

Universidade Federal de Juiz de Fora
Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários

Novalca Seniw Ribeiro

L'espérance-macadam e L'exil selon Julia
Representações do antilhano em duas obras de Gisèle Pineau

Juiz de Fora
2013

Novalca Seniw Ribeiro

L'espérance-macadam e L'exil selon Julia
Representações do antilhano em duas obras de Gisèle Pineau

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, área de concentração em Teorias da Literatura e Representações Culturais, da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Enilce do Carmo
Albergaria Rocha

Juiz de Fora
2013

Para Alice Seniw Ribeiro Mattos, minha filha.

AGRADECIMENTOS

Sou imensamente grata:

À professora Enilce do Carmo Albergaria Rocha, minha orientadora ao longo desta pesquisa. Sou profundamente agradecida não só por todos os estímulos ao longo da graduação e da pós-graduação, como também pela confiança, compreensão e generosidade em partilhar comigo o seu vasto conhecimento.

Às professoras Ana Beatriz Rodrigues Gonçalves (UFJF) e Cláudia Maria Pereira de Almeida (UERJ), pela leitura crítica do meu trabalho e pelas importantes sugestões de leituras complementares.

À professora Jovita Maria Gerheim Noronha pela preciosa sugestão de ler e conhecer as obras de Gisèle Pineau, pelas quais me encantei desde o primeiro momento.

Aos meus queridos pais, Antonia e Aderino, pelo valioso legado: o gosto pelos estudos e pelo trabalho.

A minha filha Alice, que me encanta sempre e me proporciona momentos de felicidade e descontração que amenizam, em parte, o meu cansaço.

À família Oliveira Mattos pelo apoio dado nas suas mais diferentes formas. Presença e apoio imprescindíveis nos últimos anos.

À minha amiga Octacília e sua mãe Marlene, companheiras nos mais diversos momentos. Não foram poucas as ocasiões em que me estenderam as mãos para que esse trabalho pudesse ser concluído.

Aos meus irmãos, amigos e colegas por compreenderem que, na maioria das vezes, a minha ausência e o meu afastamento nem sempre foram desejados, mas uma necessidade para o desenvolvimento desse trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora pelo financiamento dessa pesquisa.

Onde se enxergam essências devemos aprender a ver processos históricos, dinâmicas sociais e culturais em movimento.

Mia Couto

RESUMO

Esta dissertação analisa duas obras da escritora franco-antilhana Gisèle Pineau (*L'espérance-macadam* e *L'exil selon Julia*), inserindo-as no contexto mais amplo da *nouvelle littérature antillaise* que, mesmo “[...] afirmando seus laços culturais, notadamente com as tradições literárias ocidentais e a cultura popular africana, [...] proclama a sua individualidade” (LUDWIG, 1994, p. 15). Com isso, pretende-se compreender o projeto literário da autora sob a luz da proposta de repensar as representações do ser antilhano no mundo, considerando que a literatura é não só o *locus* de construção do imaginário e lugar de crítica, mas também um espaço onde se abrem e se vislumbram novos debates concernentes à construção identitária.

A análise do corpus literário foi articulada à busca e à afirmação de identidade, em face do processo assimilatório vivenciado pelos antilhanos, e à violência histórica do processo colonizador, que impôs uma série de valores os quais se manifestam na sociedade antilhana. Para tanto, elaboramos a aproximação crítica entre as duas obras de Gisèle Pineau e o pensamento de Édouard Glissant, focando em três pontos desenvolvidos por ele, a saber: a mentalidade de assistidos que se refere à dependência em vários aspectos do antilhano em relação à França; o delírio verbal *coutumier* que se manifesta em sociedades que vivenciaram o processo histórico da colonização e que evidencia o desequilíbrio não só do indivíduo, bem como o da coletividade no qual esse indivíduo está inserido e, por último, a história (não-história, recusa da história e apropriação da história), que prefigura uma busca de si e da busca da memória coletiva. Trata-se, pois, de compreender os mecanismos de alienação do antilhano e as suas estratégias de conservação no dia a dia da existência.

Palavras-chave: Literatura Antilhana. Gisèle Pineau. Representação Cultural. Identidade. História.

RÉSUMÉ

Cette recherche analyse deux œuvres de l'écrivain franco-antillaise Gisèle Pineau (*L'espérance-macadam* et *L'exil selon Julia*), les plaçant dans le contexte plus large de la nouvelle littérature antillaise que même «[...] affirmant leurs liens culturels, en particulier avec les traditions littéraires occidentales et la culture populaire africaine [...] proclame son individualité» (LUDWIG, 1994, p. 15). Avec cela, nous avons l'intention de comprendre le projet littéraire de l'auteur à la lumière de la proposition de repenser les représentations de l'être antillais dans le monde, considérant que la littérature n'est pas seulement le lieu de la construction de l'imaginaire et de la critique, mais aussi un espace où on peut ouvrir et envisager de nouveaux débats concernant la construction de l'identité.

L'analyse du corpus littéraire a été articulée à la recherche et à l'affirmation de l'identité, en face du processus d'assimilation vécue par les Antillais, et la violence historique du processus de colonisation, qui a imposé une série de valeurs lesquelles se manifestent dans la société antillaise. Par conséquent, nous avons développé une approche critique entre les deux oeuvres de Gisèle Pineau et la pensée d'Édouard Glissant, en se concentrant sur trois points qu'il a développé, à savoir: la mentalité d'assistés qui fait référence à la dépendance sur divers aspects de l'Antillais par rapport à la France; le délire verbal coutumier manifesté dans les sociétés qui ont connu le processus historique de la colonisation et le déséquilibre qui reflète non seulement l'individu, ainsi que la communauté dans laquelle cette personne appartient et, enfin, l'histoire (non-histoire, le déni de l'histoire et l'appropriation de l'histoire), qui préfigure une quête de soi-même et la poursuite de la mémoire collective. Il s'agit, par conséquent, de comprendre les mécanismes d'aliénation des Antillais et leurs stratégies de conservation au jour le jour de l'existence.

Mots-clés: Littérature Antillaise. Gisèle Pineau. Représentation Culturelle. Identité. Histoire.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| 1 INTRODUÇÃO | 9 |
| 2 GUADALUPE | 20 |
| 2.1 A colonização | 20 |
| 2.2 A escravidão, o Code Noir e a abolição | 22 |
| 2.3 A departamentalização | 28 |
| 2.4 A questão identitária | 33 |
| 3 GISÈLE PINEAU E A LITERATURA: FECHANDO AS FERIDAS | 47 |
| 3.1 Configurações da literatura antilhana | 47 |
| 3.2 O projeto literário de Gisèle Pineau | 58 |
| 3.3 <i>L'exil selon Julia</i> : identidade e deslocamento | 67 |
| 3.4 <i>L'espérance-macadam</i> : violência e discurso histórico | 77 |
| 4. GISELE PINEAU E ÉDOUARD GLISSANT : CONVERGENCIAS | 94 |
| 4.1 A mentalidade de assistidos | 94 |
| 4.2 O delírio <i>coutumier</i> | 100 |
| 4.3 A não-história, a recusa da história e a reapropriação da história | 105 |
| 5 CONCLUSÃO | 110 |
| REFERÊNCIAS | 113 |

1 INTRODUÇÃO

Por ser um espaço em que o imaginário toma forma e no qual o mundo é escrito conforme a multiplicidade de olhares lançados sobre ele os quais são moldados, geralmente, segundo o pensamento vigente na época em que se formaram, a literatura possibilita repensar certas questões fossilizadas pelo tempo a partir da revisão crítica desses olhares e das representações geradas a partir deles.

No que concerne à identidade de uma determinada coletividade, o espaço literário torna-se um terreno propício para a sua problematização que passa pela revisão da representação dos indivíduos que a compõem e que foi fixada e transmitida pela memória histórica. Através do espaço literário ou dentro dele, torna-se possível, pois, repensar discursos históricos impostos e legitimados pelas esferas de poder e possibilitando o surgimento de outros desdobramentos da historiografia oficial, integrando outros repertórios, principalmente daqueles indivíduos que foram forçados a calar ou que foram, por um longo tempo, insistentemente reprimidos. Tais repertórios paralelos ao discurso histórico dominante redimensionam a representação das diferenças e levantam questões relativas à formação das identidades culturais.

O sentido de identidade como algo 'idêntico', igual a si mesmo tal qual o define a lógica aristotélica já não cabe mais na presente época, modificada pelo dinamismo dos fenômenos culturais. Não que tal definição não seja mais de todo válida ou que tenha perdido o seu fundamento, o caso é que mediante as atuais realidades sociais, históricas e culturais e dependendo do objeto de análise, o conceito de identidade extrapola o campo do puramente filosófico e sofre desdobramentos que o tornam um conceito não-totalizante e não-redutor, mas com aberturas para possíveis relativizações. Sob um ponto de vista antropológico, social e até mesmo filosófico, ou seja, na prática diária de construção e afirmação do indivíduo, o conceito de identidade apresenta-se como algo que também se constrói, se amplia e se transforma quando atrelado à ideia de cultura como algo movente e dinâmico, não como imutável e estático.

De acordo com Benítez Rojo, na introdução de seu texto crítico *La isla que se repite* (1989, p. xxvi), a cultura é um discurso, é uma linguagem e como tal não apresenta um começo ou um fim. Diz, ainda, que ela (a cultura) está em constante transformação, pois está sempre em busca de conferir uma significação – ou

significações – ao que ela não consegue, de fato, dar significação. É dentro desse discurso dinâmico e a partir dele que o indivíduo busca identificar-se, reconhecer-se, definir-se e tal anseio acontece em um plano que se expande do particular – a sua ‘aldeia’ – para o mais geral – a aldeia global. Ou seja, a inserção do indivíduo em um determinado contexto delimitado por fronteiras geográficas, históricas, culturais, sociais, econômicas, etc, confere a ele, não só uma visão de si (e que, geralmente, resulta do olhar do outro sobre o seu ser) bem como produz representações que se propagam para fora dos limites físicos desse mesmo contexto. É nesse entrechoque que o indivíduo oscila e procura erguer-se enquanto ‘alguém’ para si e para o mundo.

Nesse entendimento cíclico e dinâmico que constitui a busca de identificação, as considerações tecidas por Stuart Hall em seu artigo *Identidade Cultural e Diáspora* (1996) estabelecem um diálogo com o texto de Benítez Rojo, uma vez que Hall não considera a identidade cultural apenas como uma essência, mas como um posicionamento, como pontos instáveis de identificação que se fazem “no interior dos discursos da cultura e da história” (1996, p. 70). Para Hall, as identidades culturais apresentam um ponto em comum que diz respeito às experiências históricas e aos processos culturais partilhados, os quais conferem a um povo um horizonte de referências estáveis que subjazem a todas as diferenças de superfície.

Mas, para além dos pontos de identificação em comum, similares, também há aqueles que tornam cada indivíduo o que é ou o que ele se tornou (ibidem, p. 68-69). A interferência da história na formação do indivíduo faz com que o debate sobre a identidade cultural seja não somente uma questão de “ser”, mas de “tornar-se” e, nesse sentido, surge uma fissura a partir da qual as representações estabelecidas são questionadas e abre-se espaço a outras possíveis de serem construídas. Tal fato se faz viável porque as próprias narrativas históricas passam por uma crise de legitimação, lembrando que, segundo Mercer citado por Hall (2005, p. 9), “[a identidade]... somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza”. Ao longo da História, o discurso do mais forte, o discurso do poder sempre se atribuiu o direito legítimo de falar por aqueles que estiveram sob seu jugo, entretanto, com todas as novas perspectivas em prol da revisão do discurso histórico, o que até então era considerado como ‘verdade’ encontra-se sob o crivo do olhar do Outro, isto é, aquele que antes era considerado como objeto de poder.

Tais narrativas em crise concernem aos povos que, tendo passado pela experiência traumática do colonialismo, hoje redimensionam o seu próprio discurso histórico tendo em vista uma Contra-história, aquela não narrada ou reprimida, interrompida, alterada. Nesse sentido, o colonialismo enquanto uma máquina bem engendrada, com todas as suas imbricações, deixou suas marcas em diversas esferas dos povos que vivenciaram essa experiência e da ação dessa máquina permanecem vestígios possíveis de serem identificados na atualidade no comportamento dos indivíduos, nas relações sociais, na hierarquização social, etc.

Um retrocesso na história nos fará observar que a conquista colonial iniciada no fim do século XV pelos espanhóis e portugueses e, posteriormente, pelos ingleses, franceses e holandeses, constituiu um ato de violência cujo objetivo era a apropriação de territórios ainda que houvesse povos que neles habitassem. Foi essa política que imperou, a princípio, nas Américas Central e do Sul e na região denominada Caribe ou Antilhas.

Édouard Glissant (2005, p. 16), a exemplo de outros pesquisadores, insere o Caribe no que se logrou chamar de *Neo-América*, região que compreende o Caribe (ou Antilhas), o nordeste do Brasil, as Guianas e Curaçao, o sul dos Estados Unidos, a costa caribenha da Venezuela e da Colômbia, e uma grande parte da América Central e do México. Ainda segundo Glissant, a *Neo-América* corresponde à América da crioulização – pois do encontro do diverso, nascem outras formas de culturas imprevisíveis que se imbricam e se confundem – e essa América que se criouliza não só ‘absorve empréstimos’, como também dissemina influências.

A Guadalupe – cuja literatura é o foco deste trabalho – faz parte das Pequenas Antilhas juntamente com a Martinica. Geograficamente, ela se apresenta sob a forma de um arquipélago constituído de cinco grupos de ilhas: a Guadalupe continental, composta pelas ilhas Basse-Terre e pela Grande-Terre (separadas por um estreito canal) e por outras ilhas vizinhas: o arquipélago Les Saintes, La Désirade e Marie-Galante.

Inserida no contexto mais amplo do Caribe e, mediante a pluridiversidade de culturas possíveis de serem encontradas na região dita caribenha, mediante ainda todas as diferenças identificadas entre as ilhas que o formam, é preciso que indagemos o que é, de fato, o Caribe. Parto do princípio que para compreender a realidade da pequena ilha de Guadalupe (ou de qualquer outra ilha) é necessário

analisar e compreender o processo histórico vivenciado pela região na qual ela se insere.

Ainda que as ilhas que constituam essa região tenham vivido experiências coloniais distintas, muito embora se expressem através de línguas distintas entre si, todas elas são postas sob a mesma denominação de 'Caribe' e tal definição cria uma ilusão de totalidade, não só geográfica como também cultural, de forma que o senso comum que define, em certa medida, o Caribe – 'a união do diverso' – é o mesmo que dificulta a sua compreensão (ROJO, 1989, p. i).

As várias e insistentes vozes de intelectuais que, desde uma longa data, promovem o debate acerca da questão identitária nas Antilhas através de suas produções críticas e literárias sublinham esse fato: o Caribe não é uma 'totalidade', não é uma 'unidade'. É um "arquipélago inacabado", conforme o etnólogo Jean Benoist (1972), uma zona difusa, cujos componentes são provenientes de diversas partes do mundo e por isso mesmo não são estáveis ou homogêneos e nem estabelecem paralelo entre as localidades chamadas 'caribenhas'. Territorializar o complexo espaço sociocultural do Caribe de modo a defini-lo em termos de uma única cultura, uma única identidade não parece ser produtivo, uma vez que as identidades se apresentam fluidas e, portanto, mais predispostas às mudanças. Assim, não seria o Caribe uma série de signos tão intrincados entre si que defini-lo como 'a união do diverso' talvez incorresse no agravante de diluir, superficializar e exotizar esses mesmos elementos que o compõem?

Dizer que o Caribe é a "união do diverso" é exprimir um anseio de sintetizá-lo e montá-lo dentro de um esquema mental simplificado e mais aceitável, conferindo-lhe um caráter mais homogêneo ou ainda ordená-lo na categoria do 'diferente', do exótico e, portanto, do estático, do imutável. Como dizer o que faz parte e o que não participa da identidade caribenha? A essas observações junta-se o fato de que, desde 1946, a expressão "França Ultramarina" que designa as ex-colônias francesas no Caribe traz com ela a ideia de que a França quer ver os seus departamentos como extensões, prolongamentos da própria França, e não territórios subordinados a ela. Mas as realidades política, econômica e social das ilhas atestam o contrário dessa situação; elas apontam para uma situação de dependência atrelada a uma alienação resultante de um processo secular. De acordo com Raoul Girardet (1972, p. 187) essa terminologia de "França Ultramarina" atribuída aos territórios das Antilhas Francesas carrega certa ambiguidade porque não é possível afirmar que o

desejo de unidade expresso pela França é realmente conciliável com a diversidade de hierarquias e instituições existentes nas sociedades agrupadas sob o seu governo.

Enquanto uma região que engloba uma diversidade de ilhas cuja experiência colonial está atrelada a diferentes nações, o Caribe se apresenta como um espaço pluricultural, plurilinguístico no qual a questão da identidade se coloca como um problema. Disso depreende-se que não é possível falar de uma cultura caribenha, mas de culturas que atravessam o Caribe, que se manifestam de diferentes maneiras, que interagem com maior ou menor abertura com o outro e que irão incidir na construção do ser antilhano e nas suas representações no mundo. Segundo Rojo,

...nada ni nadie nos puede dar la verdadera certeza de lo que es una cultura local, y mucho menos una cultura nacional. ¿Cómo entonces pretender que es posible definir con precisión lo que queda dentro o fuera de la cultura de nuestro complejísimo archipiélago? (1989, p. 53–54)

O que se tenciona com tais observações é problematizar a definição estabelecida do que é o Caribe e estabelecer uma dada linha de raciocínio em direção à compreensão de quem é o antilhano e como se dá a sua representação na modernidade a partir do entendimento do seu espaço sociocultural – desde sempre fragmentado – e da produção literária e crítica nele produzidas – as quais tentam dar conta dessa fragmentação. A literatura caribenha, nesse caso, se constitui como um território amplo de inesgotáveis considerações a respeito do tema e no qual é possível questionar o que é o antilhano ou o que ele *não é* se considerarmos que, enquanto indivíduo, ele não deteve em suas mãos a sua própria história.

Outra questão se coloca mediante essa última proposição: o quão conveniente é “não ser” para o antilhano? Isto é, até que ponto não ter entre as mãos a própria história fez do antilhano um ser desinteressado em traçar por conta própria o seu percurso quando recebe da França, sistematicamente, ajuda financeira que viabiliza o acesso a produtos industrializados, o sustento e a sobrevivência nas ilhas. Além disso, nenhum antilhano ignora o exemplo trágico do Haiti que tendo a sua independência promovida pela massa negra haitiana e que, com esse ato, assumiram a responsabilidade de se tornarem sujeitos de sua própria história, foram abandonados à sua própria sorte pela metrópole que então controlava a ilha e que

lhe impôs bloqueios comerciais e outros tipos de retaliações/sanções. As crises advindas disso geraram outras tantas cujos efeitos, juntamente com as disputas entre classes sociais, abalaram e continuam abalando a ilha ainda nos dias atuais.

Já foi dito, anteriormente, que as ilhas que compõem o Caribe sofreram experiências coloniais distintas. Por outro lado, todas elas se interligam por vivenciarem o sistema de plantação, ponto em comum a todas as colonizações estabelecidas na região caribenha. Tal sistema se apresentou em diferentes modelos e épocas, sofrendo alterações/adaptações, o que explica a sua manutenção por um longo tempo na história do Caribe. O fato das ilhas terem sido disputadas por diversas potências da época fez com que fossem dominadas por diversos países que, no entanto, não suprimiram o sistema de plantação. Quer dizer que tal sistema nunca foi de todo abolido, mas adaptado conforme as necessidades do conquistador do momento, de forma que não houve – e não há – de acordo com Rojo (1989, p. 223), uma única localidade do Caribe que tenha podido romper de todo com o mecanismo repetitivo do sistema de plantação e suas dinâmicas socioeconômicas.

Movidas, sobretudo, pela força braçal de indivíduos escravizados oriundos da África, as plantações instituíram uma estreita relação entre a economia açucareira, enquanto sujeito de poder, e a mão de obra escrava, enquanto objeto de poder. O choque entre esses dois discursos instalou nas Antilhas, desde o século XVI, uma realidade por si só violenta que deixou rastros na constituição do antilhano e dividiu a sociedade (passada e atual) em dois pólos, o do dominador e o do dominado, o que nos faz indagar a possibilidade de uma ruptura histórica efetiva:

Nas Antilhas não vivem somente homens e mulheres de raças diferentes, mas comunidades polarizadas por um passado recente de divisões maniqueístas e de violência extrema. Com algumas exceções, os antilhanos são todos descendentes de escravos, ou de descendentes de senhores, isto é, descendentes de grupos raciais e econômicos que tinham interesse em intervir por uma mudança radical ou manter à força um status favorável a uma minoria. Como, em tais condições, pode-se pensar a noção de mudança, de ruptura histórica? Como contar, a uma só voz, a evolução que resultou na sociedade “antilhana” ou “créole” contemporânea? ¹ (ROSELLO, 1992, p. 7-8)

¹ Texto original: Aux Antilles, ne vivent pas seulement des hommes et des femmes de races différentes, mais des communautés polarisées par un passé récent de divisions manichéennes et de violence extrême. À quelques exceptions près, les Antillais sont tous des descendants d’esclaves, ou des descendants de maîtres, c’est-à-dire les descendants de groupes raciaux et économiques qui avaient intérêt soit à faire intervenir un changement radical, soit à maintenir de force un statu quo

Mediante as confluências do discurso histórico do passado com o presente, faz-se necessário analisar e repensar certos valores até então atrelados à memória de uma história construída concomitantemente à implantação do sistema colonial, de cunho patriarcal, e cuja força motriz era, predominantemente, a mão de obra escrava.

Um novo paradigma de leitura dessa memória e de seus vestígios se impõe no período pós-colonial exigindo por parte do intelectual e mesmo do leitor – sujeitos sociais – o esforço de descolonizar o pensamento, as ideologias, os valores passados que ainda retinham nos ouvidos dos herdeiros daqueles que viveram, ao longo dos séculos, sob o jugo de um sistema opressor. As reflexões críticas acerca dessa herança colonial, patriarcal e escravocrata quando propostas no âmbito literário se chocam com o discurso historiográfico oficial e oferecem outra perspectiva para o entendimento e aceitação das diferenças e para o reconhecimento das identidades como categorias moventes e transculturais, mas, sobretudo fazem um apelo à responsabilidade histórica dos sujeitos sociais no presente.

Assim, nesta pesquisa, proponho uma investigação das representações do antilhano em duas obras da escritora de origem caribenha Gisèle Pineau: o romance *L'espérance-macadam* e o relato *L'exil selon Julia*. O aposto teórico consiste no *Discours Antillais*² (1981) de Édouard Glissant e em outros textos críticos de teóricos da cultura. Essa investigação se fará articulando a história com a literatura, além de outras áreas do saber.

Na primeira obra, a vida dos personagens, na sua maioria mulheres, se interliga de modo trágico e imprevisível. A comunidade na qual vivem é marcada no dia a dia pela violência, por vezes velada, por vezes explícita, e que traz à tona a brutalidade contida de seus indivíduos. No romance, a identidade do antilhano está imbricada à reprodução de um discurso histórico violento e, subjacente a essa temática, detecta-se o apelo à descolonização da mente, um apelo à rejeição da

favorable à une minorité. Comment, dans de telles conditions, peut-on penser la notion de changement, de rupture historique? Comment raconter, d'une seule voix, l'évolution qui a abouti à une société « antillaise » ou « créole » contemporaine?

² A edição utilizada nesta pesquisa é a edição de bolso de 1997.

passividade gerada pela dominação ideológica e considerada como um traço natural da identidade antilhana.

A segunda obra – *L'exil selon Julia* – constitui um relato autobiográfico/ficcional no qual a autora narra sua infância ao lado da família e da avó Júlia que, tendo vivido no Caribe, na velhice passará forçadamente uma temporada na metrópole. As experiências da narradora como uma menina negra vivendo na França nos anos 1960 e a sua observação das atitudes e reações da avó no contato com os franceses são transformados em narrativas que evidenciam o preconceito e a intolerância inculcados e arraigados na mentalidade da sociedade da época que hostiliza e se fecha ao Outro. Tais preconceitos e discriminações são detectados, observados e analisados, bem como a passividade da avó e, num movimento de cura e libertação, são transformados pela narradora em contos e fábulas escritos às escondidas da vigilância paterna.

Considerando a dupla condição da autora (francesa e antilhana), delimitar a literatura do Caribe a uma circunscrição geográfica não se configura produtivo, uma vez que há autores que não nasceram no Caribe, mas são caribenhos de origem ou em função de sua escrita. Esse é o caso de Gisèle Pineau que nasceu em Paris em 1956 de pais guadalupenses.

Seu pai parte da Guadalupe em 1943, engajado nas Forças Francesas Livres para combater no exército francês contra os alemães que haviam invadido o país. Em 1961, após uma estadia no Congo (onde Gisèle é iniciada na alfabetização, aprendendo a escrever da direita para a esquerda), o pai retorna com a família para Guadalupe. É nesse período que Gisèle Pineau entrará em contato com a avó Júlia (ou Man Ya, como a chamavam) figura recorrente nas suas obras.

Ainda em 1961, a família da autora retorna para a França acompanhada da avó Júlia, que sofria todo tipo de agressão do marido. A França torna-se o país do exílio para Gisèle Pineau que percebe e sofre com o deslocamento de Júlia e esse exílio partilhado por ambas é intensificado a partir das narrativas da avó que conta as histórias, as belezas, as agruras, os mistérios do país perdido. O racismo, a intolerância e a força dos preconceitos enfrentados diariamente serão os componentes posteriores da obra de Pineau que faz de sua escrita um instrumento de denúncia, reflexão e cura.

A autora viveu na França até 1970, quando o pai militar é, então, transferido para a Martinica. Nessa ilha, e depois na Guadalupe, Gisèle Pineau concluirá os

seus estudos e redescobrirá a cultura, a história e a língua *créole* da Guadalupe narrada pela avó. Em 1975, ela retorna para Paris e, em 1979, torna-se enfermeira psiquiátrica, retornando posteriormente para Guadalupe, onde exerceu a profissão. Em 2000, Gisèle Pineau desloca-se definitivamente para Paris.

Apesar de ter vivido pouco tempo na ilha durante sua infância (apenas alguns meses), a autora foi, no entanto, fortemente marcada e influenciada pela história da ilha e suas lendas, narrativas permeadas de um sentido fantástico e trágico. Contadas pela avó Julia que falava apenas a língua *créole*, essas histórias versavam, principalmente, sobre a dura condição da mulher antilhana que habitava nos campos, mas também eram antigas narrativas de escravos ou ainda histórias fantásticas e populares cujos personagens eram, geralmente, *diablasses* (mulheres-demônio) e *soucounans* (mulheres-vampiro). A produção crítica e literária de Gisèle Pineau é intrinsecamente ligada a suas experiências pessoais e profissionais.

O constante ato de narrar as histórias da ilha não deve ser entendido de modo reducionista como um saudosismo que evidencia o vínculo histórico-afetivo da avó iletrada pela ilha de Guadalupe ou o seu desejo latente de voltar para ela, mas igualmente, como uma forma de resistência à violência, ao esquecimento, à história oficial excludente e à narrativa de uma contra-História. No ato de narrar de Man Ya também se evidenciam as marcas de uma dominação ideológica que gerou cidadãos submissos, passivos, alienados, atrelados à terra, esperando a salvação oferecida pela metrópole, mas acuados e reprimidos quando nela se encontram.

Gisèle Pineau apresenta como seu *locus* de enunciação a ilha de Guadalupe, Departamento Ultramarino Francês desde 1946 e que, juntamente com a Martinica, forma as Pequenas Antilhas. A ilha de Guadalupe compartilha com a Martinica a mesma experiência histórica: ambas foram colônias francesas desde 1635 e ambas receberam o estatuto de departamento ultramarino no mesmo ano, juntamente com a Guiana Francesa. Ambas vivenciaram o colonialismo e a escravidão, o extermínio dos indígenas e, atualmente, vivenciam a mesma dependência em relação à metrópole, a falta de autonomia econômica e industrial e um elevado índice de violência social. Assim, analisar a história da Martinica é analisar a história da Guadalupe, guardadas as devidas especificidades de cada ilha.

No que concerne à análise do *corpus* literário, a mesma será feita pelo viés dos estudos culturais e históricos, já que uma determinada sociedade é influenciada e se constrói através de alterações provocadas pelos acontecimentos, processos e

contexto cultural do passado. Privilegiaremos um entrelaçamento interdisciplinar, entre literatura e história e outras áreas do saber. A abordagem que norteia a pesquisa insere-se na área da Literatura Comparada, e, nesse sentido, intenta compreender a Literatura como expressão de uma determinada sociedade, dos grupos que a compõem, de seus valores e reflexões. Tem-se como eixo norteador, lançar um olhar sobre a literatura e compreendê-la não só como um espaço de criação onde é possível fechar as feridas, e que serve de grande consolo ³, nas palavras de Gisèle Pineau, mas, sobretudo, considerá-la como um espaço de crítica.

O desenvolvimento da proposta do trabalho será organizado de acordo com a estrutura apresentada abaixo.

No primeiro capítulo, faremos um breve percurso pela história da ilha de Guadalupe para que se possa compreender a evolução e as consequências dos processos históricos compreendidos entre os anos de 1635 até os dias atuais – a escravidão, a criação de códigos negros que legitimavam a escravidão, a abolição e a departamentalização. Tais processos pertencentes a um passado traumático deixaram rastros, resíduos na realidade atual e cotidiana da ilha e geram reflexões acerca da identidade antilhana.

No segundo capítulo, analisaremos o projeto literário de Gisèle Pineau, inserindo-o no contexto mais amplo do que alguns autores chamam de *la nouvelle littérature antillaise* (a nova literatura antilhana) que, mesmo “afirmando seus laços culturais, notadamente com as tradições literárias ocidentais e a cultura popular africana, [...] proclama a sua individualidade⁴ (LUDWIG, 1994, p. 15). A análise será articulada à questão identitária que, em Pineau, constitui uma busca pessoal que se amplia até englobar o coletivo em direção à apropriação da história negada pelo discurso histórico. O corpus literário também será apresentado nesse capítulo e será analisado a partir de uma articulação com a violência histórica do processo colonizador, que perpetuou ao longo do tempo um discurso violento reproduzido na prática pelos antilhanos e pela noção de exílio, que implica não só no afastamento da terra natal, como abrange a ideia de deslocamento interior.

³ Texto original : Une écriture qui va refermer ces blessures, plutôt. C'est l'écriture qui est la grande consolation. Gisèle Pineau, em entrevista concedida à Chantal Anglade, em 09/10/2005 - Fleur de Barbarie: Joséphine Pineau et Gisèle Baker en langue barbare. Disponível no site <http://remue.net/spip.php?rubrique132>.

⁴ Texto original : [Mais tout] en affirmant ses liens culturels, notamment avec les traditions littéraires occidentales et la culture populaire africaine, [la nouvelle littérature antillaise] proclame son individualité.

No terceiro capítulo, faremos uma aproximação crítica entre as duas obras de Gisèle Pineau contempladas nesse trabalho e o pensamento de Édouard Glissant. Focaremos em três pontos do pensamento glissantiano, quais sejam: a mentalidade de assistidos que se refere à dependência em vários aspectos do antilhano em relação à França; o delírio verbal *coutumier* (cujo foco será na sua forma popular) que se manifesta em sociedades que vivenciaram o processo histórico da colonização e que evidencia o desequilíbrio não só do indivíduo, bem como o da coletividade no qual esse indivíduo está inserido; e, por último, a história (não-história, recusa da história e apropriação da história), que prefigura uma busca de si e da memória coletiva. Trata-se, pois, de compreender os mecanismos de alienação do antilhano e as suas estratégias de conservação no dia a dia da existência. Nesse último capítulo, o objetivo é compreender o projeto literário de Gisèle Pineau sob a luz da proposta de repensar as representações do ser antilhano no mundo, considerando que a literatura, enquanto espaço de construção do imaginário e lugar de crítica, também se configura como um espaço no qual se abrem e se vislumbram novas perspectivas concernentes à construção identitária.

Uma vez que não há traduções em português da obra de Gisèle Pineau aqui usada como *corpus* literário e para que não houvesse perdas significativas de elementos linguísticos, estilísticos e poéticos, optamos por deixar os fragmentos dela extraídos na língua original (francês/crioulo). O mesmo sucedeu com as passagens teóricas em espanhol que, em função da transparência da língua, não foram traduzidos do idioma original. Porém, com o intuito de promover um maior entendimento da análise das obras literárias, as citações teóricas no idioma francês foram traduzidas livremente, com o cuidado de não fugir ao sentido do original.

A análise aqui apresentada das duas obras de Gisèle Pineau, escolhidas para ser o objeto de estudo dessa pesquisa, não pretende ser exaustiva, constituindo apenas uma das muitas leituras possíveis de alguns aspectos que as duas obras permitem analisar. Certamente que o romance *L'espérance-macadam* e o relato *L'exil selon Julia* podem ser lidos sob outros tantos prismas não contemplados nesta pesquisa. Por fim, muito ainda há por dizer sobre a obra dessa autora que, juntamente com outros tantos escritores do Caribe, intentam dar uma face à nova literatura antilhana.

2 GUADALUPE

2.1 A colonização

A ilha de Guadalupe situa-se no oeste do Caribe e, juntamente com a Martinica, compõe as Pequenas Antilhas. Ambas tornaram-se possessões francesas em 1635 e, após a chegada dos franceses, imediatamente deu-se início ao processo de colonização e exploração do território, pois:

Impacientes para encontrar nessas novas terras o que satisfazer a fome de 'novidades' da metrópole, os descobridores não hesitaram, desde os primeiros momentos, a lançar nas ilhas as bases de uma sociedade de plantação, inicialmente fundamentada na destruição do Indígena, primeiro ocupante das ilhas, depois na servidão do cultivador, contratado branco e escravo africano.⁵ (BUTEL, 2007, p. 12)

A colonização desses territórios não se diferenciou muito do processo de colonização que ocorreu no Brasil e em outras partes da América Latina: baseou-se no extermínio e/ou expulsão de povos nativos, no tráfico de africanos e na prática do sistema de plantação isto é, no cultivo de monoculturas: cana de açúcar, café, algodão, tabaco e banana.

Nas duas ilhas – Guadalupe e Martinica – os primeiros contatos entre invasores e nativos foram pacíficos e baseados na troca de produtos – manufaturados por parte dos europeus, comestíveis por parte dos indígenas, os Caraíbas. Desde o desembarque em terra, as trocas tornaram-se necessárias para os colonos os quais não tinham outro modo de dispor dos víveres indispensáveis para a sobrevivência nas ilhas. Entretanto, na Guadalupe, os conflitos entre colonos e índios se instalaram muito cedo, de modo frequente e violento, em função da apropriação pela força – por parte dos franceses – de terras cultivadas pelos indígenas. Esses últimos compreenderam rapidamente a necessidade dos colonos produzirem alimentos de subsistência e, como reação às apropriações, incendiavam as plantações, deixando os franceses sem víveres.

⁵ Texto original: Impatients de trouver dans ce nouvelles terres de quoi satisfaire la faim de 'novelletés' de leur métropole, les découvreurs n'hésitèrent pas, dès les premiers temps, à y jeter les bases d'une société de plantation, d'abord fondée sur la destruction de l'Indien, premier occupant des Iles, puis sur la servitude du cultivateur, engagé blanc et esclave africain.

Por um longo tempo, a má administração de alguns representantes da Coroa Francesa e sua política não conciliatória provocaram as guerras entre indígenas e colonos. Necessário se faz dizer que tais guerras representaram um entrave para o desenvolvimento econômico da colônia. Além disso, para os colonos franceses, os indígenas encarnavam o perigo da natureza selvagem, portanto, deveriam ser expulsos e/ou exterminados.

As relações entre franceses e caraíbas haviam se deteriorado antes de 1640, mas as hostilidades tornaram-se mais severas na década de 1650. Da parte dos colonos, se tratava menos de pilhar os víveres e tornar incultiváveis os campos destinados à plantação de tabaco, do que tentar exterminar os Índios.⁶ (BUTEL, 2007, p. 38)

De acordo com o historiador Paul Butel (2007, p. 40), dessa política de extermínio, resultaram dois benefícios para os colonos, o segundo sendo consequência direta do primeiro: eliminava-se o perigo de ataques que provocavam perdas humanas e anexava-se novas extensões de terra cultiváveis para a produção de algodão e cana-de-açúcar, bases da economia colonial. Em 1660, um acordo teria sido estabelecido entre caraíbas e franceses estipulando que as ilhas de São Vicente e Dominicana não seriam povoadas pelos colonos, mas pertenceriam tão somente aos índios.

As colônias francesas lançaram-se, assim como as holandesas e inglesas, à exploração máxima das terras o que gerou uma grande demanda de mão de obra de baixo custo para trabalhar nas plantações em substituição ao trabalho indígena e/ou dos contratados europeus. O tráfico negreiro foi a solução prática encontrada pelos proprietários de plantações para dar fim ao problema. Assim, o comércio triangular entre Europa, África e América praticado entre os séculos XV e XIX forneceu um grande quantitativo de escravos que garantiram grande produção e máximo lucro para os colonizadores nas Antilhas.

Em suma, a presença de diferentes nações no Caribe conferiu-lhe um caráter heterogêneo. Porém, ainda que a atuação europeia no conjunto das ilhas tenha sido distinta, as mesmas compartilham entre si processos históricos, econômicos e culturais, como o desaparecimento dos aborígenes, a escravidão africana, a

⁶ Texto original : Les relations entre les Français et les Caraïbes s'étaient dégradées avant 1640, mais les hostilités devinrent plus sévères dans les années 1650. De la part des colons, il ne s'agissait plus tant de chercher à piller les jardins à vivres et à défricher des places à tabac que de tenter d'exterminer les Indiens.

economia de plantação, a imigração de asiáticos e a rígida e prolongada dominação colonial.

O etnólogo Jean Benoist, em seu estudo sobre as Antilhas Francesas, afirma o seguinte:

Mas todas as ilhas, qualquer que tenha sido a potência que as conquistou, conheceram uma mesma organização social, os mesmos fins econômicos as mesmas relações estreitas com uma potência européia. Sob a multiplicidade das aventuras militares corria outra história, feita de tráfico de negros, do comércio através de alguns grandes portos da Europa, da vida dura das grandes plantações produtoras de cana de açúcar, de uma hierarquia social implacável onde a raça era um elemento essencial do estado de um indivíduo.⁷ (BENOIST, 1972, p.15)

Benoist diz ainda que não foi somente pela glória de ampliar o império que os europeus disputaram entre si a conquista das Pequenas Antilhas, mas, sobretudo, porque elas representavam uma fonte rica de produção agrícola, principalmente da cana de açúcar. Nesse sentido e segundo Benítez Rojo (1989), o Caribe foi modelado pela Europa para ser uma grande plantação cuja sociedade colonial era do tipo oligárquico.

Analisando o Caribe espanhol, mas problematizando o Caribe como um todo, Rojo diz que a plantação concentrava o poder nas mãos de uma pequena oligarquia composta de dirigentes que detinham o poder econômico, político e social, o que determinaria mais tarde o tipo de estrutura social e econômica que foram geradas, posteriormente, a partir da cultura crioula.

2.2 A escravidão, o *Code Noir* e a abolição

A escravidão está intrinsecamente ligada ao processo da colonização a tal ponto que se pode afirmar que a manutenção desse último no mundo ocidental deve-se, em grande medida, à instituição e legitimação da primeira.

⁷ Texto original : Mais toutes les îles, quelle que soit la puissance qui les conquiert, connurent une même organisation sociale, les mêmes fins économiques, les mêmes relations contraignantes avec une puissance européenne. Sous la multiplicité des aventures militaires courait une autre histoire, faite de la traite des Noirs, du commerce à travers quelques grands ports d'Europe, de la vie dure des grandes plantations productrices de sucre, d'une hiérarchie sociale impitoyable où la race était un élément essentiel du statut d'un individu.

Por volta de 1654, com a chegada e a instalação de produtores holandeses na ilha, Guadalupe passou por uma revolução na sua produção açucareira. O que antes era feito de modo lento, custoso e em pequena escala sofreu uma forte mudança com a introdução de novas técnicas aprendidas pelos holandeses nos engenhos de cana de açúcar no Brasil – em Pernambuco e na Bahia.

A renovação de conhecimentos concernentes à produção açucareira implicou na compreensão de que seria necessária a aplicação de um grande quantitativo de mão de obra de baixo custo para que a produção fosse lucrativa tanto para a colônia, quanto para a metrópole. O *boom* na indústria açucareira justificou a alta na aquisição de escravos africanos – já presentes na ilha – cujo quantitativo duplicou em menos de 10 anos: de 3.000 em 1656 a 6.323 em 1664 (BUTEL, 2007, p. 91-92).

O sistema de abastecimento de escravos nas ilhas era feito não só pelos holandeses, como também pelos franceses, ingleses e espanhóis de tal forma que o seu número aumentou gradativamente através dos anos no conjunto das Antilhas Francesas, pois a ideia corrente na época era de que sem negros, não se fazia nada nas novas terras. Assim, representando uma parte importante do capital investido, a mão de obra escrava constituiu um dos fatores de riqueza da Martinica e da Guadalupe.

Uma adaptação gradativa no processo de compra e venda de escravos foi estabelecendo-se ao longo do desenvolvimento das colônias. Assim, a Martinica adquiria uma maior proporção de negros provenientes da África Central e do Benin, mais homens do que crianças e mulheres, para o pesado trabalho nas plantações. Já a ilha de Guadalupe, que adquiria cativos provenientes de Biafra ou Serra Leoa, recebeu uma maior proporção de crianças e mulheres. A ilha de São Domingos comprava escravos das mais variadas partes da África, mas para responder à demanda de mão de obra nas plantações de café, a colônia adquiria negros que eram na sua maioria homens da África Central. Os negros cativos era comprados não só para trabalharem nas plantações, mas também para trabalharem nas cidades, para atuarem nas mais diversas funções, inclusive domésticas, como cozinhar e cuidar dos filhos dos proprietários, o que os aproximou gradativamente do grupo hermético dos homens e mulheres livres.

As condições impostas pela plantação reduziram o africano escravizado a viver sob um regime carcerário de trabalho forçado, sob um regime desculturante que atuava diretamente contra sua língua, sua religião e seus costumes, além de

dificultar a comunicação e a criação de vínculos entre os escravizados em função de suas diferentes origens e etnias. Em primeira instância, o corpo negro se apresentava como objeto de poder daquele que exercia o poder; não tendo autonomia em relação a sua pessoa ou ao seu corpo.

A forte presença de cativos nas ilhas gerou a necessidade por parte da Coroa Francesa de criar uma legislação que regulamentasse a vida dos escravos nas colônias e legitimasse a escravidão. Assim, promulgado em 1685, sob o reinado do rei Luis XIV, o *Code Noir* (Código Negro) constituía um conjunto de 60 artigos nos quais os “direitos” e “deveres” dos negros eram estabelecidos juridicamente. Dessa forma, a vida nas colônias – cuja manutenção devia-se ao trabalho escravo – definia-se em termos legais.

Sem encontrar real oposição dos legisladores e intelectuais da época, o *Code Noir* vigorou até 1848 e, por ele, os negros eram juridicamente reificados. Considerados, pois, mercadorias – com muitos deveres e quase nenhum direito – além de serem considerados inaptos para gerenciar a própria vida e de suas famílias, eles deveriam ser “ensinados” a fim de que alcançassem o estágio civilizatório necessário para se tornarem humanos (FIGUEIREDO, 1998, p. 14).

Filosófica, jurídica e internamente contraditório, o *Code Noir* autorizava e legitimava toda e qualquer arbitrariedade por parte dos senhores de escravos. Severo e alienante na sua elaboração, o código tornava o escravo “canonicamente um homem e juridicamente uma mercadoria”, de acordo com Sala-Molins (1987, p. 104) citada por Eurídice Figueiredo (1998, p. 15). A guisa de exemplo, pelo código, um escravo poderia reclamar no caso de seu senhor não cumprir com suas obrigações de vesti-lo e alimentá-lo, porém, o mesmo código estabelecia que a declaração de um escravo era destituída de valor legal. E, embora fossem definidos legalmente como bens de capital, exigia-se dos cativos que agissem com modos correlatos aos de seus semelhantes humanos brancos, ainda que tal humanidade e semelhança lhes fossem o tempo todo negadas.

Em razão disso e como reação à servidão forçada, os cativos elaboravam estratégias de resistência que iam desde a ignorância fingida ao suicídio a fim de escaparem da severidade do *Code Noir* e das arbitrariedades dos senhores. Mintz e Price definem claramente a relação senhor/escravo, as reações e a esfera de ação desse último no que concerne ao poder de controle sobre sua pessoa:

A reação vinha dos escravos e era modificada pela incompreensão autêntica, pela ignorância fingida, pela doença real e pela fuga do trabalho a pretexto de doenças, ou por várias formas de resistência ativa e passiva. Parece perfeitamente provável que, por toda parte, ela implicasse um dar e tomar, e que os senhores (assim como os escravos) estivessem cientes disso. Com efeito, o monopólio do poder pelos senhores era restringido não somente por sua necessidade de atingir certos resultados, em termos de produção e lucro, mas também pelo claro conhecimento que os escravos tinham da *dependência* dos senhores em relação a eles. Essa dependência era profundamente afetada, é claro, pela capacidade (e presteza) dos senhores para torturar e matar, separar parentes à força, privar os indivíduos de vários bens e serviços necessários e, acima de tudo, empregar ameaças e técnicas dos “exemplos” para impor obediência. Mas essas realidades não nos devem cegar para a necessidade absoluta que tinham os proprietários, supervisores, contadores e guarda-livros de atingir e manter certos níveis de desempenho. O açoite talvez tenha sido a principal técnica para esse fim, mas pode não ter sido – e nunca foi – a única dessas técnicas. (2003, p. 47-48)

Tal legislação escrita, juridicamente insustentável como era o *Code Noir*, permitiu ao governo francês implantar e controlar o sistema escravocrata nas Antilhas Francesas por quase dois séculos sem que houvesse maiores rebeliões por parte dos escravos, pois além de proteger e beneficiar o senhor, o código punia severamente os escravos no caso de fuga e àqueles que os ajudassem. Como mercadoria, o negro era arrolado como bem móvel quando da morte do seu senhor e, se alforriado, sofria uma série de sanções e impedimentos que dificultavam ou impossibilitavam a sua ascensão social. Em suma, o *Code Noir* era desfavorável ao negro em todas as esferas possíveis.

No contexto das Pequenas Antilhas, a ilha de Guadalupe apresenta uma história diferenciada em relação à abolição da escravidão: de fato, ela foi a única colônia onde a escravidão foi abolida duas vezes em dois momentos distintos.

A primeira abolição foi decretada no ano de 1794 – como consequência dos ideais da Revolução Francesa de 1789 – para depois ser restaurada em 1802 por Bonaparte, com o retorno ao Antigo Regime Colonial. Tal fato causou uma imensa revolta entre os negros que se uniram e rebelaram-se. Mas, ao contrário do que sucedeu no Haiti (onde a massa negra liderada por Toussaint Louverture promovia várias rebeliões com sucesso) na ilha de Guadalupe a rebelião dos escravos foi reprimida e derrotada. Qualquer relação legal como casamento, adoção, etc, só poderia ser realizada entre brancos sob o argumento de que sempre houvera distinção de cor nas colônias e que ela se fazia necessária, de modo que a

separação e as diferenças entre a classe branca e negra, incluindo seus descendentes, seriam mantidas para o bem de todos.

Entre os anos de 1815 e 1848, não só o antigo regime colonial na sua totalidade, mas também as suas instituições e a própria vida quotidiana, foram gradativamente abalados por uma série de eventos que ocorriam nas ilhas: as várias revoltas de escravos, a força crescente dos movimentos abolicionistas e o marcante exemplo do caso haitiano. Viu-se, assim, a necessidade de decretar a abolição até mesmo como uma forma de conter a massa negra em constante revolta.

A segunda abolição da escravidão na ilha de Guadalupe foi decretada pelo Governo Provisório da Segunda República em 27 de abril de 1848 e promulgada em 27 de maio do mesmo ano. Como consequência, ela deixou uma população negra formalmente livre, mas miserável e que, na sua maioria, não detinha meios de mudar sua condição: os *libres de couleurs* tornavam-se, assim, manipuláveis nas mãos dos *békés*⁸. Contrariamente ao que temiam os colonos, a abolição não provocou uma profunda crise na produção açucareira que decaiu significativamente por um determinado período de tempo em função da falta de mão de obra, mas que não faliu completamente. Em contrapartida, houve uma crise social provocada pela repulsa e recusa dos libertos em voltar a trabalhar nas plantações, lugar que os remetia aos tempos da escravidão.

Usou-se de meios coercivos e severos para controlar tal situação (leis que proibiam a vagabundagem, por exemplo) ou ainda por uma política de imigração de trabalhadores estrangeiros: indianos, africanos e mesmo europeus. Tais soluções, nem sempre com bons resultados, e o desejo da comunidade negra de participar da história política da colônia via sufrágio universal culminaram, em 1851 e ao longo dos 20 anos seguintes, na supressão dos direitos de cidadãos dos antigos e dos novos libertos, o que promoveu a restauração de um sistema colonial favorável aos colonos, possibilitando, ainda que por um curto espaço de tempo, a renovação da economia açucareira.

Em torno dos anos 1894-95, as usinas açucareiras foram realmente atingidas pela crise, não só em função do arcaísmo das técnicas ainda empregadas na produção, como também por não suportarem a concorrência externa de Cuba e

⁸ Béké: ou *Blanc créole*, assim denominado em oposição ao *Blanc métropolitain*. Os *békés* descendem dos primeiros colonos escravagistas. Em Guadalupe, eles são chamados de *Blancs-pays*.

Porto Rico. Dessa forma, a produção açucareira caiu em declínio o que, aliado a outros fatores (desemprego, baixa de salários, greve de trabalhadores, rivalidades políticas), só fez acentuar o problema social da violência.

Com a abolição da escravidão, pretendeu-se instaurar uma igualdade nos planos civil, político e 'racial' entre os cidadãos da República, porém de caráter apressado e até mesmo improvisado, a abolição gerou consequências socioeconômicas decisivas na história das Pequenas Antilhas. Ao final do século 19, isto é, meio século após a abolição da escravidão, grande parte da população negra continuava analfabeta, ainda atrelada à cultura da cana-de-açúcar, o preconceito de cor perdurava fortemente de uma classe social a outra e o desejo de ascensão social se realizava pela ocupação de cargos públicos e/ou principalmente através do "embranquecimento mágico"⁹ da pele (pelo casamento), exemplificado por um pequeno trecho da obra *L'exil selon Julia*, de Gisèle Pineau, no qual ela narra a reação de sua mãe, uma mulata, em relação ao pedido de casamento de seu pai, um negro: "Elle pouvait [...] lui donner son dos méprisant, sa taille oppressée et ses hanches outragées à mirer. Elle pouvait sourire de biais et dire: "Vous êtes un Nègre, monsieur! Passez votre chemin! Ma peau est trop claire pour vous !"" (1996, p. 27).

Havia ainda aqueles que a conseguiam pela adoção de profissões liberais, em áreas como a educação, a medicina ou o direito (BUTEL, 2007, p. 421). A comunidade negra nas Antilhas que antes ansiara pela liberdade, após a abolição da escravidão, reivindicava a cidadania francesa, a igualdade de direitos, em suma, uma identidade civil.

O futuro das Antilhas Francesas passa pela conquista da História – da sua história – e pela valorização positiva dos indivíduos que dela participaram; se fazia necessário, então, saldar algumas dívidas com o passado. Uma delas refere-se ao comércio de pessoas e à servidão forçada: sabe-se que os países ocidentais que se beneficiaram com o comércio negreiro, e que mantiveram plantações movidas pela mão de obra escrava nas colônias, não reconheciam o tráfico de africanos, bem como a escravidão como crimes contra a humanidade.

Em favor desse reconhecimento, em 5 de janeiro de 2004 foi criado na França o *Comité pour la Mémoire de l'Esclavage* após a lei n° 83-550 de 30 de junho de 1983 (relativa à comemoração dos 135 anos da abolição da escravidão) ter sido

⁹ Cf. Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, 1983, p. 39.

modificada pelo artigo 4 da lei n° 2001-434 de 10 de maio de 2001 que elevou o comércio negreiro e a escravidão à categoria de crimes contra a humanidade. Na época, foi confiada a Édouard Glissant a missão de configurar um centro nacional de pesquisa consagrado ao tráfico negreiro, à escravidão e à abolição, que teve como resultado a publicação da obra *Mémoires des Esclavages*, em 2007. O mesmo comitê, pelo decreto n° 2009-506 de 6 de maio de 2009, foi redefinido passando a ser denominado *Comité pour la Mémoire et l'Histoire de l'Esclavage*.

Para o povo antilhano, a criação desse comitê enfatizou a importância do estudo da história e da memória da escravidão na definição, em linhas tangenciais, de sua identidade. Representa o reconhecimento do papel desempenhado por aqueles que foram escravizados no desenrolar da história do mundo, na qual passam a ocupar o seu justo lugar. A criação do *Comité pour la Mémoire et l'Histoire de l'Esclavage* constituiu um passo importante rumo ao desenvolvimento de uma consciência histórica por parte dos antilhanos e à conquista de sua história.

2.3 A departamentalização

Em 1946, a ilha de Guadalupe deixou de ser colônia e foi elevada ao estatuto de Departamento Ultramarino Francês, o qual ainda permanece na atualidade, tendo acrescido à denominação, a partir de 2003, o termo 'região'. Assim, a Guadalupe é um Departamento e Região Ultramarinos Franceses ou, em francês, DROM (Département et Région d'Outre-Mer). Os departamentos e regiões ultramarinos não são, estritamente falando, comunidades diferentes daquelas encontradas na França, mas o seu estatuto especial tende a afastar-se do modelo de lei. Eles podem, de fato, adaptar as leis e regulamentos e até mesmo renunciar às leis, tendo em vista as suas características e especificidades.

Com a departamentalização, os antilhanos deixavam de ser 'colonizados', para se tornarem cidadãos franceses, ou seja, passam a ter um reconhecimento identitário. O novo estatuto legalizara um processo de assimilação que havia já se iniciado em 1848, com a abolição da escravidão. De fato, a organização pública e administrativa da ilha estava quase completamente assimilada¹⁰ na época de sua

¹⁰ O poeta Aimé Césaire, então deputado na Martinica, usando o termo 'assimilação' no lugar de 'departamentalização' queria com isso dizer que era necessário aplicar as leis sociais em vigor na

departamentalização, opondo-se à mudança de estatuto apenas uma pequena parte da sociedade, isto é, alguns *békés* (por razões econômicas) e poucos negros que manifestavam certa reserva em relação a essa mudança.

Em 13 de maio de 1946, o Conselho Geral da Guadalupe, expressando a opinião que predominava na colônia, declara o seu anseio de departamentalização:

Considerando que o povo de Guadalupe é evoluído o bastante para merecer sua assimilação ao da metrópole (...)
 Considerando que além das consideráveis vantagens morais que a população terá, a assimilação determinará a ruptura com o pacto colonial retrógrado e fonte de perturbações sociais constantes,
 Considerando que todas as classes da sociedade antilhana terão proveito efetivo da realização dessa medida longamente esperada, manifesta-se o desejo de que a assimilação da Guadalupe seja votada prontamente pela Assembleia Constituinte e aplicada efetivamente o mais rapidamente possível.¹¹ (BUTEL, 2007, p. 471)

Esse novo estatuto trouxe certa riqueza econômica, mas a situação social só melhorou progressivamente e muito em função de uma sucessão de conflitos sociais, sobretudo nos anos 50 e 60, que reivindicavam melhorias na ilha. Na verdade, muito rapidamente sentiram-se os efeitos da departamentalização: o poder político descentralizou-se, assim como as instâncias judiciárias, isto é, o poder de decidir havia sido transferido para a França, que por sua vez desconhecia ou estava mal informada acerca das singularidades das terras do além-mar. No plano fiscal, a departamentalização provocou um aumento nos impostos e o antilhano, já na condição de cidadão francês, o sentiu mais profundamente por ter que contribuir diretamente.

metrópole, além de desejar uma eventual nacionalização dos monopólios privados e da indústria, ou seja, reivindicava a igualdade entre antilhanos e franceses (entrevista publicada na *Revista de Cultura*, no. 53, Fortaleza, São Paulo – setembro/outubro de 2006, retirada do site <http://www.revista.agulha.nom.br/ag53cesaire.htm>, acessado em 18/08/2012. A entrevista foi publicada originalmente na revista *Lire*, Paris, junho de 2004). Entretanto, o termo também apresenta uma forte carga semântica que remete à ideia de dominação cultural e imposição de valores, o que implica na existência do dominador e do dominado. O termo “assimilação” provoca debates desde então.

¹¹ Texto original: Considérant que le peuple guadeloupéen est suffisamment évolué pour mériter son assimilation à celui de la métropole (...) considérant qu’outre les avantages moraux considérables qu’en tirera la population, son assimilation déterminera sa rupture définitive avec le pacte colonial rétrograde et source de troubles sociaux constants, considérant que toutes les classes de la société antillaise profiteront utilement de la réalisation de cette mesure longtemps attendue, émet le vœu que l’assimilation de la Guadeloupe soit votée sans délai par l’Assemblée Constituinte et appliquée effectivement le plus rapidement possible.

Em 1963, o governo francês criou um o *Bureau des Migrations des Départements d'Outre-Mer* (BUMIDOM) a fim de controlar o aumento demográfico e o desemprego. A partida anual de 10.000 antilhanos para a França para ocupar funções subalternas no serviço público foi uma solução temporária, sem que os problemas fossem realmente abordados e solucionados na fonte.

Na década de 70, as elites políticas passaram a ter maior responsabilidade no que concerne ao desenvolvimento econômico do Departamento, que passou a ser grandemente subvencionado ao mesmo tempo pelo governo francês e pela União Europeia. Mas, com todas as transformações desde a departamentalização, tornou-se evidente para os antilhanos que a antiga economia baseada na agricultura de exportação de rum, banana e cana de açúcar, não poderia ser a única fonte de renda e que o turismo seria uma possibilidade enquanto indústria a oferecer mais vantagens e lucro.

A precariedade das estruturas socioeconômicas impossibilita o desenvolvimento da ilha, de modo que a economia das Antilhas Francesas passou a ser subsidiada pela França, da qual importam tudo. Não há um desenvolvimento industrial que lhes dê autonomia ou favoreça o crescimento econômico. Em função dessa dependência, e segundo Glissant, a população antilhana desenvolveu uma “mentalidade de assistidos”, de modo que não produzem nada, não geram nada, esperando que tudo venha da metrópole. O pensamento corrente é que os antilhanos acreditam que tanto a Guadalupe quanto a Martinica não são capazes de se emanciparem economicamente da França, nem de sobreviverem sem a sua ajuda:

A crença de que as duas ilhas não conseguem mais sobreviver sem a ajuda da França (...) significou a morte da vontade de produzir e de criar. A não produtividade tornou o martinicano tão estéril, tão não-criativo, quanto a terra martinicana. Esta morte da criatividade foi reforçada pelo consumismo passivo dos produtos estrangeiros, e a força criativa, ausente da coletividade, concentrou-se em indivíduos marginalizados, e se manifesta através de atitudes, comportamentos, delírios verbais que são na verdade manifestações de uma vontade latente de resistência. (ALBERGARIA ROCHA, 2001, p. 102)

A situação, tal qual se apresenta na Guadalupe, aponta para uma continuidade da sua condição de colônia da França, senão em termos legais, ao menos em termos socioeconômicos, segundo a demonstração dos dados sociais e

econômicos que evidenciam uma mudança imperceptível na condição de vida da população. O estudo *Guadeloupe: trajectoires, diagnostique et enjeux*, realizado e publicado em julho de 2011 por duas instituições francesas o INSEE (Institut National de la Statistique et des Études Économiques) e o CESR (Conseil Économique Social Régional) indica que, apesar de uma melhora recente, o nível de formação da população ainda continua abaixo do esperado: 42% dos guadalupenses não concluem a educação escolar, sendo que 20 % da população entre 16 e 65 anos vivenciam uma situação de iletrismo.

O desemprego, estreitamente ligado ao nível de formação, atinge o percentual de 23,8% e abrange, principalmente, metade dos jovens com menos de 30 anos. De acordo com o mesmo levantamento, aos 39.500 desempregados juntam-se as 17.000 pessoas que desejam trabalhar, mas não o conseguem, seja em função de sua qualificação, seja em função da limitação de oferta do próprio mercado de trabalho.

Um relatório¹² do senado francês de 6 de abril de 2011 evidencia a preocupação do governo em relação ao aumento dos índices de violência e uso de entorpecentes (principalmente, o crack, a maconha e a cocaína) nos departamentos ultramarinos da Guiana, Martinica e Guadalupe.

Violência e droga representam 95% dos casos penais. A delinquência juvenil foi diagnosticada como elevada e a violência conjugal e familiar como frequentes e preocupantes, assim como a violência no meio escolar. Apesar do aumento sensível no número de denúncias, a agressão ainda faz parte da vida quotidiana dos antilhanos.

Segundo os magistrados encarregados desse levantamento, a Guadalupe é o segundo departamento mais violento da França, apresentando uma delinquência endêmica e extremamente violenta. Conforme diz o relatório, o crescimento dos índices de violência se nutre de um contexto social deteriorado, isto é, marcado pela desestruturação das famílias, pela ociosidade improdutiva da juventude, pelo consumo elevado de entorpecentes e pelo envolvimento reduzido da sociedade no enfrentamento de tais problemas.

O alto custo de vida na ilha favorece a deterioração social, havendo uma diferença notável de preços em relação à metrópole – sobretudo de produtos

¹² Disponível no site <http://www.senat.fr/rap/r10-410/r10-4100.html>

alimentícios – em função da livre concorrência e das limitações estruturais e logísticas próprias do mercado guadalupense. Não só os salários em Guadalupe e na Martinica são bem mais baixos em relação aos da França, o que dificulta para a população melhorar a qualidade de vida, como a taxaçoão de impostos não leva em consideração esse diferencial.

As desigualdades levaram a vários movimentos sociais de grande amplitude no conjunto dos departamentos ultramarinos em 2009, o que fez o atual governo francês do presidente François Hollande estabelecer algumas metas para estimular o desenvolvimento social e econômico da região: a luta contra o alto custo de vida, a luta contra o desemprego e a luta por uma juventude mais ativa e participativa.

Os movimentos grevistas, as manifestações, as rebeliões que ocorrem eventualmente são frutos da história de opressão colonial da ilha que deixou marcas na estrutura social do arquipélago. Na Guadalupe, ainda há uma minoria branca – os *békés* – que controla a economia da ilha. A população negra, que é maioria, compõe a classe operária, os camponeses e os sem-terra. Devido às crises econômicas que cria circunstâncias financeiras instáveis, a distância que separa a realidade da metrópole da realidade do arquipélago ficou ainda maior.

Atualmente, os guadalupenses e martinicanos questionam a imigração para a metrópole – agora desacreditada – como uma solução. O recurso sistemático às subvenções terminou por se tornar uma forma de assistência perpétua em uma ilha de assistidos sociais onde a taxa de desemprego aproximou-se de 55% (em 2007), principalmente entre os jovens com menos de 24 anos.

Enfim, na Guadalupe (bem como na Martinica) a assimilação à cultura europeia, sobretudo depois da integração à União Europeia, se mostra em total contradição com a realidade geográfica, social e econômica da ilha. Os anos 90 foram marcados por greves, cuja reivindicação principal era reavaliar a igualdade dos tratamentos entre brancos e negros que ocupavam cargos públicos idênticos.

As classes sociais ainda são muito estanques entre si e definem-se pela cor da pele ou origem. Brancos (de várias nacionalidades), *békés*, mulatos, *métros* (franceses provenientes da metrópole), negros, *coolies* (descendentes de hindus, também chamados de *zindiens* ou *malabars*, na Guadalupe), descendentes de árabes, libaneses, chineses, etc, compõem hierarquicamente a sociedade e reproduzem ainda um jogo social que é resquício da história colonial das ilhas. Os *békés* ainda são aqueles que detem o poder na ilha e que a representam, na esfera

política e que melhor se adaptaram economicamente às mudanças. Quanto às elites negras e mestiças vale dizer que:

(...) aliaram-se sempre aos *békés*, contra a massa dos trabalhadores, quando essa coalizão servia aos seus interesses. Sua existência supõe uma ideologia e reflexos: aceita o que emana do poder central, seus valores são e serão sempre os valores humanistas franceses, os universais generalizantes, sobretudo quando afirmará “defender os direitos do povo”. (ALBERGARIA ROCHA, 2001, p. 100)

A cor da pele, imposta pela violência da conquista e da colonização e legitimada pelo sistema de plantação, ainda estabelece hierarquias sociais e define a configuração das classes e a possibilidade maior ou menor de inserção e/ou ascensão social. Entretanto, mesmo em Guadalupe (e em outras ex-colônias francesas) a realidade econômica provocou mudanças na esfera social, na hierarquização do elemento humano que as integra. Assim, o indivíduo branco tanto pode pertencer à camada social de maior poder aquisitivo, como pode ser um cidadão de qualquer parte do mundo, fixado na ilha e desgastado pela exaustiva batalha diária pela sobrevivência, tal como qualquer outro antilhano.

Posicionando-se a respeito da departamentalização, Glissant afirmava que tal ato contribuiria para a perpetuação da servidão e de antigas estruturas coloniais nas ilhas, isto é, a mudança de estatuto das ilhas de colônia para departamento não alteraria, de fato, as antigas configurações sociais do passado. Em seu romance *Le quatrième siècle*¹³, Glissant ratifica essa ideia quando tece nas tramas da narrativa a relação ininterrupta entre o período escravagista e a época departamental, passando pelo momento de euforia gerada pela “falsa”, mas tão ansiada, abolição.

2.4 A questão identitária

A reivindicação identitária, que se fortaleceu após a abolição e que se efetivou com a departamentalização, não é uma questão completamente fechada na história das Antilhas Francesas, principalmente pelo fato de não serem um Estado-Nação, mas departamentos atrelados à França. É bem verdade que a departamentalização

¹³ *Le quatrième siècle*, Paris: Éditions du Seuil, 1964.

conferiu aos antilhanos a cidadania francesa, o que os situou juridicamente no mundo, lhes reconheceu e oficializou o 'nascimento', lhes deu uma referência histórica, muito embora esse 'estar' no mundo seja alocado em um lugar ainda visto como periférico e faça-se alusão, com certo desprezo, a esse nascimento.

As classes sociais nas Antilhas ainda se estruturam levando em consideração a sua funcionalidade determinada, distribuída e instituída no período colonial pelos grupos franceses que controlavam o capital. Por conseguinte, aqueles que eram livres e com uma posição econômica autônoma e bem definida dentro da sociedade, não tiveram maiores dificuldades (não que não as tivessem) quando a abolição, e mais tarde, a departamentalização, foram efetivadas. Aqueles que escapavam a essa determinação – como os escravos – foram os que tiveram que lutar por um lugar e por uma identidade nos anos subsequentes. De acordo com Glissant, em seu *Discours Antillais*, publicado pela primeira vez em 1981, com a lei que instituiu a departamentalização em 1946, os antilhanos foram conduzidos a se negarem enquanto coletividade a fim de conquistarem uma ilusória igualdade individual.

O antilhano nasce sentindo o peso e o quanto lhe custa individualmente a sua cidadania francesa. Nasce vivendo o paradoxo de uma duplicidade instituída, o paradoxo de ser francês 'apesar de' (diria um francês 'francês'), em terras das Américas, ser antilhano e negro em um espaço de valores brancos; de ser antilhano e chinês ou antilhano e *zindien*, em uma terra onde os descendentes de africanos a reivindicam apenas para si, etc. No que concerne ao negro antilhano, segundo Jacques André, "diferentemente do Negro americano que é americano, o Antilhano é, ao mesmo tempo, francês sem o ser e antilhano sob tutela" ¹⁴ (1981, p. 9).

O aspecto compósito da sociedade antilhana incide diretamente sobre a questão da identidade, uma vez que essa sociedade apresenta-se fortemente estratificada, principalmente em função da cor da pele e da origem étnica de seus indivíduos. Outros atributos demarcam a relevância de cada indivíduo dentro de sua camada social, como o uso correto da língua francesa, ter estudado na metrópole, ter contatos em camadas sociais consideradas respeitáveis, etc. Essa é uma estratificação que produz exclusão e marginalização mesmo entre aqueles que são excluídos, conforme exemplifica a passagem do romance *Célanire cou-coupé*, da escritora Maryse Condé, em que fala o personagem Yang Ting:

¹⁴ Texto original: À la différence du Noir Américain qui est américain, l'Antillais est à la fois français sans l'être et antillais sous tutelle.

En Guadeloupe, les gens l'avaient toujours traité en paria parce qu'il sortait d'un orphelinat et, à cause de sa couleur, n'avaient jamais reconnu qu'il était aussi natif-natal qu'un nègre noir. Il parlait le kréyol, croyait aux gens-gagés, dansait le gwo-ka. N'empêche! D'après eux, la Guadeloupe n'appartenait qu'aux descendants des Africains. Chinois, on l'avait baptisé et par conséquent exclu, une fois pour toutes ! (CONDÉ, pp. 300-301)

Mesmo o ensino escolar não leva em consideração esse caráter compósito da população das Antilhas. Nas escolas antilhanas o ensino é o mesmo da metrópole, seguindo o mesmo calendário letivo, além de ter o conteúdo programático idêntico, dessa forma, os antilhanos aprendem que, enquanto franceses, sua ascendência remonta aos bravos gauleses; eles nascem com o peso de mais de 2000 anos de história sem que isso signifique absolutamente nada para eles. O antilhano desenvolve-se sabendo estar na condição de filho adotado da mãe França, incluído na historiografia oficial e nos manuais escolares como um detalhe à margem da grande história da nação francesa.

Apesar dessa situação estar mudando em função da atuação e do empenho de intelectuais, escritores e críticos em prol da conscientização de seus conterrâneos, no que concerne ao negro guadalupense, a ausência de referenciais históricos do seu real passado nas Antilhas ou mesmo a rejeição desses referenciais, assinala de modo significativo a alienação vivenciada por eles. Se a alienação reside, como o disse Glissant, na impossibilidade de escolha, na imposição arbitrária de valores e talvez na própria noção de valor, o negro antilhano não teve, como não teria por muito tempo ainda, condições materiais e psicológicas para reagir ao “sentimento de inexistência”¹⁵ gerado em tais circunstâncias.

Quem diz escravidão diz por definição a *não identidade*, a identidade ou a despersonalização completa da condição humana. O ser humano africano que o comércio triangular batizou *negro* tornou-se o *homem-mineral* que assegurou a acumulação primitiva da economia capitalista. Esta reificação absoluta, inerente ao trabalho servil, levou a uma forma de alienação que lhe é complementar: o projeto de assimilação pura e simples do colonizado, a redução a zero de seu estado psicológico, sua zumbificação. O sistema colonial quis fazer dos africanos e de seus descendentes um sub-produto anglo-saxão e latino da Europa, nas Américas. O ocidente capitalista colocou tudo em movimento para que a mão de obra submissa perdesse não somente sua liberdade, o digno investimento da energia humana no trabalho livre, mas também a memória coletiva e o imaginário

¹⁵ Cf. Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, 1983, p. 115.

que permitem aos povos, de geração a geração, transmitirem as verdades e as experiências singulares como marcas de sua vitalidade social e cultural. (DEPESTRE, 1980, p.11)

Proveniente da ideologia colonizadora, que tinha por princípio impor o seu modo de pensar e proceder a todos os novos habitantes da ilha, essa alienação tem, portanto, uma fundamentação histórica cujos mecanismos, quando elucidados, deixam entrever a sua repercussão no indivíduo de hoje e em várias instâncias da sociedade antilhana, isto é, social, política, educativa, econômica e cultural.

A principal acusação ao ato colonial é de ter distorcido a História – *l'Histoire faussée*, segundo definição de Girardet – e imposto sobre outros povos a *sua* história, portanto a ocidental, como sendo a única, a verdadeira, a oficial. Essa imposição promoveu o distanciamento do negro antilhano do seu passado histórico e alterou significativamente os seus valores ou mesmo a sua noção de valor. Essa imposição impossibilitou o desenvolvimento da consciência histórica que só pode advir da interação e do desenvolvimento do indivíduo inserido no espaço e no tempo. Ora, “a civilização branca, a cultura européia impuseram ao Negro um desvio existencial” (Fanon, 1983, p. 14), quando o subtraíram violentamente do seu meio, da sua língua, da sua cultura e o transplantaram para um território com o qual não conseguiu estabelecer e nem foi estimulado a desenvolver nenhum tipo de relação produtiva. O que Glissant chamou de “dépossession” do africano, Girardet chamou de “dénaturation” – mantida as distintas situações às quais os termos se aplicam¹⁶ – fato é que ambos os vocábulos traduzem a mesma ideia: a de que o africano fora fortemente transformado em sua individualidade, em sua subjetividade pela intervenção do europeu.

Escravizando uma parte da humanidade, quebrando assim o livre desenvolvimento de civilizações não-europeias, a colonização deve ser essencialmente definida como uma empresa de "desnaturação": "interceptando a natureza do outro para explorar, suplantando em todos os campos, político, artístico e linguístico a expressão do Outro, o colonizador cobriu o Outro com uma opacidade que a literatura exótica e a etnografia do primitivo muito contribuíram para apagar". O colonizado foi cortado de sua história, amputado de sua herança e das riquezas do seu passado. Ele foi forçado a reconstruir a sua personalidade de acordo com o modelo imposto pelo dominador. Assim, a coloniza o conduziu a uma aliena o

¹⁶ Girardet aplicou o termo *dénaturation* aos africanos colonizados pela França na África, ou seja, refere-se   coloniza o francesa em países africanos.

cultural pior e mais dolorosa que a alienação proletária.¹⁷ (GIRARDET, 1972, p. 319)

Tão pungente foi a ideologia colonizadora e a alienação proveniente dela que essa situação de distanciamento permanece ainda hoje, no que tange às relações entre os indivíduos ou entre os grupos sociais, como também entre a coletividade e o meio no qual ela se insere. De fato, mesmo a relação de trabalho, por ter sido forçada, humilhante e cujo lucro resultante do trabalho servil destinava-se ao “outro”, ao europeu, desenvolveu no negro antilhano, nos anos subseqüentes à libertação, uma não-relação com a instrumentalização e o aprimoramento das técnicas de trabalho. Segundo Glissant (1997), o desaparecimento de profissões do tipo artesanal foi uma consequência (sobre a qual a História tem um grande peso) da falta de interesse do antilhano, pois nem a terra, nem os instrumentos, nem o lucro que deles se originava lhes pertenciam.

Fanon, referindo-se ao martinicano – referência que podemos estender aos guadalupenses – diz que “o meio que o fez (mas que ele não fez) esquartejou-o terrivelmente. E este meio cultural ele o conserva em seu sangue e seus humores” (1983, p. 176). Uma análise mais profunda demonstraria que o antilhano não tinha condições de esmiuçar os mecanismos de sua alienação e se desvencilhar dela sozinho, ainda mais que ela subsiste em toda a coletividade. De fato, o modelo imposto pela metrópole, ao longo do tempo, estabeleceu uma série de valores difundidos no seio da sociedade antilhana os quais foram adotados e praticados por ela sem maiores questionamentos.

No processo de elucidação dos mecanismos da alienação da coletividade antilhana, é preciso compreender a força que tem sobre ela a representação do branco enquanto modelo a ser seguido. A começar pelo poder, seja político, social ou econômico, controlado pelos *békés*, isto é, os descendentes dos colonos europeus (a maioria negra ou mestiça nunca conseguiu chegar ao poder, salvo

¹⁷ Texto original: Asservissant une partie de l'humanité à une autre, brisant par là même le libre développement des civilisations extra-européennes, la colonisation doit être essentiellement définie comme une entreprise de « dénaturation » : « interceptant la nature de l'autre pour l'exploiter, supplantant dans tous les domaines, politique, artistique et linguistique, l'expression de l'Autre, le colonisateur a répandu sur l'Autre une opacité que la littérature exotique et l'ethnographie du primitif, n'avaient pas peu contribué à obscurcir ». Le colonisé a été coupé de son histoire, amputé de l'héritage et des richesses de son passé. Il s'est vu contraint de reconstruire sa personnalité en fonction du modèle imposé par son dominateur. Ainsi la colonisation a-t-elle conduit à une aliénation culturelle plus grave et plus douloureuse même que l'aliénation prolétarienne.

quando se aliava às elites) e o sistema educativo praticado nas Antilhas, que é o mesmo aplicado na França, onde não se ensina nem a história das ilhas, nem a história da África. Tal sistema condiciona os antilhanos a se identificarem com as figuras 'heróicas' do passado francês, com o dominador, com o conquistador, mas que o fará, em algum momento, experimentar o paradoxo de sua existência mediante o primeiro olhar branco que lhe fará sentir "o peso de sua melanina"¹⁸. De modo que o complexo do antilhano, analisado por Fanon, se relaciona em primeira instância com a sua necessidade de identificação com os padrões brancos e, somente depois, tem relação com o seu passado de escravidão, muito embora tal necessidade de identificação tenha sido gerada em função desse mesmo passado.

Nas Antilhas, o jovem Negro que, na escola, só vive repetindo "nossos pais, os Gauleses", se identifica com o explorador, com o civilizador, com o Branco que traz a verdade aos selvagens, uma verdade toda branca. Há identificação (sic), isto é o jovem Negro adota subjetivamente uma atitude de Branco. [...] Pouco a pouco se formam e se cristalizam no jovem Antilhano uma atitude, um pensar e perceber, que são essencialmente brancos. [...] Mas é que o Antilhano não se considera Negro. Ele se considera Antilhano. O negro vive na África. Subjetivamente, intelectualmente, o Antilhano se comporta como um Branco. Ora, ele é um negro. Ele o perceberá quando estiver na Europa, e, quando se falar de negros, ele saberá que se trata tanto dele como do senegalês. (FANON, 1952, p. 124)

Segundo Fanon, o Negro estaria verdadeiramente desalienado quando desenvolvesse a consciência das realidades econômicas e sociais nas quais estaria inserido, uma vez que seu complexo de inferioridade teria surgido como consequência de um processo econômico, inicialmente, e, em seguida, pela epidermização dessa inferioridade, cuja existência, por sua vez, interessava a um sistema que dependia, em certa medida, dessa negação de si mesmo para manter-se.

Por não participarem de um Estado-Nação autônomo, por não apresentarem uma identidade nacional, e por não terem um mito fundador que lhes desse uma filiação direta, a reivindicação identitária dos antilhanos é, então, de ordem cultural e passa, necessariamente, pelo reconhecimento da parte africana em seu ser, como o disse Glissant, uma vez que continuar a refutá-la seria prosseguir com um

¹⁸ Cf. Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, 1983, p. 125.

mecanismo alienante. Não se trata nem de exaltá-la, nem de rejeitá-la, mas de reconhecê-la como componente da sua identidade cultural.

Desde Aimé Césaire e seu *Cahier d'un retour au pays natal*¹⁹ (1939) que os intelectuais, escritores e artistas antilhanos atuam em prol de um processo (gradativo) de desalienação e de construção e afirmação de uma identidade cultural caribenha. Césaire e Léopold Sédar Senghor (o primeiro sendo um escritor, poeta e político martinicano e o segundo um poeta, filósofo, teórico e político senegalês) desenvolveram o movimento da *Négritude*, cujo empenho se depositava na exaltação dos elementos étnico e epidérmico, na reivindicação da cultura africana e sua valorização, com o intuito de reabilitar o negro no mundo, de engrandecê-lo diante do mundo, de fazê-lo existir para o mundo. Enquanto conceito, a *négritude* referia-se às culturas características de todos os africanos e membros da diáspora africana, incluindo os que foram levados para a América e Caribe e, enquanto movimento cultural, ela intentava realizar-se através do empréstimo de elementos e técnicas da cultura europeia (a língua francesa e o surrealismo) com o cuidado em assimilar a cultura do outro e não simplesmente deixar-se assimilar por ela.

A *Négritude*, além de movimentar os jovens e intelectuais antilhanos da época os quais se opunham ao projeto assimilacionista proposto pela lei de 1946, também favoreceu o surgimento de um pensamento que trabalhasse em função da ruptura do processo alienante vivenciado pelos antilhanos e devolveu-lhes o orgulho de ser negro e a 'África' como herança cultural anteriormente confiscada.

Atribuindo ao movimento cesairiano o status de ato inaugural da restituição da dignidade aos antilhanos e o reconhecimento de uma África mãe, ainda que mítica e impossível, os autores martinicanos Patrick Chamoiseau, Jean Bernabé e Raphaël Confiant elaboraram o movimento da *Créolité* cujos ideais foram definidos no manifesto *Éloge de la Créolité*, escrito por eles em 1989. Nesse texto, os autores sentem-se e proclamam-se crioulos, isto é, situam-se culturalmente em um espaço de mestiçagem, de encontros culturais diversos, complexos dos quais resultaria outra cultura – a sua – compósita e sincrética.

A *Créolité* seria a reivindicação e afirmação de uma identidade cultural compósita, que se abre para o universal (diferenciando-se da *Négritude* que se fechou na questão da pigmentação) e intentaria atingir e incluir aqueles que foram

¹⁹ *Diário de um retorno ao país natal*, publicado em 1939.

excluídos da História oficial. Na literatura, sua aplicação é perceptível pela retomada de tradições populares e pelo uso de uma linguagem fortemente marcada pela oralidade característica da língua crioula. A *Créolité*, assim, nasce do encontro dos povos e rejeita a unicidade, o universal e a pureza em favor da diversidade. Ela é, pois, baseada na tolerância e na presença do diverso:

A Crioulidade é uma aniquilação da falsa universalidade, do monolingüismo e da pureza... A Crioulidade é nossa sopa primitiva e nosso prolongamento, nosso caos original e nosso manguezal de virtualidades... Porque o próprio princípio de nossa identidade é a complexidade... Nas sociedades multirraciais como as nossas, faz-se urgente que se saia das habituais distinções raciológicas e que se retome o hábito de designar o homem de nossos países com o único vocábulo que lhe convém, qualquer que seja sua compleição: Crioulo. (BERNABÉ, CHAMOISEAU et CONFIAINT, 1990, p. 28-29)²⁰

O princípio da apropriação da língua do colonizador que recebe reflexos da oralidade perfaz uma reelaboração da experiência da linguagem. Na escrita, a língua francesa é transformada pela presença concomitante da língua *créole* e dos elementos da literatura oral, enfatizando, assim, o aspecto complexo da identidade antilhana ou enfatizando, como dizem os três autores do *Éloge de la Créolité*, “a riqueza do jamais visto” (1990, p. 28).

A noção de *Antilhanidade* (que evoluiria para uma *Poética da Relação*) de Glissant constituiu uma crítica à exaltação tanto étnica, quanto epidérmica, necessária em dado momento, e apregoada pelo movimento da *Négritude* e ao elogio da mestiçagem/crioulidade e da língua *créole* defendida pelo *Éloge de la Créolité* (a crítica a esse último deu-se até mesmo *avant la lettre*, isto é, antes de sua formulação). Tal rejeição se deu em função do primeiro movimento se fechar em um essencialismo étnico-epidérmico e o segundo por entronar a mestiçagem como seu vetor, sem considerar que ela constituía (como ainda constitui) um estigma social e literário que moldou negativamente o imaginário dos povos caribenhos, de acordo com Eurídice Figueiredo (1998, p.108). A antilhanidade, segundo Glissant, não questionaria a história oficial ou a contra-história do colonizado, uma em

²⁰ Texto original: La Créolité est une annihilation de la fausse universalité, du monolingüisme et de la pureté...La Créolité est notre soupe primitive et notre prolongement, notre chaos originel et notre mangrove de virtualités... Car le principe même de notre identité est la complexité... Dans des sociétés multiraciales telles que les nôtres, il apparaît urgent que l'on sorte des habituelles distinctions raciológicas et que l'on reprenne l'habitude de désigner l'homme de nos pays sous le seul vocable qui lui convienne, quelle que soit sa complexion: *Créole*.

oposição à outra: a antilhanidade exploraria o contato entre elas que se deu ao longo do tempo e no curso do qual se forjou a cultura antilhana.

Para Glissant, todos os elementos que compõem as histórias dos antilhanos, e que unem os povos do Caribe, devem ser considerados, sem exceção, no entendimento desse sentimento que intenta conferir uma identidade sem, no entanto, fechar-se em essencialismos os quais impedem a inclusão das transformações e das dinâmicas do mundo na construção identitária.

A Poética da Relação [...] implica nessa abertura para a complexidade do diverso, em ruptura com qualquer essencialismo, com qualquer pensamento de sistema porque dá conta da fragilidade das construções identitárias, sempre em mutação, numa multiplicidade de possibilidades combinatórias. A Antilhanidade de Glissant se abriu para outros mares. (FIGUEIREDO, 1998, p. 79)

Enquanto conceito e movimento cultural, a *Poética da Relação* implica na aceitação de que o mundo está em constante transformação e vivencia um processo de criouliização uma vez que “as culturas do mundo colocadas em contato umas com as outras de maneira fulminante e absolutamente consciente transformam-se, permutando entre si, através de choques irremissíveis” (GLISSANT, 2005, p. 18) e imprevisíveis. Segundo ele, a crença de que a identidade só se torna válida e reconhecível se apresentar o caráter de exclusividade em relação a outros povos está sendo, gradativamente, abandonada em favor de uma realocação valorativa dos elementos culturais colocados em presença uns dos outros e que compõem a identidade em construção: “a criouliização exige que os elementos heterogêneos colocados em relação se “intervalizem”, ou seja, que não haja degradação ou diminuição do ser nesse contato” (2005, p. 22).

Isso ocorreria até mesmo com as línguas cujos elementos linguísticos são heterogêneos entre si: para Glissant, a língua *créole* também entraria nesse rol de resultantes imprevisíveis que geram as culturas em contato. A ideia de identidade raiz, totalitária, por conseguinte, excludente do outro, é abandonada por Glissant em benefício da noção de identidade rizoma, isto é, uma identidade que vai ao encontro de outras identidades, sem o apagamento ou inferiorização das diferenças.

Para Glissant, o ventre dos navios negreiros apresentava-se como um lugar de encontros imprevisíveis, uma vez que, neles, línguas, costumes e culturas com diferenças entre si mantinham uma proximidade, forçada certamente, umas com as

outras. Segundo ele, é o momento/lugar em que as línguas africanas desaparecem porque constituía uma regra não colocar em contato pessoas que falassem a mesma língua. Dessa forma, a diáspora negra ocorrida no período colonial representou um encontro de elementos culturais provenientes de lugares distintos e que se criouliizaram, ou seja, imbricaram-se e originaram a realidade crioula de um modo imprevisível (2005, p.17-19).

Em certa medida, Hall afirma algo semelhante quando diz que a experiência da diáspora não deve ser definida por pureza ou essência, mas pelo reconhecimento e aceitação de uma diversidade e heterogeneidade que estavam presentes naquele momento passado, e que continuam no mundo atual, além de serem necessárias para a noção de identidade que se criouliiza, ou empregando um termo de seu uso, que se hibridiza. A concepção de 'identidade' se daria, então, *com e através*, e não *a despeito* das diferenças, pois essas identidades vivenciam um processo constante de produção, o que se dá através da transformação e da diferença (1996, p. 75).

De modo geral, costuma-se opor um movimento a outro, a *Créolité* de Chamoiseau, Confiant e Bernabé se colocando contra a *Négritude* de Césaire e ambas sendo completamente rejeitadas pela *Poética da Relação* de Glissant. Mediante a presença de reivindicações identitárias, forçosamente as consciências evoluem e, para tanto, há etapas que se sucedem umas às outras. Elas representam a dinâmica desse processo de tomada de consciência, o qual se dá através do ato criativo. Segundo Ernest Pépin, escritor guadalupense:

Houve várias etapas. A da alienação como dinâmica essencial da psique antilhana, porque o que estava em jogo era a vontade de reconquistar a dignidade. Houve a etapa da negritude, onde se reivindicou a África como a terra mãe e como o elemento fundamental da identidade antilhana. Hoje, a negritude é questionada e nós estamos na etapa da criouliidade. Emerge, progressivamente, no desenrolar da História, uma consciência de si-mesmo [...]. E trata-se, apesar de tudo, da Guadalupe pelos guadalupenses e da Martinica pelos martinianos. Uma vez que essa etapa seja ultrapassada, nós poderemos nos abrir para o mundo com a consciência de ser. Nós estamos em uma forma de instabilidade, mas de instabilidade criadora.²¹

²¹ Texto original: Il y a eu plusieurs étapes. Celle de l'aliénation comme dynamique essentielle de la psyché antillaise, parce que ce qui était en jeu était la volonté de reconquérir une dignité. Il y a eu l'étape de la négritude, où on a revendiqué l'Afrique comme terre mère et comme élément fondamental de l'identité antillaise. Aujourd'hui, la négritude est remise en question et nous en sommes à l'étape de la créolité. Il émerge progressivement, au fil de l'Histoire, une conscience de soi-même [...]. Et il s'agit malgré tout bien de la Guadeloupe pour les Guadeloupéens et de la Martinique pour les Martiniquais. Une fois que cette étape aura été franchie, nous pourrons nous ouvrir sur le monde avec la conscience d'être. Nous sommes dans une forme d'instabilité, mais d'instabilité

Para Ernest Pépin, assim como para Gisèle Pineau, seria mais produtivo se a identidade antilhana fosse concebida com base em sua criouldade, o que não excluiria a sua parte africana, mas incluiria todas as outras (chinesa, indiana, espanhola, francesa, etc). Sendo os componentes diversos, o antilhano traria em si parcelas de identidades várias que o constituiriam não só como antilhano, mas também como caribenho crioulo. Pépin ainda afirma, retomando Glissant (2005), que o mundo se crioualiza e, nesse processo, não estão em jogo raças ou lugares específicos porque todos tendem a se compor com a diversidade do mundo. A *créolité* para Pépin, assim como para Gisèle Pineau, é a tomada de consciência da diversidade do mundo caribenho, além de representar um anseio de repensar a noção de identidade a partir dos vários elementos que possibilitam a sua construção:

Existe uma concepção de identidade em termos de propriedade: minha língua, minha terra, minha religião. Mas ela nos fecha em uma lógica de exclusão. Seria melhor pensar com base em uma identidade-mosaico: minhas terras, minhas línguas, minhas religiões. Em função da História, os caribenhos navegaram naturalmente nessa identidade plural. E construíram uma coerência específica.²²

Se os processos de aquisição de uma consciência histórica e de construção identitária passam por etapas nas quais esses processos, cedo ou tarde, são questionados, ou se complementam, ou ainda se dilatam e se fragmentam, é porque o mundo prossegue em sua dinâmica. As teorias sobre a identidade que surgem em consequência de uma preocupação com o sujeito tentam dar conta das várias realidades do mundo as quais se transformam, se mesclam, permutam entre si constantemente, bem como dos processos culturais e identitários gerados por essas transformações.

Mireille Rosello explica que os termos *négritude*, *antillanité*, *créolité* e *créolisation* podem ser considerados como as transformações sucessivas da busca

créatrice. Fragmento extraído de entrevista concedida em 03/08/2004 ao site www.afrik.com, e disponível no link <http://www.afrik.com/article7507.html>.

²² Texto original: Il existe une conception de l'identité en termes de propriété : ma langue, ma terre, ma religion. Mais elle nous enferme dans une logique d'exclusion. Il vaudrait mieux raisonner sur la base d'une identité mosaïque : mes terres, mes langues, mes religions. Par le fait de l'Histoire, les Caribéens ont navigué tout naturellement dans cette identité plurielle. Et ont bâti une propre cohérence. Fragmento extraído de entrevista concedida em 03/08/2004 ao site www.afrik.com, e disponível no link <http://www.afrik.com/article7507.html>.

da diferença e, pois, de identidade, cuja teorização, por parte de seus autores, relaciona-se com certa ideia de cultura ²³. As reflexões e teorias elaboradas desde Césaire e Fanon, passando por Glissant, Chamoiseau e outros, tendo por foco uma filosofia do sujeito (que intenta compreender os processos de alienação, tomada de consciência, desalienação e descolonização ideológica) abriram espaços para que outras teorias surgissem, outras reflexões fossem elaboradas, fossem sobre o negro das Antilhas ou o antilhano de modo geral, sobre a identidade, sobre os complexos, os traumas ou ainda sobre a própria história.

Em seu texto *Chercher nos vérités* (1995, p. 306), Maryse Condé diz que, até certo tempo atrás, era ainda possível definir o antilhano, fosse um guadalupense, um martinicano ou um haitiano, em termos de espaço de origem (Guadalupe, Martinica ou Haiti), de tempo de permanência na terra natal (alguns nunca saíram das ilhas), de língua corrente (uso do créole em detrimento do francês) e de literatura (de caráter oral e créole). Ainda segundo ela, essa definição *carrée*, fechada, não caberia mais, pois as Antilhas, sobretudo a Guadalupe e a Martinica, tornaram-se terras de imigração, de encontros e de entrecruzamento de culturas cujas mudanças foram (como ainda são) incorporadas gradativamente pelo conjunto da população, o que fez com que a identidade antilhana assumisse novos contornos.

Ainda segundo Condé (p. 309), no plano cultural, portanto, as Antilhas perderiam, nos dias atuais, os seus contornos definidos, delimitadores, estanques e se mostrariam porosas às influências externas, seriam mesmo atravessadas por elas, o que engendraria novas manifestações culturais. A valorização dessas novas formas culturais romperia com aquelas já então instituídas, tradicionais, apesar de essas também serem mestiças na sua origem. Porque não dá para perder de vista que as Antilhas se erigiram a partir de um processo de mescla, a partir do encontro fértil e conflituoso entre os povos que para lá se dirigiram.

Esse pensamento de Maryse Condé reivindica a revalorização da mestiçagem, não no seu sentido redutor, mas no sentido de incorporação das mudanças inevitáveis pelas quais passa o mundo e que, necessariamente, afetarão as ilhas. Segundo ela, “a mestiçagem sempre foi o terror das sociedades constituídas que querem proteger o ventre de suas mulheres do esperma dos machos estrangeiros e, por conseguinte, da mudança também. Porque toda

²³ Cf. Mireille Rosello em nota de rodapé, *Littérature et identité créole aux Antilles*, Éditions Karthala, 1992, p.20 .

mudança aterroriza [...]”²⁴ (p.309), pois implica em negociar entre o tradicional e o novo, entre o familiar e o desconhecido e, nessa negociação, existe sempre um “abrir mão” que é entendido sempre como perda e não como possibilidade de ganho.

No espaço da literatura, o antilhano se reconhece e se tranquiliza perante uma falsa impressão de imutabilidade do mundo. Sem conseguir discernir as reais estruturas alienantes das estratégias literárias que as fazem cair por terra, o antilhano se priva de pensar em novas definições, novas acepções para a criouldade, pois no fundo de seu ser, ele deseja que nada mude: “através de sua literatura, o antilhano exorciza o seu medo do futuro e se convence da perenidade do presente.”²⁵ (CONDÉ, 1995, p. 309). Medo que implica em saber que as configurações atuais do mundo estão em pleno processo de mudança e que ele, o indivíduo insular, ver-se-á envolvido e levado nesse processo. Manter-se imóvel, firme numa atitude de defesa constituiria uma estratégia de resistência razoável ou seria rumar para um lento apagamento das culturas caribenhas?

A grande mobilidade de insulares colabora na alteração do perfil identitário antilhano e das modulações de sua língua e cultura. Os antilhanos saem, pois, do território das ilhas em direção a outros lugares, não mais somente para França, mas para outras regiões da Europa e América do Norte, onde se fixam e constituem família, dando origem a uma descendência que mantém poucos vínculos, ou mesmo nenhum, com as ilhas. Quando retornam para a terra natal, encontram-se “diferentes” pelo contato com a cultura do outro, pela negociação realizada no espaço do outro, como forma de resistência cultural. Essa situação de transplantação, de desenraizamento, de redefinição não é uma situação que ocorre apenas com as ilhas de língua francesa, mas é comum a todas as ilhas que compõem as Antilhas, isto é, de língua inglesa, espanhola e holandesa (CONDÉ, 1995, p. 307).

Por isso, da *Négritude* à *Poética da Relação*, tudo o que diz respeito ao estudo da identidade do ser antilhano tornou-se necessário por seu turno, porque cada um desses movimentos salientou a importância de elementos que compõem, não de modo exclusivo, a identidade antilhana. Na compreensão gradativa do negro

²⁴ Texto original : Le métissage a toujours été la terreur des sociétés constituées qui veulent protéger le ventre de leurs femmes contre le sperme des mâles étrangers et par conséquent contre le changement. Car tout changement terrifie.

²⁵ Texto original : Par sa littérature, l'Antillais exorcise sa peur de l'avenir et se persuade de la pérenité du présent.

das Antilhas, foram necessárias um pouco de revolta fanoniana e uma dose de essencialismo césairiano. É que segundo Glissant, “ainda não havia chegado o tempo de se avaliar, no aqui e agora, aquilo que ao permutar com o outro, se transforma” (2005, p. 39).

3 GISÈLE PINEAU E A LITERATURA: FECHANDO AS FERIDAS

3.1 Configurações da literatura antilhana

Segundo o escritor Ernest Pépin, na abertura no 1º. Congresso Internacional dos Escritores do Caribe, que ocorreu na ilha de Guadalupe em novembro em 2008, e que contou com a presença maciça de escritores caribenhos, a literatura antilhana apresentaria um duplo status: o de ser francofônica e francesa; *créolophone* e francesa, regional e “nacional”. Essa duplicidade definir-se-ia assim em função da literatura se produzir em um *locus* marcado pela presença de várias culturas em contato – negra, índia, hindu, branca – agrupadas sob a única denominação de Departamentos Ultramarinos Franceses.

Na produção literária dessa região, há uma extensa relação de autores que se destacam: Aimé Césaire, Maryse Condé, Édouard Glissant, Simone Schwarz-Bart, Patrick Chamoiseau, Gisèle Pineau e outros tantos. Grande parte deles pertence às elites mestiças e negras – com acesso à educação – e cresceram em um ambiente de total interdição de qualquer manifestação pública ou privada da herança cultural gerada pelo processo colonial e escravocrata. Notadamente, o uso da língua *créole* é uma das marcas mais importantes e ainda vivas desse processo.

A grande questão que perpassa a literatura antilhana é a busca de identidade a qual se dá, geralmente, pela revisitação e releitura do discurso histórico em contraponto, ou mesmo articulado, com o tempo presente. Além disso, a revalorização da língua crioula possibilitou o surgimento de uma literatura escrita em *créole* ou ainda em sua versão bilíngue (*créole/francês*). O uso dessa língua entrelaçada ao idioma oficial enfatiza dois pontos: o primeiro diz respeito às marcas da oralidade que transparecem na escrita (o *créole*, até certo tempo atrás, não tinha representação gráfica, apenas oral), o que faz com que o texto apresente outra dinâmica na sua construção. O segundo refere-se à tentativa de delinear o perfil de uma identidade linguística que corresponda ao povo antilhano e que se contraponha àquele imposto pela metrópole. A reflexão sobre as consequências da colonização e da escravidão, o exílio, a alienação, a análise e a crítica social também marcam essa literatura que já nasce engajada em todos os sentidos possíveis: político, social, cultural.

Entretanto, ela é uma literatura considerada atípica em função do campo literário no qual se inscreve e o qual, segundo Ernest Pépin, escritor guadalupense, efetivamente não tem lugar para recebê-la.

Nesse sentido, o pensamento de Pépin está em consonância com o dos autores do *Éloge de la Créolité*: a produção escrita antilhana não tem uma audiência efetiva em seu próprio país, não existindo uma interação entre autores e leitores que comprovem para o mundo ou mesmo a inscrevam nele. De acordo com Glissant, em uma entrevista concedida em 1986, não se poderia dizer que uma literatura antilhana existisse no sentido em que se pudesse supor um movimento de ação e reação entre o público e as obras produzidas, uma vez que a literatura supõe um projeto em comum (ROSELLO, 1992, p. 31). Se existe um *corpus* literário, se existe um lugar de enunciação, se existe um público, resta saber o que justificaria a ausência de relação entre esses elementos.

Ainda no 1º. Congresso Internacional dos Escritores do Caribe, Ernest Pépin apresentou um panorama da literatura produzida nas Antilhas Francesas e discorreu sobre sua recepção no mundo. Segundo ele, está claro que, apesar da existência de grandes nomes que a representam e de importantes prêmios literários franceses concedidos a seus escritores, essa literatura é ainda muito pouco divulgada, tendo o seu raio de alcance ainda delimitado por questões de mercado editorial.

Para falar a verdade, apesar de Gisèle Pineau, Daniel Maximin e outros tantos, as letras antilhanas continuam muito mais uma literatura menor, no sentido entendido por Deleuze e Guattari, do que o patrimônio de uma França rebelde à diversidade e surda à carga reivindicadora e identitária apresentada pelas criações literárias da Martinica e da Guadalupe. Podemos dizer que nós existimos realmente no Caribe? Eu não creio! Podemos dizer, apesar das traduções, que nós existimos no mundo. Eu não tenho certeza disso!²⁶

A concessão do Prêmio Goncourt (o maior prêmio literário da Academia Goncourt) em 1992 ao romance *Texaco* de Patrick Chamoiseau permitiu que a

²⁶ Texto original : À vrai dire, malgré Gisèle Pineau, Daniel Maximin et tant d'autres, les lettres antillaises demeurent davantage une littérature mineure au sens où l'entendent Deleuze et Guattari que le patrimoine d'une France rebelle à la diversité et sourde à la charge revendicatrice et identitaire portée par les créations littéraires de la Martinique et de la Guadeloupe. Pouvons-nous dire que nous existons réellement dans la Caraïbe? Je ne le crois pas! Pouvons-nous dire, malgré bien des traductions, que nous existons dans le monde. Je n'en suis pas sûr!

França e o mundo lançassem um olhar para a literatura produzida nas Antilhas Francesas. É um olhar que talvez ainda não esteja de todo livre de considerações exóticas e que a transformam em uma literatura 'periférica', à margem da tradicional literatura francesa.

Nesse sentido, a delimitação na difusão da literatura produzida nas Antilhas é em parte resultado desse olhar carregado de exotismo. Para Ernest Pépin, não só os editores, mas as mídias, os críticos literários, assim como os aparelhos ideológicos franceses mal conhecem ou mesmo desconhecem o conjunto da produção literária antilhana o qual depende, infelizmente, de sua luz para se tornar visível.

A literatura antilhana sofreria de dois males, portanto: primeiro o de ser uma literatura sem autoridade e que não assume ela mesma a sua validação ou a sua divulgação; segundo, o de ser uma literatura cujo lugar de emissão não é o mesmo de sua recepção. É, segundo Pépin, uma literatura desterritorializada, não porque não esteja enraizada em um território, mas porque não ocupa diretamente um lugar onde é produzida: a produção literária antilhana precisa sair do Caribe para ser publicada e retorna via editoriais francesas. Ela surge, então, como literatura francófona, pois não tem condições de surgir como "literatura nacional", em função do status de departamento das ilhas, onde é produzida e que tampouco tem meios para subsidiá-la.

Em um primeiro momento, a produção escrita na Guadalupe, bem como na Martinica, se fez à imagem e semelhança daquela feita na metrópole, sendo marcada pela dependência que o próprio sistema colonial pressupunha, de acordo com Régis Antoine (1992, p. 7-8), uma vez que esse era o modelo conhecido e reproduzido por aqueles que ingressavam no mundo literário solicitando aceitação. Entretanto, não só o contato forçado entre indivíduos de diferentes povos, ao longo da história do Caribe, mas o acesso gradativo dos guadalupenses e martinicanos à cultura francesa escrita influenciou de modo decisivo a literatura das Antilhas, conferindo-lhe um caráter singular em relação àquele que caracteriza a produção escrita originária do centro metropolitano, apresentando uma autonomia de conteúdo e de estilo em relação a ela.

A produção escrita elaborada no centro e que apresenta as Antilhas como o seu objeto literário, tem uma longa existência e insere-se em uma tradição literária francesa. Desde a implantação do sistema colonial houve aqueles que se

aventuraram pelos territórios caraíbas com o intuito de descrever os tipos e a natureza que os compunham e apresentá-los ao mundo civilizado. Existe toda uma produção escrita acerca do tema, representada por relatos e textos de escritores, viajantes, residentes temporários, comerciantes itinerantes, religiosos e escritores, os quais são vistos, a maioria, como testemunhos de uma época e suas transformações.

A produção escrita feita a partir da experiência desses escritores, viajantes, religiosos, residentes, etc, surge na esteira e na ordem do sistema colonial, o que, fatalmente, serviu para reproduzir, posteriormente, certos estereótipos do negro antilhano. Assim, o “bom negro” ou o “negro dócil”, o “negro infatigável”, o “negro ignorante”, o “negro mau”, o “negro ardiloso”, o “negro rebelde”, o “negro objeto sexual”, o “negro mercadoria” – em suma, a exotização, a desumanização e a demonização do negro antilhano – são definições (frutos dessa visão da época) e atribuídas a eles ao longo dos séculos que os encerraram em categorias exotizantes ou mitificadoras que, por conseguinte, tornavam-nos mais facilmente manipuláveis, pois se criavam meios de lidar com cada um deles: eventualmente, bastava permitir o prazer sexual aos negros para torná-los dóceis; eram máquinas das quais era necessário exigir o máximo; por pouco que comessem ou dormissem, os negros eram fortes e resistentes no trabalho; os negros, por serem ignorantes, precisavam aprender constantemente, a golpes de chicote, que eles tinham um senhor; o bom negro não desperdiçava o seu tempo livre, aproveitava-o para trabalhar no cultivo do seu sustento; o negro era o refugio da natureza e por isso detinha uma propensão à servidão²⁷.

Nas últimas décadas do século XVIII, no período que precedeu a Revolução Francesa, alguns textos que tinham as colônias como temática adotaram uma perspectiva diferente na exposição de seus elementos, atuando como uma propaganda antiescravagista na metrópole (ANTOINE, 1992, p. 59). Intencional ou não, uma função denunciadora e uma postura mais humana transpareciam na escrita de alguns autores, o que evidenciou uma mudança de perspectiva em relação à época e aos momentos vindouros.

No que concerne à paisagem caribenha, o imaginário metropolitano era fascinado e nutrido por ela, mas as descrições da realidade geográfica das ilhas

²⁷ Definições recolhidas por Régis Antoine na análise de textos de escritores do século XVIII – Cf. Régis Antoine, *La littérature franco-antillaise*, 1992, p. 55-66.

inserir-se, elas também, na ordem de uma tradição literária europeia: a descrição paisagística do Caribe remontaria aos mitos do Eldorado, do paraíso perdido, aos mitos edênicos. De acordo com Antoine, essa tradição ordenaria o olhar e as descrições dos escritores da época, ainda que as ilhas e suas paisagens não seduzissem prontamente ou quando o efeito de deslumbramento se esvanecia após maior e constante contato com elas (1992, p. 331-335). Como resultado de efeitos literários, a descrição paisagística do Caribe inscrevia-se, logo, em uma tradição de exotização desse 'outro' das metrópoles europeias:

De um modo geral, um olhar encantado surgiu de acordo com uma perspectiva idealista dos elementos da realidade concreta, na intenção de perpetuar literariamente o arrebatamento experimentado. Infelizmente, disso deviam resultar, mais frequentemente, estereótipos de percepção/representação, que se repetiam de autor em autor, do que escritas verdadeiramente personalizadas.²⁸ (ANTOINE, 1992, p. 337)

Como extensão dessa realidade concreta, porque constituía objeto útil, encontrava-se a mulher, sobretudo a mulher mestiça – *la mulâtresse* – que figurava também na relação de elementos exotizados literariamente. Ainda de acordo com Régis Antoine, ela era representada como tendo herdado de seus genitores brancos e negros uma propensão para a sensualidade, uma vocação para a prática amorosa, na qual sua função era reduzida à de um objeto e em relação à qual ela tinha bem pouca escolha. Em textos literários da época, a *mulâtresse* existia no discurso do homem europeu no mesmo plano que a natureza: exuberante e misteriosa, ela suscitava desejo a ser consumado e mistério a ser desvelado; selvagem, precisava ser dominada e reduzida à sua funcionalidade. Fora e dentro desse discurso literário, a mulher antilhana é o ser que, simultaneamente, não conhecendo a si mesma, conhece-se apenas através do olhar do outro, em uma situação de completa anulação de si mesma.

Diferentemente da imagem servil, passiva, rústica da mulher antilhana, africana ou americana, imagem várias vezes difundidas pelas escritoras dos tempos pós-coloniais, Maryse Condé, Simone Schwarz-Bart, Gisèle Pineau e outras

²⁸ Texto original : D'une façon générale, un regard enchanté rassemble selon une perspective idéaliste des éléments de la réalité concrète, dans l'intention de perpétuer littérairement le ravissement éprouvé. Il devait malheureusement en résulter plus souvent des stéréotypes de perception/représentation, se répétant d'auteur en auteur, que des écritures véritablement personnalisées.

promoverão o resgate dessa figura feminina no plano literário, onde até então era apresentada sob o prisma da sensualidade e do prazer sexual.

Em uma ruptura com a tradição, os escritores antilhanos se esforçarão para descrever o que seria uma realidade antilhana, ancorada no presente ou partícipe na história das ilhas, reescrevendo-a e nela inserindo seus elementos naturais sem, no entanto, a pátina do exotismo. Retomando Benitez Rojo, ele aponta para o fato de que a literatura caribenha do período colonial é apresentada como tendo protagonistas barrocos, excessivos e que os textos seguiriam no seu conjunto essas mesmas configurações (1989, p. xxx). Régis Antoine, por sua vez, ainda sobre o barroco detectado em produções literárias da mesma época, explica que ele se reduziria às características de ostentação e metaforização excessiva. Mas, segundo Rojo, a existência dessa visão se dá porque foi construída e projetada a partir do olhar e do imaginário europeu sobre o Caribe, tendo perdurado nos séculos seguintes.

Depreende-se desse pensamento de Rojo que, ao advogar em prol de uma autonomia literária caribenha, ele reclama para essa literatura, singular a da metrópole, o benefício de ter a sua teorização crítica, na atualidade, elaborada a partir de um distanciamento do que a Europa julga ser um parâmetro literário, que ela seja feita não tendo a tradição literária europeia como um ponto de partida para a análise de textos que se produzem em uma realidade em tudo diferente daquela da metrópole.

Não se exclui, com isso, a presença do barroco dos textos literários antilhanos. Não é possível, tampouco, reduzi-lo a tão somente um olhar lançado sobre a realidade ou uma maneira de descrevê-la, ou seja, como uma experiência de linguagem, segundo Émile Ollivier (1995, p. 227), porque o barroco faz parte dessa realidade, está inscrito no cotidiano dos antilhanos:

Então eu vi uma imagem extraordinária. No momento em que um Boeing 747 se preparava para aterrissar, havia uma senhora que atravessava a pista, sentada de través no seu burrinho. Ao lado, operárias de uma indústria de montagem gritavam em pânico: “Senhora, senhora, saia daí!” [...] Eu pude ver nesse dia ao menos três épocas da humanidade se superporem: em um mesmo momento [...] (OLLIVIER, 1995, p. 228).²⁹

²⁹ Texto original : Alors, j’ai vu une image extraordinaire. Au moment où un Boeing 747 s’apprêtait à atterrir, il y avait une dame qui traversait la piste, assise de guingois sur sa bourrique. À côté, des ouvrières d’une industrie d’assemblage criaient paniquées : « Madame, madame, sortez de là ! » [...] il

Quando se refere aos tempos superpostos, Ollivier identifica o aspecto medieval no uso do animal ainda como meio de transporte, a era industrial nas operárias e a modernidade no Boeing: como negar o barroco da realidade haitiana (e que bem pode ser a da Martinica ou da Guadalupe) abarcada em um átimo pelo olhar perceptivo do artista/escritor? Certo que essa experiência do real poderá ser fixada na escrita através do barroco da linguagem, em um jogo metalinguístico, como uma tentativa de estabelecer uma correspondência justa entre ambas.

Em contraposição à visão do barroco tão somente como uma experiência de linguagem, a proposta que se coloca é pensá-lo, pois, como uma elaboração que se dá *dentro* e *a partir* da realidade antilhana, como essência dessa realidade, como uma experiência que se dá no uso diário das línguas e na criação da linguagem em uma correspondência direta com o mundo a sua volta, até mesmo sendo intrínseca a ele. Experiência que se dá no dia a dia do antilhano, na superposição contínua de tempos, o moderno e o antigo convivendo lado a lado, dividindo o mesmo espaço, confluindo.

A tentativa de reprodução de uma realidade por si só barroca, no sentido que o entende Émile Ollivier, isto é, como uma possibilidade de se produzir uma multiplicidade de sentidos filtrados por diferentes pontos de vistas, poderá aparecer no texto na forma de uma construção circular, digressiva, marcada por desvios e acumulações; como em um processo de mescla, de criouliização, onde há ganho no lugar de perda. Ollivier sugere ainda que se a *créolité* se apresenta como uma abertura para a diversidade de sentidos, sendo essa a base defendida e reivindicada pelos escritores da *créolité*, então ele também, como escritor, crítico e teórico, a reivindica para si (1995, p. 228). É o que, dito de outro modo, Rojo afirma quando diz que...

La literatura del Caribe puede leerse como un texto mestizo, pero también como un flujo de textos en fuga en intensa diferenciación consigo mismos y dentro de cuya compleja coexistencia hay vagas regularidades, por lo general paradójicas. El poema y la novela del Caribe [...] son, también, proyectos que comunican su propia turbulencia, su propio choque y vacío, el arremolinado black hole de violencia social producido por la encomienda, la plantación, la servidumbre del coolie y del hindu; esto es,

m'a été donné ce jour-là de voir au moins trois âges de l'humanité se superposer : en un même moment [...]

su propia Otredad, su asimetría periférica con respecto a Occidente. (ROJO, 1989, p. xxxiv – xxxv)

Entretanto, não se trata de pensar a mestiçagem como uma definição que dá conta das singularidades, seja do texto literário, seja do próprio povo antilhano, uma vez que a “mestiçagem”, ao contrário do que se imagina, não constitui uma solução ou uma síntese, mas uma heterogeneidade. Segundo Rojo, “[...] nada que sea ostensivamente sincrético constituye un punto estable”, sem ignorar que a noção de “mestiçagem” associada a uma argumentação positivista e logocêntrica que vê no embranquecimento biológico, econômico e cultural dos povos do Caribe uma forma de alcançarem o progresso, estabelece uma relação direta com a conquista colonial, a escravidão, a neocolonização e a dependência (ROJO, 1989, p. xxxiv).

A renovação das abordagens do conjunto de elementos que compõem a literatura produzida nas Antilhas, não implicaria em que uma noção de história literária esteja inscrita na consciência coletiva dos antilhanos (evidência de uma das nuances da alienação antilhana que julga como melhor aquilo que é francês, que provém da metrópole). Ao lado do controle do mercado editorial pela França, a existência dessa não-consciência também dificultaria a difusão da literatura nas ilhas.

Subentende-se, pois, que existe um público leitor notadamente antilhano. Mas, segundo Pépin, seria necessário que as Antilhas elaborassem e conduzissem uma política literária ambiciosa e inovadora que levasse em consideração a realidade multilíngue do Caribe e do mundo, com o firme objetivo de lançar a literatura antilhana para além das fronteiras geográficas da região.

Em outra instância,

Não se trata mais de saber se a literatura antilhana é uma literatura nacional, ou política, ou assimilada, ou escrita em francês, ou em crioulo, trata-se de saber para que, e para quem ela serve, isto é, qual a sua função.³⁰ (ROSELLO, 1992, p. 33)

Não que tais ponderações sobre línguas e tipologias percam em importância, principalmente quando se fala de identidade e, sobretudo, de identidade antilhana.

³⁰ Texto original: Il ne s'agit plus de savoir si la littérature antillaise est une littérature nationale, ou politique, ou assimilée, ou écrite en français, ou en créole, il s'agit d'abord de savoir à quoi, et à qui elle sert, c'est-à-dire, quelle est sa fonction.

Ainda de acordo com Mireille Rosello, a literatura antilhana, no seu conjunto, não tem um público leitor homogêneo (ROSELLO, 1992, p. 72). Essa assertiva se faz justa quando se considera que uma obra pode “falar” mais ou menos claramente, ou ainda não significar nada, para determinadas camadas sociais ou descendentes de diferentes povos que compõem a sociedade antilhana, ou não atingi-los naquilo que a obra se propõe. O engajamento dos autores e o de sua produção literária pressupõe uma preocupação com o “vir a ser” da coletividade que eles representam: é que, se a literatura antilhana já nasce engajada, ela deseja e antevê a existência de um eco produzido, ou a se produzir, tanto no meio no qual ela surge, como também no indivíduo para quem ela se destina.

Mas longe de se fechar sobre si mesma ou de falar apenas aos seus, grande parte dos produtores dessa literatura entende que se abrir para o mundo não significa abandonar uma causa, mas justamente dá-la a conhecer aos outros. É o que idealizam alguns autores que defendem o mesmo pensamento da escritora guadalupense Maryse Condé que o exprime através de sua personagem Célanire Pinceau, protagonista do romance *Célanire cou-coupé*: agir em prol da divulgação da cultura guadalupense e tentar através “[...] de sua atividade intelectual, de seu esforço constante [...] persuadir o guadalupense que ele deveria defender sua cultura simplesmente abrindo-se para o todo-mundo”³¹ (p. 271).

Assim, a problemática da recepção da literatura antilhana implica na compreensão de que ela se desenvolve levando-se em conta a sua função. Se há uma série de tipologias na qual ela pode ser categorizada ou uma variedade de línguas a utilizar para fazê-la enunciar-se, toda e qualquer escolha passa, necessariamente, pela compreensão, por parte do escritor, do seu papel junto à história, à sociedade e pelo(s) objetivo(s) com o qual /os quais ele escreve. E seus objetivos estarão necessariamente e diretamente relacionados a seu engajamento.

Em benefício dessa literatura antilhana dita *nouvelle*, uma vez que se propõe revalorizar o que é antilhano, e do engajamento que ela prefigura, os autores que a representam são também aqueles que elaboram reflexões teóricas sobre ela. Segundo Ralph Ludwig, essas reflexões “testemunham uma tomada de consciência do caráter original da literatura antilhana, nascida em um cruzamento cultural, lugar

³¹ Texto original : [Ne parlons pas] de son activité intellectuelle, de son effort constant [pour] persuader le Guadeloupéen qu’il devait défendre sa culture tout en ayant le devoir de s’ouvrir sur le tout-monde. Cf. CONDÉ, Maryse, *Célanire cou-coupé*. Ed. Robert Laffont, Paris, 2000.

de encontro entre ameríndios, colonos europeus, escravos africanos e operários indianos [...]”³² (1994, p. 15) que, inclusive, engendrou uma outra língua – a crioula – empenhando-a com elementos diversos ao longo do tempo, em um processo de enriquecimento linguístico.

O nascimento da língua crioula deu-se no espaço conflituoso das plantações, no contato entre senhores e escravos, na tentativa de uma comunicação efetiva entre ambos. Ao longo dos séculos seguintes à instauração da escravidão, a língua crioula difundiu-se entre aqueles que chegaram posteriormente às ilhas, fossem chineses, libaneses, hindus, etc, sendo largamente utilizada concomitantemente ao uso do francês e dos respectivos idiomas nativos. Por conseguinte, o *créole* também foi largamente influenciado por esses novos integrantes da sociedade antilhana, por suas línguas e culturas.

No que concerne ao negro das Antilhas, no primeiro capítulo de sua obra *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon discorre sobre como se tornou importante o uso de uma determinada linguagem – a do senhor – para o negro antilhano. Segundo ele, “falar é poder usar certa sintaxe, possuir a morfologia de uma ou outra língua, mas, sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização.” (FANON, 1983, p.17). Para ele – em razão do extermínio da originalidade da cultura que lhe concerne, o que provocou o complexo de inferioridade nos negros – os antilhanos foram obrigados a tomar uma posição diante da linguagem, uma vez que todo povo colonizado faz da cultura da metrópole um parâmetro a ser seguido. (FANON, 1983, p. 18)

Assim, a reprodução da língua francesa entre os membros da sociedade antilhana tornou-se a regra, por ser a língua da elite, por denotar o domínio de um elemento de status e poder – em detrimento do *créole*, considerada como uma língua de analfabetos, de ignorantes, de marginalizados. A burguesia martinicana, por exemplo, impedia seus filhos de reproduzi-la, como nota Léon Gontran Damas no poema *Hoquet*, citado por Fanon:

“[...] já lhe disse para falar francês
o francês da França

³² Texto original: [celles-ci] témoignent d’une prise de conscience du caractère original de la littérature antillaise, née à un carrefour culturel, lieu de rencontre entre Amérindiens, colons européens, esclaves africains et ouvriers indiens [...]

o francês do Francês
o francês francês" (FANON, 1983, p. 20).

A situação de diglossia vivida pelas Antilhas Francesas implica em uma escolha linguística por parte dos escritores antilhanos, a qual apresenta implicaturas políticas e mesmo econômicas. O uso da língua francesa ainda é um parâmetro para uma maior aceitação e difusão, fora do espaço caribenho, de obras literárias provenientes dos departamentos ultramarinos. Por outro lado, muitos escritores optam por escrever apenas em *créole* ou em versões bilíngues, ou ainda, mesclando as duas línguas, o que faz do texto um território profícuo de experiências linguísticas.

Na sociedade antilhana, não dominar o francês significa ter acesso limitado, ou nenhum, às esferas de poder. Por outro lado, o domínio da língua crioula facilita a integração e a aceitação em um determinado grupo social, embora não seja um critério único e determinante para que tal aconteça. Porém, dominá-la é indispensável para o antilhano que reivindica para si uma cultura e uma identidade, além de ser um elo de reconhecimento entre os indivíduos que a partilham:

A língua se encontra no centro do processo de identificação como instrumento de construção identitária: não somente ela é um dos principais traços definidores da identidade pessoal e étnica, como ela é também nossa principal fonte de informação para que formemos uma opinião do outro; os traços linguísticos são marcadores identitários na percepção do outro e a experiência da alteridade, que não é a experiência da diferença do outro, mas o encontro do outro. (GUILLÉN, 2009, p. 238)³³

Muitos autores, pois, fazem do uso da língua *créole* uma estratégia de afirmação da identidade antilhana e de sua cultura compósita, erigidas no contato forçado que o sistema de plantações implicou e construídas, alimentadas no decorrer do tempo por uma série de elementos linguísticos e culturais de outros povos. Mesmo que exista a dominação de uma pela outra em termos de valor e representação, é na mescla, no uso sistemático do francês e do *créole* no espaço da

³³ Texto original: La langue se trouve au centre du processus d'identification comme instrument de la construction identitaire: non seulement elle est un des principaux traits définitoires de l'identité personnelle et ethnique, mais elle est aussi notre principale source d'information pour nous former une opinion de l'autre; les traits linguistiques sont des marqueurs identitaires dans la perception de l'autre et l'expérience de l'altérité, qui n'est pas l'expérience de la différence de l'autre, mais la rencontre de l'autre.

literatura que se elabora uma estratégia produtiva para falar do real antilhano, uma vez que as duas línguas são, conforme Glissant, solidárias uma a outra: o imaginário do homem antilhano precisa de ambas para se construir (1995, p. 50-51).

É em razão dessa solidariedade em presença que ocorre entre as duas línguas que os antilhanos não deveriam se concentrar na oposição binária língua crioula / língua francesa. De acordo com Maryse Condé (1995, p. 308), essa oposição focaliza um único aspecto, por si só redutor, do fenômeno cultural das Antilhas e não define a identidade antilhana no que ela tem de mais complexo. Como um território no qual a incorporação da diversidade é um princípio – território crioulo, pluridiverso em sua essência – a literatura antilhana prefigura, no seu conjunto, a existência de uma linguagem comum às comunidades caribenhas e que é tecida, que se constrói na relação de vários outros idiomas, de modo que estabelecer uma oposição entre o idioma francês e o *créole* seria ignorar a riqueza que advem do contato entre eles.

Nossa primeira riqueza, dos escritores crioulos, é a de possuir várias línguas: o crioulo, francês, inglês, português, espanhol, etc. Trata-se agora de aceitar esse bilinguismo potencial e abandonar o uso forçado que fizemos dele. Desse humus, fazer surgir a fala. Dessas línguas, construir nossa linguagem.³⁴ (BERNABÉ, CHAMOISEAU, CONFIANT, 1990, p. 43)

3.2 O projeto literário de Gisèle Pineau

Apesar do contexto problemático de difusão da literatura antilhana, as obras de Gisèle Pineau são bem recebidas, tanto na Guadalupe, quanto fora dela. Autora premiada em concursos literários, tanto no Caribe quanto na França, no decorrer de quase uma década, foram-lhe concedidos sete prêmios literários: em 1994 - Grand Prix des lectrices d'Elle e Prix Carbet de la Caraïbe, por *La Grande Drive des esprits*; em 1996 - Prix RFO, por *L'Espérance-Macadam* e Prix Terre de France, por *L'Exil selon Julia*; em 1997 - Prix Rotary, por *L'Exil selon Julia*; em 1998 - Prix

³⁴ Texto original : Notre première richesse, à nous écrivains créoles, est de posséder plusieurs langues : le créole, français, anglais, portugais, espagnol, etc. Il s'agit maintenant d'accepter ce bilinguisme potentiel et de sortir des usages contraints que nous en avons. De ce terreau, faire lever sa parole. De ces langues bâtir notre langage.

Amerigo Vespucci, por *L'Âme prêtée aux oiseaux* e em 2002 - Prix des Hémisphères-Chantal Lapicque por *Chair Piment*.

Sua produção intelectual inclui romances, literatura juvenil, relatos, contos, contribuições críticas e teóricas sobre a literatura e identidade antilhanas, além de ter sua escrita como assunto de teses e artigos em universidades do Quebec, da França, Alemanha e em outras partes do mundo.

Filha de pais guadalupenses, mas francesa de nascimento, a autora viveu a experiência do deslocamento, do desenraizamento e do exílio que constituem temáticas abordadas em grande parte de sua obra. A convivência com Julia, a avó paterna, que fora levada para a França para escapar das brutalidades do marido, desenvolveu em Gisèle a necessidade de experienciar a Guadalupe construída apenas em discurso e que, apesar de quase completamente desconhecida pela autora, ainda assim conseguia conferir a Gisèle um sentido de pertencimento que ela, até então, não conseguira desenvolver pela França. A avó – analfabeta e falante apenas da língua *créole*, detentora de um vasto repertório de histórias de escravos, contos crioulos, lendas – é a ponte entre Gisèle Pineau e a ilha de Guadalupe.

O primeiro rompimento da autora com o país natal se dá no plano territorial. Em 1980, Gisèle estabelece-se na ilha de Guadalupe, onde exercerá sua carreira de enfermeira em psiquiatria e o ofício de escritora. A segunda ruptura se dá no território literário: a obra de Pineau, como a de outros escritores caribenhos, irrompe num movimento de originalidade (literária) quando mescla a língua crioula ao francês e ao marcar a prosa com a oralidade, dessa forma, subvertendo a sintaxe.

Nas obras de Pineau o uso da língua crioula, de caráter oral e popular, mesclada à língua francesa, não é um exercício de estilo que prefigura exotizar o texto, é antes uma maneira de forjar o mundo a partir da vivência da autora entre essas duas línguas. Assim, o trabalho de construção do texto demanda certas escolhas linguísticas e estilísticas que procuram estabelecer uma correspondência com a dinâmica, com o ritmo da própria realidade antilhana, denotando a necessidade de fixá-la conforme ela é apreendida pelo autor.

Você fala de colagem exótica... Evidentemente, as Antilhas e seus autores rimam com coqueiros, praias de areia branca, mar de esmeralda, conchas, pimentas fortes, zoucs furiosos, rum e carnavais, ciclones e moças *créoles* usando turbante... em suma, toda a série de cartões-postais das ilhas... De fato, não há colagem, apenas o olhar que eu lanço sobre a minha ilha e suas pessoas. Eu não quero “produzir” o exótico para o prazer dos meus

leitores europeus. Eu tento ficar o mais perto, o mais verdadeiramente possível dos meus personagens. Quando eu abria a minha janela de manhã em Guadalupe, eu via barcos no mar, bananeiras imensas, colinas verdes e telhados de telhas vermelhas, homens partindo para os campos com o facão no ombro, mulheres partindo com chapéus de palha e vestidos floridos. Esse espetáculo não é exótico aos meus olhos. Esse cenário era meu quotidiano quando eu vivia em Guadalupe.³⁵ (PINEAU, 2003)

A respeito desse fragmento, duas observações são relevantes: a primeira concerne ao efeito nos leitores – “o prazer dos meus leitores europeus” – e a segunda, ao lugar de enunciação – “esse cenário era meu quotidiano quando eu vivia em Guadalupe”.

A primeira retoma a questão da publicação e difusão da literatura através das editoras francesas, o que é responsável, em parte, pelo fato dessa literatura ser vista como exótica (porque diferente) aos olhos dos leitores europeus. De fato, poucos depreenderão que a realidade das ilhas se apresenta de forma *boursouflée*, como a definiu Émile Ollivier (1995, p. 228), isto é, desproporcional entre as partes que a compõem, diversa na sua percepção, e que tentar fixá-la, descrevê-la e a seus elementos no espaço da literatura, não se configura como uma tentativa de produzir o exotismo para o deleite dos leitores de qualquer parte do mundo, mas que tais elementos e realidade fazem parte do acervo de experiências e de memória de seus autores.

A segunda observação que concerne ao espaço europeu (denotado pelo tempo verbal utilizado: “quando eu *vivia* em Guadalupe”) diz respeito à grande questão da identidade vivenciada por Gisèle Pineau e por tantos outros antilhanos: “Os negros das antigas colônias francesas se colocam e se recolocam, sem cessar, o patético e maravilhoso problema da Identidade.”³⁶ (PINEAU, 1995, p. 293). A escolha de mudar o seu lugar de enunciação depois de vinte anos morando em

³⁵ Texto original: Vous parlez de collage exotique... Evidemment, les Antilles et ses auteurs riment avec cocotiers, plages de sable blanc, mer d'émeraude, coquillages, piments forts, zoucs endiablés, rhum et carnivals, cyclones et doudous créoles en madras, bref... toute la panoplie carte-postale des îles... En fait, il n'y a pas de collage, seulement le regard que je porte sur mon île et ses gens. Je ne veux pas “faire” exotique pour le plaisir de mes lecteurs européens. Je tente de rester au plus près, au plus vrai, de mes personnages. Quand j'ouvrais ma fenêtre le matin en Guadeloupe, je voyais des cocotiers, des bateaux sur la mer, des bananeraies immenses, des mornes verts et des toits de tôle rouge, des hommes partant aux champs le coutelas sur l'épaule, des femmes partant chapeaux de paille et robes à fleurs. Ce spectacle n'est pas exotique à mes yeux. Ce décor était mon quotidien lorsque je vivais en Guadeloupe.

³⁶ Texto original : Les nègres des anciennes colonies françaises se posent et se reposent sans cesse le pathétique et merveilleux problème de l'Identité.

Guadalupe – desde 2000 que a autora se fixou na França – se relaciona diretamente com as indagações sobre sua identidade e lugar de pertencimento ao longo da sua infância e juventude, além do desejo de que os seus próprios filhos não tivessem que enfrentar os mesmos questionamentos sofríveis pelos quais ela passou: “Eu não queria que meus filhos vivessem a mesma experiência que eu, a do exílio, a da divisão dolorosa, a da identidade”³⁷ (PINEAU, 2003).

A utilização de uma linguagem permeada pela tradição e língua *créoles* e a presença de um estilo criouloizado, os quais apontariam para uma revalorização da cultura e da língua populares da região, associam Gisèle Pineau e sua literatura ao movimento da *Créolité*. Entretanto, sem negar a sua relação com o movimento com base nessas premissas, é evidente que o seu projeto literário está nitidamente atrelado ao humano e que ele abre-se para o universal, ultrapassando as fronteiras abstratas da criouldade e as concretas do Caribe.

Enquanto um espaço crioulo que implica na presença do diverso e seus questionamentos, traumas, taras, complexos, a produção literária de Gisèle Pineau se apresenta como um imenso campo no qual essas dores e interrogações podem ser debatidas, tratadas, sanadas e, às vezes, fechadas. Mesmo apontando para uma catarse individual, as obras de Pineau prefiguram uma catarse coletiva, pois nenhum escritor antilhano ao dizer “eu” exclui o “nós” de sua escrita. Na perspectiva da autora, cada romance escrito ou conto finalizado, representou um passo em direção ao conhecimento de si e à cura de algumas dores: “A escrita permitiu que eu me liberasse. Eu creio que com cada um dos meus romances, eu dei fim a um tormento.”³⁸ (PINEAU, 2003)

De modo que escrever é um ato de liberação de si e do outro, um ato de desalienação que se dá através da identificação das estruturas histórico-discursivas que engendram a alienação. Nesse sentido, falar de violência para quem já a naturalizou, falar do exílio e despertencimento para quem está à margem, falar de desculturação para quem nem ao menos questiona a assimilação consiste em fazer da escrita um espelho no qual o outro se veja e se reconheça para, então, deslocado de sua experiência diária e desvelado para si e para o mundo (através de uma

³⁷ Texto original : Je ne voulais pas que mes enfants vivent la même expérience que moi, c’est-à-dire celle de l’exil, celle du déchirement, celle de l’identité.

³⁸ Texto original : L’écriture m’a permis de me libérer. Je crois qu’avec chacun de mes romans j’ai réglé un tourment.

linguagem que ele também partilha) posicionar-se diferentemente em face daquilo que ele é e de tudo o que o compõe. Para Gisèle Pineau, o ato de escrever implica em um compromisso com o humano:

É importante, para mim, escrever contra os preconceitos. Tão importante quanto escrever contra a violência... É o que eu faço mais particularmente com *L'espérance-macadam*. Uma experiência de escrita muito violenta... Eu tinha náuseas sempre que me sentava à minha mesa de trabalho. Eu era confrontada à violência dos elementos naturais, aos ventos do ciclone, à violência dos seres humanos. [...] Eu penso que é essencial para um autor derrubar tabus, denunciar... escrever contra a violência [...] [*L'espérance-macadam*] é um romance que fala também da minha impotência diante de um mundo que tolera e banaliza frequentemente sua própria violência. É um romance que diz: “eu não sou indiferente. Eu tenho apenas a minha caneta para combater...”³⁹ (PINEAU, 2003)

Enquanto mulher, Gisèle Pineau contempla em seu projeto literário a expressão da condição feminina nas Antilhas. No conjunto de sua obra, há a predominância de personagens femininas que elaboram a busca de si mesmas em um movimento contrário ao de exclusão, de anulação e de alienação impostos e perpetuados cultural e historicamente. Nas obras de Pineau, mesmo as vozes masculinas são filtradas por essas vozes femininas que, frequentemente, se exprimem em primeira pessoa. Quando se apresenta de forma múltipla, como é o caso das várias narradoras que tecem a história de *L'espérance-macadam*, essa voz feminina denota a complexidade de sua condição e o papel que ela encena no mundo antilhano e põe em evidência a diversidade de experiências femininas que são ignoradas e excluídas.

Se a literatura antilhana é a expressão de uma comunidade, de acordo com Maryse Condé (1995, p. 309) e já que escrever se trata de um ato coletivo, o escritor antilhano é levado a pensar em termos de “nós”, mesmo quando diz “eu”. Assim, a produção literária de Gisèle Pineau se torna um espaço no qual se expressam essas vozes reprimidas e excluídas em função de serem não somente mulheres, mas

³⁹ Texto original : C'est important pour moi d'écrire contre les préjugés. Aussi important que d'écrire contre la violence... C'est ce que j'ai fait plus particulièrement avec *L'espérance-macadam*. Une expérience d'écriture très violente... J'avais toujours très mal au ventre quand je me mettais à ma table de travail. J'étais confrontée à la violence des éléments naturels, aux vents du cyclone, à la violence des êtres humains. [...] Je pense qu'il est essentiel pour un auteur de lever les tabous, de dénoncer ... d'écrire contre la violence. [...] C'est un roman qui dit aussi mon impuissance face à un monde qui tolère et banalise souvent sa propre violence. C'est un roman qui dit : “ je ne suis pas indifférente. Je n'ai que ma plume pour combattre... ”

também por serem negras, *mulâtresses* ou *zindiennes*, etc, de modo que essa dupla exclusão revela a difícil condição da mulher na Guadalupe e fora dela, considerando que o/a antilhano/a que sai de sua ilha leva consigo os seus costumes e tradições e os reproduz na medida do possível.

Sem entronar a imagem feminina em um dos dois polos antagônicos – o da degradação total ou o da mitificação – Gisèle Pineau não elabora o perfil de suas personagens como sendo modelos de virtude, de abnegação ou submissão, mesmo porque tal construção não auxiliaria a favor da desalienação da mulher antilhana proposta em suas obras. Seus personagens são, antes de qualquer categorização restritora (mulher, negra, hindu, etc) seres humanos transitando em uma sociedade que não lhes credita o devido valor. Assim, conforme afirma Gisèle Pineau em *Écrire en tant que noire*, “escrever enquanto mulher negra *créole* é levar minha voz para as outras vozes das mulheres daqui e de outros lugares que testemunham para o futuro, é dar a entender uma fala diferente na língua francesa [...]”⁴⁰ (1995, p. 295).

Segundo Ernest Pépin, quando a representação da figura feminina abarca as suas mais diversas facetas (moderna, sedutora, submissa, rebelde, vanguardista, intelectual, corajosa, etc), as mulheres se vêem confrontadas a diferentes situações “[...] face às quais elas terão que se defender e com as quais elas terão que igualmente se reconstruir”⁴¹, como é o caso de *L’espérance-macadam*, romance no qual as personagens femininas atravessam o drama da violência explícita e velada e contra a qual elas terão que se posicionar de alguma forma.

Na época do lançamento do romance *Fleur de Barbarie* (2005), ao ser entrevistada, Gisèle Pineau declarou que era preciso compreender a literatura não só como um espaço de criação onde é possível fechar (as) feridas, mas também como um espaço de crítica. Nesse sentido, a sua obra apresenta um forte teor catártico que parte do plano individual para o coletivo, na medida em que aborda as consequências dos processos traumáticos da escravidão e da colonização e tenta fechar essas feridas, sem negar os seus efeitos no ser antilhano.

⁴⁰ Texto original: *Écrire en tant que femme noire créole, c’est apporter ma voix aux autres voix de femmes d’ici et d’ailleurs qui témoignent pour demain, c’est donner à entendre une parole différente dans la langue française [...]*.

⁴¹ Texto original : [...] face auxquelles elles ont à se défendre et avec lesquelles elles ont également à se reconstruire. Cf. PÉPIN, Ernest. Itinéraire d’un écrivain guadaloupéen. In : *Penser la créolité*. Éditions Karthala, Paris, 1995. pp. 205-210

As feridas e os efeitos são detectáveis, mas partimos do princípio que em suas obras literárias, há a presença de uma problemática instigante e provocadora que concerne à necessidade de desalienação do povo antilhano: Gisèle Pineau expressa em suas narrativas – por vezes, nas entrelinhas, outras vezes de modo explícito – o desejo de que a realidade antilhana venha a mudar, o desejo de que seus conterrâneos antilhanos desapeguem-se do modo obsessivo de fazer do passado a única razão possível e admissível para justificar sua miserabilidade, sua lassidão e desinteresse com o tempo presente ou com uma perspectiva de futuro diferente daquela que se impõe. Se a sociedade antilhana ainda se estrutura em termos de hierarquias de cor e etnia, é porque existe uma necessidade consciente e expressa por uma grande parte dos antilhanos – brancos, negros, mulatos, indianos, etc – de que as convenções coloniais não se desfaçam, justificando e legitimando seu rancor, sua revolta contida, sua violência reprimida, seu delírio. De acordo com Maryse Condé,

O Branco [...] não é mais somente o plantador indiferente, o senhor possuidor de escravos e da casa grande no alto da colina. Ele nem é mais somente o funcionário que conta com os 40% de adicional de custo de vida para comprar um apartamento para quando se aposentar na sua cidade de origem. [...] Ele pode ser um desempregado. Ele pode mesmo ser um sem-teto. E a raiva dos békés et dos “métros”, feridos profundamente no seu orgulho de classe e raça, juntou-se ao grande medo dos antilhanos de cor que não querem que as convenções coloniais se modifiquem. Que querem continuar a odiar o Branco e a torná-lo responsável de todos os males de sua sociedade.⁴² (1995, p. 308)

A produção literária de Gisèle Pineau se constitui, pois, como um ato de denúncia, de testemunho, de cura, de desalienação e de descolonização. Ao longo de um romance, de um conto, de um texto teórico, no desenvolver de sua escrita, a autora pressupõe que mudanças poderão ocorrer, ainda que poucas: “Quando eu escrevo contra a violência feita às crianças, contra o racismo, eu tenho vontade, a

⁴² Le Blanc [...] n'est plus seulement le planteur méprisant, le maître possesseur d'esclaves et d'habitations à la tête du morne. Il n'est même plus seulement le fonctionnaire comptant sur ses « 40% de vie chère » pour acheter un appartement de retraite dans sa ville d'origine. [...] Il peut être un chômeur. Il peut même être un SDF. Et la colère de békés et des « métros », blessés jusqu'au plus profond de leur orgueil de classe et de race, a rejoint la grande peur des Antillais de couleur qui ne veulent pas que les conventions coloniales se modifient. Qui veulent continuer à haïr le Blanc et à le rendre responsable de tous les maux de leur société.

meu modo, de mudar o mundo, mudar o coração das pessoas, mesmo se se tratar de um leitor, de dois leitores”⁴³ (PINEAU, 2005).

As obras de Pineau também integram a problemática da identidade antilhana, mesmo porque essa foi uma questão que lhe disse respeito, pessoalmente, durante um longo tempo. Segundo ela, a história pessoal está sempre ligada à grande História de modo que falar de si, é falar sempre em nome de uma coletividade e de uma história da qual participam outros indivíduos, do passado e do presente. Assim, a questão “quem sou eu?” – antilhana, mulher, negra, crioula – se desdobra em “quem somos nós?”.

Quem somos nós?

Somos franceses somente graças à Liberdade-Igualdade-Fraternidade aplicada às Antilhas?... Graças à bela língua francesa ensinada na escola, falada e compreendida por quase todos [...] Graças aos containers que chegam cada dia para desembarcar os produtos de consumo diário, obrigada Senhor! Graças às medidas sociais, bolsas, auxílio-família, auxílio-moradia, auxílio-mulheres solteiras... Somos Franceses [...] por reconhecimento em relação à Mãe-Pátria, ou bem porque nós sabemos que não somos negros autênticos de raça pura, descendentes diretos somente de Africanos... e que é necessário se vincular à alguma coisa.⁴⁴ (PINEAU, 1995, p. 294)

De acordo com Gisèle Pineau, na qualidade de franceses, quem são, realmente, os antilhanos senão assistidos do governo francês? Não mais africanos, mas crioualizados, mestiços de todas as culturas e povos. Um primeiro esboço da identidade antilhana se delineou quando, por exemplo, os negros antilhanos aceitaram a ideia da perda da África mítica, sem renunciar à sua herança africana, e quando passaram a dizer que pertenciam à terra de seu exílio. Quando entraram no espaço da ilha e abriram horizontes, quando lançados ao mar, misturaram-se entre

⁴³ Texto original: Quand j'écris contre la violence faite aux enfants, contre le racisme, j'ai envie à ma manière moi aussi de changer ce monde, changer le cœur des gens, même s'il s'agit d'un lecteur, de deux lecteurs.

⁴⁴ Texto original: Qui sommes nous? Sommes-nous seulement des Français, grâce à la Liberté-Égalité-Fraternité appliquée aux Antilles?...Grâce à la belle langue française enseignée à l'école, parlée et comprise à peu près par tous [...]...Grâce aux containers arrivant chaque jour pour débarquer les produits de consommation courante, merci Seigneur! Grâce aux mesures sociales, bourses, allocations familiales, allocations logement, allocations femmes isolées...Sommes-nous Français [...] par reconnaissance envers la Mère-Patrie, ou bien parce que nous savons que nous ne sommes pas des Nègres authentiques de pure race, descendants directs des [seuls] Africains...et qu'il faut bien se raccrocher à quelque chose.

si e aos europeus e, posteriormente, aos outros povos que chegaram às Américas: hindus, chineses, árabes, etc, construindo um novo mundo (PINEAU, 1995, p. 294).

A identidade antilhana passa, portanto, de acordo com Gisèle Pineau, pelo reconhecimento e aceitação da heterogeneidade que cada guadalupense, martinicano ou haitiano leva consigo. No que concerne a sua busca pessoal de identidade, a sua necessidade de autodefinição, a autora explica que sua infância fora marcada pela dúvida sobre o seu sentimento de deriva em um país que a discriminava devido à cor da sua pele e seu real lugar de pertencimento:

Quem sou eu? Todas essas questões inúteis que me esgotaram durante minha infância e minha adolescência, durante minha vida de jovem adulta. Eu era, sem cessar, incitada a me decidir, incitada pelas pessoas que pediam para que eu me posicionasse e que não me reconheciam como uma delas. Na França, eu não tinha muitos problemas, salvo o problema do racismo: “Retorna para o teu país, para a tua casa de palha na África!” Ok, eu queria muito voltar para a minha casa de palha na África, mas não havia casa de palha na África! Havia as Antilhas que minha avó me deu, felizmente, durante sua estadia na França conosco. Eu tinha muita vontade de apagar os primeiros anos de minha vida, inventar para mim uma infância antilhana vivida no país, riscar meu nascimento em Paris do meu documento de identidade. Quando eu cheguei às Antilhas, eu tentei recuperar o tempo perdido, plantar minhas raízes na terra crioula. Fizeram-me compreender rapidamente que eu era diferente, desenraizada para sempre...⁴⁵ (PINEAU, 2003)

O desenraizamento vivido pela escritora, o seu sentimento de exílio, de não pertencimento é o mesmo que muitos antilhanos experienciam dentro e fora das ilhas, quando delas saem ou quando para elas retornam. A escrita, então, se configuraria como um ato de liberação, de catarse, de cura para os traumas cotidianos vivenciados por Gisèle Pineau durante certo tempo de sua vida. Deslocada de si mesma pelo olhar redutor do outro, ela fez/faz de sua escrita um gesto de busca e de reconhecimento de si e, sobretudo, de aceitação da sua

⁴⁵ Texto original: Qui suis-je ? Toutes ces questions inutiles qui m'ont épuisée pendant mon enfance et mon adolescence, pendant ma vie de jeune adulte. J'étais sans cesse prise à partie, sollicitée par des gens qui me demandaient de me positionner, qui ne me reconnaissaient pas comme une des leurs. En France, je n'avais pas trop de problèmes, mis à part le problème du racisme : “ Retourne dans ton pays, dans ta case en paille en Afrique ! ” OK, je voulais bien retourner dans ma case en paille en Afrique, mais il n'y avait pas de case en paille en Afrique ! Il y avait les Antilles que ma grand-mère m'a heureusement données pendant son séjour en France auprès de nous. J'avais très envie de gommer les premières années de ma vie, m'inventer une enfance antillaise vécue au pays, rayer ma naissance à Paris sur ma carte d'identité. Quand je suis arrivée aux Antilles, j'ai tenté de rattraper le temps perdu, planter mes racines dans la terre créole. On m'avait vite fait comprendre que j'étais différente, déracinée pour l'éternité...

diferença, não ignorando, nesse processo a importante atuação de elementos externos na construção dessa diferença.

Nesse sentido, parece relevante propor a análise do romance *L'espérance-macadam* e do relato *L'exil selon Julia*, nos quais a autora procura acertar as contas com o passado – pessoal e coletivo – e propõe repensar o novo, o porvir na figura de seus personagens. Seus romances e contos extrapolam o espaço físico da ilha de Guadalupe. Tanto as narrativas de seus livros, quanto à recepção de sua produção literária não se restringem às Antilhas: as obras de Gisèle Pineau ultrapassam as fronteiras da Guadalupe, saem do mar do Caribe, atravessam os oceanos em direção a outras terras, ao encontro daqueles que possam se lançar e reconhecer na sua escrita, se projetar nela e, sobretudo, ser transformados por ela. Segundo a autora, se apenas um ou dois leitores tiverem sido tocados por seus romances e contos, então o seu projeto literário terá logrado êxito.

3.3 *L'exil selon Julia*: identidade e deslocamento

Em *L'exil selon Julia* (1996), Gisèle Pineau elabora a problemática da identidade antilhana em um contexto de deslocamento que vai além de uma definição geográfica, no qual vive a narradora. É, também, uma tentativa da autora de encerrar um ciclo de questionamentos e de sofrimentos gerados pelo sentimento de exílio e desenraizamento vividos por ela em função de sua dupla condição, isto é, por ser francesa de nascimento e ser de origem antilhana:

Com *L'exil selon Julia*, eu dei fim a essa história de pertencimento a uma terra, essa história de racismo, essa história de exílio. Eu aceitei minha infância antilhana fora da ilha. Eu aceitei minha infância em solo metropolitano. É isso que eu digo para os jovens que eu encontro atualmente. Não tenham vergonha. Sim, vocês tem uma identidade mesmo se vocês nasceram longe da ilha. É a riqueza de vocês. Vocês não são menos do que os outros. [...] Quando eu era estudante em Nanterre, nos anos 70, eu me recordo que alguns estudantes africanos rejeitavam os estudantes antilhanos, lhes dizendo: “Seu crioulo não é nada! É uma mistura de Francês e de petit nègre, pedaços de línguas coladas para que o senhor se fizesse compreender por seus escravos... Nós, nós falamos línguas milenares, línguas de verdade... Vocês, antilhanos, vocês são bastardos, nem negros, nem brancos...” A vida me ensinou isso: sempre se é rejeitado em função de sua diferença. Eu sou uma antilhana nascida em Paris. Não importa, essa é a minha história. Eu não posso mudá-la. Eu não me orgulho disso. Mas eu não tenho nenhuma vergonha. Sinto muito

por aqueles que me colocam à distância, me desprezam ou me ignoram. A língua crioula está sempre presente nos meus romances, em cada página, porque eu não posso escrever como uma metropolitana que nunca deixou a sua metrópole. Eu não posso escrever de outro modo. Eu preciso me apoiar no Crioulo.⁴⁶ (PINEAU, 2003)

Segundo Glissant (1997, p. 129) os filhos de antilhanos nascidos na França vivem uma situação desconfortável, semelhante ou pior àquela de seus pais que para lá emigraram, pois eles são *visiblement étrangers*. Sua estrangeiridade é atestada pela sua filiação, e à qual se recorrerá vez ou outra, ainda que estejam completamente assimilados pela realidade francesa. Quanto aos pais, quando emigram para a metrópole, no que Glissant chamou de um *déplacement transversal*, um deslocamento transversal vivido frequentemente como uma imigração dolorosa (2008, p. 48), duas opções se lhes apresentam: a primeira é a de se integrarem à cultura francesa, porém mantendo um vínculo com o seu país natal, seja no consumo de produtos típicos, seja retornando, por vezes, como visitantes que se espantam com o que veem. A segunda se apresenta sob a forma de evasão do estado letárgico no qual eles se encontram por serem emigrantes sem relações afetivas com a metrópole e tal evasão se dá apoiando causas sociais e políticas, o que nem sempre é possível (GLISSANT, 1997, p. 130). Tais observações encontram eco no relato de Pineau, em *L'exil selon Julia*:

Tous les atours de France: beauté, liberté, facilité, chemins de réussite, ne dessouchaient pas l'amour de leur Guadeloupe. [...] Palancre sur laquelle on décrochait les appâts d'une nostalgie, les histoires sorcières, l'aubaine d'une-deux poses et gammes, la manne du parler créole, les nouvelles chiches, les colis de Man Bouboule : vanille, muscade, rhum et cannelle.

⁴⁶ Avec *L'Exil selon Julia*, j'ai réglé cette histoire d'appartenance à une terre, cette histoire de racisme, cette histoire d'exil. J'ai accepté mon enfance antillaise en dehors de l'île. J'ai accepté mon enfance sur le sol métropolitain. C'est ce que je dis aux jeunes que je rencontre aujourd'hui. N'ayez plus honte. Oui, vous avez une identité même si vous êtes nés loin de l'île. C'est votre richesse. Vous n'êtes pas moins que les autres. [...]. Quand j'étais étudiante à Nanterre, dans les années 70, je me souviens que certains étudiants africains rejetaient les étudiants antillais, leur disant : " Votre créole-là, ce n'est rien du tout ! C'est un mélange de Français et de petit nègre, des morceaux de langues collées pour que les maîtres se fassent comprendre de leurs esclaves... Nous, nous parlons des langues millénaires, de vraies langues... Vous les Antillais, vous êtes des bâtards, ni nègres ni blancs... " La vie m'a appris ça : on est toujours rejeté à cause de sa différence. Je suis une Antillaise née à Paris. Tant pis, c'est mon histoire. Je ne peux pas la changer. Je n'en tire aucune fierté. Mais je n'éprouve plus de honte. Désolée pour ceux qui me mettent à l'écart, me méprisent ou m'ignorent. La langue créole est toujours présente dans mes romans, dans chaque page, parce que je ne peux pas écrire comme une métropolitaine qui n'a jamais quitté sa métropole. Je ne peux pas écrire autrement. J'ai besoin de m'appuyer sur le Créole.

Trésors emballés dans la feuille d'un vieux journal local qu'on défroissait pour la lecture du soir. (PINEAU, 1996, p. 29)

De qualquer forma, o antilhano que emigra estaria sujeito a perder o “brilho barroco da linguagem” (GLISSANT, 1997, p. 130), a inventividade que lhe é própria e que Gisèle designa, na passagem acima, como *la manne du parler créole* – o maná da fala crioula – que se refere tanto à ideia de abundância que nela há, quanto ao aspecto de ineditismo que ela apresenta. Essa inventividade se configura como uma estratégia linguística desviante da presença impositiva da língua francesa. Mediante esse fato, a única saída para o emigrante antilhano é tornar-se um verdadeiro francês, o que se configura uma impossibilidade para ele, de modo que ele sofre uma “banalização”, pois ele buscará diluir sua diferença e tornar-se o mais comum possível (GLISSANT, 1997, p. 131). O que também será, em certa medida, impossível.

L'exil selon Julia consiste, pois, na narrativa da infância e juventude de Gisèle Pineau em terras francesas, nos anos 60. No relato, fica muito evidente o deslocamento afetivo da autora em relação ao seu país natal – a França – que lhe demonstra, assim como para outros tantos, hostilidade e desprezo em função da cor da pele. O olhar que lançam sobre sua pessoa abarca tão somente a cor da epiderme e a origem ultramarina, ignorando todo e qualquer outro aspecto de seu ser, o que a empurra, contra a sua vontade e entendimento, para um *locus* periférico.

Nesse relato, a autora traz à tona as suas indagações infantis sobre quem ela é e o lugar ao qual pertence ao focar a narrativa na figura da avó paterna, que mantém uma ligação muito forte com a sua terra natal (a ilha de Guadalupe) e tudo o que ela contém e representa. É essa avó quem dá condições a Gisèle Pineau de compreender o sentido de pertencimento e a crença em uma identidade, expressos através da língua crioula, a única falada por ela e nunca completamente dominada por Gisèle.

Eu tinha quatorze anos quando cheguei na Martinica. Eu era como uma estrangeira. Eu tentava compreender essa língua. Eu escutava, os ouvidos bem abertos. Eu escutava com muita atenção reconhecendo palavras, expressões, falas antes ouvidas na França, sopradas por minha avó Man Ya. Eu arregalava os olhos. Eu pedia traduções sem parar, magoada de não poder dominar todas as sutilezas da língua crioula. Era um verdadeiro drama. [...] Eu vivi em Guadalupe mais de vinte anos seguidos. Entretanto,

há sempre uma parte do crioulo que me escapa. Eu não me iludo, eu sei que meu Crioulo é limitado, pobre. [...] Mas possuir apenas uma parte ínfima dessa língua torna-se mágico quando se trata de escrever, de forjar o texto entre o francês e o crioulo, a partir de minha vivência, no espírito das duas línguas. Eu me sinto fortemente impregnada da língua crioula, de sua poesia, de seus ritmos, de seus sons.⁴⁷ (PINEAU, 2003)

Fica evidente a importância do domínio da língua crioula no âmbito das Antilhas Francesas que coexiste em uma situação de desigualdade com o francês, considerada língua oficial, de distinção social e associada à escrita e à mais alta cultura. Em contrapartida, o *créole* é uma língua oral, ainda desvalorizada, ligada à cultura popular e que surgiu a partir do contato entre senhores e escravos no seio das *plantations* do passado escravagista. A língua falada, o *créole*, é reivindicada pelos antilhanos como um elemento de singularização de sua identidade que os inscreve no mundo e os filia a um passado no qual quase tudo lhes era interdito, inclusive a sua língua materna.

Na dialética oralidade/escrita, a passagem gradativa da literatura oral para a escrita prefigurou uma revalorização da língua crioula no que concerne à questão identitária. Considerando as suas especificidades e singularidades, os autores antilhanos tentam dar conta de narrar o mundo, de narrar a história que se formou com os povos que, em um encontro imprevisível, deram origem a uma nova realidade no espaço das ilhas.

Assim sendo, cabe ao escritor forjar a sua "linguagem", isto é, uma série estruturada e consciente de atitudes perante a língua ou as línguas que sua coletividade pratica, pois toda expressão é, antes de tudo, uma relação com uma paisagem - e esta inclui a história da comunidade e sua inserção geo-política. Essa relação da escrita literária com a paisagem elabora negociações identitárias que podem ser emancipatórias, enraizando

⁴⁷ Texto original: J'avais quatorze ans en arrivant à la Martinique. J'étais comme une étrangère. J'essayais de comprendre cette langue. J'écoutais, les oreilles grandes ouvertes. J'écoutais avec beaucoup d'attention reconnaissant au passage des mots, des expressions, des paroles autrefois entendues en France, soufflées par ma grand-mère Man Ya. J'écarquillais les yeux. Je demandais sans arrêt des traductions, blessée de ne pouvoir saisir toutes les subtilités de la langue créole. C'était vraiment mon drame. [...] J'ai vécu en Guadeloupe plus de vingt ans de façon continue. Pourtant, il y a toujours une part du Créole qui m'échappe. Je ne me fais guère d'illusions, je sais que mon Créole est limité, pauvre.[...] Mais, posséder ne serait-ce qu'une part infime de cette langue devient magique lorsqu'il s'agit d'écrire, de forger du texte entre Français et Créole, à partir de mon vécu, dans l'esprit des deux langues. Je me sens très fortement imprégnée de la langue créole, de sa poésie, de ses rythmes, de ses sons.

rizomaticamente a sua comunidade no seu entorno geo-histórico político, ou, ao contrário, alienantes. (ALBERGARIA ROCHA, 2001, p. 11)

O engajamento dos intelectuais e escritores antilhanos no que concerne à produção dos discursos e representações identitárias, nesse sentido, torna-se assaz relevante, uma vez que suas obras, literárias ou críticas, constituem um espaço possível para debater os velhos e os novos discursos em torno da imagem do negro antilhano através de uma linguagem que lhe é própria dentro de uma língua que passa a ser revalorizada e que mais valor assume ao contato com a língua do outro, nesse caso, a língua francesa. Movimentos como a *Négritude*, empreendido por Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor e Léon Gontran Damas ; a *Antillanité* de Édouard Glissant e a *Créolité* de Patrick Chamoiseau, Jean Bernabé et Raphaël Confiant e processos como o da *Crioulização* da qual tratou Édouard Glissant em seu livro *Introdução a uma Poética da Diversidade* são partes desse caminho em direção à construção de uma episteme cultural/identitária antilhana que passa pela questão da língua/linguagem.

No que concerne à composição, em *L'exil selon Julia* encontram-se no mesmo plano a biografia de Man Ya e a autobiografia de Gisèle Pineau. De fato, enquanto autobiografia, o livro se desenvolve a partir da vida de Man Ya, a partir de suas impressões sobre seu país natal, sobre a França, sobre o exílio, sobre a discriminação, porém, filtradas pela Gisèle Pineau criança e narradas pela Gisèle Pineau adulta.

Segundo Edward Said, o exílio é uma experiência terrível, “ele é uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar: sua tristeza essencial jamais pode ser superada.” (2003, p.46). É nesses termos que se define o exílio de Júlia, afastada forçadamente de sua terra natal, que ela lamenta ter deixado para trás. Mas para a autora, Man Ya também se encontra em uma situação de deslocamento que ultrapassa a ideia de movimento físico somente, face ao modo como seu ser é visto pelas pessoas à sua volta:

Elle ne comprend pas pourquoi on l'a menée en France.
[...] Et la France, pour Julia, c'est avant tout Tribulations et Emmerdations Associées...
Elle dit : « Mon Dieu, la froidure entre dans la chair et perce jusqu'aux os. Tous ces Blancs-là comprennent pas mon parler. Et cette façon qu'ils ont à me regarder comme si j'étais sortie de la côte de Lucifer. Faut voir ça pour

le croire. À mon retour en Guadeloupe, je raconterai à Léa que Là-Bas, la France, c'est un pays de désolation. » (PINEAU, 1996, p. 55)

Man Ya sofre com o fato de se sentir exilada de seu país, de sua cultura que não é compartilhada por aqueles que estão ao seu redor, de sua língua que não encontra eco nos ouvidos alheios. O deslocamento, nesse caso, assume o sentido de deslocamento afetivo, emocional; é o deslocamento de um lugar a que chamamos íntimo, pessoal, no qual nos sentimos à vontade, confortáveis com o que somos. É em relação a essa definição de exílio que convergem o pensamento de Man Ya e Gisèle: ambas experienciam um deslocamento afetivo em relação ao lugar no qual se encontram: Gisèle sente não pertencer à França, seu país natal; assim como Man Ya, ela se sente afetivamente, emocionalmente e atavicamente ligada à Guadalupe. A condição de exilada vivenciada por Gisèle Pineau encontra eco, portanto, na figura da avó.

Somente mais tarde é que a autora terá condições de rever a sua relação com a França, enquanto terra natal, e com a Guadalupe, enquanto manifestação de um desejo de pertencer verdadeiramente a algum lugar. Somente após uma longa temporada morando na Guadalupe e seu retorno para a França, ela entenderá que a sua história engloba os dois lugares, que ao afirmar pertencer a um deles, não significa, necessariamente, negar o outro. Segundo Said:

O exilado sabe que, num mundo secular e contingente, as pátrias são sempre provisórias. Fronteiras e barreiras, que nos fecham na segurança de um território familiar, também podem se tornar prisões e são, com freqüência, defendidas para além da razão ou da necessidade. O exilado atravessa fronteiras, rompe barreiras do pensamento e da experiência. (SAID, 2003, p. 57)

O que diferencia o deslocamento de Man Ya do deslocamento de Gisèle é que a primeira tem a experiência da violência gratuita – física e moral – contra a sua pessoa, ela sabe suportá-la, ela também intui que o exílio e o deslocamento a ele atrelado um dia terminarão com o retorno a seu país natal. Mas Gisèle, ainda uma criança, deve viver a experiência cotidiana de se sentir deslocada e tentar compreendê-la a partir de suas conclusões pessoais. A criança Gisèle Pineau sofre, assim como outras crianças de seu tempo, com o deslocamento que se produz face ao mal-estar provocado pelas situações de racismo e de intolerância em relação à cor da sua pele e às suas origens:

Négro
Négresse à plateau [...]
Charbon
et compagnie...

Ces noms-là nous pistent en tous lieux. Échos éternels, diables bondissant dans des flaques, ils nous éclaboussent d'une eau sale. Flèches perdues, longues, empoisonées, traçant au coeur d'une petite trêve.[...] Brusques éboulements de nos âmes... (PINEAU, 1996, p. 11)

Mediante o desgosto e a dor da discriminação, Gisèle encontra na avó o conforto e a firmeza de uma identidade bem definida e na qual é possível espelhar-se. É Man Ya que dará à pequena Gisèle a noção de memória e cultura antilhana, ao contar-lhe, em *créole*, as histórias da escravidão e de sua própria infância. Man Ya é essa figura atípica, fiel aos seus princípios, tenaz, corajosa, encarnação da mulher antilhana do passado: “Nous-mêmes, enfants, voyons Man Ya comme une personne anachronique. Venue d'un autre siècle, comme d'un autre pays.” (PINEAU, 1996, p. 84). Eles, Gisèle, seus irmãos e irmãs, percebem gradativamente a singularidade dessa avó deslocada e desconhecida para eles:

À mesure-à mesure, nous comprenons que Man Ya n'est pas une personne ordinaire, molle et tiède et posée comme on voit ici. Elle donne la meilleure part d'elle même à chaque parole, pensée, action. Et puis elle se révèle dans toute sa gloire lors de grandes manœuvres, héroïques... (PINEAU, 1996, p. 68)

Em contrapartida à descoberta da grandeza da avó, que mesmo iletrada, domina um grande conhecimento da terra, de seus ciclos, que detem um repertório de histórias que fascinam os netos, Gisèle descobre a pequenez atribuída ao lugar que ocupa na sociedade. É mediante o desprezo de uma professora de escola que ela descobre o *locus* periférico no qual a fixa uma sociedade branca em função da cor de sua epiderme:

Une règle à la main, la maîtresse passe entre les travées. Je m'apprête à recommencer une seconde rangée de 'le' lorsqu'elle arrive à ma hauteur, tire mon cahier...puis s'écrie : 'Les enfants ! La Noire a déjà fini sa copie! Alors, vous pouvez le faire aussi... (PINEAU, 1996, p. 60)

Confrontada com ela mesma, retirada da sua condição de criança para ser realocada na redutora categoria de “negra”, a narradora começa a perceber muito

rapidamente que “les grandes personnes portent de masques et que les tapes amicales sur la tête devancent souvent de coups de règle sur les doigts” (p. 62), Gisèle passa a ter a dimensão da diferença que a cor da sua pele estabelece entre ela e os outros. A situação torna-se tanto mais complicada para a narradora quando a professora descobre que ela é canhota e escreve da direita para a esquerda, o que contraria o princípio estabelecido do aceitável dentro da tradição ocidental:

D’abord, on n’est pas chez les Arabes ici! tempête l’institutrice. On n’écrit pas de droite à gauche! Secundo ! cette main-là, cette patte gauche, n’est pas la main de l’écriture! Tu la gardes à plat sur ton cahier! Et pour que tu n’oublies pas, avance la main! [...] (PINEAU, 1996, p. 62)

Nesse momento, o que é visível e faz parte de sua identidade é considerado como algo negativo e degradante: ela é chamada de *negra*, o que a distingue pejorativamente das outras crianças; o fato de ser *canhota* é enfatizado, como se fosse errado sê-lo e, finalmente, a professora a chama de *árabe*, como se a cultura de escrever da direita para a esquerda fosse algo aviltante devendo ser dissimulado, escondido ou mesmo apagado. Essa visão negativa e redutora de sua pessoa, criada e delimitada pela professora, a confronta com uma representação de seu ser que a desloca da categoria homogeneizante “criança” e a transfere para outra, a do “diferente” no sentido de fora do padrão, aquém do aceitável e tolerável.

O estudioso da cultura, Homi Bhabha explica que a definição do indivíduo negro, tendo por base um conceito ocidental de *homem*, liga-o atavicamente a um passado primitivo e fadado a sucumbir, a se deteriorar, enquanto que o seu presente, desmembrado e deslocado, não evoca a imagem da identidade que, segundo ele, é possível contestar na dialética das representações (bom/mau, capaz/incapaz, educado/grosseiro, por exemplo) e que se resolve na verificação das relações entre o que é aparente e o que é real:

A presença negra atravessa a narrativa representativa do conceito de pessoa ocidental: seu passado amarrado a traiçoeiros estereótipos de primitivismo e degeneração não produz uma história de progresso civil [...]; seu presente, desmembrado e deslocado, não contém a imagem de identidade que é questionada na dialética mente/corpo e resolvida na epistemologia da aparência e realidade. (BHABHA, 1998, p. 73)

Assim, a identidade pode estar submetida a uma interpretação falsa, enganosa e depreciativa: “Os olhos do homem branco destroçam o corpo do homem negro e nesse ato de violência epistemológica seu próprio quadro de referência [o do homem negro] é transgredido, seu campo de visão perturbado.” (BHABHA, 1998, p. 73). De modo que a professora francesa de Gisèle a vê segundo o estereótipo de que o negro é incapaz de aprender a cultura do branco ou de que, quando muito, a reproduz de modo rudimentar, mas (e essa é a questão) o quanto e como essa visão afeta e interfere na visão que o indivíduo negro tem de si?

De acordo com Fanon, “a alma negra, na maioria das vezes, é uma criação do Branco” (1983, p. 14), assim, quando confrontada ao olhar que destroça, que circunscreve o ser a um espaço de pouca ação, a pequena narradora do relato se vê na condição de alguém que tem que escolher entre deixar-se anular por ele ou se (re)construir a partir dele, já que esse olhar é inevitável na ambivalência existencial branco/negro. Logo, esse olhar que diminui, é o mesmo olhar que afasta o ser, que o desloca para a margem do grupo e para fora de si, uma vez que ele passa a ter a percepção de sua diferença, até então não percebida como tal. Tendo que efetuar o movimento de retorno para si, o indivíduo deslocado passará por processos de questionamento, e/ou de aceitação, e/ou de negação dessa diferença imposta.

No que concerne ao relato *L'exil selon Julia*, a temática do deslocamento evidencia-se já no título do mesmo, mas, conforme já dissemos, este não se reduz ao sentido geográfico do termo. Ele refere-se, igualmente, ao deslocamento emocional, afetivo da imagem totalizante que alguém tem de si mesmo, é um estar deslocado de sua verdade pessoal. É isso que se passa com Gisèle Pineau quando criança: ao ser definida de modo tão negativo diante da classe, ocorre um deslocamento até então não experimentado que a obriga a confrontar a(s) imagem(ns) que dela faziam e, por consequência, de todos os que carregam uma cultura diferente.

Assim, enquanto a professora a repreende, Gisèle transporta-se mentalmente para a Guadalupe de Man Ya, onde as crianças (*ti-moun*) brincam livremente nas ruas e onde a vida é trepidante, barulhenta e ensolarada. Mas mediante a presença da *maîtresse* (a professora), a narradora volta para o tempo e espaço atuais, onde a neve cai e a realidade se impõe exigindo que Gisèle estenda a mão – com revolta camuflada pela obediência – para que possa receber a punição por ser tão diferente de todos.

A contraposição das duas imagens evidencia a dimensão do deslocamento de Gisèle e, para a professora, ela se torna a *Noire invisible* – Negra invisível – com quem os colegas não devem estabelecer contato. No entanto, Gisèle tem consciência de sua diversidade cultural e da importância da tolerância. No lugar de se deixar anular, Gisèle decide se reconstruir a partir do olhar que a nega, que a anula e que também determina o olhar dos colegas na classe, redimensionando a sua experiência de ser a única criança negra entre brancos:

Je deviens la Noire invisible. Tant pis, j'apprends quand même à lire et à écrire de gauche à droite [...] Tant pis si son regard passe sur moi sans me voir, si les enfants me tiennent à l'écart [...] Je souris quand la maîtresse dépose son indifférence sur mes épaules. Je n'ai pas besoin de son regard pour vivre et grandir [...] Je suis un grand oiseau, je vole vers un pays où toutes les variétés des personnes vivent ensemble : Gauchers, Arabes, Noirs, Chinois, Blancs, Africains, Marquise et Princesse, Droitiers, Cow-Boys et Indiens. Gens des villes et des champs [...] (PINEAU, 1996, p. 62- 64)

Deslocada de sua pessoa para retornar a si-mesma, eis o que acontece à narradora do relato que começa a compreender sua avó Man Ya e a vê-la sob outro prisma. Man Ya, também deslocada de seu país Guadalupe do qual sentia muitas saudades, muito embora fosse o lugar onde tanto o sofrimento, quanto a violência de seu marido Asdrubal a atingiriam se retornasse. Man Ya compreende que é preciso ter raízes, que é preciso experimentar um sentido de pertencimento, que é preciso se reconhecer entre os outros.

O exílio segundo Julia, ou Man Ya, é ser rotulada de perigosa e ignorante em função de sua cor, é não ter sua língua, seus gestos, seus hábitos nem compreendidos, nem aceitos pelo outro que, sobretudo, não abre espaço para o diverso; é confrontar a indiferença e o desprezo, é suportá-los. Tudo aquilo em que ela acredita, é reforçado em face dessas situações:

Elle veut une seule chose, retourner sur sa terre Guadeloupe...même s'il est vrai que cette terre maudite ensorcelle, amarre les destinées. Elle ne philosophe pas sur le pourquoi et le comment de l'attachement à sa terre. La raison s'affaisse devant les sauts du cœur. Il n'y a pas de mots, seulement le manque qui aveugle et étourdit. Il n'y a pas de grandes théories, seulement de candides souvenirs que la mémoire travestit, des broutilles agaçantes, une pantomime extatique. La terre, comme une mère, qui enfante, nourrit et recueille. (PINEAU, 1996, p. 137)

Enquanto Man Ya define e aceita sua identidade em relação ao sentido de pertencimento a sua terra Guadalupe, Gisèle a define em face do racismo, da compaixão ou do escárnio; ainda assim, ela não evita a cultura na qual está inserida. Segundo Hall (2005, p. 88), na pós-modernidade, os indivíduos são obrigados a negociar com as novas culturas, sem ser simplesmente assimilados ou sem perder completamente suas identidades. Essa nova diáspora os faz compreender a coabitar com mais de uma linguagem cultural e mais de uma identidade. Desse modo, para Pineau, a aceitação de sua identidade se define quando ela se reconhece como um ser resultante de uma hibridez cultural, resultante do interstício de duas culturas, a antilhana e a francesa, e que uma não denigre a outra.

Segundo Glissant, a tarefa do escritor é revelar, no presente, a dor que advém do passado vivido, de forma contínua e atual (1997, p. 226). É nesse sentido que a narrativa de *L'exil selon Julia* se constrói e na qual Gisèle Pineau, reconhece a dimensão e a importância do espaço literário como um *locus* onde o recurso do imaginário permite a elaboração da crítica das duas culturas que representa. A presença de estereótipos – *Négro, Nègresse à plateau, Charbon* e outros – atravessa a narrativa como um desafio a se transpor pela narradora no espaço transformador da literatura. O olhar lançado aos fatos duros e, por vezes cruéis do passado, é transformado pela poesia do saber narrar sem, no entanto, perder a dimensão crítica da sua própria história que é, também, a de muitos outros.

3.4 *L'espérance-macadam*: violência e discurso histórico

O romance *L'espérance-macadam*, publicado em 1995, se inscreve no projeto literário de Gisèle Pineau como um questionamento sobre a predominância de certos valores da esfera do poder que ainda se encontram arraigados no indivíduo antilhano, não como traço inerente da sua personalidade, mas como uma reprodução discursiva que interfere nela. A história é ambientada na ilha de Guadalupe, em Savane Mulet, cidade na qual os habitantes vivem ligados por uma rede de cumplicidade e anuência no que tange à violência praticada por uns e outros. A representação do antilhano é problematizada a partir dessa violência que tem por base a internalização de valores de um discurso dominante pertencente a um passado colonialista e escravocrata.

Narrado em primeira e em terceira pessoa, o romance se constrói a partir de flashbacks de Éliette, Rosette e sua filha Angela, as três personagens em torno das quais a história se desenvolve. Outras personagens, mesmo as masculinas que compõem a trama da narrativa, são apresentadas quase sempre a partir do ponto de vista dessas três mulheres.

Temporalmente, a narrativa é delimitada por duas catástrofes naturais que atingiram a ilha em épocas distintas, destruindo grande parte dela: a tempestade tropical de 1928 e o furacão Hugo, que passou pelas Antilhas em setembro de 1989. Ambos atuam mais do que simplesmente como uma delimitação de tempo, pois, numa transposição metafórica, as duas catástrofes naturais se tornam a representação da violência física, moral e psicológica praticada uns contra os outros, implícita ou explicitamente, pelos habitantes da cidade de Savane.

A história inicia-se no tempo presente, isto é, com a passagem do furacão Hugo em 1989 e retroage em direção a vários momentos do passado para, finalmente, retornar ao tempo presente. A quebra cronológica temporal e da linearidade da própria narrativa através da rememoração das personagens confere fluidez ao texto a partir das múltiplas vozes que narram o romance e que apresentam os acontecimentos, por vezes os mesmos, segundo o que veem e interpretam.

Assim, a primeira imagem apresentada é filtrada por Éliette, uma das personagens centrais do romance. A imagem é a de uma cidade devastada, destruída pelo ciclone de 1989, o que faz com que a história seja marcada, desde as suas primeiras linhas, pela violência:

Restait rien de bon. Que des immondices. Y avait pas même une planche debout, une tôle en place. Vestiges de cases. Souvenirs de chemins qui perçaient au coeur de Savane. Y avait plus ni ramage ni plumage aux bras cassés des arbres tombés à genoux. (PINEAU, 1995, p.7)

A violência da natureza permite entrever, na descrição dos seus efeitos, uma antropomorfização do elemento natural no uso dos adjetivos *écrasé* e *piétiné* os quais remetem ao ato de esmagar e pisotear e que estabelecem, na sequência, uma relação com os habitantes da cidade de Savane e a violência praticada por eles:

Le Cyclone avait tout écrasé et piétiné. Y avait rien de bon à ramasser. Rien qui mérite un rapiéçage. Fallait pelleter tout ça et avec, dans le même

ballant, les secrets, la honte, la mauvaiseté de Savane. Fallait tout balayer et enterrer. (PINEAU, 1995, p. 8- 9)

Para Éliette, a imagem do furacão é aquela que a leva de volta para o ano de 1928 quando ela tinha oito anos de idade. Momento a partir do qual as imagens de sua infância ficam mal delineadas na sua memória e às quais ela não consegue dar forma. As consequências da passagem do furacão Hugo na cidade a remetem à *La Bête*, o furacão que a feriu no ventre durante a infância e que a impossibilitou, no futuro, de ter filhos. Na infância, logo após a sua recuperação, Éliette emudece, perde a fala, e só consegue recuperá-la aos 11 anos. Entretanto, a memória do que lhe sucedeu se transformará em uma lembrança difusa sempre a espreita e que perturba a sua serenidade. Éliette se sente acovardada perante a vida e intuitivamente, ela atribui a sua fraqueza ao sofrimento provocado no passado: “Éliette avait huit ans. Le Cyclone l’avait rendue ainsi, lâche, indifférente, faible et molle. Elle avait gardé quelques rares souvenirs des événements. Avec le temps...” (PINEAU, 1995, p. 93).

Na introdução da obra *Écrire la “parole de nuit”* (1994), Ralph Ludwig discorre sobre a expressão *parole de nuit* a qual remete ao momento em que os escravos reuniam-se para contar a história de seus ancestrais às crianças, alimentando e preservando, assim, a memória dessa história impedida de ser narrada às claras (p. 18). Os descendentes desses primeiros *conteurs* tornam-se, eles também, portadores da *parole de nuit* ao carregar consigo o legado da memória residual de toda a coletividade, o qual é transmitido de geração em geração, através da oralidade. Da mesma forma, Séraphine, a mãe de Éliette, partilha com a filha a sua recordação da passagem de *La Bête*, que passa a assumi-la também como sua.

Séraphine narra, porém, sempre à noite porque é o único momento possível, para ela, de trazer à superfície da memória o episódio ocorrido e que a racionalidade (enquanto elemento que corresponde à iluminação, à claridade, logo, ao insuportável) impossibilita de falar a respeito. De maneira que Éliette não se recorda, de fato, do que lhe aconteceu; o episódio é, na verdade, construído no discurso de Séraphine, e é a partir dele que Éliette pensa ter a recordação da violência do furacão.

Non, en vérité, Éliette ne se souvenait de rien. C’était sa manman qui lui racontait toujours la nuit où le Cyclone avait chaviré et pilé la Guadeloupe.

Elle criait ce cauchemar : « Le passage de La Bête ». Et pour mieux embobiner l'histoire dans la mémoire d'Éliette, elle ne cessait de faire défiler le souvenir de la blessure à la tête et au ventre, le sang dans les draps, la grosse poutre tombée qui avait manqué fendre Éliette en deux parts, le vent entrant méchant, bourrant, callotant. (PINEAU, 1995, p. 93)

A partir da associação de dados, a partir de evocações de possíveis recordações de Éliette, o leitor tem condições de intuir e de confirmar, antes mesmo da personagem, que o “furacão” que a atingira e ferira na infância havia sido, na verdade, o seu pai que a estuprara causando-lhe danos irremediáveis. Após o estupro ou quase concomitante a ele, o furacão de 1928 chega às Antilhas, devastando a ilha de Guadalupe. Séraphine associa a violência de um à violência do outro, ambas arrasadoras e, na sua forma digressiva de recordar o episódio, nomeia a uma só vez com a mesma designação o furacão e o homem que violentara sua filha, os dois se tornando apenas um, em um processo de transposição e cristalização de imagens.

Pela enormidade do ato, pela sensação de impotência e na condição de ter que viver com essa lembrança, a mãe se torna gradativamente louca: “Est-ce que j'ai perdu la raison à cause de ce qu'il a fait?” (PINEAU, 1995, p. 173). O furacão torna-se uma obsessão que a mantém viva permitindo que sua mente, sua sanidade mental emergem da ameaça da loucura: “Séraphine se perdait dans l'évocation de cette nuit de tourment” (PINEAU, 1995, p. 94) porque para ela, o ato de falar constitui uma maneira de suportar o fardo da história que carrega e, ao mesmo tempo, um modo de não esquecer-la. Mas é também uma forma de torná-la pulsante e viva na filha, que não a recorda completamente.

Ainda segundo Ludwig, “[...] no plano da estratégia de escrita, a causalidade cede lugar à associação”⁴⁸ (1994, p. 19), isto é, a narrativa não se desenvolve em função de uma sucessão de fatos numa lógica cartesiana, em uma clara relação de causa e efeito. Ela se desenvolve em um movimento de constante retomada de eventos passados, em um constante voltar atrás para explicar, enfatizar os acontecimentos do presente e do passado, de modo que um e outro se mesclam e se vêem refletidos um no outro.

Dentro dessa lógica digressiva, barroca, a narrativa vai se construindo por uma acumulação de pequenas histórias ocorridas em Savane e das inferências de

⁴⁸ Texto original : [...] sur le plan de la stratégie de l'écriture, la causalité fait place à l'association.

que uma relaciona-se em sentido à outra, se redizem, se narram continuamente. A evocação de fatos ocorridos no passado/presente cria uma noção cíclica dos acontecimentos e a ideia de um destino inexorável:

Tous les jours, pensait Rosette, la honte et les blessures remontaient des profondeurs du temps d'antan pour salir aujourd'hui, ses mirages, ses promesses de fabuleux demains. Non, rien n'avait changé depuis qu'on avait transbordé les premiers Nègres d'Afrique dans ce pays qui ne savait qu'enfanter des cyclones, cette terre violente où tant de malédiction pesait sur les hommes et femmes de toutes nations. Rien n'avait changé... Le sabre, la corde, les chaînes...Jah ! Et les mêmes démons au-dessus du troupeau soufflant la convoitise, la scélératesse, le crime, l'inceste... (PINEAU, 1995, p. 177)

Uma relação entre passado e presente estabelece-se no ato constante de Éliette indagar-se a razão pela qual ela se sente covarde, fraca e inoperante mediante os acontecimentos trágicos a sua volta. Entretanto, essa relação não é clara, nem óbvia para ela, de modo que o tempo de descoberta dos acontecimentos por parte do leitor não é o mesmo da personagem. Nesse sentido, a elaboração da escrita de Pineau retoma a figura do *conteur* que ao solicitar a constante participação de sua plateia dizendo: “*Krik?* (“Vocês me escutam? Vocês estão me acompanhando? Vocês estão sempre comigo?”)”⁴⁹ (LUDWIG, 1994, p. 185) conduz o leitor a ligar um fio a outro, uma história a outra e a construir a narrativa antes que ela seja, de fato, narrada. O leitor reconstrói o passado e preenche as lacunas da história não narrada, ou ainda por narrar ou que, já tendo sido narrada, precisa adquirir sentido dentro da totalidade do texto.

Nas suas evocações dos crimes perpetrados na cidade de Savane, o elemento que retoma a *parole de nuit*, isto é, o momento de lembrar, de recuperar a verdade, de fazê-la vir à tona, também se manifesta na demarcação espaço-temporal expressa por elementos inseridos na fala das personagens e a partir dos quais é revelada a violência dos habitantes da cidade, antes reprimida e oculta às vistas de todos na claridade denunciadora do dia: “*Derrière cette longue journée passée à ressusciter les morts, le sommeil ne viendrait pas aisément. La nuit déterrerait encore cinquante et quelques crimes pépétrés à Savane.*” (p. 39 – grifos nossos). E ainda :

⁴⁹ Texto original : *Krik ?* (“Vous m’écoutez? Vous me suivez? Vous êtes toujours avec moi?”)

Avant le Cyclone, à Savane Mulet, la nuit libérait toute la mauvaiseté humaine qu'on tenait un peu enchaînée au grand jour. Le coutelas parlait raide dans la noirceur. Menés par rage et haine, les pauvres pécheurs se changeaient en démons. Alors, Saigner, Couper, Assassiner se présentaient comme les trois frères de la délivrance, grands apologistes de la justice sans procureur ni avocat. (PINEAU, 1995, p. 65)

A partir do posicionamento de Éliette diante dos crimes cometidos em Savane ou das circunstâncias que levaram a eles, ela tem uma visão de si mesma e de seus conterrâneos como seres acovardados, subjugados, passivos, inoperantes frente às constantes violências, por vezes veladas, por vezes explícitas, praticadas pelos habitantes da cidade. O fato de todos partilharem os “segredos” individuais e saberem o que possivelmente irá acontecer não constitui uma razão para que ajam a fim de impedir a tragédia que certamente advirá: “Rien vu, rien entendu, comme tous les gens de Savane, témoins des assassinats, qui voyaient jamais rien, n’entendaient jamais rien que la pluie sur les tôles [...]” (PINEAU, 1995, p. 181-182).

Segundo Glissant existe uma violência sem uma causa justificável ou conhecida, mas latente no antilhano, cujo rancor leva rapidamente à raiva e ao seu extravaso pela violência, cujo intuito nem sempre é o de provocar a morte, mas de ferir (física e psicologicamente) e, assim, diminuir o outro (1997, p. 536). No contexto de *L'espérance-macadam*, essa violência latente se manifesta nos personagens não só na forma de atrocidades, mas também na negação de saberem o que está por acontecer e, sabendo, não o impedirem, uma vez que encontram satisfação até mesmo quando suas suspeitas se cumprem. O violento desejo de diminuir o outro, de vê-lo menor e pior a seus olhos se realiza, mas, ao mesmo tempo, é a própria queda que os personagens experimentam, pois eles também se diminuem e se punem através da diminuição do outro (GLISSANT, 1997, p. 536).

Cada ato isolado de violência chama à responsabilidade os indivíduos de Savane, que tentam dela escapar: quando a jovem Glawdys comete infanticídio, toda a cidade se sente culpada, embora esconda a culpa e a vergonha. Quando Marius, um descendente de hindus, é assassinado pela própria esposa e seu amante em função de um tesouro que só existia em seus sonhos, todos se sentem culpados, mas não impedem o crime; quando Hortense, acusada de suposto adultério, também é assassinada e esquartejada pelo marido, todos se sentem impotentes, mas não conseguem ou não desejam assumir a parte da responsabilidade que lhes cabe no ato. De modo que “[...] Éliette pensait que le mal

était en train de prendre racine ici-là, à Savane Mulet. Tout le monde vivait dans une complicité silencieuse [...] Chacun savait. Tous s'étaient tus." (PINEAU, 1995, p. 35).

O fato de não haver atitude por parte dos habitantes da cidade demonstra o estado de alienação vivenciada por eles e o grau de naturalização da violência no seio da sociedade de Savane. Nesse sentido, Éliette e Rosette são as duas figuras através das quais essa alienação se evidencia mais fortemente.

A alienação de Éliette se dá em função de um passado indecifrável para ela e que parece justificar a sua maneira de ser no presente. O fato de não ter acesso direto a determinados acontecimentos de seu passado, mas através da memória legada de sua mãe, impede-a de redimensionar a sua existência depois do choque ocorrido na infância, bloqueando-lhe as afeições e desenvolvendo o anseio de não participar da vida da cidade. O desejo de manter-se à distância que a acompanhou quase toda a vida só é menor em face do desejo maior de tornar-se mãe – condição que lhe é negada em função da violência sofrida – e no qual ela deposita a razão de viver.

[...] Éliette cherchait rien d'autre sur cette terre que la paix de sa case. Pas mêler son existence au désordre de Savane. Pas laisser son esprit donner couleur aux sons, bâtir des cathédrales de douleurs en son coeur. Yeux et oreilles bouchés, elle luttait pour repousser au loin la peine des autres. La vie au-dehors, c'était grand fracas déveine et "Priez pour nous mes frères! [...] Tant des souffrances tout à l'entour..."

[...] J'ai attrapé des cheveux blancs pendant que Savane entrait en agonie, suait du sang, brûlait dans la jalousie et la méchanceté. Et même si j'étais pas en mesure de barrer tous les bruits que font la vie et la mort, je voulais ni voir, ni entendre. Seulement qu'on me laisse exister dans la paix de ma case. (PINEAU, 1995, p. 8-9)

Éliette reconhece a sua postura de cúmplice diante das circunstâncias, embora não consiga identificar a razão pela qual é levada a agir desse modo. É que sua alienação advém da ignorância, de um *trou de mémoire*, isto é, de um lapsus de memória do passado que interfere na compreensão de suas articulações com o presente. Situação que perturba Éliette e que a instiga, no fundo, a buscar a sua origem, a sua causa:

Elle était toujours restée à l'abri dans la paix de sa case, complice de tous les complots, témoin sans paroles, comptant les coups de sabre, les coups de conque-lambi tocotoc tocotoc, les coups de poing, de fusil, et aussi mesurant les souffles drus des corps grands en combat. Toujours

remerciant Dieu d'avance de la préserver, elle, d'une de ces morts violentes. [...]
 Elle était lâche.
 Depuis combien de temps?
 Longtemps déjà. Depuis ses huit ans...Comment ça lui était venu?
 (PINEAU, 1995, p. 92)

Rosette, esposa de Rosan e mãe de Angela, Robert e Rita é a personagem que não consegue sair das malhas da alienação. Ao contrário de Éliette, que busca compreender o seu desinteresse pela vida, Rosette não explora as causas do seu sentimento de desprezo pelas pessoas e acontecimentos de Savane Mulet. Como Éliette, ela também não quer misturar sua existência à “desordem” da cidade, mas esse desejo advém do fato de ela se sentir superior às pessoas por considerar-se uma esposa obediente, por ser uma mãe atenciosa, por ter princípios cristãos que emolduram a sua conduta e a da sua família, que é composta a partir de um padrão tradicional, ou seja, ocidental de núcleo familiar: marido e filhos os quais podiam identificar a sua filiação, diferentemente da maior parte das crianças de Savane: “Trop belle famille pour toutes les donzelles qui ouvraient leur destin à des hommes de passage” (p. 179). Seu sentimento de superioridade nasce de uma semelhança com os padrões europeus de conduta e de organização social e familiar, portanto.

Rosette inventa para si e para os filhos, contos e histórias impregnados de uma realidade “cor de rosa”, plena de maravilhas, em tudo diferente da realidade desoladora de Savane Mulet: “Mon Dieu, que le monde était beau dans ses rêves! Colonies d’amour, saintes familles, innocence et candeur” (p. 176). A transfiguração da realidade, através dos contos que ela inventa e transforma em ditado para os filhos como se fossem pequenos manuais de conduta, e da música de Bob Marley que ela escuta às escondidas do marido e nas quais ela se reencontra e recria, continuamente, a esperança de um mundo melhor e mais bonito, mergulhou-a em um estado gradativo de alienação que nem mesmo ela consegue perceber e que a impede de ver a realidade ao seu redor ou de ver somente aquilo que deseja. Em grande parte, é em função disso que ela ignora o fato de seu marido abusar sexualmente da filha ao longo de seis anos:

Est-ce que ses rêves et toute sa science des contes l’empêchaient de voir Rosan abuser d’Angela? (PINEAU, 1995, p. 169)
 Rosette avait rien vu, rien entendu.
 Peut-être que durant tout ce temps-là, elle avait été dans l’extase de son paradis, occupée à suspendre des étoiles au ciel. À remonter les pentes de

la vallée des larmes pour rentrer dans le royaume des ancêtres [...] (PINEAU, 1995, p. 181)

No processo de compreensão do que ocorreu, Rosette busca justificativas para o ato do marido: a inveja dos habitantes de Savane por ela possuir uma família bem estruturada, a maldição que pesa sobre os povos transportados para essa terra erigida pela violência contra o corpo e contra a mente, a dureza da vida. Entretanto, ela resiste em admitir a sua responsabilidade na violência sofrida por sua filha, preferindo atrelá-la a um destino trágico e inevitável ao qual ninguém pode se furtar.

Rosette não tem a percepção de que esse modo de pensar reproduz um discurso secular que fixa a imagem do negro em um estereótipo no qual a degenerescência se apresenta como sendo inerente a sua pessoa. Criado e difundido por uma visão ocidental, esse estereótipo circunscreve o indivíduo negro na categoria de objeto social. Ou seja, segundo essa concepção estereotipada, o negro não saberia conduzir a própria vida; correndo o risco de colocá-la a perder, seria necessário alguém para conduzi-lo, ainda que pela força. Com isso, institui-se a escravidão que é justificada com base na premissa da incapacidade do negro (africano) para gerir o seu destino. Incapacidade que se supõe – pela longa duração do sistema colonial – ter sido herdada pelos descendentes dos primeiros africanos escravizados nas Antilhas nos anos que se seguiram a sua chegada às ilhas.

De acordo com Hardt & Negri, a escravidão, a servidão e outras formas coercivas de organização e exploração do trabalho foram elementos essenciais ao processo do desenvolvimento capitalista, assim como a violência e a opressão constituíram elementos necessários à instituição do sistema colonial (HARDT & NEGRI, 2001, p. 139). Em *Os condenados da Terra* (2005, p. 102) Fanon diz que “o regime colonial tira a sua legitimidade da força e em nenhum momento tenta modificar essa natureza das coisas”, assim, na relação dominador/dominado, esse último é submetido, ao longo de todo processo colonialista, a um discurso violento e opressor cujos valores lhe incutiram paulatinamente o autodesprezo. O sistema colonial, “por sua própria atuação, só fez perpetuar essa violência” (HARDT e NEGRI, 2001, p. 148) e esse autodesprezo inculcado, em algum momento, se evidencia nas relações entre semelhantes. Conforme Fanon, como resposta à violência do colonizador, o homem colonizado manifestará essa agressividade sedimentada nos seus músculos primeiramente contra os seus (2005, p. 69).

Ainda de acordo com Fanon, a violência reprimida, quando cometida, tem um efeito quase que catártico naquele que a pratica, funcionando como uma espécie de ato de purificação e de afirmação: “No nível dos indivíduos, a violência desintoxica. Ela livra o colonizado do seu complexo de inferioridade, das suas atitudes contemplativas ou desesperadas. Ela o torna intrépido, reabilita-o aos seus próprios olhos” (2005, p. 112)

Angela é o personagem que mais fortemente exemplifica a violência da relação dominador/dominado. Nessa relação, esse último não tem voz, se cala por medo e até mesmo em função da natureza do lugar que ocupa: tal qual o dominado, o colonizado, Angela ocupa um lugar no qual deve aprender a permanecer: o daquele que obedece sem contestações. Nesse lugar, o seu corpo é cercado, tal qual a terra conquistada, por limites impostos pelo dominador, e passa a ser o espaço em que ele concretiza o seu desejo de controle e de afirmação de poder, tendo na violência a sua garantia de sucesso.

Em uma reprodução cíclica dos acontecimentos, o mesmo ato violento que ocorrera com Éliette, ocorre com Angela, a filha de Rosan e Rosette. Dos 10 aos 16 anos, Angela é assediada e violentada por seu pai, sem que sua mãe tome conhecimento ou sequer desconfie de algo, pois “à Savane, il y avait de manmans aveugles, muettes et sourdes” (p. 15). Angela passa a se comportar diferentemente da menina alegre e falante que fora, torna-se fechada para as pessoas a sua volta, nunca tendo nada para contar, nunca revelando nada, seja através da fala, seja através dos olhos mantidos sempre baixos.

Rosan é um pai que demonstra afeição e interesse por seus filhos: “Il riait bien avec ses enfants, qu’il aimait faire sauter dans ses bras, porter, caresser et border. Il préférait Angela. Rentrant le soir, il s’écriait toujours : “Mon dieu ! Voilà mon Ange, ma joie, mon espérance!”” (p. 154). Na ótica de Rosette, o marido é superior aos homens de Savane, “le seul Nègre de bonne éducation qu’elle avait rencontré” (p. 155) tendo se sacrificado ao longo dos anos “pour agrandir la case [...] seul avec ses deux mains, à battre le mortier et monter les perpaings. Seul, entrepreneur, maçon, charpentier...” (p. 59). É também no discurso de Rosette que a imagem de Rosan como um bom pai é construída, ainda que Angela saiba que essa imagem – ao menos para ela – não constitui uma verdade:

À ces moments-là, elle disait aux enfants : “Faut pas faire de peine à votre papa. Il faut l’aimer de tout son cœur. Il travaille dur pour gagner de l’argent et ramener à manger. Et tout ce qu’il y a dans cette case, c’est grâce à son courage.” (PINEAU, 1995, p. 155)

Rosan é passivo, humilde e obediente diante dos outros e, por isso, querido por todos. Mas é orgulhoso, rígido e dissimuladamente violento diante dos seus, fora da vista dos vizinhos e estranhos. E é com essa duplicidade que sua família tem que lidar, sobretudo Angela, alvo de sua violência. Para Rosette – a esposa – Rosan é o marido, o pai e o homem cujo comportamento é exemplar e, por pensar assim, ela não consegue acreditar, em um primeiro momento, na sua culpabilidade:

J’attends qu’un peu de force me revienne. J’irai m’asseoir sur le bord de la couche d’Angela. Faites que je crie pas, Seigneur ! Faites qu’elle me regarde dans les yeux pour que je lise le mensonge. Retiens ma main, Jésus, pour que je la batte pas ! Retiens ma main, Jah! [...] Des coups, voilà ce qu’il lui faut. [...] (PINEAU, 1995, p. 59)

Essa atitude de negação, porque contradiz todo o seu discurso construído sobre o caráter do marido, faz com que Rosette também aja de modo violento contra a própria filha: o senhor da casa não pode estar errado, não pode ter falhado; mas a filha, sim. Ela é quem, sendo mulher, pode ter provocado o problema. De fato, para Rosette, a filha instaura um problema quando decide dar um basta na violência do pai, quando decide que não pode e não deve mais calar, quando decide quebrar as correntes invisíveis, pois que só existem na ordem do discurso paterno, que a prendem a anos de violência.

Na tentativa de lidar com a violência do pai e mesmo tentando justificá-lo, Angela tenta trilhar o caminho de retorno à tradição de seus ancestrais ao tentar justificar a ação paterna como uma possessão de demônios que alteravam sua natureza humana, fazendo-o agir de modo diferente daquele que ele mostrava ser no dia a dia em família:

Comment savoir si c’était vraiment lui? Son bon papa Rosan ? (PINEAU, 1995, p. 156) [...] Est-ce qu’elle aurait pu crier quand même ? Oui. Pour voir quel drame ? Peut-être que Rosan dormait bien à côté de Rosette, sage, sans parole. Peut-être que ce grand démon la réduirait en poussière si elle résistait, mettrait le feu à la case, userait de son sabre comme le Nègre qui, dans un autre temps de Savane, avait débité une pauvre fille qu’on appelait Hortense... (PINEAU, 1995, p. 164)

Mas a tentativa de recorrer ao sobrenatural, ao mágico, ao mito terrificante de sua ancestralidade africana para justificar o ato paterno não tem resultado, não tem mais espaço mediante a força dos valores cristãos ocidentais fortemente inculcados na sua mentalidade ainda jovem de antilhana.

De toute la force de sa jeune foi, elle récita un Je crois en Dieu mais la bête ne disparaissait pas [...] (p. 156) Elle pensait qu'un bon ange lui donnerait au moins une prière souveraine pour repousser la bête dans un lointain sans retour et libérer l'âme de son papa engeôlée en quelque noire soupente. Au catéchisme, Mademoiselle Estelle enseignait que les âmes diaboliques et suppôts de Satan, visibles et invisibles, pouvaient être terrassés par l'épée d'une seule prière assenée d'une voix vibrante de foi.[...] Les prières servaient pas. (PINEAU, 1995, p. 157-160)

A impossibilidade de aceitação e a continuidade de sua passividade forçada, juntamente com a ineficácia do discurso religioso como instrumento para evitar o ato paterno, impulsionam Angela a escolher a denúncia como única forma de libertação. Quando, finalmente, ela decide fazer uso do direito de falar sobre o que lhe acontecia, movida pelo medo de que o mesmo acontecesse com a irmã, Angela se defronta com incredulidade e o descaso das autoridades diante da sua condição de vítima e que não lhe dão ouvidos:

La police ne voudrait pas me croire non plus. C'est quand j'ai dit que j'écrirais au procureur qu'ils m'ont fait asseoir dans un bureau. [...] Je me répétais que c'était pas un papa que j'avais, seulement un démon, une bête qui avait faim de la chair de Rita, des sept ans de Rita. (PINEAU, 1995, p. 159)

A dificuldade de ser ouvida pela justiça recai na questão da autorepresentatividade daquele que é enquadrado na categoria de subalterno. Segundo Spivak, o subalterno é aquele que pertence “às camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (2010, p.12). Nesse sentido, Angela está à margem da margem, pois a “mulher como subalterna, não pode falar e quando tenta fazê-lo não encontra os meios para se fazer ouvir”(SPIVAK, 2010, p.15). E essa situação de subalternidade é intensificada pelo fato de Angela ser ainda adolescente, sob a tutela de seus pais, um deles sendo justamente aquele que ela denuncia por violência sexual.

Tendo sofrido a violação desde a África, a mulher negra escravizada será aquela que, no regime servil de produção, sofrerá os ataques do homem branco e suportará o desejo de satisfação do homem escravizado. Por parte do homem branco, o estupro constituía uma forma de demarcar a posse sobre o corpo da mulher (africana, primeiro, e depois já mestiça de todas as nações), e de torná-la objeto de seu uso, de seu desejo de controle, mais do que de prazer. Além disso, a mulher escrava transformava-se também em um gerador de mais força de trabalho e, portanto, de lucro, uma vez que os filhos gerados deixavam de lhe pertencer e, por extensão corpórea, logo material, passavam a ser propriedade do senhor da plantação.

Posteriormente, na violação de seu corpo e da sua vontade, o homem antilhano tentará fazer da mulher o território onde ele extravasará as suas pulsões de vida (conservação) e de morte (destruição). Nesse sentido, o estupro da filha é, para Rosan, uma forma de continuar a viver contra tudo e todos, contra as dificuldades e dureza da vida, contra os sonhos desfeitos, contra o sucesso alheio e o fracasso pessoal. Para ele, é o único modo possível de manter sua existência no mundo, pois ele a projeta na vivacidade e juventude da filha. Mas é também e a cada vez, uma morte, pois o torna odiado por Angela, um traidor da imagem que oferece de si mesmo, um criminoso perante a coletividade que representa:

Combien de fois s'était-il jeté pis qu'un cyclone sur le corps d'Angela. Bête sauvage ! Et ça aurait pu durer longtemps encore. Il pouvait pas se retenir. Y avait une machine en dedans de lui, mécanique diabolique qui le poussait toujours dans la chambre d'Angela. Son ange, sa délivrance... [...] Il tombait en plein ciel. Le paradis! [...] Tendre à souhait la chair d'Angela. Tendre à se damner. (PINEAU, 1995, p. 185)

Segundo Glissant (1997, p. 511) a mulher martinicana – e por analogia, a mulher guadalupense – é a vítima mais extrema desse processo violento, mesmo quando camufla a sua condição de vítima sob uma manifestação de poder matriarcal. Em outra instância, ela reproduzirá e legitimará esse discurso de posse pela força ao projetar em seus filhos homens o desejo de satisfação do antigo escravo, que ela expressa no uso da *parole créole*: “Cok moin derô mare poul zot” (Mon coq est dehors, attachez vos poules – Meu galo saiu, prendam as suas galinhas.) (GLISSANT, 1997, p. 511).

Esse discurso de dominação e violência tem como argumento definitivo o fato de que, como provedor da casa e criador de tudo o que nela há, o proprietário tem o direito, antes de qualquer um, de fazer o que bem lhe aprouver com o que lhe pertence. Tal discurso, inserido no contexto de dominação e exploração colonial, conferia amplos poderes aos senhores das *plantations* sobre qualquer coisa ou pessoa que estivesse sob seu domínio. No que se referia às pessoas, esse poder agia sobre seus corpos. Não havia outra justificativa senão essa: a de que o senhor tinha todos os direitos sobre tudo o que era sua propriedade e é pautado nesse discurso internalizado e reproduzido sem questionamentos, sem reflexão alguma, que Rosan justifica e legitima, para si e para Angela, os anos de violência contra ela:

- Je suis ton papa, lui souffla-t-il, je suis ton papa. [...] J'ai le droit d'aller sur ma monture avant les autres ! Je suis ton papa, Angela ! [...] Alors, j'ouvre le chemin pour les autres. [...] (PINEAU, 1995, p. 164)

Rosan lui racontait qui était ainsi, partout. Sous les toits de tôle de Savane, derrière les planches, dans la noirceur des cases de Ravine-Guinée et d'ailleurs, y avait des pères qui cherchaient la lumière entre les cuisses de leurs enfants. Personne n'en parlait jamais, mais c'était ni une faute ni un péché. Il lui disait qu'il avait le droit de la chevaucher comme une jeune monture, parce qu'elle était sa création.[...] Et il dit que le tour de Rita viendrait aussi, qu'il avait le droit, tous le droits... (PINEAU, 1995, p. 166)

É o momento em que ele encontra satisfação em furtar a outrem o que viria a lhe pertencer, o que remonta ao antigo sistema de coerção colonial. Segundo Glissant (1997, p. 504-505), no regime servil, o prazer do escravo advindo do ato sexual constituía um ato de subtração ao que era propriedade do senhor, sem que esse tomasse conhecimento e/ou concedesse permissão. Mesmo a atividade sexual do escravo estava circunscrita à ordem do benefício e lucro que seriam gerados para o *maître*, não se levando em consideração, nem importando, de fato, o prazer ou satisfação que dela tirariam os escravos envolvidos. Dessa forma, o ato sexual que se dava como instrumento roubado ao senhor da plantação, organizava-se às escondidas, pesando sobre ele a proibição e a penalidade. Ainda conforme Glissant, a satisfação derivada do ato sexual *roubado* ao senhor, ignora ou exclui o prazer que o próprio ato sexual pressupõe.

É certo que, por outro lado, o roubo da satisfação encerra também o indivíduo no mínimo de sua busca, de seu roubo e o torna mais impermeável ao prazer ou à satisfação da parceira. Impermeável e não indiferente, porque o homem martinicano exigirá o testemunho da

satisfação da mulher, não como pertencente à mulher, mas como se sancionasse a legitimidade de seu próprio roubo. Assim, o roubo da satisfação do senhor é associado ao estupro da mulher, estupro latente, mas permanente; grande parte da atitude sexual dos Martinicanos provem de um determinado condicionamento original, certamente, não entendido como tal e não elucidado.⁵⁰ (GLISSANT, 1997, p. 506)

É, portanto, na violação constante do corpo e, conseqüentemente, da mente da própria filha que Rosan declara seu poder e demarca sua propriedade. Nesse sentido, para ele, tal violência não poderia ser nem culpa, nem pecado, pois constitui um direito. É, antes, algo justificável porque fora largamente praticado em um tempo em que o dominador fazia de tal ato um recurso, não só para subjugar e explicitar seu poder e gerar lucro, mas também para satisfazer suas pulsões sexuais. Independente da razão pela qual se realiza o ato sexual, nesse caso, não pressupõe o consentimento do outro envolvido.

O início de um processo de desalienação desponta quando Angela decide romper com o seu estado de subalternidade, por conseguinte, de submissão e medo. Ela decide romper com o ciclo de violência e dor às quais a sujeição a expõe e que poderá culminar em um fim trágico, como o de outras mulheres de Savane, quando o pai anuncia que o mesmo acontecerá com a filha mais nova. Assim Angela opta por trilhar outro caminho e altera não só a sua condição, bem como a da irmã, próxima vítima da violência paterna.

Com essa atitude, Angela retira os que estão a sua volta da zona de conforto que a alienação propicia, perturba a ordem instituída e antevê um futuro diferente daquele que a esperava. Com a mente lúcida e com toda a racionalidade que a situação exige, Angela rejeita (ao menos temporariamente) a figura da mãe, que não pôde protegê-la do pai e nem poderá protegê-la do ciclone. De fato, Angela é uma das poucas pessoas que não teme a passagem da tempestade que, em função da força com a qual se abate sobre tudo e todos, ela vê como um elemento que trará a purificação de seu ser e a salvação de seu corpo, senão de sua mente. Sobre os

⁵⁰ Texto original : Il est tout à fait certain d'autre part que le dérobé de la jouissance enferme aussi l'individu dans le résumé de sa quête, de son vol, et le rend d'autant plus imperméable au plaisir ou à la jouissance d'une partenaire. Imperméable et non pas indifférent, car l'homme martiniquais exigera le témoignage de la jouissance de la femme, non comme appartenant à la femme, mais comme sanctionnant la légitimité de son propre vol. Ainsi le vol de la jouissance du maître est conjoint au viol de la femme, viol latent mais permanent; une grande part de l'attitude sexuelle des Martiniquais provient d'un tel conditionnement originel, bien entendu non perçu comme tel et non élucidé.

destruções da cidade e de si mesma, ela poderá pensar em refazer sua existência sem medo, sem sujeição e construir uma história, diferente daquela até então vivida:

Le Cyclone ne terrifiait pas Angela. Elle l'espérait même, se figurant qu'il était un déchaînement envoyé par les cieux pour la débarrasser de son papa Rosan. Qu'il fonde sur la terre comme une grande guerre ! [...] Qu'il chavire le temps et me retourne dans le ventre de ma manman!... Qu'il bombarde la geôle une bonne fois ! Ruines, poussières, tout retournerait à l'état de poussière. Et même le souvenir, balayé par le grand vent. Soufflé, éparpillé, disséminé.

[...] Angela fit un voeu et demanda au cyclone de nettoyer son corps au plus profond, de la remettre tout entière comme avant, au temps de l'innocence. (PINEAU, 1995, p. 207)

Mediante a descoberta do que sucedeu com Angela, Éliette sente-se impulsionada a sair de seu isolamento e ajudar a jovem expulsa de casa pela mãe inconformada. Motivada por uma pulsão (para a vida, logo para a conservação, construtiva), Éliette acolhe Angela em sua casa que narra o que lhe sucedeu. Dessa forma, os fragmentos da história de Angela atuam como elementos deflagradores de sua própria memória obliturada e, conseqüentemente, um processo de rememoração começa a se formar. A narração de Angela faz “parler la mémoire soutireuse” (p. 171) que culmina na revelação do que ocorrera a Éliette, em tudo semelhante ao drama vivenciado por Angela e, posteriormente, na aceitação de que a violência sofrida na infância é algo impossível de eliminar de sua existência.

O esquecimento da sua tragédia constituiu uma estratégia de sobrevivência, mas que teve como resultantes a loucura da mãe e sua própria indiferença pela vida. Quando Éliette enfrenta a sua verdade, ela escapa do estado letárgico em que vivia, reconciliando-se consigo mesma e com toda a sua ascendência submetida ao sofrimento e transformada por ele, rompendo com a continuação dele no presente. É nessa reconciliação afetiva que ela encontra consolação por não ter agido em benefício de Glawdys, Marius, Hortense, enfim, os mortos de Savane por quem ela poderia ter feito algo para indicar o destino trágico que lhes aguardava.

Enquanto Éliette caminha em direção à libertação, Rosette enclausura-se gradativamente na loucura, como uma forma de escapar da realidade trágica vivenciada por sua família e da responsabilidade que lhe toca na violência impingida à filha, por não ter percebido os sinais do que acontecia em sua casa, envolvida demais que estava em seus sonhos e na contemplação de sua família perfeita.

Como Angela, que tentará buscar uma consolação para o assédio do pai no folclore antilhano impregnado de *démons*, *diablesses* e *soucounans*, Rosette tentará o mesmo, mas na alegação da existência de uma maldição que pesa sobre o povo negro, uma maldição que ela não sabe a razão de ser, mas que deve existir para que todos estejam fadados ao desespero, ao horror, ao crime. A reprodução de um discurso dominante que usou como argumento a inferioridade dos povos negros, para melhor e com mais eficácia subjugar-los, é para Rosette um consolo para a sua alienação.

O seu mundo maravilhoso criado e alimentado em seus contos, para onde ela é conduzida de modo hipnótico pelo ritmo *reggae*, se torna em ruínas quando ela percebe o engano no qual vivia, quando ela se dá conta de que não há maldição alguma, apenas homens e mulheres de pele negra que carregam o peso de uma história e de uma imagem construída segundo a ótica do poder. Imagem que lhes fora colocada às costas, como uma carga permanente, através dos tempos, para onde quer que fossem e da qual precisam (necessariamente) se desfazer se quiserem “se donner le sentiment d’être arrivé à quelque chose” e deixarem de ser “[...] des animaux assujettis au bon gré du maître” (PINEAU, 1995, p. 206).

4. GISELE PINEAU E ÉDOUARD GLISSANT ERRO! INDICADOR NÃO DEFINIDO.: CONVERGENCIAS

As duas obras de Gisèle Pineau analisadas nesta pesquisa relacionam-se em vários aspectos com o pensamento de Édouard Glissant. O projeto literário da autora que se associa, em parte, aos princípios desenvolvidos no *Éloge de la Créolité* de Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau e Raphaël Confiant no que tange à afirmação de criouldade, defesa do uso da língua e elementos da cultura crioula, também identifica-se com algumas questões desenvolvidas no *Discours Antillais* (1997) e em outros escritos de Glissant.

Sua condição de pessoa fortemente atrelada a sua origem guadalupense, herdeira de uma história colonial, que reivindica uma identidade que a represente perante o mundo (como muitos outros) e de também ser uma metropolitana que viveu na terra de seus ancestrais, foi um fator motivador para Gisèle Pineau elaborar reflexões, na sua obra, sobre questões concernentes aos guadalupenses e seu modo de atuar no mundo antilhano. O espaço literário, que é o lugar de construção do imaginário, também é o espaço em que a autora desenvolve, não somente a visão do outro, mas também a visão de si.

4.1 A mentalidade de assistidos

O desenvolvimento econômico e social das ilhas que compõem as Antilhas Francesas está atrelado a uma política intervencionista da França que se efetiva sob a forma de subvenções financeiras, ajuda às famílias e importação de produtos de uso geral. Longe de pressupor a aquisição gradativa da autonomia desses povos, essa política de desenvolvimento econômico e social os subjugava a uma dependência não percebida completamente ou, por outro lado, talvez percebida, mas não rejeitada.

É que, conforme Glissant, “[...] como pedir aos indivíduos para renunciarem às pulsões transformadas em reflexos?”⁵¹ (1997, p. 791). Essa dependência é

⁵¹ Texto original : [...] comment demander à des individus de renoncer à des pulsions devenues réflexes?

estimulada, de mais a mais, pelo desejo de satisfazer as necessidades (reais ou não), princípio que fundamenta a ideia de consumo, segundo a lógica capitalista.

Em função de partilharem os mesmos processos históricos, Guadalupe e Martinica partilham também as mesmas consequências socioeconômicas advindas desses processos. De maneira que a assistência do governo francês gera no povo guadalupense e martinicano o desinteresse em desenvolver e gerir quaisquer estratégias de produção que possibilitariam diminuir a sua relação de dependentes da metrópole:

Que o não-domínio do quotidiano esteja generalizado atualmente, há gritantes exemplos disso. O Martinicano não controla mais, por exemplo, nenhum produto de uso generalizado em seu ambiente: as feiras desapareceram quase completamente e um simples atraso na chegada de alguns barcos tomam dimensões de catástrofe. Não existe mais uma única mercadoria que os Martinicanos produzam de maneira totalmente autônoma para o seu uso generalizado.⁵² (GLISSANT, 1997, p. 197)

Desenvolveu-se, assim, uma mentalidade de dependência ou, dita de outro modo, de assistidos que, insuflada pelo aumento do consumo, fez com que se instaurasse um círculo ininterrupto em que, cada vez mais, as subvenções financeiras provenientes da metrópole se tornam necessárias para que os guadalupenses e martinicanos possam atingir um padrão de vida semelhante àquele das classes de maior poder aquisitivo. No que concerne ao consumo “normal” porque faz parte da ordem da produção-demanda-poder aquisitivo, Glissant o define nos termos de “[...] uma incitação ao desejo, a partir de necessidades sociais, elas mesmas sugeridas ou aceleradas por uma organização social, uma estrutura social determinada.”⁵³ (1997, p. 787). Entretanto, o consumo passaria a ser “anormal” quando as necessidades sociais, exacerbadas no indivíduo, se tornassem pulsões.

Nem a primeira, nem a segunda definição destoam do que se entende comumente por consumo e consumismo. Glissant, entretanto, tenta evidenciar que, nas Antilhas, o consumo é do tipo passivo porque, não sendo um produtor ou não

⁵² Texto original : Que la non-maîtrise du quotidien soit généralisée aujourd'hui, il en est de criantes illustrations. Le Martiniquais ne contrôle par exemple plus aucun produit d'usage généralisé dans son environnement : les marchés intérieurs ont presque complètement disparu et un simple retard dans l'arrivée de quelques bateaux prend des allures de catastrophe. Il n'existe plus une seule marchandise que les Martiniquais produisent de manière totalement autonome pour leur usage généralisé.

⁵³ Texto original: [...] une incitation au désir, à partir de besoins sociaux eux-mêmes suggérés ou accélérés par une organisation sociale, une structure de société donnée.

gerando renda para consumir, o antilhano consome da mesma forma. O consumo, dito passivo, nesse caso, advém de uma pulsão que não depende nem da necessidade, nem da beleza ou utilidade do produto, mas do desejo de integrar-se a um “modelo branco” de vida, o que gera, conforme Glissant, reações coletivas de insatisfação (1997, p. 790-791).

No que concerne ao romance *L'espérance-macadam*, o boom consumista eclode entre os moradores de Savane com a chegada da eletricidade (uma das evidências do progresso) e fica evidente o consumo passivo dos habitantes que se efetiva na aquisição desenfreada de produtos industrializados e no seu abandono sob a ponte da cidade:

Là-bas, sous le pont des Nèfles, c'était devenu une grande poubelle. Les gens ne présageaient pas ça quand ils luttèrent pour que le maire plante l'électricité partout à Savane. [...] En 1978, l'année même où Glawdys balança son petit au bas du pont des Nèfles, la lumière [...] traversa enfin de part en part les ténèbres de Savane. À peine une année, et chaque case de planche et tôle se trouva receleuse de frigo électrique, cuisinière, machine à laver, poste de télé, ventilateur et compagnie. (PINEAU, 1995, p. 55)

Além disso, tenta-se reproduzir um padrão de vida francês, considerado ideal, que se expressa, por exemplo, na aquisição de produtos que denotem uma relação com a metrópole: “[...] elle avait acheté à crédit son salon en skaï vert et la salle à manger – *style Empire*, lui avait certifié Seoud.” (PINEAU, 1995, p. 120 – grifo nosso)

À imagem de consumo, que pressupõe a existência de industrialização, de capital financeiro e de progresso, contrapõe-se a imagem da cidade em si que surgiu às pressas, formada por rejeitados de todas as partes da Guadalupe, “zombis de temps nouveaux” e que “barraient des morceaux de terres, plantaient des cases immondes” (p. 24), casas construídas de qualquer jeito e coladas umas às outras, de modo que a cidade nasce já com uma imagem de deterioração, de degradação. O dinheiro que circula e que visa melhorar a qualidade de vida dos cidadãos de Savane, não é utilizado para transformar a imagem da cidade à qual os habitantes gradativamente se acostumam e naturalizam como parte da paisagem que os circunda: “Mais si le maire se décidait, s'était dit Rosette, trois-quatre jours suffiraient pour que les employés de la voirie ramassent les immondices dessous le pont. Et les rats qui faisaient leurs nids là-bas s'en seraient allés aussi. ” (p. 57)

Mas o desejo de ascender ao modelo de vida francesa não é apenas canalizado na aquisição de produtos que visa muito mais impressionar ao outro do que satisfazer uma necessidade. Ele também se manifesta no comportamento, na negação de elementos da cultura antilhana, no domínio da língua francesa – língua de status – e no domínio de um *savoir-vivre* ideal que só a França poderia conferir, conforme o que se passa com Éliette, personagem de *L'espérance-macadam*:

En semaine, elle [Éliette] se louait chez Mademoiselle Mérédith, une vieille institutrice brevetée, Nègresse solitaire tannée, à gammes de France. Autant à cheval sur les moutons qui profitaient sous les débords de sa moustiquaire que sur les règles de grammaire, elle instruisit Éliette du bon usage de la langue française et des manières d'un savoir-vivre certifié universel et éternel. Par sa discipline, sa morale d'acier et son esprit corseté dans un lot de principes, elle coula une chape de silences sur les peurs anciennes d'Éliette qui perdit encore un brin de sa sauvagerie derrière des gestes-macaques, sourires et salutations commandés, comment-vas-tu forcés et simagrées tirées à quatre épingles. Grâce à ce savant apprentissage, Éliette trouva mari, à trente-cinq ans. (PINEAU, 1995, p. 106)

O mesmo pensamento de que a França detem valores que conferem civilidade é confirmado em *L'exil selon Julia*: “[...] nous avons eu raison de prendre le chemin de la Métropole. Nous sommes beaux, bien habillés, chaussés de neuf. Nous avons bien travaillé et formons belle famille.” (1996, p. 22)

O uso da língua francesa é, talvez, um dos aspectos mais significativos de conhecimento e, portanto, inserção na cultura do outro. Em certo momento da história antilhana, a língua crioula foi mal-vista, considerada como uma língua de ignorantes e que se relacionava ao tempo da escravidão em que senhores e escravos precisavam se comunicar minimamente.

Segundo Albert Memmi, o domínio de duas línguas constitui a participação em dois reinos psíquicos e culturais, dois mundos em conflito: o do colonizador e o do colonizado (1977, p. 98). De fato, na condição de colonizado, o antilhano sofreu dois choques no que concerne à língua: o primeiro tendo se dado na impossibilidade de usar o seu próprio sistema de comunicação (uma das estratégias de controle do processo escravocrata) e que significou uma progressiva até culminar em uma total ruptura com sua filiação africana. Assim foi necessário forjar outra língua no espaço dos dominadores, o *créole*.

O segundo choque produziu-se justamente na desvalorização do crioulo como língua de comunicação e na concepção do francês como língua de status, de cultura e educação. O domínio da língua francesa significa entrar no “reino psíquico e cultural” desse Outro cuja posição é desejada e à qual se procura ascender. A reprodução e assimilação de comportamentos assumem, pois, proporção de critério de exclusão e de cristalização de imagem na categoria do grosseiro, ignorante, inculto para aqueles que não fazem bom uso da língua francesa.

Na mentalidade do antilhano que domina as duas línguas, sobretudo o antilhano que conhece a metrópole, o uso delas se fará conforme essas duas imagens que se contrapõem. É desse modo que, em *L'exil selon Julia*, a mãe de Gisèle justifica o fato de não ter ensinado o crioulo para seus filhos em benefício do uso do francês como língua de comunicação e de confirmação de uma imagem apropriada segundo um padrão de aceitabilidade:

[...] Daisy ne leur a pas enseigné le créole. Pour quoi faire ? C'est seulement dans la colère qu'il lui échappe, pour intimer silence, faire taire l'insolence, ou commander patience.

Parler français témoigne de bonne éducation et manières dégrossies.

Un homme qui te parle français est un monsieur civilisé...

Un bougre qui te crie en créole est un vieux nègre de la race malélevée, chien-fer rosse assurément, *boloko* de première catégorie, malpropre à puces, scélérat à langue effilochée, bandit à cinquante-quatre coutelas, coquer roi de poulailler, capon à grands jarrets, Juda Iscariote, Belzébuth en caleçon, esprit de vin de haine...

Ah ! mais un monsieur qui cause dans un bon français de France est un chef-d'oeuvre immaculé, un prophète en cravate sanctifiée, un espoir de grand marier. (PINEAU, 1996, p. 209-210)

Do mesmo modo, a narradora de *L'exil selon Julia* demonstra, com suas observações a respeito dos indivíduos de diferentes grupos sociais com os quais tem contato, que eles também experimentam a necessidade de adotarem uma imagem baseada no modelo do antigo colonizador e que lhes dê, senão o passaporte para a aceitação em um determinado grupo social, pelo menos a manutenção de uma posição legada historicamente e que desejam que seja imutável. Esse comportamento, que atua como fator de distinção entre os grupos sociais, evidencia-se na atitude de meninas *békés* que agem ainda conforme um parâmetro de conduta estipulado por um discurso elitista – herança colonial – o qual estabelece a hierarquia social, portanto, a superioridade de uns em detrimento de

outros, com base na cor da pele e origem, ainda que dominem aspectos da cultura daquele que denigrem:

Dans la cour de l'école, des Blanches qu'on appelle Békés se retrouvent entre elles, minorité. Elles ne se mélangent pas aux autres races et même pas aux Blanches de France, les *zorèy* [...]. Elles comptent parmi les ancêtres des anciens maîtres du temps de l'esclavage. À la récréation, elles parlent le même créole que les négresses ou les Indiennes, les mulâtresses, les chabines et les métis d'ici. [...] Elles déroulent mêmes gestes, même démarche, même accent. Mais elles doivent porter l'héritage pesant de leurs aïeux. Alors, elles gardent le rang et la distance, ne se mêlent surtout pas aux négresses. (PINEAU, 1997, p. 187)

A reivindicação da língua crioula como um traço da identidade antilhana insere-se no processo de revalorização dos elementos que constituem a cultura compósita das Antilhas. No espaço da literatura, essa revalorização mina a “mentalidade de assistidos” no que concerne ao uso da língua, demonstrando que a exclusão de uma significa o empobrecimento da outra no ambiente antilhano. Nesse sentido, Gisèle Pineau, utiliza-se das duas línguas e imerge nos dois mundos que as duas línguas representam ao escrever como uma metropolitana que, uma vez tendo saído do seu espaço, tenta integrar-se ao espaço do outro, sem perder a dimensão crítica que a sua posição de escritora implica.

Mas a situação de dependência da ilha em relação à França e a passividade da maior parte do povo antilhano em relação à sua condição de dependentes não são atestadas somente pela reprodução de valores culturais e na valorização da língua francesa em detrimento da crioula, mas também pela naturalidade com que aceitam serem subvencionados pela metrópole, sem outros questionamentos sobre a falta de autosuficiência das ilhas e que retoma, sob outro aspecto, o paternalismo exercido pela metrópole nos tempos do sistema colonial.

A injeção sistemática de subvenções financeiras, segundo Glissant, provoca um desequilíbrio sensível entre o alto nível de vida e o baixo nível de produção nas ilhas, o que provoca uma artificialização das camadas sociais e o desenvolvimento da mentalidade de assistidos. O fato de não produzirem nada, de não dominarem meios de produção que lhes dêem a ideia de autonomia acaba por lhes impor uma identificação com o modelo francês de existência, e é essa redução mimética que se configura como a única garantia de status social para o antilhano de Guadalupe e Martinica (GLISSANT, 1997, p. 105).

E se existe uma recusa em questionar esse modelo é porque entra em jogo a própria concepção do antilhano enquanto indivíduo inserido em uma situação de deposição contínua da língua e das práticas culturais, a qual se deu desde a chegada do primeiro africano em territórios franceses no além-mar. Nesse conflito entre assimilar o que é do outro (sem excluir disso certa impossibilidade de completa efetividade) e reprimir o que é seu, num processo de coerção externa e de auto coerção, o antilhano estaria propenso a desenvolver desequilíbrios que se manifestam nos campos da linguagem e do comportamento social e individual.

4.2 O delírio *coutumier*

Questionando-se sobre o que seria anormal para uma sociedade formada dentro do sistema colonial, Glissant (1997) chega à conclusão que seria o fato dessa sociedade pender entre a passividade do indivíduo frente aos modelos e às normas provenientes do exterior e o não questionamento da coletividade frente aos modelos impostos. Diz o autor a respeito do que seria a anormalidade:

Seria, na hipótese atual, de ter ido (ou ter sido levada) tão longe na aceitação passiva dos modelos e normas importadas, e que não coincidem com sua realidade sócio-histórica, que essa sociedade se chocaria com uma dupla impossibilidade: a de integrar suas normas e modelos no nível dos indivíduos e a de desenvolver, de modo coletivo, um questionamento desses modelos impostos. Haveria, portanto, desequilíbrios coletivos que assinalariam o anormal sem passar forçosamente pelo patológico.⁵⁴ (1997, p. 631-632)

Ainda conforme Glissant, esse desequilíbrio coletivo, que se dá no plano verbal e comportamental, é comum a todas as sociedades que vivenciaram o sistema colonial. O delírio *coutumier* não seria, pois, o mal de alguns, mas a tentação de todos, uma vez que, no conjunto, os antilhanos se inserem em uma categoria de indivíduos dominados que mantém uma relação de dependência com o

⁵⁴ Texto original: Ce serait, dans l'actuelle hypothèse, d'être allée (ou d'avoir été menée) si loin dans l'acceptation passive de modèles et de normes importées, et qui ne coïncident pas avec sa réalité socio-historique, que cette société se heurterait à une double impossibilité : celle d'intégrer ces normes et modèles au niveau des individus, celle de développer de manière collective une mise en question de ces modèles imposés. Il y aurait donc des déséquilibres collectifs, qui signaleraient l'anormal sans passer forcément par le pathologique.

outro e não questionam essa relação, nem em que condições ela se dá (1997, p. 625-627) e sentem a necessidade de aliviar, de algum modo, a pressão que a sociedade exerce sobre eles. Assim, a análise das estruturas de funcionamento do delírio *coutumier* viria a contribuir tanto para a elucidação cultural das classes sociais (já que ele é comum a todas elas e faz parte dos costumes), bem como para a elucidação dos esquemas nos quais se efetivam as relações entre essas classes.

Glissant identifica duas formas do delírio *coutumier*: a forma elitista e a popular⁵⁵. Nesta pesquisa nos deteremos na forma popular que se manifesta através do desenvolvimento de uma linguagem “contraditória” que tentaria ser uma resposta às contradições vividas e também como um modo de estabelecer um vínculo social. Inserido em um tecido ideológico amplo, o delírio verbal apresentaria alguns aspectos elencados por Glissant e que aqui são listados segundo a análise de Enilce Albergaria Rocha (2009, p. 41). Assim, o primeiro aspecto seria a visão do outro transcendente, que assim se apresenta pelo consentimento daquele que se expressa, sendo que essa visão foi interiorizada através de valores advindos da atuação francesa nas ilhas. O segundo aspecto consiste na visão de si subordinada à concepção que se tem do outro, que se manifesta pela autodepreciação, frequentemente camuflada por um processo de hipervalorização de si mesmo. O terceiro refere-se à interiorização da visão do outro sobre si mesmo, que desenvolve no antilhano o desejo de ser “reconhecido” pelo branco. Para um antilhano, a visão que fazem dele é que ele é um negro como todos os negros ou um homem como todos os homens. De qualquer forma, ele se veria reduzido a uma dessas categorias que não o definem, nem o identificam completamente. O quarto aspecto envolve o humanismo que se manifesta através de expressões universais vagas e que favorecem, seja através da fala ou da escrita, uma fuga elegante dos problemas reais. O quinto e último aspecto refere-se à questão histórica que é o nó de todo esse tecido ideológico, uma vez que a não-história daqueles que foram colonizados transforma-se em recusa da História (daí a resistência em retomar assuntos relativos à escravidão) e na busca de uma pseudo-história tranquilizadora (na afirmação do seu reconhecimento como homens, como seres humanos, por exemplo).

⁵⁵ Para uma análise mais profunda sobre as formas, características e aspectos ideológicos do delírio verbal *coutumier* ver o artigo “O delírio verbal *coutumier* em Édouard Glissant: uma abordagem do romance “O sétimo juramento”, de Pauline Chiziane”, escrito por Enilce Albergaria Rocha no qual a autora discorre sobre cada forma e manifestação do delírio, ampliando a compreensão do texto de Glissant. A referência bibliográfica completa do artigo está incluída na bibliografia desta pesquisa.

Sendo a linguagem um discurso e o delírio *coutumier* existindo na ordem do discurso e do comportamento, Glissant especifica quatro formas de manifestação que, não sendo excludentes entre si, se mesclam, mas apresentando um funcionamento que lhes é específico. Os delírios *coutumiers* são, pois, o delírio de comunicação, o de teatralização (esses dois são formas populares), o de representação e o de persuasão (que são formas elitistas). Para análise das manifestações do delírio *coutumier* e, como dito antes, nos deteremos nas formas populares identificados.

O delírio de comunicação caracteriza-se, segundo Glissant (1997, p. 647) pela manifestação de uma inventividade no campo da linguagem e pela visão de si que não é diluída pelo humanismo definido anteriormente, mas que sofre a ausência de memória coletiva, sendo também marcado por processos linguísticos como o fluxo da fala expositiva, a acumulação e a definição imagética que se configura como uma agressão ao outro. Esse delírio expressa uma autofobia que corresponde a uma busca angustiada de si mesmo que tende a uma tendência à autodestruição.

Em *L'exil selon Julia* esse delírio se manifesta na fala de Man Ya que não entende a razão pela qual a afastaram do marido cujas surras ela justifica como uma forma de aliviar a alma:

[...] Oui, les anges sont témoins. [...] J'ai jamais prié pour quitter Asdrubal. C'est mon époux devant Dieu. C'est vérité, j'ai pris des coups. Mais je ne crois pas qu'il cherchait ma mort, Asdrubal, seulement un soulagement pour son âme. [...] Il est plus égaré que moi, Asdrubal. (PINEAU, 1996, p. 99)

Esse comportamento de Man Ya que ela expressa de modo recorrente para os que estão perto de si manifesta uma passividade mediante a agressão do outro como componente da normalidade da existência. Em *L'espérance-macadam* outras personagens femininas também vão ratificar a presença desse delírio que as prende ao discurso violento de seus parceiros, por vezes, até o limite extremo do trágico. Como exemplificação, duas personagens, Zouzou e Hortense sofrem violência física e psicológica dos maridos sem oposição nenhuma. Zouzou será devolvida à mãe, após ser espancada, por não corresponder à mulher fina e educada que o marido espera que ela seja mesmo tentando sistematicamente educá-la sob o lema de que "A mulher é obra do homem" (p. 108-109).

Hortense sofre constantemente todo tipo de violência de Régis, seu companheiro a quem não está “presa” por nenhum vínculo, seja religioso ou civil: “Juste mise en case, comme ça, à la manière qu’on marque un animal qu’on pousse dans une cage pour une sujétion éternelle.”(PINEAU, 1996, p. 65). Como outras mulheres, Hortense buscará no outro um eco de sua própria identidade, de sua história, projetando no outro a sua salvação, sem que nenhuma reflexão seja elaborada por ela. Assim, Hortense cede às promessas de Régis que a espanca para aplacar o seu suposto apetite sexual exacerbado, o que fatalmente a levaria a procurar outros homens. Apesar de não estar presa oficialmente a Régis, Hortense não o abandona e, sem esperança de um devir, ela aceita passivamente todos os golpes que ele lhe dá até ser assassinada por ele sob a suspeita de adultério:

Hortense était rêveuse, certes, mais pas candide. Plus d’un mâle l’avait déjà blessée avec de belles paroles descendues tout droit d’un prétendu paradis authentique. Régis, son concubin, s’était révélé le plus fourbe, le plus féroce aussi. Comme les autres il avait lancé sa senne de beaux discours et promesses radoubées. Elle avait cru en lui. À présent, elle colletait chaque jour comme il se présentait, sans plus chercher à dérouiller sa cervelle dans des réflexions vides de secours. Défraîchie, laide, marquée par les coups, elle calculait que seule la mort saurait l’arracher à la sauvagerie de son bourreau... Le scélerat ne cessait pas de la battre pour froidir ses chaleurs hypothétiques. [...] le bougre la rossait pour ainsi dire mécaniquement. (PINEAU, 1995, p. 67)

Em *L’espérance-macadam*, esse delírio também nos parece estar presente na fala e comportamento de Rosette, por exemplo, quando confrontada com sua realidade. Ao tomar conhecimento que o marido havia sido preso por assediar sexualmente a filha, Rosette direciona aos seus vizinhos uma série de imprecizações que a rebaixam ao nível daqueles que ela julga desprezíveis e inferiores e que é, na verdade, a visão que cada um tem do outro: “Je les ai vus, gémit Rosette, tous les assassins de Savane Mulet, ils me dévisageaient comme si j’étais la plus grande criminelle depuis la Création. Scélérats! Chiens à puces! Mécréants! Mendicieux! *Manawa* sans culotte! Vermineux!” (PINEAU, 1995, p. 58-59).

Rosette concretiza em palavras o pensamento que sendo o seu, também é o mesmo de seus vizinhos, uma vez que vivendo em comunidade todos são vigilantes da atitude alheia, controlando a própria ação sob o olhar coercivo do outro: “Dans le lot des coeurs endurcis, il y avait certes des âmes bienveillantes, [...], mais compatir c’était abdiquer, se reconnaître pécheur pour l’éternité. Alors, chacun veillait son

voisin, défendant quiconque d'entrer dans les simagrées de la fille.” (PINEAU, 1995, p. 61). De modo que a pressão exercida cria uma situação de cumplicidade considerada “normal”, *coutumier*: “Et combien de fois elle avait vérifié que les gens se comprenaient seulement dans la complicité, face la loi et ses gendarmes questionneurs.” (PINEAU, 1995, p. 119).

Em Rosan, marido de Rosette, é possível identificar o delírio *coutumier* da teatralização que se manifesta tanto em um indivíduo, quanto em um grupo homogêneo, revelando uma pulsão comum. Mediante a comunidade que atua como espectadora, o indivíduo assume o papel de ator e a comunidade se projetará nele buscando realizar-se ao mesmo tempo em que tentará decifrar o seu jogo. A visão que o indivíduo tem de si é bem estruturada e está ligada a uma consciência histórica repleta de alienações culturais (ALBERGARIA ROCHA, 2009, p. 42).

A imagem de Rosan perante a comunidade de Savane é a de um trabalhador, bom pai de família, bom marido, solidário com todos ao seu redor, econômico nos gestos e no falar. Ele se destaca de seus vizinhos que apresentam comportamento diverso do dele:

“Rosette n'est pas si bête et voyait bien sa chance: tous les hommes alentour rossaient les femmes, couraient d'autres chairs qu'ils engrossaient d'une manière scandaleuse.[...] Rosan était le seul Nègre de bonne éducation qu'elle avait rencontré.” (PINEAU, 1995, p. 154-155)

Ora, fazendo parte da mesma comunidade, Rosan camufla sob essa imagem o mesmo comportamento de seus vizinhos, que não obstante, nele projetam o desejo de ser semelhantes a ele, baseando-se na imagem que ele oferece de si. No episódio de um infanticídio que ocorre na cidade, Rosan é o único que tem a iniciativa de buscar o corpo da criança jogada pela mãe do alto de uma ponte, conquistando a simpatia de todos com sua ação:

C'est Rosan qui, seul, prit son courage pour aller ramasser le pauvre petit corps tout ensanglanté. Il traversa Quartier-Mélo [...] exposant l'agneau martyr à la vue de chacun pour qu'on oublie pas. Sur son passage, les gens se pressaient, la honte et la colère au coeur. [...] Une bougresse essuya le front de Rosan. Une autre lui mouilla les lèvres [...].” (PINEAU, 1995, p. 54)

Rosan agride a cada morador da cidade com sua atitude silenciosa e grandiloquente de oferecer o pequeno corpo dilacerado ao olhar de todos, os quais, por sua vez, se deixam agredir. Tendo sua imagem definida por suas ações generosas, Rosan agirá em relação à filha, no entanto, de modo semelhante aos marginalizados de Savane. Ele a assediara sexualmente em função de um discurso histórico que legitima a apropriação do outro pela força e, mesmo tendo consciência de que age conforme esse discurso, Rosan não consegue elaborar nenhum tipo de reflexão sobre seus atos, a não ser a de que sentia uma pulsão em fazê-lo e que ele define em termos de uma “*mécanique diabolique qui le poussait toujours dans la chambre d’Angela.*” (PINEAU, 1995, p. 185). Nesse sentido, evidencia-se a sua alienação em relação aos esquemas internos desse discurso que ele reproduz sem crítica.

Conforme a leitura de Enilce Albergaria Rocha do texto glissantiano (2009, p.44) o delírio *coutumier* revelaria, pois, as situações de alienação vivenciadas pelo indivíduo antilhano cuja conduta verbal e comportamental é considerada como uma ideologia de apropriação. Essa ideologia abarca alguns aspectos como a visão de si face ao outro e a internalização de valores externos, a evasão de problemas reais e a recusa da história seguida da busca de uma pseudo-história. Assim, sendo manifestação de uma não-história, o delírio *coutumier* corresponderia a um discurso aceitável, uma vez que, através dele, seria possível reapropriar-se de uma história negada. Entretanto, o delírio *coutumier* de teatralização é o único considerado como manifestação de uma loucura a qual não se pode aceitar, pois o indivíduo que o manifesta atrela, de modo consciente, seu comportamento e linguagem à História e aos discursos da História, ainda que sem questionar a razão de fazê-lo, como é o caso do personagem Rosan. Resulta disso que esse delírio é ressentido pelos outros membros da coletividade que engendram, a seu modo, uma apropriação da história negada.

4.3 A não-história, a recusa da história e a reapropriação da história

Embora necessários ao sistema colonial na condição de mão de obra escrava, a história dos africanos não foi assimilada pela historiografia oficial. Ao longo dos séculos que precederam a chegada dos primeiros escravizados em terras

antilhanas, ocorreu uma gradativa desapropriação da cultura e de sua história; desapropriação engendrada pelo colonizador e pela própria dinâmica do sistema colonial. De modo que as gerações seguintes tornaram-se objetos do sistema de exploração colonial, atuando muito pouco como sujeitos do seu percurso no novo território, que mesmo tendo ocorrido (como foi o caso dos escravos *marrons*, aqueles que fugiam em grupos ou sozinhos para as florestas), não foi registrado como relevante pela historiografia:

Nossa história (ou mais exatamente nossas histórias) está naufragada na História colonial. A memória coletiva é nossa urgência. O que nós acreditamos ser a história antilhana é apenas a História da colonização das Antilhas. Sob as ondas de choque da história da França, sob as grandes datas de chegada e de partida dos governadores, sob as incertezas das lutas coloniais, sob as belas páginas brancas da Crônica (onde as chamadas de nossas revoltas aparecem apenas como pequenas manchas) houve a nossa caminhada obstinada.⁵⁶ (BERNABÉ, CHAMOISEAU, CONFIANT, 1989, p. 36-37)

Na condição de objetos, os escravos vivenciavam um desligamento temporal de seu ser em relação à história que se desenvolvia, na sua totalidade, a despeito de sua pessoa. Essa atemporalidade externa que circundava o seu ser era, no entanto, temporalmente e internamente marcada pela disposição das tarefas diárias necessárias para o bom funcionamento da vida nas plantações e pelo ciclo de eventos naturais ou ainda por aqueles de cunho acidental.

Arrancado de seu tempo/espço para ficar circunscrito ao tempo/espço alienante das grandes plantações e, de acordo com Glissant (1997, p. 225) tendo o acesso interdito aos seus sistemas tradicionais de concepção de mundo, o africano perderá também, e gradativamente, a memória de sua coletividade que atua como uma rede de valores culturais e princípios morais de coesão do grupo, e cederá espaço aos valores do colonizador, que por impor a sua presença, impõe também a sua cultura e os valores atrelados a ela.

Esse processo de alienação constitui uma impossibilidade para a consciência coletiva de fazer um movimento para trás em direção a essa memória histórica

⁵⁶ Texto original: Notre histoire (ou plus exactement nos histoires) est naufragée dans l'Histoire coloniale. La mémoire collective est notre urgence. Ce que nous croyons être l'histoire antillaise n'est que l'Histoire de la colonisation des Antilles. Dessous les ondes de choc de l'histoire de France, dessous les grandes dates d'arrivée et de départ des gouverneurs, dessous les aléas des luttas coloniales, dessous les belles pages blanches de la Chronique (où les flambées de nos révoltes n'apparaissent qu'en petites taches), il y eut le cheminement obstiné de nous-mêmes.

negada, o que para Glissant (1997, p. 224) constitui a não-história. Entretanto, Glissant atribui ao escritor a tarefa de recuperá-la na ação de escavar (*fouiller*) a memória a partir dos traços, por vezes latentes, e que estão presentes no real (1997, p. 228). Na reconstituição da história, ou melhor, na sua reconstrução pelos resíduos, a partir dos seus rastros, o escritor terá condições de elevar esse passado vivido de modo doloroso (e que o fere nas duas instâncias temporais do passado e presente) ao status de história. Nesse momento, ele recusa a História tal qual ela se apresenta e insere o seu ser na história do mundo, apropriando-se do seu percurso fora dos ditames da imposição histórica, sem negar a sua longa ação.

No romance *L'espérance-macadam* a passagem da não-história para a apropriação da história nos parece ser representada na figura de Éliette que busca rememorar o que lhe aconteceu na infância no dia da passagem do ciclone/estupro, ao longo dos sessenta anos que se seguiram a ele. As recordações dispersas, que lhe vem subitamente à memória em momentos de epifania que se dá frente a algum acontecimento que ela vivencia, se desvanecem quando Éliette tenta fixá-las mais atentamente. Essas recordações, como os traços da história inscritos no real, instigam Éliette ao encontro de sua narrativa pessoal à qual ela tem acesso apenas pelo discurso entrecortado, lacunar de sua mãe Séraphine:

Quand Éliette la *fouillait* trop, Séraphine se perdait dans l'évocation de cette nuit de tourment. La malheureuse semblait avoir tellement à en dire, les souvenirs arrivant par flots-bouillons, qu'Éliette gardait toujours le sentiment d'un *manque en suspens*, comme si, sans parvenir à la percer jamais, toutes ses questions tournaient en vain de la périphérie de l'oeil du Cyclone. (PINEAU, 1995, p. 94 – grifos nossos)

Éliette sente que algo essencial falta ao discurso da mãe e essa falta a preenche de dúvidas e medos, pois ela intui que é no não-dito que está a revelação de seu passado e a cura para o seu presente, lá onde o “*passé subi qui n'est pas encore histoire*” (o passado vivido dolorosamente que não é ainda história – GLISSANT, 1997, p. 226) a fere porque lhe é negado. Quando Éliette acolhe Angela na sua casa e após o relato da jovem do que lhe aconteceu é que ela finalmente terá uma dimensão do seu passado:

“Personne n'oubliait jamais. Même si une autre mémoire lui avait rapporté tous les souvenirs qu'elle amassait pour s'étourdir les jours de solitude [...] À remonter et remuer ainsi le lointain du passé serré, son coeur se

souleva, comme si elle *enfonce* la tête dans une mare glauque pour *fouiller* le fond et ramener la vérité vraie [...] ” (PINEAU, 1995, p. 161-162 – grifos nossos).

Na prática do *détour* que consiste, segundo Glissant, no afastamento de sua própria realidade (2008, p. 106) em direção às realidades do mundo que demandam compreensão, o intelectual conseguiria retornar para o seu mundo e suas problemáticas melhor preparado para entendê-los. Nesse sentido é que se dá a descoberta de si de Éliette que empreende um movimento de distanciamento de sua realidade pessoal e um movimento de aproximação da existência e drama de Angela. É o momento em que o passado de Éliette, vivido no presente sob a forma de um trauma, de um bloqueio, de um impedimento, surge aos seus olhos dando fim à busca da “*vérité vraie*”, a verdade real, aquela que aconteceu, de fato, não aquela que lhe disseram que teria acontecido, refutando, assim, o discurso materno. Desfeitos os véus da alienação que regem as suas ações, já sem as forças coercivas da comunidade sobre ela, Éliette aceitará o seu passado com todos os fatos que nele se sucederam e irá mais longe quando vai ao encontro de seus ancestrais ao ritmo das batidas do *tambour-ka*:

“Quand la voix du *tanbouyé* s’éleva solitaire, portée par les coups frappés sur la peau du *tambour-ka*, [...] Éliette dansait [...] Et elle s’ouvrait large enfin pour laisser entrer la musique du *tambour* qui lui parlait au loin. [...] Tomber à genoux et offrir son corps au *tanbouyé* qui racontait au loin la bravoure des Nègres... (PINEAU, 1995, p. 194-195)

Éliette, juntamente com Angela, apropriam-se de suas verdadeiras histórias, desveladas e abertas para um novo porvir, sem o peso do passado como uma carga a ser carregada eternamente. Nesse sentido, ambas sabem que “o passado não pode de modo algum [me] guia[r]-las no presente” (FANON, 1983,p. 184). A tarefa de se construir tendo como ponto de partida essa assertiva se impõe tanto mais que ignorá-la significa regredir a um estado de total alienação e conseqüente aquiescência do discurso que a engendra e que anula o indivíduo, que o submete à esfera de ação e coerção do outro.

Fanon afirmou que não tinha o direito de se deixar fixar em uma imagem determinada no passado e que não haveria de querer ser escravo da escravidão que desumanizara os seus ancestrais (1983, p. 188), porque para ele era imprescindível pensar a realidade dos martinicanos e guadalupenses em seu tempo – “Pertença

irredutivelmente à minha época” (FANON, 1983, p. 13) – não interessando a retomada do passado e suas vicissitudes na medida em que se configura um engessamento do presente. A sua reflexão tinha por base a elucidação dos mecanismos de inferiorização e alienação do antilhano, os quais regiam o seu comportamento no mundo. Dessa forma, o ato de dar a conhecer ao antilhano a dimensão das condições nas quais ele vive, é abrir possibilidades transformadoras para o seu mundo, pois, segundo Glissant, “l’esclave de l’esclavage est celui qui ne veut pas savoir” (1997, p. 221), isto é, “o escravo da escravidão é aquele que não quer saber.”

Nesse sentido, Gisèle Pineau também empreende uma busca de sua história antilhana, sendo o seu deslocamento transversal da metrópole para a Guadalupe uma tentativa de resgatar uma identidade e imaginário antilhanos negados a ela pelo deslocamento familiar e pela visão estereotipada dos franceses, tanto do indivíduo antilhano, quanto do indivíduo negro, situações vivenciadas por ela ao longo de sua vida. Quando se encontram no mesmo ser, o negro antilhano ou o antilhano negro (a anteposição de um elemento ao outro implicando na relevância daquele que se quer enfatizar), o indivíduo se verá confrontado com duas histórias: uma que lhe foi confiscada; a outra que lhe foi imposta. É no interstício entre elas que a literatura se coloca como o espaço de reconstrução do imaginário e escreve a Contra-história do povo antilhano.

5 CONCLUSÃO

Neste trabalho, procuramos analisar a representação do antilhano na produção literária de Gisèle Pineau, escritora franco-antilhana cujas obras são relacionadas, geralmente, aos princípios estabelecidos no manifesto *Éloge de la Créolité*, isto é, a defesa da construção de uma identidade e literatura baseadas nos elementos crioulos (língua, cultura e imaginário). A autora ratifica, em parte, esse vínculo, embora também admita não ser o único, pois a obra de Gisèle Pineau também se nutre do pensamento crítico de Maryse Condé, Édouard Glissant, Frantz Fanon e outros que se preocuparam com a situação do antilhano no seu tempo/espço e a sua representação no mundo.

Nesse sentido, o ato de revisar a História torna-se imprescindível não só para o entendimento de como se dá/deu a construção representativa da figura do negro/antilhano, fixada pelo discurso histórico ao longo do tempo, como também para reelaborá-la. Ao escritor caberia, pois, a tarefa de *fouiller* (escavar) o passado, a memória para revelar as suas imposições dolorosas no presente (GLISSANT, 1997, p. 226).

Assim, retomar o passado torna-se válido na medida em que engendra reflexões sobre os seus traços no presente, pois é no agora que certas problemáticas se impõem face aos questionamentos identitários. Já não é mais possível simplesmente investigar o passado pelo simples ato de investigá-lo, de retomá-lo através da *parole de nuit* como uma memória dolorosa a ser transformada no espaço do imaginário, mas retomá-lo para fazer dele a base a partir da qual é possível repensar e modificar o presente no real, pois, de acordo com Fanon, somos todos filhos de nossa época (1983, p. 13) e é a ela que devemos nos reportar. É o tempo presente que exige um olhar atento, que requer cuidado, pois é nele que certas representações identitárias se constroem baseadas na premissa de que “não podemos ser diferentes daquilo que nos permitiram ser”, sendo contra essa linha de raciocínio que Fanon e Glissant se opunham, pois cristaliza a imagem do antilhano na história.

Em outra instância, trata-se de criar meios para que o antilhano tome conhecimento e compreenda os mecanismos de coerção que ainda o prendem a uma não-história e que fazem parte de sua existência sem que ele os perceba, constituindo delírios *coutumiers* os quais fixam os termos nos quais se efetiva a sua

relação com o mundo. Assim, nas duas obras de Gisèle Pineau aqui analisadas, *L'espérance-macadm* e *L'exil selon Julia*, a elaboração das personagens indica a necessidade de desenvolver o senso de responsabilidade em diferentes esferas (cultural, social, histórica) naqueles que se denominam antilhanos.

Para compreender, portanto, como se deu o processo alienante que atuou sobre os guadalupenses, empreendemos uma breve pesquisa histórica, no primeiro capítulo, abordando alguns aspectos da história antilhana. A colonização enquanto um projeto racional, isto é, pensado e posto em prática, implicou no uso da força e da violência como meios de instituição e manutenção do poder. No decorrer da sua efetivação, povos caraíbas e africanos foram dizimados e escravizados, respectivamente, sofrendo um processo de desaculturação, alienação e marginalização que gerou uma dependência em relação à metrópole e que se consolidou com a Departamentalização das Antilhas Francesas. Outros povos que para lá migraram, mesclando-se entre si e ao povo negro, também foram assimilados por esse processo que os tornou dependentes da metrópole.

Essa situação de dependência é reforçada pelo programa do governo francês de desenvolvimento social e econômico do arquipélago a partir de uma injeção constante de subvenções financeiras. Com as subvenções, guadalupenses e martinicanos teriam maior acesso aos bens de consumo, entretanto, essa medida governamental não favorece a aquisição de uma total autonomia econômica que poderia advir da implantação de polos industriais regionais e, por conseguinte, não gera desenvolvimento real (senão de aparência), nem desperta o desejo de que isso ocorra, mas produz um grande comodismo na população, que aceita e assume a sua condição de dependentes.

No segundo capítulo, tratou-se de delinear o perfil da literatura antilhana (compreendendo nela a literatura de origem antilhana e não somente aquela produzida nas ilhas) e o projeto literário de Gisèle Pineau, considerando a sua condição de francesa de origem guadalupense. O corpus literário foi analisado relacionando-o com a violência do discurso histórico e a identidade face ao deslocamento, não só no sentido físico, como também no sentido afetivo. Em certa medida, toda representação externa e que não corresponde ao indivíduo, o desloca da percepção que ele tem de si mesmo; por conseguinte, ele tem que empreender a busca de si mesmo e afirmar-se no mundo com base no que ele acredita ser.

No último capítulo, procuramos identificar nas duas obras de Gisèle Pineau alguns elementos que as relacionassem com o pensamento crítico de Édouard Glissant exposto no *Discours Antillais* (1997) e em *Les Entretien de Baton Rouge* (2008). Nesse sentido, identificamos nas personagens o comportamento relativo à mentalidade de assistidos que é justamente essa dependência declarada dos antilhanos em relação à França. O comportamento mimético das personagens evidencia a internalização de valores culturais franceses que estabelecem a hierarquização dos membros da coletividade. Também identificamos a presença do delírio *coutumier*, esse comportamento inserido na normalidade da existência e que por isso mesmo não é sentido pelos membros da coletividade, mas cujas relações sociais são condicionadas por ele. Por último, identificamos em uma das personagens a exemplificação do antilhano desalienado, que recusa a História que lhe é imposta e que é vivida por ele como uma não-história, isto é, aquela na qual seu ser não se inscreve porque se trata do discurso do Outro.

A apropriação da história constitui, pois, aceitar o passado *subi*, que não é ainda história, e inseri-lo na história do mundo, sem, no entanto, deixar-se fixar por ele, conforme o pensamento crítico de Fanon (1983, p. 188). O indivíduo, assim, teria condições de redimensionar o seu próprio ser inserido nas dinâmicas culturais, dentro da 'grande cena do mundo' (GLISSANT, 1995, p. 48) em constante movimento.

Por fim, a análise dessas duas obras de Gisèle Pineau, *L'espérance-macadam* e *L'exil selon Julia* realizada nesse trabalho, apresenta-se como um recorte, sem a pretensão de esgotar a sua leitura. Certamente, outras abordagens da produção literária dessa autora franco-antilhana se oferecem ao olhar crítico do leitor. De qualquer modo, ao fim desta pesquisa, resta a certeza de que a escrita *attachante* de Gisèle Pineau instiga tanto pela crítica que ela contém, quanto pelos questionamentos que ela produz.

REFERÊNCIAS

ALBERGARIA ROCHA, Enilce. *A utopia do diverso: o pensamento glissantiano nas escritas de Edouard Glissant e Mia Couto*. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001.

_____. *O delírio verbal coutumier em Édouard Glissant: uma abordagem do romance “O Sétimo Juramento”, de Paulina Chiziane*. In: *Culturas e Diásporas africanas / organização Cláudia Regina Lahni... (et al.)* – Juiz de Fora: Editora UFJF, 2009, p. 37-54

_____. *A poética do caos-mundo: diálogos entre oralidade e escrita*. In: *Psicanálise & Barroco – Revista de Psicanálise*. v.4, n.1: 08-17, jun. 2006, p.8-16

ANDRE, Jacques. *Caraïbales – Études sur la littérature antillaise*. Paris : Éditions Caribéennes, 1981.

ANTOINE, Régis. *La littérature franco-antillaise : Haïti, Guadeloupe e Martinique*. Paris : Éditions Karthala, 1992.

BENOIST, Jean. *L’archipel inachevé : culture et société aux Antilles Françaises*. Montréal: Les Presses de l’Université de Montréal, 1972. Versão eletrônica em pdf.

BERNABÉ, Jean, CHAMOISEAU Patrick e CONFIANT, Raphaël. *Éloge de la Créolité*. Éditions bilingue français/anglais. Paris: Gallimard, 1990.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BUTEL, Paul. *Histoire des Antilles Françaises : XVIIe – XXe siècle*. Paris : Éditions Perrin, 2007.

CONDÉ, Maryse. *Chercher nos vérités*. In : *Penser la créolité*. Org. Maryse Condé e Madeleine Cottenet-Hage. Éditions Karthala, Paris, 1995. pp. 305-310.

COTTIAS, Myriam. *O oficial e o oficioso: objeto e regulação de conflitos nas Antilhas Francesas (1848 – 1850)*. *Mana* [online]. Outubro 2004, vol.10, n.2, pp. 257-286, ISSN 0104-9313

DE CERTEAU, Michel. *L’écriture de l’histoire*. Paris : Gallimard, 1975.

DEPESTRE, René. *Bom dia e adeus à negritude (Bonjour et adieu à la négritude)*. Paris: Robert Laffont, 1980. 262p. p.82-160. Tradução de Maria Nazareth Fonseca e Ivan Cupertino. Acessado e extraído do site <http://www.ufrgs.br/cdrom/depestre/depestre.pdf>, em 22/12/2012.

DU BOIS, W.E.B. *As almas da gente negra*. Tradução de Heloisa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda Ed, 1999.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Tradução de Maria Adriana da Silva Caldas. Rio de Janeiro: Fator, 1983.

_____. *Os condenados da Terra*. Tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed.UFJF, 2005. (Coleção Cultura, v.2) 1ª reimpressão atualizada, em 2010.

FERRO, Marc. *Histoire des colonisations – Des conquêtes aux indépendances XIIIe-Xxe siècle*. Paris : Éditions du Seuil, 1994.

FIGUEIREDO, Eurídice. *Construção de identidades pós-coloniais na Literatura Antilhana*. Niterói: EdUFF, 1998.

GIRARDET, Raul. *L'idée coloniale em France de 1781 à 1962*. Paris: La Table Ronde, 1972.

GLISSANT, Édouard. *Le discours antillais*. Paris: Gallimard, 1997. (Ed. de bolso)

_____. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

_____. *Les entretiens de Baton Rouge avec Alexandre Leupin*. Paris: Gallimard, 2008.

GOFFMAN, Ervin. *A representação do eu na Vida cotidiana*. Tradução de Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis: Ed. Vozes, 1975.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger, Sayonara Amaral. Belo Horizonte: UFMG: Representações da UNESCO no Brasil, 2003.

_____. *Identidade cultural e diáspora*. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Rio de Janeiro, IPHAN, n° 24, p. 68-75, 1996.

HARDT, Michel e NEGRI, Antonio. *Império*. Tradução de Berilo Vargas. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

LUDWIG, Ralph. *Introduction : Écrire la parole de nuit*. In : Écrire la « parole de nuit » : La nouvelle littérature antillaise / textes rassemblés et introduits para Ralph Ludwig. Paris: Gallimard, 1994.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Tradução de Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MINTZ, Sidney W. e PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Cândido Mendes, 2003.

NORONHA, Jovita M. G. e FIGUEIREDO, Eurídice. *Identidade nacional e identidade cultural*. Revista Eletrônica Psicanálise & Barroco, ano 5, número 9. Acessado e extraído do site <http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/portugues/revista/revistas.asp>, em 18/12/2012.

OLLIVIER, Émile. *Améliorer la lisibilité du monde*. In : *Penser la créolité*. Org. Maryse Condé e Madeleine Cottenet-Hage. Éditions Karthala, Paris, 1995. pp. 223-235.

PÉPIN, Ernest. *Littérature caribéenne dans le monde: État des lieux et perspectives*. Texte présenté lors du 1er Congrès international des écrivains de la Caraïbe, 25-29 novembre 2008, Gosier (Guadeloupe). Acessado e extraído do site <http://www.potomitan.info/bibliographie/pepin/litterature.ph>, em 01/11/2011.

PINEAU, Gisèle. *Les femmes des Antilles chuchotent beaucoup dans les cuisines*. Remue.net (online), setembro, 2003. Disponível no site <http://remue.net/spip.php?article1065>. Entrevista concedida a Chantal Hibou Anglade.

_____. *Fleur de Barbarie : Joséphine Pineau et Gisèle Baker en langue barbare*. Remue.net (online), setembro, 2005. Disponível no site <http://remue.net/spip.php?article1063>. Entrevista concedida a Chantal Hibou Anglade.

_____. *Écrire en tant que noire*. In : *Penser la créolité*. Org. Maryse Condé e Madeleine Cottenet-Hage. Éditions Karthala, Paris, 1995. pp. 289-295.

_____. *L'espérance-macadam*. Paris: Éditions Stock, 1995. (Ed. de bolso)

_____. *L'exil selon Julia*. Paris : Éditions Stock, 1996. (Ed. de bolso)

ROJO, Antonio Benítez. *La isla que se repite: El Caribe y la perspectiva posmoderna*. Hanover, NH : Ediciones del Norte, 1989.

ROSELLO, Mireille. *Littérature et identité créole aux Antilles*. Paris: Éditions Karthala, 1992.

SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio*. In: *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 46-60

SIMASOTCHI-BRONES, Françoise. *Sur Gisèle Pineau / Regarder pour demain l'espérance*. Remue.net, disponível no site <http://remue.net/spip.php?article1066>

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* 1a. ed. Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

Sites acessados

<http://www.cesdefrance.fr/>

<http://www.comite-memoire-esclavage.fr/>

<http://www.guadeloupe.franceantilles.fr/>

<http://www.senat.fr>