

VOZES DE MARYSE CONDÉ

Viviane Araújo Alves da Costa Pereira¹
Jéssica Andrade de Lara²

Resumo: A obra de Maryse Condé faz ressoar uma multitude de vozes: as narradoras ficcionais dos romances caminham ao lado de autorrepresentações da escritora em seus textos mais marcadamente autobiográficos. Ainda podemos ouvir diferentes entonações da voz de Condé em textos de crítica, ensaios, entrevistas ao longo de uma trajetória de mais de cinquenta anos de presença no meio editorial. Neste artigo, propomos revisitar textos de crítica publicados por Maryse Condé em periódicos (*Présence Africaine*, 1975-1976; *Yale French Studies*, 1993), retomados na tese *le Stéréotype du noir dans la littérature antillaise Guadeloupe-Martinique*, e os entrelaçamentos possíveis com seus romances, especialmente *Traversée de la mangrove* (1989). No diálogo entre diferentes pontos de vista a partir de gêneros também diversos, buscamos refletir sobre a autorrepresentação de Maryse Condé na produção crítica, marcada pela valorização do novo (PERRONE-MOISÉS, 1994) e pela criação de um espírito de oposição, e sobre as ressonâncias de tais posturas em sua produção ficcional.

Palavras-chave: Maryse Condé; crítica literária; *Traversée de la mangrove*.

MARYSE CONDE'S VOICES

Abstract: Maryse Condé's work makes a multitude of voices resonate: the fictional narrators of the novels walk alongside the writer's self-representations in her more markedly autobiographical texts. We can still hear different intonations of Condé's voice in critical texts, essays, interviews throughout his more than fifty-year history of presence in the publishing world. In this article, we propose to revisit critical texts published by Maryse Condé in periodicals (*Présence Africaine*, 1975-1976; *Yale French Studies*, 1993), taken up in the thesis *le Stéréotype du noir dans la littérature antillaise Guadeloupe-Martinique*, and the possible intertwinings with her novels, especially *Traversée de la mangrove* (1989). In the dialogue between different points of view from different genres, we seek to reflect on Maryse Condé's self-representation in critical production, marked by the valorization of the new (PERRONE-

¹ Doutora em Letras, Área de Estudos Linguísticos, Literários e Tradutológicos do Francês, pela Universidade de São Paulo (2014). Professora da área de Francês da Universidade Federal do Paraná. Integra o grupo de pesquisa Relações França-Brasil: literatura e cultura. Membro da diretoria da Associação dos Pesquisadores de Crítica Genética. E-mail: viviane.pereira.fr@gmail.com

² Mestra em Letras pela Universidade Federal do Paraná. E-mail: jessica.andradelara@gmail.com

MOISÉS, 1994) and the creation of a spirit of opposition, and on the resonances of such stances in his fictional production.

Keywords: Maryse Condé; Literary Criticism; *Traversée de la mangrove*.

“Meus pontos de vista são os de um poeta hispano-americano; não são uma dissertação desinteressada, mas uma exploração de minhas origens e uma tentativa de autodefinição indireta.”

Octavio Paz, *Os filhos do barro*

Apresentação

A escritora Maryse Condé tem experimentado, nos últimos anos, um reconhecimento internacional significativo. Autora de vasta obra ficcional, com incursões autobiográficas, foi laureada em 2018 com o New Academy Prize: em um momento especialmente controverso da academia sueca do prêmio Nobel, marcado por denúncias de abuso sexual e pela renúncia de grande parte de seus membros, o prêmio atribuído a Maryse Condé preenchia a lacuna deixada na agenda da mais importante premiação literária e, ao fazê-lo, evidenciava a dissonância dessa voz em relação aos escândalos perpetrados por um grupo majoritariamente branco, masculino e europeu. Apesar da efemeridade da New Academy, ato contínuo dissolvida, o feito realizado continua a reverberar até os dias atuais, especialmente quando se observa a acolhida no mercado editorial, inclusive na França e no Brasil.

No artigo “An Exception to the Rules of the Game: Maryse Condé and the New Academy Prize”, Paulo Lemos Horta (2021) recupera e analisa dados reveladores dos efeitos do prêmio conferido a Maryse Condé. Embora fosse representada desde os anos 1980 por Simone Gallimard e publicada pela editora Mercure de France, sua obra manteve uma recepção tímida na França ao longo de décadas e nunca foi sequer indicada aos principais prêmios franceses: Goncourt, Renaudot, Femina. Foi o reconhecimento internacional de uma associação sueca independente que transformou a recepção de Maryse Condé. De acordo com Horta (2021, p. 16), *Moi, Tituba... Sorcière noire de Salém*, o livro mais comentado de Condé, vendeu 2500 exemplares na edição de bolso em 2017; depois do New Academy Prize, foram 12000 cópias vendidas, número que se manteve estável nos anos seguintes. Também os contratos de tradução ao redor do globo multiplicaram, fazendo a voz de Maryse Condé ser ouvida, entre outros, em árabe, catalão, coreano e português.

No Brasil, as primeiras traduções da obra de Maryse Condé foram publicadas pela Editora Rocco: *Eu, Tituba, Feiticeira, negra de Salém* (1997), com tradução de Ângela Melim; e *Corações migrantes* (2002), com tradução de Júlio Bandeira. Mais recentemente, testemunhando o impacto do prêmio internacional, uma nova tradução de *Tituba* foi publicada com o título *Eu, Tituba... bruxa negra de Salém*, por Natália Borges Polesso (Rosa dos Tempos, 2019); pelo mesmo selo, Natalia Polesso também traduziu *O evangelho do novo mundo* (2022) e o recém lançado *O fabuloso e triste destino de Ivan e Ivana* (2024). A editora Bazar do Tempo também participa da difusão da obra de Condé no Brasil: em 2022, com tradução de Heloísa Moreira, publicou *O coração que chora e que ri: contos verdadeiros da minha infância*, narrativa de caráter autobiográfico; e em breve deve lançar a retradução *A migração dos corações*, em que a escritora recria *O morro dos ventos uivantes*, de Emily Brontë.

Parece-nos inegável o impacto do “Nobel alternativo” de Maryse Condé para a recepção do mercado editorial; no entanto, é preciso pontuar que, no meio acadêmico, já pelo menos desde os anos 1990 seus textos são estudados, no Brasil e em diversos outros países, em consonância com a emergência dos estudos decoloniais. Nas Américas, e especialmente nos Estados Unidos, onde lecionou durante mais de vinte anos, tendo sido professora de literaturas de língua francesa na Columbia University entre 1995 e 2005 e fundadora do Centro de Estudos Franceses e Francófonos em 1997, seus textos encontram uma acolhida importante de pesquisadores dedicados às questões de gênero e àquelas ligadas à colonização e à diáspora negra.

Autora de uma produção profundamente marcada pelas questões de língua, identidade e cultura, que questiona os rótulos e reivindica a liberdade criativa como tomada de posição política, mas sem aderir ao engajamento estrito, Condé se coloca, tanto na crítica quanto nos textos ficcionais, em oposição ao que denuncia como uma espécie de normativismo arbitrário de movimentos identitários como a Negritude e a Crioulidade. A oposição sistemática da autora é apontada por Pierre Force no documentário *Maryse Condé: une voix singulière*, de Jérôme Sesquin, em que o ex-chefe do Departamento de Francês da Universidade de Columbia denuncia, fazendo rir os demais convidados, o “espírito de contradição” de Maryse Condé: “Maryse montrait toujours un esprit de contradiction [...] et ça c'est une chose qui se passe toujours dans la conversation avec elle : si quelqu'un prend un point de vue dans la conversation un peu acerbe, systématiquement elle va prendre l'opposition avec [...]”³ (SESQUIN, 2011).

³ “Maryse sempre mostrava um espírito de contradição [...] e isso acontece sempre nas conversas com ela: se alguém toma um ponto de vista mais ácido em uma conversa, sistematicamente ela vai se opor [...]”.

O espírito de contradição na crítica de Maryse Condé

Maryse Condé nasceu em 1934 em Pointe-à-Pitre, Guadalupe, território ultramarino francês e foi estudar na metrópole, como então se dizia, nos cursos preparatórios para a universidade. Começou os estudos do curso de Letras na Université Sorbonne e, em 1959, casada, foi para a África (Costa do Marfim, Guiné, Gana, Senegal), onde atuou como professora de francês. Doze anos depois, Maryse Condé voltou para a França, retomou os estudos de Letras e fez doutorado em literatura, que resultou na tese *le Stéréotype du noir dans la littérature antillaise Guadeloupe-Martinique*, defendida em 1976. Desse período e, em grande medida, a partir das experiências de deslocamento, podemos ler a produção crítica da autora para a revista *Présence Africaine* como um exercício de reflexão identitária que já demonstra o espírito de contradição e a ironia, marcas de sua produção posterior.

Da produção para o periódico, destacamos os artigos “Civilisation noire de la Diaspora”, de 1975; e “La littérature féminine de la Guadeloupe”, de 1976; em ambos, Maryse Condé é apresentada ao final como professora do Departamento interdisciplinar da Universidade Paris-Nanterre. É desse lugar que fala Condé na revista fundada por Alioune Diop em 1949, dedicada aos temas, aos escritores e aos pensadores da África e da Diáspora, que logo se tornaria também a principal editora francesa ligada a tais temas.

O artigo “Civilisation noire de la Diaspora”, publicado na revista em 1975, constitui o capítulo de introdução da tese de Maryse Condé, defendida no ano seguinte. O ponto de partida do texto é a dependência que marca a história e a identidade das Antilhas: um lugar imposto, com uma língua imposta, e onde até mesmo os gostos alimentares são impostos. Como exemplo, Maryse Condé afirma que o prato de porco com bananas verdes, que dá título ao romance de André e Simone Schwarz-Bart, *Un plat de porc aux bananes vertes* (1967), não constituía exatamente uma marca da identidade gastronômica das Antilhas, mas era antes previsto como obrigação dos senhores de escravos desde o *Code Noir* (Código Negro), promulgado por Luís XIV em 1685 para regular a vida nas colônias. Na verdade, diz o Art. 22 do *Code Noir*:

Os senhores, a cada semana, devem fornecer como alimento a seus escravos a partir dos 10 anos dois potes e meio (medida de Paris) de farinha de mandioca, ou três mandiocas de pelo menos duas libras e meia, ou coisas equivalentes, além de duas libras de carne de boi salgada, ou três libras de peixe, ou outras coisas na mesma

proporção: e às crianças até a idade de dez anos, a metade dos víveres acima⁴.

De toda forma, com ou sem porco e bananas, o ponto que Maryse Condé deseja discutir é que o antilhano tem sua identidade forjada na exterioridade e na dependência. Com os ecos longínquos do Código Negro e da escravidão; em um momento posterior, inclusive, à departamentalização francesa conduzida por Aimé Césaire em 1946, que buscava recuperar, em alguma medida, danos de séculos do regime colonial; posterior, ainda, à instituição da Organização Internacional da Francofonia, em 1970, após a independência das colônias na África; passado tanto tempo, para o antilhano, mesmo quando acredita afirmar sua identidade de forma autônoma, quando aparentemente pode “escolher”, Condé aponta para o logro da dualidade que se coloca, entre o assimilacionista e o progressista que, no fundo, seria uma repetição, em outros termos, da antiga dualidade entre selvagem e civilizado.

Retomando para si esse postulado de base, *África versus Europa*, o antilhano se diz portanto que é preciso escolher. E o que escolher? Pois este postulado foi carregado de um significado político. Aquele que der predominância aos elementos vindos da África será qualificado como progressista. Reivindicando, de acordo com a expressão consagrada, sua herança africana, opor-se-ia ao assimilacionista, defensor dos valores europeus e, por isso, desprezível. Permitam-nos dizer que as coisas não são tão simples assim. Este postulado de base, *África versus Europa*, é na verdade um postulado racista herdado dos primeiros tempos coloniais e que retoma outro, *Selvageria versus Civilização*. [...]

O mal estar que o antilhano sente vem precisamente da falsidade dessa proposição retomada sem discussão do postulado inicial e que o aprisiona em uma armadilha. [...] Em síntese, convém recusar este postulado de base em torno do qual gira a identidade antilhana. A Europa e a África não se cotejam nas Antilhas. O homem negro, ao mesmo tempo plástico e dinâmico, depois de ter criado civilizações no

⁴ Seront tenus les maîtres de faire fournir, par chacune semaine, à leurs esclaves âgés de dix ans et au-dessus, pour leur nourriture, deux pots et demi, mesure de Paris, de farine de manioc, ou trois cassaves pesant chacune 2 livres et demie au moins, ou choses équivalentes, avec 2 livres de boeuf salé, ou 3 livres de poisson, ou autres choses à proportion: et aux enfants, depuis qu'ils sont sevrés jusqu'à l'âge de dix ans, la moitié des vivres ci-dessus.

continente africano, edificou uma nova nas ilhas⁵. (CONDÉ, 1975, p. 185-186)

Interessante pensar que Maryse Condé denuncia na revista *Présence Africaine*, em um momento apenas pouco posterior às guerras pela libertação das ex-colônias africanas, em plena emergência do desejo *commonwealth* da Francofonia, o logro de se achar progressista por reivindicar a ancestralidade africana: “as coisas não são tão simples”. Nesse sentido, a conclusão apontará que nem a Negritude de Aimé Césaire nem a Antilhanidade de Edouard Glissant dariam conta de expressar a civilização nova das Antilhas.

Condé apresenta, na sequência, os três tipos de civilização experimentadas pelo homem antilhano: a civilização do boçal, a civilização do crioulo e a civilização do marrom, cujos traços Condé analisa na tese. A autora explica em nota o que entende por “boçal”: “não apenas o escravo recém-desembarcado da África, mas aquele que evolui em um universo escravagista”⁶ (CONDÉ, 1975, p. 186). Sobre o que seriam os rastros literários de uma produção autêntica da civilização do boçal, Condé aponta, às vezes com ironia, o quanto há de romantização, de idealização no êxtase de pesquisadores diante do material oral dos contos e provérbios africanos. Ela afirma: “é preciso antes sublinhar que não se encontra nas Antilhas nenhuma lembrança da literatura séria dos Africanos”⁷ (CONDÉ, 1975, p. 187). Em um território que não preserva a estrutura nem as particularidades das tribos, em uma língua crioula folclorizante (“um elemento de folclore”, p. 187) usada, inclusive, para entretenimento dos senhores, essa literatura oral das Antilhas no período da escravidão, reivindicada posteriormente pelos progressistas, seria, para Condé, uma

⁵ Reprenant ainsi à son compte ce postulat de base, Afrique versus Europe, l'Antillais se dit donc qu'il faut choisir. Et que choisir? Car ce postulat s'est alourdi d'une signification politique. Celui qui donnerait la prédominance aux éléments venus d'Afrique se verrait qualifié de progressiste. Revendiquant, selon l'expression consacrée, son héritage africain, il s'opposerait à l'assimilacionniste, défenseur des valeurs européennes et, par là, méprisable. Permettons-nous de dire que tout n'est pas si simple. Ce postulat de base, Afrique versus Europe, est en réalité un postulat raciste hérité des premiers temps coloniaux et qui recouvre le suivant, Sauvagerie versus Civilisation. [...]

Le malaise que ressent l'Antillais vient précisément de la fausseté de cette proposition reprise sans discussion dans le postulat initial et qui l'enferme dans un piège. [...] En un mot, il convient de refuser ce postulat de base autour duquel tourne l'identité antillaise. L'Europe et l'Afrique ne se côtoient pas dans les Antilles. L'Homme Noir, plastique et dynamique à la fois, après avoir créé des civilisations sur le continent africain, en a édifié une nouvelle dans les îles. (CONDÉ, 1975, p. 185-186)

⁶ On ne nous en voudra pas de donner ici aux mots bossale et créole une acceptation plus large que celle qui est généralement admise. Le bossale, pour nous, n'est pas seulement l'esclave fraîchement débarqué d'Afrique, mais celui qui évolue dans un univers esclavagiste. (CONDÉ, 1975, p. 186)

⁷ [...] il faut d'abord souligner qu'on ne trouve dans les Antilles aucun souvenir de la littérature sérieuse des Africains. (CONDÉ, 1975, p. 186)

prova do assimilacionismo do boçal. Assimilacionismo esse ligado a algo muito muito básico: seu instinto de sobrevivência:

Nos contos antilhanos, como os que compõem o que se chama de Ciclo de Ti-Jean (Joãozinho) ou o Ciclo do Compè Lapin, o modelo proposto é o herói, Ti-Jean ou Lapin, que possui as qualidades pregadas pelos provérbios. “Malandragem”, egoísmo, dissimulação, paciência. Quer dizer que contos e provérbios perderam todo o valor pedagógico nas Antilhas? Ao contrário. Trata-se de uma pedagogia autêntica. A pedagogia da sobrevivência em uma sociedade do salve-se quem puder. Cada civilização forja para si as armas que lhes convêm. O problema do boçal é sobreviver em um mundo dominado pela força, pela produtividade, onde o fraco é eliminado sem piedade. A menos que se aquilombe, que fuja para as montanhas, ele deve se proteger o melhor que puder diante de uma realidade cotidiana implacável⁸. (CONDÉ, 1975, p. 188-189)

Produção autêntica que expressa a identidade cultural de um grupo ou, por outra, produto de um olhar coercitivo do colonizador branco? Esse parece ser o ponto de inflexão, e de indignação, de Maryse Condé - não em relação à civilização do boçal, mas à idealização contemporânea de um modo de viver e de produzir que diz mais do instinto de sobrevivência do que da expressão de um eu “mais autêntico” do que aquele que se renderia ao modelo francês.

Do mesmo modo, a civilização do crioulo, “liberto da escravidão” (p. 189), aparece para Condé como outra forma de alienação, não mais pelo trabalho forçado, mas agora pelo trabalho mal assalariado nas mesmas plantações dos mesmos senhores. Outro mecanismo coercitivo é a escola, feita para formar franceses. Se a dissimulação aparecia como necessidade para o boçal, para o crioulo ela vem como imposição: dissimula-se o trabalho escravo, a língua crioula, e mesmo o estatuto de colônia, que a partir de 1946 passa a se chamar departamento ultramarino. Quando Condé escreve esse texto, pensando nos últimos 30 anos, vê uma tentativa de retorno

⁸ Dans les contes antillais, qu’il s’agisse de ce qu’on appelle Cycle de Ti-Jean ou Cycle du Compè Lapin, le modèle proposé est le héros, Ti-Jean ou Lapin, qui possède les qualités prônées par les proverbes. “Débrouillardise”, égoïsme, dissimulation, patience. Est-ce à dire que contes et proverbes ont perdu toute valeur pédagogique dans les Antilles ? Au contraire. C’est d’une authentique pédagogie qu’il s’agit. D’une pédagogie de la survie dans une société du sauve-qui-peut. Chaque civilisation se forge les armes qui lui conviennent. Le problème du bossale est de survivre dans un monde dominé par la force, la productivité, où le faible est éliminé sans pitié. A moins de marronner, de s’enfuir dans la montagne, il doit se protéger de son mieux pour une réalité quotidienne implacable. (CONDÉ, 1975, p. 188-189)

ao boçal como postura autêntica contra o assimilacionismo, mas, nesse outro tempo, o antilhano já se olha de fora, como migrante que se tornou. Como promover a revolução cultural? Dominando os mecanismos de produção dessa personalidade antilhana, especialmente o aparelho pedagógico.

O valor da produção literária espelha o valor de um pensamento mais profundo que ultrapasse a armadilha da dicotomia simplista. Esse seria o “novo”, o “original” na produção literária antilhana que, no olhar de Maryse Condé, vinha reproduzindo de forma mais ou menos consciente essa relação. A vitalidade do boçal vem e é limitada pela necessidade de aceitação; daí a armadilha de imaginar que o boçal (e sua produção oral, sua autenticidade aclamada) seja superior ao assimilado.

Queremos mostrar sobretudo o impasse no qual, se não prestar atenção, o antilhano corre o risco de se encontrar. Não ter mais vergonha do boçal é um fato positivo. Por que ter vergonha da vítima de um sistema? Mas é preciso ter em mente a ambiguidade de sua criação, de sua civilização. Ela certamente é a prova da sua vitalidade, mas de uma vitalidade canalizada em limites definidos e permitida por aquilo mesmo que ela continha de pouco perigoso. Na verdade, o boçal é o ancestral do assimilado, na medida em que ele aceita e interioriza as imagens imposta e o postulado “boçal versus assimilado” é uma armadilha impressionante⁹. (CONDÉ, 1975, p. 193)

Maryse Condé, em espírito de oposição de que dá mostras com muita frequência, aponta para a insuficiência das propostas de Aimé Césaire e de Édouard Glissant: “E aqui estamos hoje, desconhecidos de nós mesmos. O sucesso efêmero da Negritude de Césaire, a imprecisão da Antilhanidade de Glissant marcam nossa busca por uma identidade que não para de se dissimular. Esperemos que esta chegue ao seu fim e que os obstáculos sejam superados.¹⁰” (CONDÉ, 1975, p. 194). Em “Order, Disorder, Freedom and the West Indian Writer”, ela também vai se opor à Crioulidade

⁹ Nous voulons surtout montrer l'impasse dans laquelle l'Antillais, s'il n'y prend garde, risque de se trouver. Ne plus avoir honte du bossale est un fait positif. Pourquoi avoir honte de la victime d'un système? Mais il faut avoir présent à l'esprit l'ambiguïté de sa création, de sa civilisation. Elle est certes la preuve de sa vitalité, mais d'une vitalité canalisée dans des limites définies, et permise par cela même qu'elle contenait de peu dangereux. En réalité, le bossale est l'ancêtre de l'assimilé, dans la mesure où il accepte et intériorise les images imposées et le postulat “bossale versus assimilé” est un piège redoutable. (CONDÉ, 1975, p. 193)

¹⁰ Et nous voilà aujourd'hui, inconnus à nous-mêmes. L'éphémère succès de la Négritude césairienne, l'imprécision de l'Antillanité de Glissant jalonnent notre quête d'une identité qui ne cesse de se dérober. Espérons que celle-ci va prendre fin et que les obstacles à sa poursuite parviendront à être levés. (CONDÉ, 1975, p. 194)

proclamada por Patrick Chamoiseau, Jean Bernabé e Raphaël Confiant no celebrado *Éloge de la créolité* (1989).

Na tese *le Stéréotype du noir dans la littérature antillaise Guadeloupe-Martinique* (1976), ao percorrer a produção literária vinculada às três civilizações do antilhano, sua crítica se faz, ao mesmo tempo, mais virulenta e mais irônica. Sobre Césaire, a autora afirma: “É preciso reavaliar Césaire: é preciso entender que a negritude cesairiana não suscitou nas Antilhas nenhum despertar de consciência particular e que o negro continua igualmente alienado, igualmente dependente cultural e economicamente.¹¹” (CONDÉ, 1976, p. 106) ou ainda “É preciso confessar: Césaire não é Fanon nem Paulo Freire. É um lírico ardente, um humanista generoso, mas suas análises são praticamente desprovidas de rigor e suas teorias não apresentam nenhuma precisão¹²” (CONDÉ, 1976, 108). Sobre Glissant, recai a acusação do intelectual “elitista”, ambicioso (“o ambicioso projeto de Glissant de ser um taumaturgo, um psiquiatra coletivo nos parece longe de ser realizado¹³” (CONDÉ, 1976, p. 166), cujo hermetismo se dirigiria antes à Europa que a seu povo.

Em “Littérature féminine de la Guadeloupe: recherche d’identité”, publicado na revista *Présence Africaine* em 1976, Maryse Condé se dedica à crítica de dois romances de escritoras antilhanas: *Claire-Solange: âme africaine*, de Suzanne Lacascade (1924); e *Sapotille et le serin d’argile*, de Michèle Lacrosil (1960). Esse texto é parte da tese de doutorado sobre o estereótipo do negro na literatura antilhana, defendida também em 1976, e foi retomado alguns anos mais tarde em *la Parole des femmes: essai sur des romancières des Antilles de langue française* (1979). Tanto na tese quanto no livro de 1979, o corpus de análise e a proposta de investigação são certamente muito mais amplos do que os contemplados no artigo. Como exemplo, na tese, ao examinar a produção literária nas ilhas de Guadalupe e Martinica, Condé dedica grande espaço à análise do romance *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, de Simone Schwarz-Bart (1972); em *Parole des femmes*, a abordagem se dá pelos temas que perpassam a produção literária de romancistas mulheres das chamadas “Antilhas dependentes” (Guadalupe e Martinica) e as “Antilhas independentes” (Haiti), abrindo margem para a análise de *Amour, colère et folie*, da escritora haitiana Marie Vieux-Chauvet (1968).

A versão breve das reflexões sobre a escrita feminina em Guadalupe, publicada no periódico, aborda, pois, dois romances representativos de vozes de

¹¹ Il faut ré-évaluer Césaire : il faut réaliser que la négritude césairienne n’a suscité dans les Antilles aucune prise de conscience particulière et que le noir continue d’y être aussi aliéné, aussi dépendant culturellement et économiquement. (CONDÉ, 1976, p. 106)

¹² Il faut l’avouer : Césaire n’est pas Fanon ni Paulo Freire. C’est un lyrique fougueux, un humaniste généreux mais dont les analyses n’ont guère de rigueur et les théories, aucune précision. (CONDÉ, 1976, p. 108)

¹³ Disons-le nettement : l’ambitieux projet de Glissant d’être une sorte de thaumaturge, de psychiatre collectif nous semble loin d’être réalisé. (CONDÉ, 1976, p. 166)

mulheres, em um exercício de revisão da história da literatura da ilha. No entanto, as constatações a que chega convergem para o ponto central da tese: na produção literária das mulheres, assim como na dos homens, a busca pela identidade é afetada pela dependência, muito devido ao processo escravagista-colonial, o que resulta no fortalecimento dos estereótipos, mesmo quando se acredita combatê-los. Antes de passar à análise dos romances, Maryse Condé destaca, por outro lado, o grande número de mulheres escritoras e seu duplo apagamento:

Guadalupe apresenta esta particularidade de possuir várias escritoras. Se ainda não produziu escritoras tão prestigiosas quanto Césaire, teóricas políticas como Fanon, ao menos a palavra de suas mulheres não é desprovida de interesse e de complexidade. O Ocidente tem uma visão bastante simplista da mulher negra. Ele pensa habitualmente que, pertencendo a dois mundos inferiorizados, o mundo negro e o mundo feminino, ela o seria duplamente - e a esses dois títulos¹⁴. (CONDÉ, 1976b, p. 155)

No caso de Maryse Condé, seu cânone crítico é atravessado pela revisão da história da literatura: ao restabelecer, com certa insistência, os nomes de Mayotte Capécia, Michele Lacrosil, Suzanne Lacascade, Françoise Ega, além da contemporânea Simone Schwarz-Bart, Condé revê o apagamento dos nomes e das obras dessas mulheres na história da literatura antilhana. Uma história que pode ser lida, a partir de Octavio Paz citado por Leyla Perrone-Moisés, como “sincrônica e relacional” (PERRONE-MOISÉS, 1994, p. 103), a crítica de Condé não apaga as especificidades de um momento histórico, mas também não deixa de relacioná-lo com o presente:

Com efeito, Suzanne Lacascade acredita na grandeza da África, mas também em sua degradação nas Antilhas, e procura conciliar duas imagens inconciliáveis, procura resolver um conflito. Ela acha que consegue. A beleza da terra lhe permite ignorar os detestáveis estereótipos a respeito dos humanos. Ignorada a babá negra, cuja

¹⁴ La Guadeloupe présente cette particularité de posséder plusieurs écrivains féminins. Si elle n'a pas encore produit d'écrivains aussi prestigieux que Césaire, de théoriciens politiques tels que Fanon, du moins la parole de ses femmes ne manque pas d'intérêt et de complexité. L'Occident a de la femme noire une vision assez simpliste. Il pense communément qu'appartenant à deux mondes infériorisés, le monde noir et le monde féminin, elle le serait doublement - à ces deux titres. (CONDÉ, 1976b, p. 155)

única missão é alimentar e velar o filho do Branco! Ignorada a Negrinha das plantações revirando o solo sob o sol! E da mesma maneira, a concubina forçada a dar a vez à esposa!

Podemos nos perguntar se elas são realmente ignoradas. Suzanne Lacascade, reivindicando para a “mulher dos Trópicos” o calor e a generosidade da natureza não europeia, não percebe que obedece a um mito muito antigo nascido das primeiras relações Homem branco/Mulher negra. [...] ¹⁵ (CONDÉ, 1976b, p. 158)

Em seu artigo “Choix et valeur dans l’œuvre critique des écrivains” (1994), Leyla Perrone-Moisés faz o inventário dos adjetivos de uma crítica de escritores que não temem o julgamento (a crítica de jornais e da academia tendo se tornado, ao longo do séc. XX, antes análise que propriamente crítica “valorativa”). O principal valor no mercado literário ao longo do séc. XX é o “novo”, o “original”; relendo o passado, sua “atualidade”. Na sequência do texto de Condé sobre Suzanne Lacascade:

Tal como é, esta teoria é a primeira tentativa feita por uma mulher de cor das Antilhas de afirmar uma identidade original.

O que é revelador é que o homem amado, o homem a convencer desta superioridade real ou suposta, seja um francês da metrópole. É portanto a Europa que Suzanne Lacascade deseja persuadir de seu valor. É ao seu amor e ao seu respeito que ela aspira. É do mundo do branco que ela deseja se fazer aceitar. *Como diferente*.

Ora, essa diferença não é mais do que a posse de elementos ambíguos vindos em linha reta do velho fundo paternal-racista: calor, espontaneidade, doçura inebriante, mistério de floresta virgem... quer dizer que Suzanne Lacascade se engana ao acreditar destruir os estereótipos e que sua busca de identidade termina em uma armadilha ¹⁶. (CONDÉ, 1976b, p. 159)

¹⁵ En fait, Suzanne Lacascade croit à la grandeur de l’Afrique, mais à sa dégradation dans les Antilles, et cherche à concilier deux images inconciliables, à résoudre un conflit. Elle croit y parvenir. La beauté de sa terre lui permet d’ignorer les détestables stéréotypes à propos des humains. Ignorée, la douidou noire dont la seule mission est de nourrir et veiller l’enfant du Blanc ! Ignorée, la Négresse des plantations retournant le sol sous le soleil ! Et de même la concubine forcée de céder le pas à l’épouse !

On peut se demander si elles le sont réellement. Suzanne Lacascade, revendiquant pour la “femme des Tropiques”, la chaleur et la générosité de la nature non européenne, ne s’aperçoit pas qu’elle obéit à un très vieux mythe né avec les premiers rapports Homme blanc / Femme noire. (CONDÉ, 1976b, p. 158)

¹⁶ Telle qu’elle est, cette théorie est la première tentative faite par une femme de couleur des Antilles pour affirmer une identité originale.

Embora reconheça como original a tentativa de Lacascade, aponta seus limites, sua limitação no tempo, que, por isso, não consegue atingir o outro valor, a “atualidade”. A apreciação que Condé faz do romance *Claire-Solange: âme africaine* indica suas bases estabelecidas nos mitos passados, antigos, rançosos dos tempos da colonização/escravização; o “novo” contemporâneo da escritura que não se sustenta no presente contemporâneo da leitura.

De maneira análoga, a leitura do livro de Michèle Lacrosil, *Sapotille et le serin d'argile*, traz marcas temporais que apontam para a relação passado/presente como índice de valor da representação e da matéria representada:

Sapotille se odeia e odeia Yaya, a criança em quem se encontra, mas paradoxalmente só experimenta ternura por seus antepassados, seus escravos, Elodie e Ti-Jean. Ela conta longamente sua história, como Ti-Jean conseguiu comprar sua liberdade, depois a de sua mulher e de seus filhos; ela dá provas de uma surpreendente lucidez ao denunciar a permanência da exploração do negro depois da abolição da escravidão.

[...] Escrevendo em 1960, Michèle Lacrosil estabeleceu uma distância com o passado que lhe permite se desligar dele, enfraquecê-lo, tratá-lo como uma dessas fotos amareladas nas quais já não se distinguem os contornos dos rostos. O passado se tornou mito, saga despojada de todo amargor, ainda que sem grandeza. O passado começa a se tornar um refúgio no qual se esquecem os problemas vivos do presente. Uma fuga diante do real, um elemento de folclore como o *punch*, a *biguine*, o *quimbois*. Não há nenhum romance antilhano sem sua sessão no *quimboiseur*. Nenhum romance sem casal de escravos¹⁷. (CONDÉ, 1976b, p. 161)

Ce qui est révélateur, c'est que l'homme aimé, l'homme à convaincre de cette supériorité réelle ou supposée, soit un Français de la métropole. C'est donc l'Europe que Suzanne Lacascade entend persuader de sa valeur. C'est à son amour et à son respect qu'elle aspire. C'est du monde blanc qu'elle entend se faire accepter. *Comme différente*.

Or, cette différence n'est que la prise de possession d'éléments ambigus venus en droite ligne du vieux fonds paternalo-raciste : chaleur, spontanéité, enivrante douceur, mystère de forêt vierge... C'est dire que Suzanne Lacascade se trompe en croyant détruire les stéréotypes et que sa recherche d'identité aboutit à un piège. (CONDÉ, 1976b, p. 159)

¹⁷ Sapotille se hait et hait Yaya, l'enfant en qui elle se retrouve, mais n'éprouve paradoxalement que tendresse pour ses aïeux, ses esclaves, Elodie et Ti-Jean. Elle nous conte longuement leur histoire, comment Ti-Jean parvint à acheter sa liberté, puis celle de sa femme et de ses enfants ; même elle fait preuve d'une étonnante lucidité, dénonçant la permanence de l'exploitation du Nègre après l'abolition de l'esclavage. [...]

Em Maryse Condé, muito do valor atribuído aos textos literários que critica repousa não necessariamente sobre o “novo”, o “original”, mas sobre a perpetuação (ou não) de certos estereótipos da lógica fundante (postulado de base) da identidade antilhana, lógica que é revestida de várias polarizações: África *versus* Europa; Selvagem *versus* Civilizado; Progressista *versus* Assimilado; Boçal *versus* Crioulo.

A crítica às obras de Suzanne Lacascade (Martinica) e Michele Lacrosil (Guadalupe), diferentes em vários pontos, como sublinha Condé, recai sobre os estereótipos: a primeira idealiza o passado africano e se funde na natureza como forma de auto-valorização; a segunda folcloriza esse passado e o afasta do presente. O problema visto por Maryse Condé, e que os aproxima, é a negação de um aqui-e- agora antilhano: quem é o antilhano hoje (em 1924, em 1960, em 1976 etc...)? “Curiosamente, elas se encontram ao virar as costas a seus países¹⁸” (CONDÉ, 1976b, p. 164). Para Condé, nem uma nem outra dizem a mulher antilhana na relação viva com seu tempo-espaço, de modo que ambas as heroínas optam por migrar - para o passado africano (Claire-Solange) ou para o presente na metrópole (Sapotille).

Como visto no texto “Civilisation noire de la Diaspora”, África vs Europa equivale ao novo Progressista vs Assimilacionista; mas, cutucando bem, não é tão diferente de Selvagem vs Civilizado. Pelo signo da dependência, inclusive da dependência do olhar do outro para se enxergar e delinear a própria cultura-civilização.

Por uma escrita da desordem: *Traversée de la mangrove*

“Order, Disorder, Freedom and the West Indian Writer” foi publicado em 1993 na revista *Yale French Studies*. O artigo em inglês traz esse outro momento - e outro *locus* enunciativo - de Maryse Condé, então professora da Virginia University. Pouco depois, em 1995, ingressou na Columbia University, onde se aposentaria em 2005 e

C'est qu'en écrivant en 1960, Michèle Lacrosil a pris avec le passé une distance qui permet de s'en détacher, de l'affadir, de le traiter comme une de ces photos jaunies sur lesquelles on ne distingue plus les contours des visages. Le passé est devenu mythe, saga dépouillée de toute amertume, quoique sans grandeur. Le passé commence de devenir un refuge où l'on oublie les problèmes brûlants du présent. Une fuite devant le réel, un élément de folklore comme le punch, la biguine, le quimbois. Pas de roman antillais sans sa séance chez le quimboiseur. Pas de roman sans couplet sur l'esclavage. (CONDÉ, 1976b, p. 161)

¹⁸ Curieusement, elles se rejoignent toutefois en tournant l'une comme l'autre le dos à leurs pays. (CONDÉ, 1976b, p. 164)

onde criou a área de Literaturas francófonas. Em outra língua, e para outro público, esse texto parece querer dessacralizar o recente fenômeno da Crioulidade: em 1989, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant e Jean Bernabé publicam o *Éloge de la créolité*; em 1991, Raphaël Confiant recebe o prix Novembre por *Eau de café*; em 1992, Patrick Chamoiseau recebe o prêmio Goncourt por *Texaco*. Veremos esse mesmo desejo no texto “Chercher nos vérités”, ensaio publicado no volume *Penser la créolité*.

O que Maryse Condé denuncia nesse artigo, respondendo a uma provocação de Edouard Glissant e, depois, dos autores da Crioulidade, é que existe uma crise na literatura antilhana muito em função do excesso de ordens, de regras que determinariam historicamente o que é a verdadeira literatura, a literatura antilhana autêntica. Refazendo a história recente, que fala da produção escrita ao longo do séc. XX, Condé sistematiza o conjunto de regras de cada período, que inclui ou exclui segundo o pensamento estético e político vigente. Aliás, o cerne do problema está justamente aí, na relação estreita (e limitadora) entre estética e política.

Embora pareça difícil afirmar seriamente que a literatura das Antilhas não existe, concordamos que há uma crise, um mal-estar. Mas não culpamos as causas apontadas por Glissant, Confiant e Chamoiseau. Atribuimos esse mal-estar aos muitos comandos enumerados ao longo da história da literatura das Antilhas pelas várias gerações de escritores. [...] Glissant, Chamoiseau e Confiant não são os primeiros a dar ordens aos futuros escritores de nossas ilhas. A literatura antilhana, tendo ou não nascido, sempre foi objeto de profunda preocupação.

Tentaremos analisar os vários comandos decretados sobre a literatura antilhana, todos contribuindo para a edificação de uma ordem que pouquíssimos escritores ousaram transgredir para introduzir a desordem. Em conclusão, tentaremos analisar se é possível esperar uma era de liberdade para os escritores das Antilhas¹⁹. (CONDÉ, 1993, p. 121-122)

¹⁹ Although it seems difficult to state seriously that West Indian literature doesn't exist, we easily agree that there is a crisis, a malaise. But we don't blame it on the causes pointed out by Glissant, Confiant and Chamoiseau. We attribute it to the very commands enumerated throughout the history of West Indian literature by the various generations of writers. [...] Glissant, Chamoiseau and Confiant are not the first ones to give commands to the future writers of our islands. West Indian literature born or not yet born has always been an object of deep concern.

We shall try to analyze the various commands decreed about West Indian literature, all of them contributing to the edification of an order very few writers have dared to transgress to introduce disorder. In conclusion, we shall try to see whether it is possible to hope for an era of freedom in West Indian writing. (CONDÉ, 1993, p. 121-122)

O que Maryse Condé faz na sequência é um exercício crítico absolutamente irônico: repassando a história da literatura antilhana e as implicações político-estéticas que a regem, ela concretiza o que chama de “comandos” em séries de regras que se sucedem no texto, numeradas, como num manual. É a parte dedicada à “ordem”, com tudo o que isso implica: enumeração, regras e operação de um léxico de punição ao que foge: “banidos”, “sentenciados”, “ridicularizados”, “proibidos”.

Dos dois modelos emblemáticos da Negritude, o *Caderno de um retorno ao país natal*, de Aimé Césaire, e *Senhores do orvalho*, de Jacques Roumain, às propostas mais modernas, a Antilhanidade de Edouard Glissant, até chegar ao *Elogio da criouldade*, quatro conjuntos de regras são elaborados com diferenças, é certo; mas a constância do gênero “regra”, de tudo o que “*should be*” [deveria ser] dilui, em alguma medida, os “progressos”. Em outras palavras: a redução a listas de ordens operada por Condé atenua o que cada época, autor ou movimento propõe como próprio às literaturas antilhanas.

As percepções da autora sobre esses marcos do cânone intelectual antilhano estão presentes também em seus romances, carregadas da ironia característica da escrita de Condé. A Negritude e Crioulidade estão diretamente presentes no romance *Traversée de la mangrove*, encarnadas pelo personagem Lucien Évariste, apelidado jocosamente pelos seus conhecidos como *L'écrivain*.

Lucien carrega em si a inquietação daquele que percebe a disparidade racial e a história dolorida de Guadalupe, esse olhar alimenta ânsias que acabam se transformando somente em idealizações, longe de mudanças práticas ou reais. A trajetória do personagem se aproxima à de Aimé Césaire: de família abastada, vai estudar em Paris, onde se aproxima do movimento estudantil e político. Ao retornar a Guadalupe, vira editor e responsável pelo programa de rádio no qual conta a história dos heróis, mártires e patriotas negros, com o desejo de disseminar consciência política. Ele tenta afirmar a Francis Sancher a necessidade de uma literatura engajada: “Lucien gritou, afirmando que a literatura era necessariamente uma extensão de uma luta, recorrendo ao resgate de Césaire e suas armas milagrosas. Francis Sancher começou a rir: – Eu costumava falar assim antes.²⁰” (CONDÉ, 1989, p. 221). As ideias de Évariste são respondidas com uma risada descrente.

Essa passagem representa, para Lydie Moudileno, a visão de Condé, que coloca o discurso de Césaire como ultrapassado: “embora ela confirme, citando-o, o caráter canônico de Césaire, ela mostra, pelo pequeno lugar que lhe dá em seus

²⁰ Lucien se récria, affirmant que la littérature était nécessairement le prolongement d'un combat, appelant à la rescousse Césaire et ses armes miraculeuses. Francis Sancher éclata de rire: — Je parlais comme ça avant. (CONDÉ, 1989, p. 221)

próprios escritos, que ele não deve mais ocupar o centro da cena literária²¹” (MOUDILENO, 1997, p. 35 apud LOUVIOT, 2010, p. 647). Por acreditar nos boatos de que Sancher teria lutado na revolução Cubana, Lucien o converte em objeto de fascinação. Porém tal sentimento e aspiração são recebidos com zombaria por Francis Sancher. No encontro dos dois personagens, os sonhos revolucionários de Lucien soam ingênuos diante da multiplicidade incontornável e incontornável do mundo. Aqui o discurso de Sancher e da autora convergem, evidenciando que as reivindicações levantadas pelo movimento estão, de alguma forma, ultrapassadas. A(s) identidade(s) agora habitam no complexo contexto de Guadalupe e não mais na África perdida. (SHELTON, 1993, p. 718).

A figura heroica da Négritude, o *marron*, é relativizada na escrita de Condé. Tituba, protagonista de *Eu, Tituba... bruxa negra de Salém*, encontra os *marrons* ao retornar à sua ilha natal, Barbados. No primeiro momento, não gostaria de ter contato com eles, pois tinha o desejo de ficar tranquila ao enfim retornar ao lar. Dentro da pequena comunidade encontra um chefe dúbio, por vezes vaidoso, que pede à Tituba o poder de não morrer.

A voz da narradora/escritora/personagem ao descrever os costumes da comunidade traz a ironia condeniana: “Eles me deram uma cabana, não muito longe da que ele [Christopher] ocupava com suas duas companheiras, porque ele restabeleceu em benefício próprio o costume africano da poligamia.” (CONDÉ, 2019, p. 208). A tradição africana, louvada pela Négritude, é usada como subterfúgio para beneficiar os homens, concedendo-lhes o direito de acumular mulheres. Tituba, dentro da comunidade *marron*, não consegue criar laços com as outras mulheres, há sempre uma atmosfera de desconfiança e competição. Não há espaço para a construção de heroínas dentro dos *marrons*. Quando Tituba demonstra o desejo de lutar, Christophe responde, entre risos: “O dever das mulheres, Tituba, não é lutar, fazer guerra, mas, sim, fazer amor!” (CONDÉ, 2019, p. 217). É possível estabelecer uma relação entre a representação figurada do romance e a crítica que Condé aponta em “Order, Disorder...”, quando afirma que, no contexto da Négritude, a missão das mulheres é reduzida à sua função sexual, nunca sendo percebidas como agentes de suas histórias.

Os *marrons* na história de Tituba mantêm acordos com os senhores de terra pela manutenção de seu território, como conta o personagem Iphigénie, jovem escravizado que planeja uma grande revolta entre as plantações de Barbados. Ele alerta Tituba:

²¹ bien qu'elle confirme, en le citant, le caractère canonique de Césaire, elle montre par le peu de place qu'elle lui accorde dans ses propres écrits qu'il ne doit plus occuper le devant de la scène littéraire. (MOUDILENO, 1997, p. 35 apud LOUVIOT, 2010, p. 647)

Você não sabe quem são de verdade, os *marrons*. Eles estão entre os senhores e nós [escravizados], em um pacto tácito. Se eles querem que os senhores os deixem aproveitar sua precária liberdade, devem denunciar todo e qualquer preparativo, toda e qualquer tentativa de revolta que eles vejam na ilha. Então, eles espalham espíões. (CONDÉ, 2019, p. 231)

Os pretensos heróis aqui se tornam conchavos que negociam a liberdade/a revolta do coletivo em troca da manutenção de sua liberdade individual.

A Negritude se fundamenta, sobretudo, no resgate das origens africanas. No entanto, no vocabulário de Condé, a palavra origem é diversas vezes relativizada e ironizada. A autora prefere substantivar as andanças, o nomadismo da diáspora negra e sua identidade fraturada: “Condé desconstrói a história da continuidade histórica que está no cerne da canção lírica da Négritude.²²” (KEMEDJO, 2010, p. 184). A matriz original é desintegrada, a raiz não atravessa mares, raiz esta que não existia mesmo em África, lugar de diferentes povos e culturas. Em romances como *Hérémakhonon* (1976), *La Vie scélérate* (1987), *Les Derniers rois mages* (1992), *Désirada* (1997) e *Célanire cou-coupé* (2000), há a crítica ao retorno à África. Nestes, e em cada um a seu modo, os personagens muitas vezes se frustram em busca dessa “identidade perdida” e se veem no meio do turbilhão político, muitas vezes violento, que se formou após as guerras pela libertação das colônias. O sonho do levante negro é desfeito pelas contradições da realidade:

Condé entende isso tão bem que faz de seu projeto literário não uma celebração romântica das glórias originais, mas um inventário das estruturas mentais, das forças políticas, econômicas ou mitológicas que determinam os destinos dos povos nos momentos decisivos de sua marcha pelo tumulto da história.²³ (KEMEDJO, 2010, p. 188)

Condé cria um outro imaginário diaspórico, por meio da transgressão, que se aproxima de Césaire ao “pensar claro, entender atrevidamente” (CÉSAIRE, 1969, p.

²² “Condé déconstruit le récit de la continuité historique qui est au coeur du chant lyrique de la Négritude.” (KEMEDJO, 2010, p. 184)

²³ Condé le comprend si bien qu'elle fait de son projet littéraire, non pas une romantique célébration des gloires originelles, mais un état des lieux des structures mentales, des forces politiques, économiques ou mythologiques qui déterminent les destinées des peuples dans les moments décisifs de leur marche à travers le tumulte de l'histoire. (KEMEDJO, 2010, p. 188)

12) e igualmente se afasta. A escritora foca seu olhar atento e questionador não somente nas metrópoles europeias, como também no continente africano e no risco de sua mistificação.

Lucien Évariste, em *Traversée de la mangrove*, também é influenciado pelas ideias da Crioulidade. O personagem tenta há anos escrever um romance nacionalista que represente o passado das Antilhas. Porém a escrita acaba sendo travancada pela questão da língua de produção. Lucien consulta seus amigos patriotas e eles salientam que o romance deveria ser escrito em crioulo, língua que nunca aprendeu e nunca teve permissão de usar. Esse impasse o trava, deixa-o imóvel diante da máquina de escrever: “não se atrevendo a admitir seu desamparo, [Lucien] olhou sem tocar na máquina de escrever eletrônica que tinha comprado com grandes custos²⁴” (CONDÉ, 1989, p. 218). Ao encarar o dilema imposto pelo pensamento patriota, o escritor é impelido a fazer uma escolha sempre excludente entre o francês e o crioulo: “escolher o crioulo leva a uma negação da arte. Escolher o francês leva à negação da língua materna e da experiência de Guadalupe.²⁵” (VANBORRE, 2010, p.72-73).

Para os autores da Crioulidade, a língua crioula é a forma de expressão máxima da identidade antilhana. Em *Éloge de la créolité*, afirmam que, ao não aprender o crioulo, as crianças têm, de forma violenta, sua criatividade tolhida (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 1993 apud BEIRA, 2017, p. 130). Eles depositam, assim, todo o impulso criativo e originalidade na língua, que carrega a “palavra ancestral” à qual o escritor deve se submeter (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 1993 apud BEIRA, 2017, p. 131). Porém, Maryse Condé, como Lucien, nunca aprendeu crioulo quando criança, e foi em francês que construiu sua obra plural e consistente. Para Condé, o binarismo entre crioulo e francês pode parecer revolucionário, mas é um atraso, comprometendo a liberdade do escritor:

Este é apenas um legado da obsessão colonial entre vencedor e vítima. Falsamente revolucionária, essa dicotomia linguística é, na realidade, retrógrada e nega as descobertas fundamentais sobre a ordem e o poder da sociedade envolvidos em qualquer idioma²⁶. (CONDÉ, 1995, p. 308-309)

²⁴ N'osant avouer son impuissance, regardait sans y toucher la machine à écrire électronique qu'il avait achetée à grands frais” (CONDÉ, 1989, p. 218.)

²⁵ “Choisir le créole mène à un déni de l'art. Choisir le français mène à un déni de la langue maternelle et de l'expérience guadeloupéenne” (VANBORRE, 2010, p. 72-73)

²⁶ Celle-ci n'est qu'un héritage de l'obsession coloniale entre vainqueur et victime. Faussement révolutionnaire, cette dichotomie linguistique est en réalité passéiste et nie les découvertes fondamentales sur l'ordre et le pouvoir sociétal impliqué dans toute langue. (CONDÉ, 1995, p. 308-309)

A autora reafirma a defesa de crioulidades plurais para a(s) identidade(s) antilhanas, que se estendem além das relações herdadas do passado colonial: “O escritor antilhano não é mais nativo e, portanto, não é mais crioulo no sentido em que foi entendido no século XVIII...e no *Éloge de la créolité*. Não há múltiplas versões da antilhanidade? Novas acepções para a criouliidade?” (CONDÉ, 1995, p. 310)

Do artigo publicado por Maryse Condé em 1993 na *Yale French Studies*, “Disorder” e “Freedom” são as partes mais curtas: todo ele está centrado na “Order”. Todo ele deseja se opor. Jogando com a forma da “ordem”, o texto de Condé se quer desordem. E essa desordem é feminina:

Em um mito de origem da etnia bambara, após a criação da terra e a organização de tudo em sua superfície, a desordem foi introduzida por uma mulher. Desordem significava o poder de criar novos objetos e modificar os existentes. Em uma palavra, desordem significava criatividade.

Além de um ou dois nomes, as escritoras das Antilhas são pouco conhecidas. Suas obras são esquecidas, esgotadas, mal compreendidas. [...]

Sempre que as mulheres falam, elas desagradam, chocam ou perturbam. Seus escritos implicam que, antes de pensar em uma revolução política, a sociedade das Antilhas precisa de uma revolução psicológica²⁷. (CONDÉ, 1993, p. 130-131)

Dentro e fora do grupo a que se refere, Maryse Condé propõe a desordem na crítica: simplifica e reduz pressupostos de modo que eles caibam no que deseja demonstrar: a poética de uma literatura antilhana é dogmática, política e machista, na medida em que é elaborada por homens a partir de representações literárias centradas também na figura do homem-herói-salvador. Temas comuns às escritoras são ignorados (saúde mental, suicídio, sexualidade feminina). Marcada pelo realismo socialista, pelo engajamento político constitutivo de sua história, essa literatura coloca o coletivo antes do indivíduo - e também aí as questões “femininas” parecem menores, porque particulares, domésticas, sem pretensões ao universal. Dentro e

²⁷ In a Bambara myth of origin, after the creation of the earth, and the organization of everything on its surface, disorder was introduced by a woman. Disorder meant the power to create new objects and to modify the existing ones. In a word, disorder meant creativity.

Apart from one or two names, the female writers of West Indies are little known. Their works are forgotten, out of print, misunderstood. [...]

Whenever women speak out, they displease, shock, or disturb. Their writings imply that before thinking of a political revolution, West Indian society needs a psychological one. (CONDÉ, 1993, p. 130-131)

fora porque, embora Condé fale das “mulheres” e de “seus escritos”, obviamente ela é parte dessas mulheres cuja obra é mal compreendida, esgotada, esquecida... ao recuperar alguns nomes, coloca-se ao lado delas, dentro de uma tradição que não tem lugar nas regras e na ordem.

A complexa estrutura narrativa de *Traversée de la mangrove* abarca diversas características da escrita e da crítica de Condé: a multiplicidade de identidades, a autorrepresentação das personagens mulheres e uma voz narrativa carregada de ironia. O romance polifônico coloca a voz das mulheres em evidência: em primeira pessoa, são elas que contam suas histórias. As narrativas em primeira pessoa, com seu conteúdo introspectivo, procuram dar uma noção de diversidade de perspectivas para quem lê. A posse do discurso é daquelas que são postas como objeto de desejo, de manutenção da casa e da linhagem familiar. Revertendo sutilmente suas posições de vítimas ao demonstrarem suas complexidades.

Aos personagens homens, é relegado o discurso em terceira pessoa, retirando o poder de autorrepresentação. Os pensamentos e opiniões de tais personagens são colocados como o senso comum do vilarejo, o que os distingue das personagens femininas, dotadas de interioridade que se expressa pela própria voz. Ao tratar das personagens masculinas, o narrador se coloca na posição de observador e crítico dos costumes do vilarejo. A estratégia de escrita de Condé delimita uma separação entre as opiniões dos personagens e de quem narra. Para Suzanne Crosta, a autora se deixa refletir parcialmente nas personagens femininas, mas se afasta dos masculinos (1992, p. 149). O homem é reduzido ao ser social, sua subjetividade é questionável, enquanto as mulheres, mesmo com destinos compartilhados, possuem individualidades. Derek O'regan escreve que a escolha de Condé evidencia sua posição de não dividir o discurso, e complementa:

o senso de distanciamento autoral produzido pela mudança para a terceira pessoa é aprofundado pelos discursos introdutórios em primeira pessoa das seções masculinas, que são visivelmente marcados por aspas. Por meio de tais dispositivos narrativos sutis, parece que Condé está embarcando em uma estratégia para apontar o discurso masculino como o discurso social convencional da comunidade em geral, um discurso que todo o romance trabalha em reprovar. A estratégia também elucida a postura da própria autora que, ao registrar tal preconceito anti-masculino, desaprova claramente o sistema de valores que o patriarcado antilhano sustenta²⁸. (O'REGAN, 2006, p. 160)

²⁸ the sense of authorial distancing produced by the shift to the third person is deepened by the male sections' first-person prefatory addresses which are conspicuously framed in quotation marks. Through

O “distanciamento autoral” de Maryse Condé destacado por O’Regan no romance se traduz, com frequência, em ironia nos textos de análise. São muitíssimo numerosos os momentos em que Condé lança mão de ironia em sua crítica. Como marca pessoal, estilo próprio, instrumento de defesa de uma escritora que, quando questionada sobre escrever em francês ou em crioulo, afirma escrever “em Maryse Condé”. A ironia também é raiva contra os estereótipos, que tanto ocuparam a produção crítica de Condé; é a expressão escrita de sua aparência “boudeuse”, mal-humorada, como se descreve em *Le coeur à rire et à pleurer*.

Para a autora, a ironia expressa o entrelugar no qual ela habita, sendo antilhana mas não adotando os preceitos da literatura das ilhas, escrevendo sobre diversos locais, pervertendo códigos e lugares comuns ou seja, por meio da provocação, busca romper com a alienação ou com verdades absolutas. “Eu acho que é isso que domina todos os meus livros: essa necessidade de incomodar a todos²⁹” (PFAFF, 2016, p. 49), Condé afirma em entrevista, assegurando seu espaço de liberdade de criação e também de crítica. A ironia se torna um recurso para não se desesperar diante das tragédias da realidade dos negros e também uma maneira de própria autora se situar no mundo: “É uma forma de ser. Em vez de ceder a uma espécie de mitologia, de *pathos* bem pensado, rimos de tudo, é uma forma de nos defendermos dos golpes da vida. O uso do humor permite que você lute contra a fraqueza que pode carregar dentro de si, é uma máscara³⁰” (PFAFF, 2016b, p. 59) que ela afirma empregar diante do mundo, da literatura, da política e etc. A verdade, a realidade, é mais labiríntica do que pressuposições ideológicas possam definir. Para elaborar sua própria literatura, sua autenticidade, a escritora adota uma postura antropofágica:

Obedeci a uma regra formulada por Oswald de Andrade, o autor brasileiro do Manifesto antropófago, que dizia que nunca conseguimos nos livrar dos valores, tendências, gostos impostos pela

such subtle narrative devices, it appears that Condé is embarked on a strategy to point up male discourse as the conventional social discourse of the community at large, a discourse which the entire novel works to reprove. The strategy also elucidates the stance of the author herself who, in registering such an anti-male bias, clearly disapproves of the value system which Antillean patriarchy sustains. (O’REGAN, 2006, p. 160)

²⁹ Je crois que c’est cela qui domine dans tous mes livres: ce besoin de déranger tout le monde. (PFAFF, 1993, 2016, p. 49).

³⁰ C’est une façon d’être. Au lieu de céder à une sorte de mythologie, de *pathos* bien pensé, on se moque de tout, c’est une façon de se défendre contre les coups de la vie. L’usage de l’humour vous permet de lutter contre la faiblesse que vous pouvez porter en vous-même, c’est un masque. (PFAFF, 2016b, p. 59)

colonização e que, portanto, devemos devorar e refazer algo nosso³¹. (PFAFF, 2016b, p. 124)

Retomando a estrutura do romance *Traversée de la mangrove*, encontramos uma voz narrativa que habita um entrelugar, está perto dos personagens, de seus pensamentos e do senso comum da comunidade e, ao mesmo tempo, critica e aponta sua hipocrisia, por meio da pluralidade de *ethos* narrativos. A ironia é uma das grandes características desta voz, por exemplo quando afirma (em primeira pessoa) que não devemos confiar no que os outros contam: “No entanto, repito, as pessoas dizem qualquer coisa³²” (CONDÉ, 1989, p. 44). A voz explora o caráter paradoxal da ironia: ao mesmo tempo que expõe a comunidade – classifica-os como invejosos – usa o sarcasmo para não ocupar um lugar puramente moralizante, como se dissesse: a voz é deles e/mas é minha. Ela reproduz o preconceito, o discurso dos outros, *les gens*, explicitando a construção complexa do personagens, em que diversas opressões se ligam. O narrador-enunciador é atravessado pelo enunciado social, da comunidade. Como ao contar a tentativa frustrada de Carmélien Ramsaran de ir a metrópole para estudar, a voz descreve o prazer sádico ao ver o jovem retornar ao seu “lugar” em Rivière au Sel:

Mesmo assim, os invejosos e os infelizes logo ficariam mordidos de raiva quando Carmélien, neto de Rodrigue e filho de Sylvestre, havia partido para estudar medicina na França. O que! Um médico Ramsaran! As pessoas não sabem ficar no seu lugar! O lugar de Ramsaran era na terra, com cana ou não! Felizmente, Deus é grande! Carmélien regressou em quarta velocidade de Bordéus, onde foi atingido por uma doença. Isso é justiça. Você não deve peidar mais alto do que sua bunda. Nesse caso, a vida cumpre seu dever e traz os ambiciosos à razão³³. (CONDÉ, 1989, p. 21-22)

³¹ J’obéissais à une règle formulée par Oswaldo de Andrade, le Brésilien auteur du Manifeste anthropophage, qui disait qu’on n’arrive jamais à se défaire des valeurs, des tendances, des goûts imposés par la colonisation et qu’il faut donc les dévorer et en refaire quelque chose qui vous appartienne en propre. (PFAFF, 2016b, p. 124)

³² Toutefois, je le répète, les gens disent n’importe quoi. (CONDÉ, 1989, p. 44)

³³ Néanmoins les envieux et les malcontents n’allaient pas tarder à piquer de vraies colères quand Carmélien, le petit-fils de Rodrigue et le fils de Sylvestre, était parti étudier la médecine en France. Quoi ! Un Ramsaran médecin ! Les gens ne savent pas rester à leur place ! La place des Ramsaran était dans la terre, canne ou pas ! Heureusement, Dieu est grand ! Carmélien était revenu en quatrième vitesse de Bordeaux où une maladie l’avait frappé. Ce n’était que justice. Il ne faut pas péter plus haut que ses fesses. En pareil cas, la vie fait son devoir et ramène l’ambitieux à la raison. (CONDÉ, 1989, p. 21-22)

Considerações finais

Maryse Condé não soube, ou não quis, “ficar no seu lugar”. Talvez porque esse lugar só existisse como arbitrariedade determinada por uma dupla exclusão: de origem e de gênero. É pelo distanciamento autoral que Maryse Condé pode denunciar, se opor e mesmo rir; pode criticar, no sentido de fazer escolhas e atribuir valor. Na crítica, nos romances, mas também em sua produção autobiográfica, a autora pratica a ironia e a autoderrisão, deslocando o ponto de vista e promovendo a desordem por meio de uma polifonia de si mesma que deseja contrapor os estereótipos. De maneira mais ampla, toda a discussão que toca os estereótipos da dependência e do que chama de postulado de base da identidade antilhana (África *versus* Europa; progressista *versus* assimilado etc) pode ser lida pelo viés da biografia de Maryse Condé. De família pequeno-burguesa de Guadalupe, com pais “alienados”, no retrato de família que retraça em *Le coeur à rire et à pleurer*, a escritora não falava o crioulo em casa; teve educação primeiro em francês, depois francesa; parte para a África: Costa do Marfim, Guiné, Gana, Senegal... Se casa com Mamadou Condé; anos depois, com Richard Philcox. É também desse entrelugar que Maryse Condé fala: da antilhana muito instruída em Guadalupe, muito negra na França, pouco negra na África; que se casa com o negro africano, depois com o branco europeu, e que não quer nem reforçar o mito da volta às raízes africanas nem o do embranquecimento da raça.

Sobre a própria obra e as osmoses entre crítica, autorreferência e romance, vale retomar um trecho do ensaio “Order, Disorder, Freedom and the West Indian Writer”:

Na conclusão de *La Vie scélérate*, a jovem narradora Coco expressa o ponto de vista literário da autora quando afirma:

Talvez eu tenha que escrever esta história? Talvez eu tenha que pagar minha dívida e assim desagradar e chocar a todos? A minha será a história de pessoas muito comuns que, em seus modos muito comuns, não obstante derramaram o sangue dos outros. Devo escrever minha própria história e esta será minha homenagem pessoal àqueles que não existem mais. Meu livro será muito diferente dos ambiciosos que minha mãe havia sonhado: ‘Ensaio sobre os movimentos revolucionários do mundo negro’... Será um livro sem grandes carrascos nem dignos mártires. Mas será, no entanto,

carregado de carne e sangue. A história do meu povo. (*La Vie scélérate*, 340)³⁴. (CONDÉ, 1993, p. 132)

O romance surge na crítica e, inversamente, a crítica no romance: ao falar de Claire-Solange, heroína de Suzanne Lacascade, não é justamente o “chocar a todos” que aparece como distintivo de uma identidade que deseja se afirmar? Ao falar da desordem, não eram justamente os verbos “desagradar e chocar” que apareciam ligados à fala das mulheres? No trecho do romance que, segundo a crítica Maryse Condé, “expressa o ponto de vista literário da autora”, temos uma espécie de síntese de algumas ideias aqui aventadas: a oposição como motor da escrita, o desejo de chocar, a recusa dos estereótipos da grande história, a afirmação de um aqui-e-agora que recria o passado desejando desmistificá-lo; além disso, fica evidente a relação entre as atividades de criação crítica e criação ficcional. E, em última instância, de criação de si como uma instância de vozes.

Referências

- BEIRA, Dyhorrani da Silva. **L'Éloge de la créolité**: para uma tradução crioula. 2017. Dissertação (Mestrado em Estudos de Tradução), Universidade de Brasília, Brasília, 2017.
- CÉSAIRE, Aimé. **Cahier d'un retour au pays natal**. Présence Africaine, Paris, 1969 ebook.
- CONDÉ, Maryse. “Chercher nos vérités”. In: CONDÉ, Maryse; COTTENET-HAGE, Madeleine. **Penser la créolité**. Paris, Éditions Karthala, 1995, p. 305-310.
- CONDÉ, Maryse. **Eu, Tituba: bruxa negra de Salém**. Tradução: Natália Borges Polesso. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.
- CONDÉ, Maryse. **La parole des femmes**. Paris, Éditions l'Harmattan, 1993.
- CONDÉ, Maryse. **Le cœur à rire et à pleurer**. Paris, Les Éditions Didier, 2013.

³⁴ At the conclusion of *La vie scélérate*, the young narrator Coco expresses the literary viewpoint of the author when she states:

Maybe I shall have to write this story? Maybe I shall have to pay my debt and so doing displease and shock everybody? Mine will be the story of very ordinary people who in their very ordinary ways had nevertheless shed the blood of others. I must write my own story and this will be my own personal homage to those who are no more. My book will be very different from the ambitious ones that my mother had dreamt of: “Essay on the Revolutionary Movements of the Black World” and the like... It will be a book without either great torturers or dignified martyrs. But it will, however, be loaded with flesh and blood. The story of my people. (*La vie scélérate*, 340). (CONDÉ, 1993, p. 132)

- CONDÉ, Maryse. "Liaisons dangereuses". IN: LE BRIS, Michel; ROUAUD, Jean. **Pour une littérature-monde**. Éditions Gallimard, Paris, 2017.
- CONDÉ, Maryse. "Order, Disorder, Freedom, and the West Indian Writer". In.: **Yale French Studies**, No. 97, 2000, p. 151-165.
- CONDÉ, Maryse. **Traversée de la mangrove**. Paris, Collection Folio, Mercure de France, 1989.
- CONDÉ, Maryse. **Stéréotype du noir dans la littérature antillaise**: Guadeloupe-Martinique. Thèse. Paris: Université Sorbonne Nouvelle, 1976.
- CONDÉ, Maryse. "Civilisation noire de la Diaspora". In.: **Présence africaine**, 1975.
- CONDÉ, Maryse. "La littérature féminine de la Guadeloupe". In.: **Présence africaine**, 1976b.
- CROSTA, Suzanne. "Narrative and Discursive Strategies in Maryse Condé's *Traversée de la Mangrove*". In.: **Callaloo**, Vol. 15, No. 1, The Literature of Guadeloupe and Martinique, Winter, 1992, p. 147-155.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- HORTA, Paulo Lemos. "An Exception to the Rules of the Game: Maryse Condé and the New Academy Prize". In.: **Yale French Studies**, n. 140, 2021. pp 10-31.
- KEMEDJO, Cilas. "Vers une esthétique de la diaspora. La désintégration de la matrice originelle dans l'œuvre de Maryse Condé". In.: CARRUGGI, Noëlle. **Maryse Condé**. Karthala « Lettres du Sud », 2010, p. 181-201.
- LOUVIOT, Myriam. **Poétique de l'hybridité dans les littératures postcoloniales**. Tese (Doutorado). Université de Strasbourg. 2010.
- MOUDILENO, Lydie. "De l'autobiographie au roman fantastique : itinéraires de Maryse Condé". In: CARRUGGI, Noëlle. **Maryse Condé**, Editions Karthala, Lettres du Sud, 2010, p. 17-27.
- O'REGAN, Derek. **Postcolonial Echoes and Evocations** - The Intertextual Appeal of Maryse Condé. Oxford - Bern - Berlin - Bruxelles - Frankfurt am Main - New York - Wien, Peter Lang, 2006.
- PAZ, Octavio. **Os filhos do barro**. Tradução de Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1974, p. 52.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. "Choix et valeur dans l'œuvre critique des écrivains". In: **Littérature**, n°94, 1994. Réalismes. pp. 97-112.
- PFAFF, Françoise. **Entretiens avec Maryse Condé**. 2. ed. Editions Karthala. Paris. 2016.
- PFAFF, Françoise. **Nouveaux entretiens avec Maryse Condé**. Éditions Karthala, Paris, 2016b.
- SESQUIN, Jérôme. **Maryse Condé: une voix singulière**, 2011.
- SHELTON, Marie-Denise. Condé: The Politics of Gender and Identity. In.: **World Literature Today**, Vol. 67, No. 4, Focus on Maryse Condé, 1993, p. 717-722

VANBORRE, Emmanuelle. Écrire en marge de la théorie littéraire. In: CARRUGGI, Noëlle. **Maryse Condé**, Editions Karthala « Lettres du Sud », 2010, p. 67-82.

Submetido em: 07/06/2024

Aceito em: 10/06/2024