Company, 1997
- LARANJEIRA, P. *A negritude africana de língua portuguesa*. Porto: Afrontamento, 1995.
- LEJEUNE, P. *Je est un autre. L'autobiographie, de la littérature aux médias*. Paris: Seuil, 1980.
- LEJEUNE, P. *Le pacte autobiographique*. Paris: Seuil, 1975.
- LEJEUNE, P. *Lire Leiris. Autobiographie et langage*. Paris: Editions Klincksieck, 1975.
- LEJEUNE, P. *Signes de vie. Le pacte autobiographique 2*. Paris : Editions du Seuil, 2005.
- LEITÃO, Cláudio. *Líquido e incerto. Memória e exílio em Graciliano Ramos*. Niterói: EdUFF; São João del Rei: UFSJ, 2003.
- LIONNET, Françoise. *Race, Gender, Self-Portraiture*. Ithaca : Cornell University Press, 1991.
- LINDFORS, Bernth (ed). *Africans on stage. Studies in ethnological show business*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- MANVILLE, M. *Les Antilles sans fard*. Paris: L'Harmattan, 1992.
- MATEO, L. *La littérature africaine et sa critique*. Paris: Karthala; ACCT, 1986.
- MELO NETO, J.C. DE. *Morte e vida severina e outros poemas em voz alta*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1976.
- MIGNOLO, W. La razón postcolonial. Herencias coloniales y teorías postcoloniales, in: *Gragoatá*. Niterói, n. 1, 2. sem.1996, p. 7-29.
- MINTZ, S.; PRICE. R. *O nascimento da cultura afro-americana. Uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas; Centro de Estudos Afro-Brasileiros, 2003.
- MONGO-M'BOUSSA. B. *Désir d'Afrique*. Paris, Gallimard, 2002.
- MOURA, Jean-Marc. *Exotisme et lettres francophones*. Paris : PUF, 2004.
- NGAL, G. *Création et rupture en littérature africaine*. Paris: L'Harmattan, 1994.

VATTIMO, G. *O fim da modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)