

FRANÇOISE EGA E MARYSE CONDÉ EM MIGRAÇÕES CARIBENHAS, UMA RELAÇÃO GLISSANTIANA

Maria Letícia Macêdo Bezerra¹

Resumo: Este artigo pretende analisar comparativamente a conexão expressada através da escrita entre vozes migrantes nos textos de duas escritoras caribenhas e francófonas, Françoise Ega e Maryse Condé, que emigram dos departamentos ultramarinos franceses Martinica e Guadalupe, respectivamente, por diferentes razões. Buscaremos articular, identificar e interpretar noções de literatura-mundo e de Relação (desenvolvida por Glissant, 2021), considerando que elas se efetivam e se inscrevem como marcas nas narrativas das autoras. Em *Cartas a uma negra* (2021), Ega estabelece diálogo imaginário (e alémmar/língua) com outra escritora, a brasileira Carolina Maria de Jesus, como premissa para seu conjunto de cartas, publicado postumamente (1978). Em *Le coeur à rire et à pleurer* (1999) e *La vie sans fards* (2012), Condé revisita sua infância na Guadalupe e posteriormente suas migrações e viagens, particularmente as que ocorrem durante a década de 1960, período turbulento de sua vida e anterior ao seu primeiro romance publicado, *Hérémakhonon* (1976). Ambas as escritoras são sujeitos postos “à deriva”, cuja escrita mapeia suas conexões com outros sujeitos deslocados e encontra refúgio na diferença do outro, atestando uma literatura-mundo. Nosso trabalho se fundamentará em excertos das obras mencionadas e em críticas e discussões teóricas de perspectivas decoloniais, majoritariamente do ensaísta martinicano Édouard Glissant.

Palavras-chave: Literatura francófona. Maryse Condé. Françoise Ega. Édouard Glissant. Literatura-mundo.

FRANÇOISE EGA AND MARYSE CONDE IN CARIBBEAN MIGRATIONS, A GLISSANT'S RELATION

Abstract: This article aims to comparatively analyze the connection expressed through writing between migrant voices in the texts of two Caribbean and French-speaking writers, Françoise Ega and Maryse Condé, who emigrated from the French overseas departments of Martinique and Guadeloupe, respectively, for different reasons. We will seek to articulate, identify, and interpret notions of world literature and Relation (developed by Glissant, 2021), considering that they are implemented and inscribed as marks in the authors' narratives. In *Cartas a uma*

¹ Doutoranda em Estudos Literários e Culturais pelo Programa de Pós-Graduação em Letras Estrangeiras e Tradução da Universidade de São Paulo. E-mail: marialeticialmb@usp.br

negra (2021), Ega establishes an imaginary dialogue (and overseas/beyond language) with another writer, the Brazilian Carolina Maria de Jesus, as a premise for her letters, published posthumously (1978). In *Le coeur à rire et à pleurer* (1999) and *La vie sans fards* (2012), Condé revisits her childhood in Guadeloupe and later her migrations and travels, particularly those that occurred during the 1960s, a turbulent period in her life and before to her first published novel, *Hérémakhonon* (1976). Both writers are subjects set adrift, whose writing maps their connections with other displaced subjects and finds refuge in the other's difference, attesting to a world-literature. Our work will be based on excerpts from the aforementioned works and on criticism and theoretical discussions from decolonial perspectives, primarily those of the Martinican essayist Édouard Glissant.

Keywords: Francophone literature. Maryse Condé. Françoise Ega. Édouard Glissant. World-literature.

Introdução

A literatura produzida por escritores caribenhos é objeto de discussão no próprio meio, desde sua natureza, de suas temáticas empregadas, até a função do autor/ poeta e o uso da língua francesa e da língua crioula. Em *Le discours antillais* (1981), Édouard Glissant aponta como dever do escritor buscar em seu passado (das Antilhas) material para a produção literária, considerando-o um passado ainda em processo de se tornar história(s), em suas palavras: “Le passé, notre passé subi, qui n’est pas encore histoire pour nous, est pourtant là (ici) qui nous lancine. La tâche de l’écrivain est d’explorer ce lancinement, de le ‘révéler’ de manière continue dans le présent et l’actuel²” (p. 226). Enquanto isso, no manifesto *Éloge de la créolité* (1989), Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau e Raphaël Confiant, muito inspirados em Glissant e sua *créolisation*, se proclamam crioulos (*nem europeus, nem africanos, nem asiáticos...*) e afirmam que a literatura antilhana ainda não existe. Glissant (2021) resume o que aconteceu no Caribe como criouliização. Nas suas palavras: “Se pensarmos a mestiçagem como, em geral, um encontro e uma síntese entre dois diferentes, a criouliização aparece-nos como a mestiçagem sem limites, cujos elementos são múltiplos, e as resultantes, imprevisíveis” (p. 59).

Em texto mais recente de Glissant, o papel do poeta consistiria em preservar os tremores e o ardor das línguas, e acrescenta a seguinte consequência disto: “et cela nous empêche de dire que ma langue est celle de mon peuple car mon peuple

² “O passado, por nós sofrido, que ainda não é história para nós, mesmo assim é aí (aqui) que nos atormenta. A tarefa do escritor é explorar esse tormento, revelá-lo de forma contínua no presente e na atualidade”. (Todas as traduções nas notas de rodapé são de nossa autoria).

peut très bien utiliser demain le langage de plusieurs langages sans pour autant être moins authentique³ (2007, p. 81).

Maryse Condé já havia produzido sua tese *Stéréotype du noir dans la littérature antillaise Guadeloupe-Martinique* (1976) e dissertado sobre escritoras antilhanas em *La parole des femmes* (1979). Em momento posterior ao manifesto, no artigo “Order, disorder, freedom, and the West Indian writer” (1993), a autora se opõe diretamente à fala “la littérature antillaise n’existe pas encore. Nous sommes encore dans un état de pré littérature⁴” (BERNABÉ, CHAMOISEAU, CONFIANT, 1989, p. 14) e a um comentário semelhante proferido por Glissant em uma entrevista. Para a escritora, o interesse pelo tema é tão antigo quanto a quantidade de comandos decretados aos aspirantes à escrita é elevada. Ao mesmo tempo em que critica postulados tradicionais, adjetivados de limitantes, e perigosamente exotizantes, Condé enumera e categoriza os responsáveis pelos comandos de ordem, os transgressores dessas amarras e anota seu almejo por um futuro de liberdade ao escritor antilhano, dando destaque à falta sintomática de menções, estudos e interesse pelas escritoras das Antilhas.

Posto isso, nossa intenção é a de analisar uma conexão construída a partir de lugares de exílio e que se revela, muitas vezes, através da escrita. O exílio que mencionamos é uma etapa do desenraizamento, no sentido de mudança de lugar. Glissant (2021, p. 42) explica que “o desenraizamento pode conduzir à identidade, o exílio pode se revelar proveitoso, quando são vividos não como uma expansão de território (um nomadismo em flecha), mas como uma busca pelo Outro (por nomadismo circular)”. Esse diálogo surge como força motriz nas narrativas de Françoise Ega e Maryse Condé, a primeira nascida em Le Morne Rouge, na Martinica, em 1920, e a segunda em Pointe-à-Pitre, Guadalupe, 1937, nas ilhas “irmãs”. Por um lado, Ega habita grande parte da sua vida na França, trabalhando como faxineira, e encontra na escrita um espaço íntimo para a criação, onde um diálogo migrante e plural é concretizado com Carolina Maria de Jesus em *Cartas a uma negra* (1978). Em vida, ela publica o romance *Le temps des madras* (1966). Campello reflete sobre a prática literária de Ega e conclui que (2022, p. 107-108):

Ao passo em que a escrita de epístolas, compostas nos ambientes frequentados por nobres e aristocratas, oferecia visões internas de mulheres ricas da Metrópole sobre o ambiente em que viviam, Ega retrata, alguns séculos depois, os espaços internos das classes médias francesas da contemporaneidade com olhar externo e fresco, sob perspectiva renovada de uma migrante de ex-colônia. De forma

³ “e isso nos impede de dizer que a minha língua é a do meu povo porque o meu povo pode muito bem usar amanhã a língua de várias línguas sem ser menos autêntico”.

⁴ “A literatura das Antilhas ainda não existe. Ainda estamos em um estado de pré-literatura”.

que suas cartas compõem em certa medida indício importante da diversificação e plasticidade de uma prática literária que se encerrara por longo tempo em espaços até então muito homogêneos.

Condé se muda para Paris aos 16 anos de idade para dar continuidade aos seus estudos e encaminha, anos mais tarde, uma série de viagens e migrações pelo oeste africano. Itinerário este que se torna fonte de inspiração e objeto de estudo para a autora. Durante esse período, Condé enfrenta dificuldades de toda natureza e transita entres gestos de acolhida da cultura do diferente e movimentos de repulsa por parte de comunidades fechadas, o que a leva à reflexão de que, além de ter vestido a máscara branca (Frantz Fanon) na sua infância burguesa, a integração não é algo portátil. Ademais, ela aduz que a identidade é algo moldável e a busca por uma resposta a ela é objeto de obsessão por parte dos estudiosos. Tudo isso será visto em duas autobiografias suas, *Le cœur à rire et à pleurer* (1999) e *La vie sans fards* (2012).

Para o desenvolvimento do nosso artigo, vale destacar que partimos da noção de literatura-mundo articulada pela obra coletiva de escritores de todas as partes do mundo dirigida por Michel Le Bris e Jean Rouaud, *Pour une littérature-monde*, publicada em maio de 2007, esta, por sua vez, que é uma extensão do manifesto publicado no *Le Monde*, intitulado de *Pour une "littérature-monde" en français*, em março do mesmo ano. Maryse Condé e Édouard Glissant assinam o manifesto e contribuem com textos próprios à obra coletiva.

Cartas a uma negra: um diálogo arquipélago

Publicado postumamente, o livro foi produzido durante os anos de 1960 e Ega menciona nesse conjunto de cartas a produção do seu outro livro, *Le temps des madras* (1966). Ela conhece Carolina Maria de Jesus através de uma reportagem na revista *Paris Match* e sente uma identificação com a escritora brasileira: “Mas você, Carolina, que procura tábuas para o seu barraco, você, com suas crianças aos berros, está mais perto de mim” (EGA, 2021, p. 7). Ana Kiffer e Edimilson de Almeida Pereira comentam no prefácio de *Poética da Relação*, de Édouard Glissant, que “a Relação é o conhecimento desse abismo, é o conhecimento mesmo dos rastros devastados, e é a abertura da imaginação, que mesmo através da incomunicabilidade, do silêncio e do aprisionamento, traça o múltiplo da partilha de mundos unidos pela própria separação” (2021, p. 16-17). Campello (2022, p. 133) destaca que Françoise Ega “cruza mais de uma vez o Atlântico, empreendendo travessias rumo à Europa e de volta à América negra. Ao procurar se conectar a Carolina Maria de Jesus, outra

mulher negra a quem também chama de 'irmã', afilia-se a ela pela genealogia da relação e da solidariedade”.

A barreira da língua não é um empecilho, uma vez que Ega diz conhecer o que Carolina escreveu, pois suas vivências se cruzam no lugar dos excluídos, dos marginalizados: “Pois é, Carolina, as misérias dos pobres do mundo inteiro se parecem como irmãs. Todos leem você por curiosidade, já eu jamais a lerei; tudo o que você escreveu, eu conheço, e tanto é assim que as outras pessoas, por mais indiferentes que sejam, ficam impressionadas com as suas palavras” (EGA, 2021, p. 5). Expressar-se, contar algo, significa indagar as histórias que já foram contadas. É importante compartilhar experiências. A compreensão da realidade não é direta; ela é obscurecida. Assim,

A martinicana evoca as experiências compartilhadas entre as mulheres negras marcadas pela diáspora, embora saiba que as diferenças entre elas também são importantes. Ela rejeita, portanto, um mitificado pertencimento africano pela via de uma nação perdida ou das heranças de sangue, perigosamente essencializadoras, para não dizer, autoritárias. Ela escuta a brasileira, mesmo sem falarem a mesma língua, conhece o seu pranto, ouve sua voz, valida-a e responde-a, amplificando-a. (CAMPELLO, 2022, p. 133)

Essa relação entre as duas escritoras comprova o que Glissant articula sobre a relação entre línguas e literaturas:

Il existe de multiples possibilités dans les rapports des langues entre elles. Le colonialisme imposait un rapport de sujétion de plusieurs langues à une seule que nous devons combattre, non pas en essayant de faire de notre langue celle de la domination, mais en essayant d'en faire le « langage des langages ». C'est pour cela que toute littérature qui considère sa langue comme la langue est une littérature infirme⁵. (GLISSANT, 2007, p. 81).

⁵ “Existem múltiplas possibilidades nas relações entre as línguas. O colonialismo impôs uma relação de sujeição de várias línguas a uma única que devemos combater, não tentando fazer da nossa língua a da dominação, mas tentando fazer dela a “língua das línguas”. É por isso que qualquer literatura que considere sua linguagem como linguagem é uma literatura aleijada”.

Ao longo das suas cartas, Ega acompanha as outras mulheres advindas das Antilhas que chegam à França para trabalhar, assim como ela, como faxineiras, e mais uma vez nota: “Elas são tão parecidas com você, Carolina, só o idioma as separa. O mesmo sol brilha sobre suas tristes vidas, e a busca pelo pão de cada dia é tão semelhante à sua luta para não morrer de fome”. (EGA, 2021, p. 60). Condé comenta sobre a perda dos antilhanos de sua língua: “A bien réfléchir, les Antillais n'ont jamais cessé de perdre leur langue. La descente aux enfers dans les cales des vaisseaux négriers s'accompagnait de l'effacement des langues africaines⁶” (CONDÉ, 2007, p. 205).

Ega, Condé e Carolina são escritoras de literatura-mundo a partir do proposto por Michel Le Bris:

Transfuges, immigrés, nomades, nés dans une culture que les hasards de l'histoire ou la volonté personnelle avaient fait abandonner pour vivre dans une autre, déchirés entre leurs communautés, en équilibre instable entre les traditions dont ils se séparaient et les libertés individuelles que promettait notre civilisation, écrivant dans une langue autre que leur langue maternelle⁷ (BRIS, 2007, p. 34-35)

O BUMIDOM (Bureau pour le développement des migrations dans les départements d'outre-mer) foi um organismo dissolvido em 1981, como explica brevemente Curtius: “à partir de 1962, le BUMIDOM offre l'aller simple pour la France à des jeunes originaires d'outre-mer qui viennent travailler en France pour pallier le manque de main-d'oeuvre non qualifiée aux lendemains de la guerre d'Algérie⁸” (2010, p. 135).

Vergès (2020, p. 78) explica ainda que:

Nos anos 1960, a sociedade francesa se moderniza com a repressão de seu passado colonial. A metrópole precisa de mão de obra feminina para preencher os cargos da categoria C no serviço público – em hospitais, creches, asilos, escolas infantis. O acesso de um número

⁶ “Pensando bem, os antilhanos nunca pararam de perder sua língua. A descida ao inferno nos porões dos navios negreiros foi acompanhada pelo apagamento das línguas africanas”.

⁷ “Desertores, imigrantes, nômades, nascidos numa cultura que os acasos da história ou da vontade pessoal os fizeram abandonar para viver noutra, divididos entre as suas comunidades, num equilíbrio instável entre as tradições das quais se separaram e as liberdades individuais que prometiam nossa civilização, escrevendo numa língua diferente da sua língua materna”.

⁸ “A partir de 1962, o BUMIDOM ofereceu uma passagem só de ida para França a jovens estrangeiros que viessem trabalhar em França para compensar a falta de mão-de-obra não qualificada após a Guerra da Argélia”.

maior de mulheres brancas à vida profissional (fora das fábricas) exige que as mulheres racializadas cuidem das funções de reprodução social – cuidado das crianças, limpeza, cozinha – e as famílias da classe média querem trabalhadoras domésticas. Para atender a essas necessidades, o governo cria uma instituição estatal, o Bumidom, que organiza a emigração de jovens do Caribe, da Guiana e da ilha da Reunião. Porém, ainda que nos primeiros anos a iniciativa tenha se dedicado ao recrutamento de homens, o Bumidom logo passou a ter como alvo as mulheres.

Sob a perspectiva da autora, essa emigração de mão de obra feminina responde tanto a uma reorganização capitalista na França quanto a uma reorganização social e política nos territórios ultramarinos. É o BUMIDOM que surge em *Cartas a uma negra*: “então outros mais virão em barcos cheios, vindos de todos os portos e, por sua vez, entrarão na engrenagem e começarão a pensar nos invernos que sempre duram e nunca acabam” (EGA, p. 200). Elas foram transplantadas de suas terras e os laços, ainda que presentes e marcados em sua pele, sofreram uma dissipação.

De fato, há muitas moças que “são trazidas” para Marselha. Deixam as ilhas sonhando com um destino melhor. Eu as vejo, e é sempre igual, são compradas por um tempo determinado, ou quase isso. As patroas fazem como todas as suas amigas abastadas, têm uma empregada antilhana, mais flexível e mais isolada que a empregada espanhola de outrora (EGA, 2021, p. 9).

Ega descreve a atualidade da colonização, a colonialidade que ainda constitui a sociedade moderna. A autora relembra a barca aberta: abismo-matriz (tráfico negreiro); e o abismo insondável: mar, calabouço. Insondável devido à gravidade das atrocidades, repercussões infinitas: “os povos que frequentaram o abismo não se vangloriam de terem sido eleitos. (...) pois se essa experiência fez de você, vítima original flutuando nas profundezas do mar, uma exceção, ela passou a ser comum por fazer de nós, os descendentes, um povo entre outros” (GLISSANT, 2021, p. 32-33). A frase “Ela relembra a barca aberta: abismo-matriz (tráfico negreiro); e o abismo insondável: mar, calabouço” sugere uma conexão entre a imagem da barca aberta, associada ao tráfico negreiro como uma espécie de abismo-matriz, e o abismo insondável representado pelo mar, que pode ser equiparado a um calabouço.

Ao desdobrar essa análise com base nas ideias de Édouard Glissant, é possível interpretar essa conexão como uma reflexão sobre as profundezas da experiência

histórica, especialmente relacionada ao tráfico negreiro. Glissant, conhecido por sua teoria da “relação”, aborda a complexidade das interações culturais, diásporas e memórias.

Na visão de Glissant, o oceano muitas vezes é considerado um espaço de conexão e diálogo entre diferentes culturas, mas também pode ser entendido como um abismo insondável que esconde as complexidades e traumas do passado. A barca aberta pode simbolizar a viagem forçada dos escravizados, enquanto o abismo-matriz sugere a profundidade das raízes históricas do tráfico negreiro.

O abismo insondável, representado pelo mar e associado ao calabouço, pode indicar a obscuridade e a profundidade das experiências sofridas pelos africanos durante o tráfico, bem como as consequências duradouras desse evento na história e na memória coletiva.

Assim, a conclusão que se pode extrair é que a frase busca evocar a magnitude do impacto do tráfico negreiro, utilizando metáforas de abismo e barca aberta, enquanto se explora a complexidade dessas experiências à luz da teoria de Édouard Glissant sobre a relação entre culturas e as profundezas insondáveis da história.

Glissant comenta que “a terceira forma do abismo projeta paralelamente à massa de água a imagem inversa de tudo o que foi abandonado, que, por gerações, só será reencontrado nas savanas azuis da lembrança ou do imaginário, cada vez mais desgastado” (2021, p. 31). Vale destacar e diferenciar a noção de nomadismo em flecha – invasivo (colonização); do trânsito circular (não necessariamente no modo espacial; é uma forma não intolerante do sedentarismo); que geram uma criouliização (encontro, contato de entidades heterogêneas). O ensaísta propõe uma análise da noção de nomadismo em diferentes contextos, especificamente no contraste entre o nomadismo invasivo associado à colonização e o nomadismo do trânsito circular, destacando a criouliização como um paradigma no pensamento de Édouard Glissant, pois nela há a possibilidade tanto de florescimento quanto de catástrofe.

Ao desdobrar essa análise com base nas ideias de Glissant, é possível entender que o nomadismo em flecha, referente à colonização, sugere um movimento unilateral e invasivo, muitas vezes acompanhado pela imposição de uma cultura dominante sobre outras. Esse tipo de nomadismo pode ser entendido como uma força que visa subjugar e impor uma ordem.

Por outro lado, o trânsito circular é apresentado como uma forma mais flexível de movimento, que não está necessariamente vinculada a espaços físicos. Pode representar uma abordagem mais tolerante, inclusiva e cooperativa, onde há um intercâmbio constante de ideias, práticas e identidades. Isso também é associado a uma forma não intolerante do sedentarismo, sugerindo a possibilidade de permanência sem a rigidez de uma cultura fixa e inflexível.

A criouliização, destacada como o encontro e contato de entidades heterogêneas, é apresentada como um paradigma central no pensamento de Glissant. Essa ideia reflete a interação dinâmica entre diferentes culturas, resultando em uma

mistura, um híbrido que é mais do que a simples soma de suas partes. A criouliização pode ser interpretada como uma força de enriquecimento cultural e social, mas também traz consigo a possibilidade de desafios e conflitos.

A conclusão que se pode extrair é que, para Glissant, a dinâmica entre o nomadismo em flecha e o trânsito circular, e a forma como essa interação culmina na criouliização, é um ponto crucial na compreensão das relações culturais e sociais. Essa dinâmica pode levar a resultados positivos, como o florescimento cultural, ou a catástrofes, dependendo da natureza do encontro e da forma como as interações são conduzidas. Essa análise destaca a importância da abordagem intercultural e da compreensão do papel da criouliização na construção de sociedades mais diversas e inclusivas.

O abismo, os buracos em seu passado continuam a atormentar Ega e o sentimento de estar à deriva no oceano decorrem, em parte, disso. Um pensamento que se desloca, rizomático, nômade, arquipélago. O pensamento errante não é negativo. A circularidade é em volume, caos; “a Relação é conhecimento em movimento do sendo, que arrisca o ser do mundo” (GLISSANT, 2021, p. 217). O rizoma (termo emprestado de Gilles Deleuze e Félix Guattari, na obra *Mille Plateaux*, 1980), para Glissant (2021, p. 34), mantém a noção de enraizamento, mas “recusa a ideia de uma raiz totalitária”. Além disso, é o que está no cerne do que o autor chama de poética da Relação.

O pensamento e o diálogo arquipélago de Ega com Carolina e com tantas outras vozes migrantes são repletos de histórias e de oceanos de histórias. Os oceanos sobre os quais Michel Le Bris comenta:

plutôt que des hommes-océans, tout simplement dirais-je l'océan en chaque homme, la voix immense de ce qui en chacun se refuse à la seule loi du monde, aux stricts déterminismes de l'histoire ou de la matière et que, continûment, réveillent nos histoires, nos fictions, et les figures du sens, cette étrange aventure qu'on dit littérature, pour nous rappeler, contre ce qui prétend nous limiter et nous contraindre, que nous ne sommes point des fétus de paille jetés sur le fleuve de l'Histoire, abandonnés aux caprices de son cours, mais que l'Histoire est en nous, comme notre exil, ou notre exode. ⁹(BRIS, 2007, p. 52-53).

⁹ “em vez de homens-oceano, diria simplesmente o oceano em cada homem, a imensa voz daquilo que em cada pessoa recusa a única lei do mundo, os estritos determinismos da história ou da matéria e que despertam continuamente as nossas histórias, as nossas ficções, e as figuras do sentido, esta estranha aventura a que chamamos literatura, para nos lembrar, contra o que pretende limitar-nos e constranger-nos, que não somos palhas atiradas ao chão, o rio da História, abandonado aos caprichos do seu curso, mas que a História está dentro de nós, como o nosso exílio, ou o nosso êxodo”.

O arquipélago é uma quantidade realizada de todas as ilhas e ilustra o pensamento da Relação. Ela instaura o relativismo que se opõe ao absolutismo, ao Absoluto, a quem só tem Uma verdade, no que concerne às culturas. Glissant interliga o lugar com a história: “ce n’est pas cette Histoire qui a ronflé sur les bords de la Caraïbe mais bel et bien des conjoctions de nos histoires qui s’y sont faites souterrainement. La profondeur” era “avant tout le lieu de cheminements multipliés¹⁰” (1981, p. 230).

A linguagem entre Ega e Carolina não está na base da língua, mas, segundo ela, na base da alma. Campello (2022, p. 208) postula que “apesar da distância e de não falarem a mesma língua, a narradora se sentia próxima daquela outra mãe negra, trabalhadora e cheia de crianças”. Uma forma de esboçar que culturas se cruzam e respingam vivências umas nas outras, que os exílios se assemelham, as misérias do mundo, como diz Ega, se assemelham.

Faz um mês que parei de escrever, de falar com você, Carolina, porque meu primogênito riu, ele me disse, com sua lógica infantil, que era ridículo escrever para uma pessoa que jamais vai me ler. Sei disso, repetia para mim mesma, bem baixinho, mas naquele momento ele me disse em alto e bom som, tanto que seus irmãos repetiram em coro: “Pois é! Por que você conta coisas para a Carolina? Ela não fala francês”. Nós não falamos o mesmo idioma, é verdade, mas o do nosso coração é o mesmo, e faz bem se encontrar em algum lugar, naquele lugar onde nossas almas se cruzam. (EGA, 2021, p. 22).

Há uma esfregação de línguas. Ainda que no Real exista uma hierarquia entre línguas e Estados que decidem econômica e culturalmente, a Relação vê todas as línguas como igualmente importantes, mesmo com pesos diferentes. Tudo é solidário e interdependente: “je te parle dans ma langue, et c’est dans mon langage que je te comprends” (GLISSANT, 1981, p. 555). Disponibilidade das línguas a partir do momento em que uma língua, as instituições que a conservam, permitem que a criouliização (criação) aconteça “contra a imposição de uma língua, a propagação de uma linguagem”.

O testemunho de Ega oferece um pensamento da errância, do tremor, do ensaio, de uma *créolisation*: estar ali e alhures, processo que nunca para. Diante das crispações identitárias, não se trata de se diluir em indistinção; é uma identidade ‘hífen’

¹⁰ “não é esta História que ressoou nas margens do Caribe, mas sim conjunções de nossas histórias que aconteceram lá no subsolo. A profundidade (...) sobretudo o lugar dos caminhos multiplicados”.

em um Lugar-comum (com hífen, lugar compartilhado) onde tudo nos une na diferença: “a possibilidade de que todos possam nela se achar, a todo momento, solidários e solitários” (GLISSANT, 2021, p. 161).

A construção da frase “Vale destacar e diferenciar a noção de nomadismo em flecha – invasivo (colonização); do trânsito circular (não necessariamente no modo espacial; forma não intolerante do sedentarismo); que geram uma criouliização (encontro, contato de entidades heterogêneas): paradigma no pensamento de Glissant, pois ela pode florescer ou ser catástrofe” foi impulsionada por um processo de análise fundamentado nas ideias de Édouard Glissant, um proeminente pensador das relações culturais e da diversidade.

O desenvolvimento dessa conclusão também se beneficiou da consideração de afirmações específicas de Glissant sobre o ato de relatar, notadamente relacionadas à criação poética. O pensamento de Glissant ressoa com a compreensão de que a imaginação e a criação de poéticas têm o poder de reimaginar o mundo. Suas colocações sobre a rebelião da teoria do poema ao dizer e a composição de música pelo pensamento, como evidenciado em “a teoria do poema é rebelde ao dizer” (p. 54) e “O pensamento compõe música” (2021, p. 121), contribuíram para a consolidação da ideia central.

Ao integrar essas reflexões de Glissant sobre a poesia e o pensamento, a conclusão alcançada enfatiza a importância da criouliização como um paradigma nas dinâmicas culturais, destacando que a maneira como as culturas interagem, seja por meio do nomadismo invasivo ou do trânsito circular, pode moldar a natureza dessa criouliização. A análise mostra que, para Glissant, a criouliização representa não apenas um encontro de entidades heterogêneas, mas também um espaço onde a imaginação e a criação poética desempenham um papel fundamental na reconfiguração do mundo e na superação de narrativas unilaterais.

Dessa forma, a conclusão enfatiza a necessidade de valorizar as expressões criativas, reconhecendo o poder transformador da poesia e da imaginação na construção de uma compreensão mais profunda e respeitosa das relações culturais. Essa abordagem, inspirada no pensamento de Glissant, destaca o potencial de florescimento cultural, ao mesmo tempo que alerta para os riscos de catástrofe se as interações culturais não forem orientadas por uma ética de respeito mútuo e diálogo inclusivo.

A imaginação, a criação de Poéticas, reimaginar o mundo. As seguintes proposições de Glissant em *Poética da Relação* (2021): “a teoria do poema é rebelde ao dizer” (p. 54), “O pensamento compõe música” (p. 121), e “Os bons sentimentos não têm nada a ver com isso, mas sim a exigência da totalidade, que toda opressão tenta reduzir e que toda resistência ajuda a multiplicar” (p. 234) dialogam com o desejo da literatura-mundo: “la naissance d'une littérature-monde. Multiple, diverse, colorée,

multipolaire et non pas uniforme comme le craignaient les esprits chagrins¹¹” (BRIS, 2007, p. 41).

Mais do que um lugar fechado em si, o espaço das Antilhas estabelece diálogos Norte-Sul e Sul-Sul, em movimentos de fluxo e refluxo. A ideia do suposto confinamento não se sustenta e não é suficiente para abarcar os frutos do contato e da troca, que podem ser resultado direto ou consequência herdada de violências. Nesse sentido, pensar em um “povo em movimento” desloca as noções de identidade nacional e fixa para uma “identidade” descentralizada e não homogênea – “la dialectique Dehors-Dedans rejoint l’assaut Terre-Mer. C’est seulement pour ceux qui sont amarrés au continent Europe que l’insularité constitue prison. L’imaginaire des Antilles nous libère de l’étouffement¹²” (GLISSANT, 1981, p. 427).

Noëlle Carruggi diz que “pour se dire, la vérité doit demeurer plurielle¹³” (2015, p. 11). É nessa dinâmica de cartas que se criou uma trama fragmentária, entrecortada e turva, uma verdade plural e opaca: “o aqui-ali é a trama, e ela não trama fronteiras. O direito à opacidade não estabeleceria o autismo, mas fundaria realmente a Relação, em liberdades” (GLISSANT, 2021, p. 220).

Campello pontua que nós não devemos romantizar a falta de acesso à educação e à literatura, nem rotinas exaustivas e, muitas vezes, humilhantes. Para a autora, essas mulheres incomuns, vindas de um contexto de mulheres comuns e trabalhadoras, nos permitem compreender tanto o universal e coletivo em suas experiências humanas quanto o que há de único em seus ambientes, como os quartos de despejo, favelas e periferias onde vivem. Campello (2022, p. 208) conclui que essas mulheres “ao encontrarem outras com quem compartilham experiências semelhantes, reafirmam com mais força a própria existência pelo reconhecimento da experiência de sua similar, uma outra que confirma o seu existir no mundo e que lhe confere um senso de comunidade”.

Le coeur à rire et à pleurer e La vie sans fards, Maryse Condé entremundos de diferença e de acolhida

Glissant postula por onde devemos começar: “do exílio à errância, a medida comum é a raiz, que, neste caso, falha” (2021, p. 34). Se em *Le coeur à rire et à pleurer* (2013) somos convidadas(os) a nos aprofundarmos em um retrato da infância e

¹¹ “o nascimento de uma literatura-mundo. Múltipla, diversa, colorida, multipolar e não uniforme como temiam as mentes descontentes”.

¹² “A dialética de Fora-Dentro se junta ao assalto Terra-Mar. É somente para aqueles que estão atacadados no continente europeu que a insularidade constitui uma prisão. A imaginação das Antilhas nos liberta da asfixia”.

¹³ “para dizer, a verdade deve permanecer plural”.

adolescência de Condé na Guadalupe (incluindo uma descrição carnavalesca sobre seu nascimento em que a própria escritora sugere sua predisposição para a derrisão), em *La vie sans fards* (2012) acompanhamos a imbricação das migrações de Condé pela Europa e pelo oeste africano, que culmina num movimento de errância, revelando a raiz falha da origem.

Em 1959, Maryse Condé se casa na França com Mamadou Condé, da Guiné. No ano seguinte ela se muda para a Costa do Marfim e, a partir daí, ela inicia seu período de vivências no continente africano, performando a volta do sujeito afrodiaspórico sobre o qual Glissant pontua: “le poète pose dès le départ la question des origines : est-il juste de dire qu'on possède une origine, une pureté de race ?¹⁴” (2007, p. 85).

Ao forjarem uma identidade espelhada na burguesia europeia, os pais, para Condé, distanciam-se de si mesmos: “Mes parents n'étaient jamais naturels. On aurait dit qu'ils s'efforçaient constamment de maîtriser, de contrôler quelque chose tapi à l'intérieur d'eux-mêmes¹⁵” (2013, p. 128-9). Esse abismo, essa falta de confiança, essa noção de diferenciação é identificada por Frantz Fanon (2008, p. 40): “conhecemos no passado e ainda hoje antilhanos que se envergonham quando são confundidos com senegaleses”. Embora algumas de suas ideias sejam lidas e reinterpretadas criticamente por Condé, Fanon comenta que os antilhanos são percebidos como mais “evoluídos” do que os africanos negros, entendendo-se que eles estão mais próximos dos brancos.

Cependant, les Africains-américains ne se mêlaient pas aux Ghanéens. Ils se constituaient en caste supérieure, protégés qu'ils étaient par les postes considérables qu'ils occupaient et leurs hauts salaires. Plus j'allais, plus je constatais que la Négritude n'était qu'un grand beau rêve. La couleur ne signifie rien¹⁶ (CONDÉ, 2012, p. 163)

Ela nunca aprendeu a falar a língua crioula e pouco sabia sobre a escravização até que por intermédio, ironicamente, dos seus estudos em Paris ela conhece mais sobre a diáspora negra e a ligação *césairiana* (em referência ao movimento da negritude) com o continente africano. A escritora é um sujeito da metodologia

¹⁴ “o poeta coloca desde o início a questão das origens: é justo dizer que temos uma origem, uma pureza de raça?”

¹⁵ “Meus pais nunca eram naturais. Diríamos que eles estavam, constantemente, tentando dominar, controlar algo escondido no interior de si mesmos”.

¹⁶ “No entanto, os afro-americanos não se misturaram com os ganenses. Eles formavam uma casta superior, protegidos que eram pelos importantes cargos que ocupavam e seus altos salários. Quanto mais eu seguia, mais percebia que a Negritude era apenas um grande e lindo sonho. A cor não significa nada”.

colonizatória: “le colonisateur prive le plus souvent le colonisé de sa mémoire historique, de la capacité de comprendre les événements et leurs causes¹⁷” (GLISSANT, 2007, p. 79).

Françoise Ega também comenta sobre a relação entre os antilhanos negros e os africanos negros:

Quem está misturado com o europeu vai censurar aquele outro por sua pele herdada da esplêndida África. Eles dizem isso entre si, baixinho, minha pobre Carolina, nunca vão admitir que carregam consigo uma coisa ruim, mas é verdade, os antilhanos vivem com muito mais dificuldade entre si, na Europa ou em outro lugar, do que qualquer outra comunidade estrangeira. (EGA, 2021, p. 57)

Antes de morar na África, Condé se vê travestida da máscara branca, (em referência à obra *Pele negra, máscaras brancas*, 2008, de Frantz Fanon) de uma ilusão.

Aujourd'hui, tout me porte à croire que ce que j'ai appelé plus tard un peu pompeusement « mon engagement politique » est né de ce moment-là, de mon identification forcée au malheureux José. La lecture de Joseph Zobel, plus que des discours théoriques, m'a ouvert les yeux. Alors j'ai compris que le milieu auquel j'appartenais n'avait rien de rien à offrir et j'ai commencé de le prendre en grippe. À cause de lui, j'étais sans saveur ni parfum, un mauvais décalque des petits Français que je côtoyais. J'étais « peau noire, masque blanc » et c'est pour moi que Frantz Fanon allait écrire.¹⁸ (CONDÉ, 2013, p. 120)

Ainda que afastada daquela realidade, a escritora resente o legado mísero da branquitude, tanto histórico quanto cultural.

Pela imagem turva que Condé esboça da sua “origem”, é possível notar que ela é plural. Como Glissant diz: “chega o tempo em que a Relação não se profetiza

¹⁷ “o colonizador muitas vezes priva o colonizado da sua memória histórica, da capacidade de compreender os acontecimentos e as suas causas”.

¹⁸ “Hoje, tudo me leva a crer que o que mais tarde pomposamente chamei de ‘meu compromisso político’ nasceu daquele momento, da minha identificação forçada com o infeliz José. Ler Joseph Zobel, mais que ler discursos teóricos, me abriu os olhos. Aí entendi que o meio a que eu pertencia não tinha nada a oferecer e comecei a ter aversão a ele. Por isso, fiquei sem sabor e sem perfume, um decalque dos franceses com quem convivia. Eu era ‘pele negra, máscara branca’ e era para mim que Frantz Fanon ia escrever”.

mais em uma série de trajetórias, itinerários que se sucedem ou se contradizem, mas, a partir dela-mesma e nela-mesma, se explode, à maneira de uma trama inscrita na totalidade suficiente do mundo” (2021, p. 54).

Além da identidade não se provar adjacente de uma profundidade unitária de semelhanças, ela é percebida por entrecortes que sem eles a identidade seria uma narrativa construída com base numa linhagem homogênea e inexistente. A Relação é uma porta aberta para a totalidade (quantidade realizada) das diferenças. O mundo funciona como um espaço. A errância vai fazer um contrapeso à raiz. Deixar ir com os fluxos proporciona um olhar novo. Glissant comenta que o “estar-no-mundo não significa nada sem a totalidade quantificada de todos os tipos de estar-em-sociedade” (2021, p. 107).

A reação que lhe acompanha é a de ser vista, eventualmente, como “toubabesse” (uma branca), por ser uma estrangeira e uma negra caribenha de uma região colonizada pela França, cujos costumes impostos ela carrega. Sendo impossível convencer, a longo prazo, os outros e a si mesma da ilusão, das tentativas fracassadas, Condé se move pelas suas refrações. Suas “bizarrices”, “cicatrizes” e “tatuagens” emergem da sua pele, do seu corpo e falam por si. As marcas são o que lhe reveste e lhe refrata. Pressionada para se integrar, sem escolhas, à multidão, ela interfere nas intervenções e nos conselhos e resiste com sua típica rebeldia à persuasão.

Moi, je commençais de détester ce mot « intégrer ». Toute mon enfance, j’avais été intégrée sans l’avoir choisi, par la seule volonté de mes parents, aux valeurs françaises, aux valeurs occidentales. (...) Ne pouvait-on m’accepter comme j’étais, avec mes bizarreries, mes cicatrices et mes tatouages ? D’ailleurs, s’intégrer se résumait-il à modifier superficiellement son apparence ? Baragouiner des langues ? Dessiner des rosaces dans ses cheveux ? La véritable intégration n’implique-t-elle pas avant tout une adhésion de l’être, une modification spirituelle ? Personne ne se souciait de l’état de mon esprit et surtout de mon cœur. Mon cœur, tellement compatissant aux souffrances du peuple qui m’entourait.¹⁹ (2012, p. 88-89)

¹⁹ “Eu estava começando a odiar a palavra “integrar”. Durante toda a minha infância, estive integrada sem ter escolhido aquilo, pela vontade única dos meus pais, aos valores franceses, aos valores ocidentais. (...) Não podiam me aceitar como eu era, com minhas peculiaridades, minhas cicatrizes e minhas tatuagens? Além disso, integrar-se resumia-se a mudar superficialmente sua aparência? Balbuciar línguas? Desenhar rosetas no cabelo? A verdadeira integração não implica, antes de tudo, uma adesão do ser, uma modificação espiritual? Ninguém se importou com o estado da minha mente e, sobretudo, com o meu coração. Meu coração, tão compassivo com o sofrimento das pessoas ao meu redor”.

Esse momento de ruptura é decisivo para desnudar a série de desenraizamentos que se seguem e a solidão que lhe acompanha. Vai se formando uma identidade à deriva, náufraga, baseada no exílio, no nomadismo, na errância. Glissant aduz que “o pensamento da errância não é apolítico nem antinômico de uma vontade de identidade, a qual, no fim das contas, não é nada mais do que a busca por uma liberdade em um entorno” (2021, p. 44).

O errante, segundo Glissant, “recusa o édito universal e generalizante, que resumia o mundo em uma evidência transparente, reivindicando-lhe um suposto sentido e finalidade” e, por isso, “ele mergulha nas opacidades da parte do mundo que acessa” (2021, p. 44). O processo de análise e reflexão que leva a essas conclusões envolve uma exploração profunda das ideias apresentadas. É necessário, para o autor, entrar na matéria do mundo, o que infere se envolver ativamente com a complexidade e imprevisibilidade deste. Pode-se interpretar como um apelo para enfrentar a realidade em toda a sua riqueza e incerteza, abandonando preconceitos ou expectativas rígidas. Há uma noção do “entre” – binaridade, identidade complexa, que postula um problema – reivindicação de traços próprios, mas subtração de todo o resto (singularidade absoluta): aqui, a expressão “do ‘entre’ refere-se a um espaço intermediário ou uma condição de transição. A binaridade indica a coexistência de polaridades opostas, possivelmente representando a complexidade da identidade. A ideia de “identidade complexa” sugere que a identidade não é simples, mas composta por diversas facetas. A referência ao “problema” indica que essa complexidade pode gerar desafios ou dilemas. A parte sobre a “reivindicação de traços próprios, mas subtração de todo o resto (singularidade absoluta)” parece abordar o desejo de afirmar características específicas, mas também implica na exclusão de outros elementos, buscando uma singularidade absoluta.

Stuart Hall aduz que: “A identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (HALL, 2006, p. 13); logo, “A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia” (2006, p. 13).

Ao reencontrar um compatriota que anos antes a havia ignorado no Senegal, Condé é surpreendida pelo que ele diz em defensiva: “C’est que vous faisiez peur à tout le monde. Vous étiez désagréable en diable. Personne ne savait d’où vous veniez. Étiez-vous anglophone ? Étiez-vous francophone ? Vous n’aviez pas de mari, mais une trâlée d’enfants de toutes les couleurs²⁰” (CONDÉ, 2012, p. 276). A inexatidão do retrato que Condé representa desperta pavor em qualquer espaço para onde ela se

²⁰ “É porque você assustava todo mundo. Você foi desagradável como o diabo. Ninguém sabia de onde você vinha. Você falava inglês? Eram de língua francesa? Você não tinha marido, mas uma série de filhos de todas as cores”.

desloque. Impossível de ser decifrada, explicada, traduzida, compreendida, sua personalidade se torna, então, ainda mais “desagradável”. Ela vive na inconformidade, na parte obscura, onde se apoiar no sentido da visão para realizar uma leitura, um julgamento, é inviável. As marcas que o movimento que nela deixou – e que não foram renegadas por Condé, mas abraçadas – são a causa do desconforto alheio.

Enquanto seu marido se ocupava dos amigos na sala, esquecendo/ignorando a presença de Maryse, as outras mulheres da casa atuavam na cozinha. Condé, então, percebe que a língua e a cor não eram os únicos divisores do mundo: “Peu à peu, je comprenais qu’il ne suffisait pas d’apprendre à parler le malinké, mais qu’il fallait surtout apprendre à considérer le monde comme composé de deux hémisphères distincts, celui des hommes et celui des femmes²¹” (2012, p. 62). Do que adiantaria compreender o malinké se sua presença era ignorada nas interações sociais e imediatamente interpretada como a função de servir suco de tamarindo? O aprendizado de uma nova língua ou a aquisição da primeira língua não eram garantia de escuta, de integração, de direitos. Encontrar sua voz e usá-la independia de língua. A percepção dessa mais “outra” divisão de mundo não fazia parte das suas previsões, ainda não havia sido imaginada. Nesse entremeio de dicotomia perversa, Condé se reclusa no seu quarto lendo um volume de l’Histoire du PDG em sua cama, como quem não tivesse saída. Uma apátrida da vida.

Françoise Ega compartilha desse espaço subalternizado ao revelar os “elogios” esboçados por seu marido, quando ele finalmente a reconhece como uma escritora, mas um reconhecimento que ainda a vê como uma mulher, uma esposa, um sujeito que está para lhe servir: “minha escritora”. “Minha escritora! Me dê as minhas meias!”, “Minha escritora, faz um bolo para nós?”. Deixo a caneta de lado e vou fazer o bolo” (EGA, 2021, p. 14).

Em Gana, Maryse Condé é violentada por um colega próximo de trabalho. Ela confidencia o seguinte relato, ferida pelo assalto em si e surpreendida por ter sido alguém que ela conhecia, e que tenta inverter a narrativa sob o discurso de que não houve “resistência”.

On imagine toujours que le viol s’accompagne de violence. On se représente le violeur comme une brute menaçante, armée d’un revolver ou d’une dangereuse arme blanche. Ce n’est pas toujours le cas. Tout peut se produire plus subtilement. Je soutiens que je fus violée ce matin-là. El Duce s’en défendit toujours, affirmant que je n’avais aucunement tenté de l’arrêter (j’en étais bien incapable) et qu’il

²¹ “Aos poucos, fui compreendendo que não bastava aprender a falar malinké, mas que era preciso, sobretudo, aprender a considerar o mundo como composto por dois hemisférios distintos, o dos homens e o das mulheres”.

m'avait simplement offert la consolation dont j'avais grandement besoin en un moment pareil²². (CONDÉ, 2012, p. 157).

Seu testemunho fala por si. O itinerário de Condé pela África é costurado de encontros, de desvios, de movimento, de passagem, porém o contato, culturalmente e historicamente, na nossa estrutura, carrega a marca também da violência e da exploração. O título do capítulo em que surge esse trecho é, não obstante, “Woman is the nigger of the world” (de John Lennon). A cultura do estupro está na base do processo de colonização – não se restringindo a apenas ele, como vimos –, incluindo o seu próprio pensamento e sistema, que partem do princípio de violação, violar a terra, violar a vida. É pela mulher que esse trauma tem o impacto primeiro, fisicamente e simbolicamente, corpos como “terra de ninguém” e “moeda de troca”. Françoise Vergès (2020, p. 43) explica que:

Nessa cartografia das lutas das mulheres do Sul, a escravidão colonial exerce, a meu ver, um papel fundamental. Ela é a “matriz da raça”, para retomar a expressão tão precisa da filósofa Elsa Dorlin; ela reconecta a história da acumulação de riquezas, da economia de plantation e do estupro (fundamento de uma política da reprodução na colônia) à história da destruição sistemática dos laços sociais e familiares e ao núcleo raça/classe/gênero/sexualidade.

Condé ironiza os parâmetros impostos às escritoras para que a boa reputação delas seja mantida: “On alla jusqu’à me reprocher mon amoralisme et mes indécisions. Je découvris que l’écrivain, surtout si elle est une femme, afin de protéger sa réputation ne doit peindre que des parangons de vertu²³” (CONDÉ, 2012, p. 271).

Com relação a este despir-se e esta busca interior de Condé, citamos Glória Anzaldúa na sua “carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo” (1981): “Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá. (...) Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência” (p. 232). Embora diferenças possam suscitar olhares curiosos como aqueles mencionados anteriormente, a tomada de uma voz, sua voz, para Condé e

²² “Sempre se imagina que o estupro é acompanhado de violência. Imaginamos o esturador como uma besta ameaçadora, armada com um revólver ou uma perigosa arma branca. Nem sempre é o caso. Tudo pode acontecer mais sutilmente. Afirmo que fui estuprada naquela manhã. El Duce sempre se defendeu, afirmando que eu não tentei nenhuma vez impedi-lo (estava incapaz de detê-lo) e que ele tinha, simplesmente, me oferecido o consolo de que eu tanto precisava naquele momento”.

²³ “Chegaram até a me censurar por meu amoralismo e minhas indecisões. Descobri que o escritor, especialmente se for mulher, para proteger sua reputação, deve apenas pintar modelos de virtude”.

Anzaldúa é mais do que simplesmente o ato de escrever ou de falar, é o ato de fazê-lo à sua maneira, consciente de si e da proporção que ele é capaz de tomar. Encontrar sua voz seria fazer reverberar esse “não dito”, fantasiar o que o mundo real não oferece ou transformar “verdades” em ditos. Logo, a língua adquire um outro caráter. Para Condé, não é apenas uma questão de escrever em francês ou crioulo. Ela escreve em sua própria língua. Que é incômoda por ser sua voz, e que se faz sua por ela não ser uma só, isolada, solitária: “J'aime à répéter que je n'écris ni en français ni en créole. Mais en Maryse Condé²⁴” (CONDÉ, 2007, p. 204).

Michel Le Bris também articula sobre escrever em francês e a literatura-mundo:

Écrivain, je me sens du monde entier, habité de tous les livres qui ont pu compter pour moi, écrits aux quatre coins du monde dans toutes les langues possibles, de culture littéraire au moins aussi anglo-saxonne que française, et je crois, pour aggraver mon cas, que tout romancier écrivant aujourd'hui dans une langue donnée le fait dans le bruissement autour de lui de toutes les langues du monde. Écrivain, il se trouve simplement que j'écris en français²⁵. (BRIS, 2007, p. 42-43).

O clamor por uma permanência e “resgate” de elementos da cultura popular, para Condé, parece estagnar um espaço que é irredutivelmente em movimento, além de trilhar por uma combinação pouco atrativa para a “imaginação” do/a escritor/a. Nas suas palavras:

The tedious enumeration of the elements of popular culture which is made in the first pages of the manifesto leaves very little freedom for creativity. Are we condemned ad vitam aeternam to speak of vegetable markets, story tellers, “dorlis”, “koutem” ...? Are we condemned to explore to saturation the resources of our narrow islands? We live in a world where, already, frontiers have ceased to exist. Guadeloupe and Martinique, for better or for worse, have entered the European Common Market and welcome on their soil thousands of men and women from all sorts of countries. Half of the population of each island lives abroad. Part of it no longer speaks the Creole language, although

²⁴ “Gosto de repetir que não escrevo nem em francês nem em crioulo. Mas em Maryse Condé”.

²⁵ “Escritor, sinto-me do mundo inteiro, habitado por todos os livros que me importaram, escritos nos quatro cantos do mundo em todas as línguas possíveis, de cultura literária pelo menos tão anglo-saxónica como francesa, e creio, pois, para agravar meu caso, qualquer romancista que escreve hoje em uma determinada língua o faz no meio do burburinho de todas as línguas do mundo ao seu redor. Escritor, acontece que escrevo em francês”.

they remain Creoles, since a damaging simplification, albeit made by a school of sociologists, equates identity with language. In new environments one faces new experiences which reshape the West Indian personality. For those who stay on the islands, changes occur also²⁶. (CONDÉ, 1993, p. 130)

A insatisfação de Condé considera escorregadio o projeto de retomar culturalmente tradições para a fundação identitária de uma literatura. Ela alerta para a saturação de elementos e o efeito rebote que pode por acidente recair sobre as futuras gerações de escritores/as. A evocação restrita de um arcabouço que não acompanha por via de regra o movimento efervescente que se instala no caos dos arquipélagos; isso pode tomar proporções de faces que se desencontram e que não se cruzam. Não existiria identidade homogênea. Entre os indivíduos haveria elementos em comum, mas isso seria insuficiente para criar uma unidade coletiva.

Há sempre migrações e desenraizamentos que curvam relações e histórias “em flecha”, com pontos de partida e de chegada. Não há trajetória, mas uma projeção em flecha curvada: “chega o tempo em que a Relação não se expressa mais por uma teoria de trajetórias, de itinerários que se sucedem ou se contrariam, mas se explode, dela mesma e nela mesma, como uma trama, inscrita na totalidade suficiente do mundo” (GLISSANT, 2021, p. 226). Não tem reduplicação possível, decalque: as variações são infinitas, o que gera, da imprevisibilidade, uma identidade hífen. É nesse espaço hífen, de conexão, que Condé desenvolve sua literatura e sobre a qual Le Bris comenta:

Mais la situation particulière de ces auteurs, d'être à cheval entre plusieurs cultures, leur donnait un œil particulièrement aigu, et du même coup réveillait, revivifiait la littérature, la dégageait de la gangue des préjugés, des bavardages mondains, des idéologies qui depuis des décennies tendaient à l'étouffer - et nous reconduisait, ce faisant, à cette autre vérité, un peu trop oubliée, que toute création implique à

²⁶ “A tediosa enumeração dos elementos da cultura popular que é feita nas primeiras páginas do manifesto deixa pouca liberdade para a criatividade. Estamos condenados ad vitam aeternam a falar sobre mercados de legumes, contadores de história, “dorlis”, “koutem” ...? Estamos condenados a explorar até a saturação os recursos das nossas estreitas ilhas? Nós vivemos num mundo onde as fronteiras já deixaram de existir. Guadalupe e Martinica, para melhor ou para pior, entraram para o Mercado Comum Europeu e recebem no seu solo milhares de homens e mulheres de todos os tipos de países. Metade da população de cada ilha mora no estrangeiro. Parte dela não fala mais a língua crioula, embora permaneça crioula, já que uma simplificação prejudicial, ainda que feita por uma escola de sociólogos, iguala identidade à língua. Em novos ambientes, enfrenta-se novas experiências que remodelam a personalidade antilhana. Para aqueles que ficam nas ilhas, mudanças também acontecem”.

un moment ou à un autre de se rendre étranger à soi-même. Autrement dit, créer, écrire, ne revient pas à « exprimer » une culture mais à nous en arracher, dès lors que celle-ci se referme en normes, en diktats du groupe sur chacun de ses membres - et même que c'est en s'arrachant ainsi à la culture qu'on la déchire, la troue, et l'ouvre au dialogue avec les autres. ²⁷(BRIS, 2007, p. 35-36).

Relacionando ao que Condé destaca, podemos inferir que essa diversidade está paradoxalmente ligada à noção que a escritora denomina de “identidade individual”. Para ela, a única maneira de viver é aceitando que “chacun est autre”, ou seja, que a busca por uma unidade é irrealizável pois não há unidade. Não é para desconsiderar o pensamento do Outro, mas é necessário abrir horizontes. Acrescentar a imaginação. A identidade é importante, não é aquela coisa abstrata e assimilada, sem características. Afirmando que não sou o Outro, mas reconheço que o Outro está intrinsecamente presente em mim. Este conceito se estende ao âmbito do pensamento, indicando a necessidade de expandir nossas reflexões, abraçando a inclusão do Diverso e do imaginário. Glissant define o Diverso como “o motor da energia universal, que deve ser preservada das assimilações, dos modos passivamente generalizados, dos hábitos padronizados” (p. 54). Tal abordagem visa não apenas ampliar a compreensão do pensamento em si, mas também enriquecer a percepção do Real, introduzindo fissuras nas formas convencionais de pensar. Essa perspectiva argumentativa enfatiza a importância de incorporar a diversidade e a criatividade para transcender limites mentais, promovendo uma visão mais aberta e flexível do mundo.

Para Glissant, uma cultura só floresce se puder se exprimir sem orientação. Toda identidade viria somente ao abrir-se para o outro: “é isso que nos mantém em poesia. (...) Nós nos conhecemos na multidão, no desconhecido que não aterroriza. Nós gritamos o grito da poesia. Nossas barcas estão abertas, nós as navegamos em nome de todos” (2021, p. 33).

Para receber a sogra, Moussokoro Condé, Maryse antecipa a tribulação usual entre “belle-mère et belle-fille” e, para evitar desentendimentos, opta por mudanças a fim de agradá-la: “J'avais troqué mon sarouel déteint contre une jupe. Je m'étais affublée d'un mouchoir de tête que je nouais comme un foulard. Pourtant, il fut évident

²⁷ “Mas a situação particular destes autores, de estarem entre várias culturas, deu-lhes um olhar particularmente atento e, ao mesmo tempo, despertou, revitalizou a literatura, libertou-a da matriz dos preconceitos, das conversas mundanas, das ideologias que desde há décadas tendiam a sufocar. - e ao fazê-lo nos levou de volta a esta outra verdade, um pouco esquecida, de que toda criação envolve, num momento ou outro, tornar-se um estranho para si mesmo. Em outras palavras, criar, escrever, não equivale a “expressar” uma cultura, mas a nos afastar dela, desde que ela esteja fechada nas normas, nos ditames do grupo sobre cada um de seus membros - e mesmo quando é ao afastar-se assim da cultura, despedaçá-la, perfura-a e abre-a ao diálogo com os outros”.

que mes efforts ne serviraient de rien²⁸ (2012, p. 99). Não importavam seus esforços, Moussokoro reprovava Maryse Condé. É então que a escritora aprofunda as razões para a turbulenta relação. A separação estava feita e por mais que ela decidisse portar uma língua e uma tradição, um sentimento mais intenso prevalecia, aquele de exclusão, de “não ser”:

Que me reprochait-elle ? De ne pas être musulmane ? De ne pas parler malinké ? Je sentais que cela allait bien plus profond. Ce n'était pas simplement la déportation et le Passage du Milieu qui nous avaient séparées l'une de l'autre, me dépossédant de ma langue et de mes traditions. Il s'agissait d'une différence d'ordre ontologique. Je n'appartenais pas à l'ethnie, à la sacrosainte ethnie. Quoi que je fasse, je demeurerais un non-être, une exclue de l'espèce humaine²⁹ (2012, p. 99)

É um “vazio” que retorna à narrativa com persistência e sempre impulsionado pela natureza do encontro. A incompreensão parecia acompanhar sua história e acirrava-se dependendo das circunstâncias. Por vezes a diferença florescia e impregnava fertilmente o solo, por outras ela, ainda emaranhada, era uma justificativa para repelir o incompreendido. Diante de qualquer necessidade de transparência, nociva e irradiada pelo Ocidente, Condé se atrai pelo “incompreensível”, pelo não-dito.

Glissant resume da seguinte maneira ao falar sobre a literatura-mundo:

pour moi, le plus haut degré, c'est le « tout-monde », le chaos-monde actuel, c'est ce qui nous est donné et que nous n'avons pas encore exploré. Car, si les explorations terrestres et marines sont terminées, celles des relations des cultures dans le monde ne le sont pas, d'où le rapport fondamental entre politique et poétique.³⁰ (GLISSANT, 2007, p. 83).

²⁸ “Eu tinha trocado minhas calças saruel desbotadas por uma saia. Estava com um lenço de cabeça que amarrei no pescoço. No entanto, era evidente que meus esforços seriam em vão”.

²⁹ “De que ela me acusava? De não ser muçulmana? De não falar malinké? Eu senti que ia muito mais além. Não foi apenas a deportação e a Passagem do Meio que nos separou uma da outra, e me destituiu da minha língua e das minhas tradições. Tratava-se de uma diferença ontológica. Eu não pertencia à etnia, à sacrossanta etnia. O que quer que eu fizesse, permaneceria um não-ser, uma excluída da espécie humana”.

³⁰ “para mim, o grau mais alto é o “todo-mundo”, o atual caos mundial, é o que nos é dado e que ainda não exploramos. Porque, se as explorações terrestres e marítimas estão terminadas, as das relações das culturas no mundo não o estão, daí a relação fundamental entre política e poética”.

Qualquer conceito de profundidade que sugira uma história linear e hierarquizada reproduziria o mesmo caminho performado pelo “fantasma” da História ocidental escrita e autodenominada história do mundo (GLISSANT, 1981). Nessa linha, a História com H maiúsculo teria sido escrita majoritariamente por sedentários e pessoas do Centro, em contrapartida ao nomadismo, mais alinhado ao que Glissant privilegia como “histórias”. A coletividade de processos que compõem o mosaico do caos-mundo - “o choque, o entrelaçamento, as repulsões, as atrações, as conivências, as oposições, os conflitos entre as culturas dos povos na totalidade-mundo contemporânea” (GLISSANT, 2005, p. 98) - ocorrem aqui, num estilhaçamento de culturas (partilha consentida e não imposta). Não em um sentido de exemplo padrão, mas de um caso que apresenta potencial de observação particular de um acontecimento que se amplia em escala de totalidade por todo o mundo, aquele da Relação – “no caso das sociedades nas quais o mito fundador não funciona, senão através de um empréstimo – estou me referindo às sociedades compósitas, às sociedades de crioulização – a noção de identidade se realiza em torno das tramas da Relação que compreende o outro como inferência” (GLISSANT, 2005, p. 76). Dar com (2021): concreto da Relação, dar “legitimidade” mesmo se não for idêntico a mim. A legitimidade foi pensada como um sistema e não corresponde à maneira como as humanidades funcionam. A Relação não pode ser prevista. A Diversidade/diferença consentida é admitir e acolher as diferenças, e o Diverso garante dignidade para todos.

Considerações finais

Ao longo das duas seções deste artigo, buscamos evidenciar os pontos em comum que as duas escritoras, Françoise Ega e Maryse Condé, refletem em suas narrativas. Elas retratam processos colonizatórios, civilizatórios e diaspóricos no cerne de relações dicotômicas de terra, espaço, territórios, corpos.

Glissant contrapõe a perspectiva de derivação à perspectiva de implantação, que é propícia de ser observada nas nuances dos deslocamentos das escritoras. A chance de viver performa um ensaio de liberdade e isso é permitido no complexo da Relação. O conceito enclausurado e imutável de identidade perde seu lugar para uma “identidade” rizomática que nunca se encerra, apenas entra em fricção com outras “realidades” e outros “lugares”, transformando-se, inevitavelmente, em algo inominável, à deriva, mas sempre em fluência com alguém.

Por um ângulo podemos dizer que o itinerário de Condé desloca a escritora a mais de uma Antilhas e a mais de uma África, seja através da literatura ou das relações, melhor, de ambas: “l’espace transcontinental et océanique, l’Atlantique noire est le lieu, chez Condé, comme au temps de la traite et de l’esclavage, où des corps

circulent, où des êtres se rencontrent, où des identités s'inventent et se négocient³¹ (MOUDILENO, 2015, p. 17). A literatura ofereceu o sonho, o imaginário, a possibilidade, o combustível, enquanto as relações ressignificaram o espaço descrito, interpretado, elas alimentaram a busca, a procura, e desmitificaram a utopia, a promessa.

Parte disso vem do lugar de onde soavam as vozes, para quem essas vozes soavam e como elas eram transportadas. Ega e Condé ilustram a seguinte observação de Moudileno: "l'Autre est souvent femme, souvent noir, parfois antillais. Mais toujours, à travers ses migrations du corps et du cœur, on y retrouve l'expérience de l'humain : celui qui tente, celui qui doute, celui qui prend le risque d'exposer ses contradictions et ses bêtises, chez lui, en exil, ou dans une terre adoptive³²" (2015, p. 22). Aceitar a dura inevitabilidade da solidão que paradoxalmente faz companhia a quem porta a diferença. A imprecisão rompe com as bordas e elas se tornam oceanos de uma literatura-mundo: "Moi, né près de la mer, je découvrais, enfant, par la grâce d'un livre, des océans en moi plus grands que l'univers. Et je sais bien encore, disant « littérature-monde », ce que je dois au fleuve, et à ces océans"³³. (BRIS, 2007, p. 53)

Referências

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. Tradução: Édna de Marco. **Estudos feministas**, v. 8, n. 1, 2000 [1981], p. 229-236.

BERNABÉ, Jean ; CHAMOISEAU, Patrick; CONFIANT, Raphael. **Éloge de la Créolité**. Paris : Gallimard, 1993.

BRIS, Michel Le. Pour une littérature-monde en français. In: BRIS, Michel Le; ROUAUD, Jean (org.). **Pour une littérature-monde**. Éditions Gallimard, 2007.

CAMPELLO, Maria Clara Braga Machado. **Meu pranto, seu canto: correspondências possíveis entre as obras de Carolina Maria de Jesus e Françoise Ega**. 2022. 420 p. Tese (Doutorado em Literatura). Universidade de Brasília, Brasília, 2022.

³¹ "o espaço transcontinental e oceânico, o Atlântico negro é o lugar, em Condé, como nos tempos do tráfico negreiro e da escravidão, onde corpos circulam, onde seres se encontram, onde identidades são inventadas e negociadas".

³² "o Outro é muitas vezes uma mulher, muitas vezes negra, às vezes das Antilhas. Mas sempre, através das suas migrações do corpo e do coração, encontramos a experiência do humano: aquele que tenta, aquele que duvida, aquele que se arrisca a expor as suas contradições e as suas estupidezes, em casa, no exílio, ou em uma terra adotada".

³³ "Eu, nascido perto do mar, descobri, ainda criança, pela graça de um livro, oceanos dentro de mim maiores que o universo. E ainda sei bem, dizendo "literatura-mundo", o que devo ao rio, e a estes oceanos".

- CARRUGGI, Noëlle (org.). **Maryse Condé: rébellion et transgressions**. Paris: Éditions KARTHALA, 2015.
- CONDÉ, Maryse. **La vie sans fards**. Paris: Éditions Jean-Claude Lattès, 2012.
- CONDÉ, Maryse. **Le coeur à rire et à pleurer**. Paris: Les Éditions Didier, 2013 [1999].
- CONDÉ, Maryse. *Liaison dangereuse*. In: BRIS, Michel le; ROUAUD, Jean (Org.) **Pour une littérature -monde**. Éditions Gallimard, 2007.
- CONDÉ, Maryse. *Order, Disorder, Freedom, and the West Indian Writer*. Yale University Press, v. 2, n. 83, p. 121-135, 1993.
- CURTIUS, Anny Dominique. *Utopies du BUMIDOM: Construire l'avenir dans un "là-bas" postcontact*. **French Forum, University of Pennsylvania Press**, Vol. 35, No. 2/3, 2010.
- EGA, Françoise. **Cartas a uma negra**. São Paulo : Todavia, 2021.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da relação*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- GLISSANT, Édouard. **Le discours Antillais**. [S.I.]. Éditions Gallimard, 1997 [1981].
- GLISSANT, Édouard. *Solitaire et solidaire*. In: BRIS, Michel; ROUAUD, Jean (org.). **Pour une littérature-monde**. Éditions Gallimard, 2007.
- GLISSANT, Édouard. **Poética da relação**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- MOUDILENO, Lydie. *De l'autobiographie au roman fantastique : itinéraires de Maryse Condé*. In : CARRUGGI, Noëlle (org.). **Maryse Condé, Rébellion et transgressions**. Paris : Karthala, 2015.
- VÈRGES, Françoise. **Um feminismo decolonial**. Traduzido por Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

Submetido em: 20/12/2023

Aceito em: 01/06/2024