



HAL
open science

Literatura, decolonialidade e trânsitos: Guiana Francesa e Suriname

Natali Fabiana Da Costa E Silva, Debibakas Audrey, Mylène Danglades, Rosuel Lima-Pereira, Fabíola Nayana Penafort Gonçalves, Fernanda Cristina Da Encarnação dos Santos, Juliana Pimenta Attie, Paulo César Andrade da Silva, Paulo Gustavo Pellegrino Correa, Viviane Ramos de Freitas

► To cite this version:

Natali Fabiana Da Costa E Silva, Debibakas Audrey, Mylène Danglades, Rosuel Lima-Pereira, Fabíola Nayana Penafort Gonçalves, et al.. Literatura, decolonialidade e trânsitos: Guiana Francesa e Suriname. Natali Fabiana da Costa e Silva (org.). Nepan Editora, pp.135, 2023, 978-65-89135-83-8. hal-04486423

HAL Id: hal-04486423

<https://univ-guyane.hal.science/hal-04486423>

Submitted on 1 Mar 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Public Domain



LITERATURA, DECOLONIALIDADE E TRÂNSITOS
GUIANA FRANCESA E SURINAME

NATALI FABIANA DA COSTA E SILVA (Org.)



NEPAN

Literatura, decolonialidade e trânsitos: Guiana Francesa e Suriname

Organização
Natali Fabiana da Costa e Silva

Nepan Editora
Rio Branco - Acre
2023



N E P A N

Editora do Núcleo de Estudos das Culturas Amazônicas e Pan-Amazônicas

www.nepaneditora.com.br | editoranepan@gmail.com

Diretor administrativo: Marcelo Alves Ishii

Conselho Editorial: Agenor Sarraf Pacheco (UFPA), Ana Pizarro (Universidade de Santiago do Chile), Carlos André Alexandre de Melo (Ufac), Elder Andrade de Paula – (Ufac), Francemilda Lopes do Nascimento (Ufac), Francielle Maria Modesto Mendes (Ufac), Francisco Bento da Silva (Ufac), Francisco de Moura Pinheiro (Ufac), Gerson Rodrigues de Albuquerque (Ufac), Hélio Rodrigues da Rocha (Unir), Hideraldo Lima da Costa (Ufam), João Carlos de Souza Ribeiro (Ufac), Jones Dari Goettert (UFGD), Leopoldo Bernucci (Universidade da Califórnia), Livia Reis (UFF), Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro (Ufam), Marcela Orellana (Universidade de Santiago do Chile), Marcello Messina (UFPB/Ufac), Marcia Paraquett (UFBA), Marcos Vinicius de Freitas Reis (Unifap), Maria Antonieta Antonacci (PUC-SP), Maria Chavarria (Universidade Nacional Mayor de São Marcos, Peru), Maria Cristina Lobregat (Ifac), Maria Nazaré Cavalcante de Souza (Ufac), Miguel Nenevé (Unir), Raquel Alves Ishii (Ufac), Sérgio Roberto Gomes Souza (Ufac), Sidney da Silva Lobato (Unifap), Tânia Mara Rezende Machado (Ufac).

*Aos povos originários da Amazônia e a
a todas, todos e todes
que são capazes de sonhar com a floresta*

A realização desta obra obteve o financiamento do Edital Universal do CNPq, que contemplou a pesquisa intitulada *Diáspora, memória e identidade nos romances da Guiana Francesa e do Suriname* coordenada por mim de dezembro de 2018 até fevereiro de 2023. Esta publicação também obteve financiamento do Programa de Auxílio ao Pesquisador PAPESQ, da Universidade Federal do Amapá.

As reflexões encontradas aqui são o resultado do envolvimento e empenho de uma rede de pesquisadoras e pesquisadores vinculados aos seguintes Programas de Pós-Graduação e Grupos de Pesquisa: Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGLET/UNIFAP), Programa de Pós-Graduação em Estudos de Fronteiras (PPGEF/UNIFAP), Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários (PPGEL/UNESP), Grupo de Pesquisas sobre Mulheres na Literatura – Maria Firmina dos Reis, GRIOT – Grupo de Pesquisas em Literaturas Pós-coloniais, Laboratório MINÉA – Migration Interculturalité et Éducation en Amazonie (Université de Guyane).



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

L776

Literatura, decolonialidade e trânsitos: Guiana Francesa e Suriname / organização Natali Fabiana da Costa e Silva . – Rio Branco: Nepan Editora, 2023.

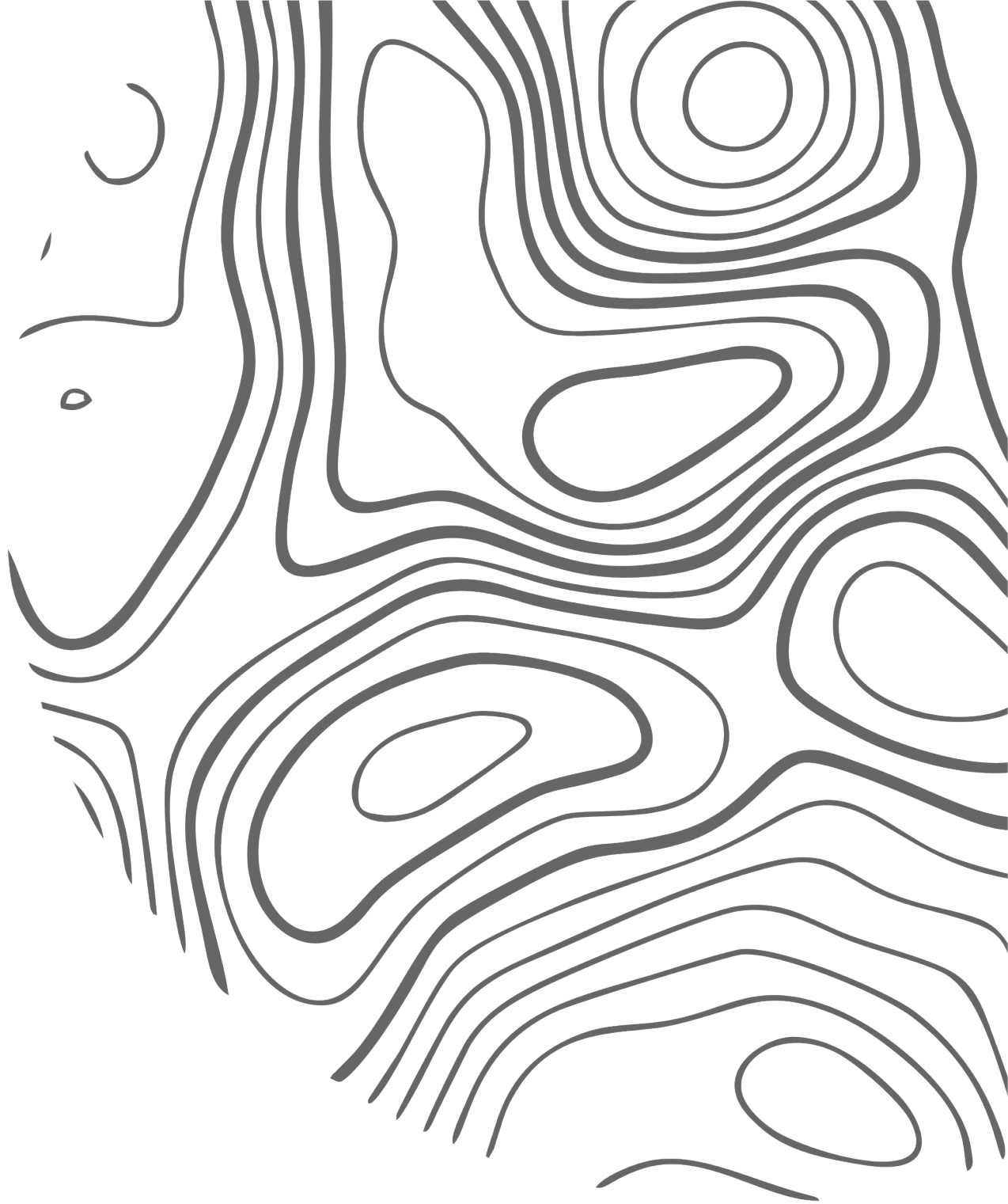
135 p. : il.

E-book no formato PDF.

ISBN: 978-65-89135-83-8

1. Brasil – Fronteiras – Guiana Francesa. 2. Brasil – Fronteiras – Suriname. 3. Literatura. I. Silva, Natali Fabiana da Costa e. II. Título.

CDD 22. ed. 800



LITERATURA, DECOLONIALIDADE E TRÂNSITOS GUIANA FRANCESA E SURINAME

NATALI FABIANA DA COSTA E SILVA (Org.)



NEPAN

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	8
<i>Natali Fabiana da Costa e Silva</i>	

CONTEXTOS, MIGRAÇÕES E DINÂMICAS DE INTEGRAÇÃO

IMIGRAÇÃO E DEMOGRAFIA NA GUIANA FRANCESA: UMA SÍNTESE (2005-2020).....	10
<i>Rosuel Lima-Pereira</i>	
A COMPLEXA SULAMERICANIZAÇÃO DO SURINAME E A RELAÇÃO COM O BRASIL.....	25
<i>Paulo Gustavo Pellegrino Correa</i>	
<i>Fabiola Nayana Penafort Gonçalves</i>	

LITERATURAS DO MEIO DO MUNDO

ESPACES CRÉOLES : CONSTRUCTIONS IDENTITAIRE ET MÉMORIELLE DANS LA LITTÉRATURE GUYANAISE	48
<i>Audrey Debibakas</i>	
ÉCRIRE LES PAYSAGES ET LES MOTS/MAUX DE LA TERRE DANS BATOUALA DE RENÉ MARAN	61
<i>Mylène Danglades</i>	
RACISTAS, NÃO PASSARÃO! A LITERATURA ANTIRRACISTA E FEMINISTA DO SURINAME	76
<i>Natali Fabiana da Costa e Silva</i>	

A LITERATURA NA “TRANÇA DE HISTÓRIAS”

O TEMPO-ESPAÇO COMO ESCRITURA	88
<i>Viviane Ramos de Freitas</i>	
<i>Juliana Pimenta Attie</i>	
A QUESTÃO DO RECONHECIMENTO: FANON E A DIALÉTICA HEGELIANA	105
<i>Paulo Andrade</i>	
TÓPICOS SOBRE A AMAZÔNIA: IMAGINÁRIOS E NARRATIVAS	122
<i>Fernanda Santos</i>	
SOBRE OS AUTORES.....	133

Apresentação

Localizada no extremo norte da América do Sul, a região conhecida como Guianas é, ainda hoje, um território desconhecido pelas/os/es pesquisadoras/es/ies brasileiras/os/es. Seu contexto amazônico, multiculturalista e plurilinguístico, sua dinâmica social, seus fluxos migratórios e sua relação com o Caribe e a Europa entabulam uma complexidade muitas vezes refletida nos trabalhos e projetos inter-multi-transdisciplinares que caracterizam as investigações acadêmicas desse espaço.

Nesse sentido, este livro busca trazer algumas reflexões sobre a literatura produzida na Guiana Francesa e no Suriname, levando em consideração o diálogo com diversas áreas do conhecimento, assim como com o seu entorno geográfico. Dividi a coletânea em três partes: a primeira dedicada à contextualização geo-política desses dois territórios; a segunda, à sua produção literária e, por fim, a terceira voltada às subjetividades representadas na literatura da Amazônia e do Caribe uma vez que se constituem por atravessamentos psíquicos que estabelecem um movimento de aproximação e distanciamento da História e das identidades que circulam pelas Guianas.

A publicação desta obra surge quando o Brasil deixa para trás de si um período de obscurantismo na ciência e uma política ostensiva de dizimação da floresta amazônica e dos povos nativos promovidos pela gestão de um Presidente da República nefasto e de seus Ministros perniciosos. Apesar de todos os desafios que ainda temos pela frente, e apesar de todo o passado de destruição e massacre que temos vivido desde 1500 até o tempo presente, este livro celebra o fim dos longos anos de 2019 a 2022 e afiança o desejo da reconstrução de um Brasil sonhado nos termos de Davi Kopenawa.

Natali Fabiana da Costa e Silva

CONTEXTOS, MIGRAÇÕES E DINÂMICAS DE INTEGRAÇÃO

Imigração e demografia na Guiana Francesa: uma síntese (2005-2020)

Rosuel Lima-Pereira

Introdução

Do ponto de vista eurocêntrico, a história da Guiana começa no século XVI com o projeto dos franceses de colonização e de fundação de uma França Equinocial entre os rios Orinoco e Amazonas. Após a infrutuosa tentativa de ocupação do Maranhão (1612-1615), por volta de 1624, alguns mercadores da cidade de Rouão estabelecem-se à beira do rio Sinnamary. Em 1633, o explorador Charles Poncet de Brétigny (+1644) cria a Companhia de Rouão e em novembro de 1643, acompanhado por 300 homens, desembarca na Guiana e funda a cidade de Caiena (BUREAU, 1935).

No século XIX, em abril de 1848, é abolida a escravidão na colônia e 13 mil escravizados são libertados. Com o fechamento das plantações, o colapso da economia açucareira e o declínio da exploração do pau-rosa, somente em 1854, com a descoberta de uma jazida de ouro no Arataye, afluente do Approuague, no leste, que a economia na Guiana volta a prosperar. No auge dessa corrida do ouro, 10 mil garimpeiros chegam na região. Outro acontecimento importante no decorrer do século XIX é a criação da Colônia penal na Guiana (BASSIÈRES, 1936). Em quase um século de existência da colônia penal, 70 mil prisioneiros morrem na Guiana (SANCHEZ, 2015). Somente em 17 de junho de 1938 é estabelecida a abolição dessa colônia. Todavia, essa decisão torna-se realmente efetiva em 19 de março de 1946, quando a Guiana passa do estatuto de colônia ao de Departamento Ultramarino, DOM (BUREAU, 1935).

Segundo as estimativas de janeiro de 2021, do Instituto Nacional de Estatística e de Estudos Econômicos, INSEE, a Guiana possui uma população de 288.090 habitantes (*INSEE flash*, nº 133, janeiro 2021), concentrados principalmente na área costeira e ao norte do Departamento. Trata-se de um território de 84 mil km², sendo que 90% dele é coberto de floresta tropical. É nesse contexto de imigração que surge a questão das fronteiras da Guiana.

Segundo o geógrafo francês Michel Foucher (1988, p. 38) “as fronteiras são estruturas espaciais elementares, de forma linear, com uma função de descontinuidade geopolítica e marcação ou referência, no triplo registro da realidade, representação e imaginação”. As fronteiras da Guiana são delimitadas a leste pelo rio Oiapoque e a oeste pelo rio

Maroni. Ela é cercada pelos países, Suriname e Brasil, e ao norte, pelo oceano Atlântico, possuindo 300 km de litoral, 520 km de fronteira com o Suriname e 700 km com o Brasil.

No final do século XX, na década de 1990, o método de extração de ouro aluvial, usado no Brasil, é introduzido na Guiana por novos operadores de mineração. A exploração aurífera provoca assim um apelo por mão-de-obra, principalmente brasileira. Por conseguinte, há uma diversificação dos espaços tradicionais de emigração e das tipologias migratórias. Os garimpeiros vêm sobretudo do oeste do Pará, do norte de Mato Grosso do Sul, dos estados de Roraima e do Maranhão. Essa dinâmica migratória é composta de homens solteiros, de 25 a 40 anos, com pouca conexão com o ambiente urbano (PIANTONI, 2008, p. 140). Enfim, na Guiana constata-se que o ponto de partida de uma imigração econômica espontânea é o fracasso do planejamento econômico do Estado francês em 1975. O estatuto da Guiana como Departamento Ultramarino, DOM, sendo um espaço nacional indivisível não permitiu estabelecer políticas públicas adequadas ao território. Assim, a França recorre a uma legislação social que consiste em transferir fundos públicos.

A título de exemplo, podemos citar o Fundo de Auxílio Familiar, CAF, criado em outubro de 1945. Trata-se de um órgão de direito privado, com competência departamental responsável pelo pagamento de benefícios financeiros de natureza familiar ou social. Esse fundo também tem uma política de ação social para incentivar e apoiar atores, autoridades e associações locais no desenvolvimento de serviços adaptados às necessidades das famílias, tipo creches, centros de lazer, ações de apoio à paternidade, animação da vida social, entre outros (BICHOT, 2012). Mesmo que as pessoas em situação irregular no território francês não sejam beneficiárias desse fundo de auxílio, a situação de falso progresso sem um real desenvolvimento endógeno gera, por conseguinte um apelo migratório na região (*INSEE Dossier Guyane*, n. 4, maio 2017).

Do ponto de vista do contexto internacional no final do século XX, três acontecimentos políticos influenciam o fluxo imigratório em direção à Guiana:

- As crises econômicas e políticas no Haiti com a morte do ditador François Duvalier (1907-1971) e a sucessão do seu filho Jean-Claude Duvalier, o “Baby doc” (1951-2014);
- A aquisição da independência do Suriname em novembro de 1975, o golpe de Estado em fevereiro de 1980, assim como a guerra civil de abril de 1986;
- A ditadura militar no Brasil (1964-1985), o aumento da pobreza, os desníveis sociais e a violência no país;

Todos esses acontecimentos são fatores que impulsionam a imigração regional para a Guiana. O intervencionismo social do Estado francês com sua economia de transferência de fundos, custos salariais e benefícios sociais permitem que a Guiana tenha o mais alto padrão de vida da América do Sul. Esta situação de progresso social e de depen-

dência sem desenvolvimento local cria, conseqüentemente, um paradoxo e uma atração migratória para a Guiana.

Após essas considerações históricas e de ordem societal, nosso estudo propõe abordar a questão da imigração e da demografia na Guiana no começo do século XXI, a partir de documentos publicados pelo Instituto Nacional de Estatística e de Estudos Econômicos, INSEE, responsável pela produção, análise e publicação de estatísticas oficiais na França, desde abril de 1946.

A primeira parte deste capítulo fará uma síntese do documento *Atlas des populations immigrées en Guyane*, edição de 2006. A segunda parte será baseada em oito documentos: *INSEE Premiers résultats*, n° 22, dezembro 2007; *INSEE Flash* n° 56, janeiro 2017; *INSEE Flash* n° 57, janeiro 2017; *INSEE Flash* n° 76, dezembro 2017; *INSEE Flash* n° 120, dezembro 2019; *INSEE Flash* n° 131, dezembro 2020; *INSEE Flash* n° 133, janeiro 2021; e o documento *INSEE Dossier Guyane*, n° 10, dezembro 2020. Em resumo, este capítulo propõe uma síntese de alguns levantamentos estatísticos publicados pelo INSEE e que correspondem aos primeiros 20 anos do século XXI sobre a imigração e a demografia na Guiana Francesa.

A imigração na primeira década do século XXI, segundo o *Atlas des populations immigrés en Guyane*

No “Prefácio” do *Atlas des populations immigrées en Guyane*, o Governador, *Préfet*, da região da Guiana (2006-2009), Jean-Pierre Laflaquière (1947-), anuncia que o *Atlas* é o resultado de uma iniciativa conjunta da ACSE¹ e do INSEE. O *Atlas das populações imigrantes na Guiana* pretende ser um resumo e um documento de referência sobre o tema das populações imigrantes. Seu objetivo é compreender fenômenos complexos e apoiar a tomada de decisões de atores privados e públicos. Para ele, a população da Guiana é o resultado de sucessivas ondas de chegadas que produziram uma sociedade verdadeiramente multicultural.

Se os chineses e santa-lucences se estabeleceram na Guiana desde o século XIX, ou seja, muito antes da lei de 19 de março de 1946 que a tornou um dos quatro departamentos ultramarinos, a Guiana viu um aumento significativo no número de haitianos e surinameses nos últimos anos, associada à agitação política nos países da região. Esses movimentos populacionais contribuem, hoje, como ontem, para o dinamismo social, econômico e cultural da região; colocam também um certo número de questões às quais as autoridades públicas devem responder com um desejo reafirmado de coesão social (*Atlas*, 2006, p. 1).

¹ *Agence nationale pour la cohésion sociale et l'égalité des chances*, Acsé. A Agência Nacional de Coesão Social e Igualdade de Oportunidades é uma operadora de programas sociais para moradores de bairros sensíveis. Criada pela Lei da Igualdade de Oportunidades de 31 de março de 2006 (n° 2006-396), a Acsé é responsável pelo fortalecimento da coesão social dos territórios graças às políticas públicas. Para tanto, administra os recursos destinados ao financiamento de programas de ação de desenvolvimento social em bairros prioritários.

Na “Apresentação”, assinada pelos diretores da ACSE e do INSEE, as seguintes perguntas são feitas: O que sabemos sobre os imigrantes da região? Quem são eles? De onde eles vêm? Quais são as suas condições de vida? O *Atlas* visa fornecer respostas a essas perguntas. Com 41.600 imigrantes registrados em 1999, ou 27% da população regional, a Guiana é a região francesa onde a presença de imigrantes é mais forte.

Com um grande espaço desabitado, a Guiana desde muito cedo procurou atrair imigrantes para povoar seu território. Porém, até o início da década de 1960, atraiu poucos: pelo contrário, sua história é caracterizada por um povoamento difícil e insuficiente. Em 1999, três quartos dos imigrantes eram nativos do Suriname, Haiti ou Brasil. A população imigrante vivencia condições de vida mais difíceis em geral do que toda a população regional, ainda que essa observação mereça ser qualificada de acordo com critérios como tempo de imigração, idade, escolaridade (*Atlas*, 2006, p. 2).

No capítulo “Algumas tendências recentes do novo censo”, informa que em janeiro de 2005, a região tinha 191.000 habitantes e que a taxa de crescimento da população imigrante passou de 2% ao ano em média entre 1990 e 1999 para cerca de 4% ao ano entre 1999 e 2005. Segundo o Censo, em 2005, os imigrantes representariam cerca de 29% da população, contra 27% em 1999. Quanto ao crescimento, a maior taxa vem dos imigrantes nascidos no Brasil: os brasileiros agora representam um quarto dos imigrantes, contra 1/6 em 1999. Os imigrantes surinameses ainda constituem o maior grupo, com 1/3 de todos os imigrantes. Por outro lado, o número de imigrantes chineses e santa-lucenses diminuiu. Enquanto há cada vez mais imigrantes da América do Sul, Caribe e continente africano, o número de imigrantes de outras regiões do mundo (Europa, Ásia) está diminuindo. O Censo informa ainda que a proporção de mulheres entre os imigrantes manteve-se em 51% entre 1999 e 2005, após aumentar acentuadamente na década de 1990, quando as chegadas eram predominantemente femininas. Desde 1999, o número de homens e mulheres entre os recém-chegados parece ter se equilibrado (*Atlas*, 2006, p. 4).

Antes de abordar o capítulo “As populações imigrantes na França”, o *Atlas*, na página 5, define quem é estrangeiro, quem é imigrante. Na França, é estrangeiro qualquer residente que não tenha nacionalidade francesa. Um estrangeiro pode, segundo as possibilidades oferecidas pela legislação, adquirir a nacionalidade francesa: torna-se francês por aquisição. A população estrangeira é, portanto, definida de acordo com o único critério de nacionalidade: inclui todas as pessoas de nacionalidade estrangeira, quer tenham ou não nascido no estrangeiro. Um estrangeiro, portanto, não é necessariamente um imigrante: ele pode nascer na França.

Um imigrante, segundo o *Atlas*, é uma pessoa nascida no exterior que reside na França. Um imigrante é definido por um duplo critério de nacionalidade e local de nascimento. Depois de chegar em território francês, essa pessoa pode se tornar francesa, mas sempre será contada como um imigrante. Um imigrante, portanto, não é necessariamente um estrangeiro: ele pode ser francês por aquisição. Por outro lado, as pessoas nascidas na França no exterior e as crianças nascidas na França de pais imigrantes não são, por-

tanto, imigrantes. O estatuto de imigrante está relacionado com a situação do indivíduo no momento do seu nascimento. Por outro lado, a nacionalidade de um indivíduo pode mudar.

O capítulo “As populações imigrantes na França” relata uma proporção grande, mas decrescente de imigrantes. Em 1999, 41.600 imigrantes residiam na Guiana, o que representa 27% da população regional. Dos quatro departamentos ultramarinos, a Guiana é aquela onde a presença de imigrantes é mais forte: em Guadalupe eles representam 5% da população (21.200 pessoas) e menos de 2% na Martinica e na Reunião (respectivamente 5.500 e 10.000 imigrantes). Na França continental, essa proporção varia de 1,6% na Bretanha a 14,7% na Île-de-France, para uma média nacional de 7,4%. A proporção de imigrantes na população da Guiana diminuiu desde 1990, quando atingiu 30%. O número de imigrantes aumentou em 6.700 durante o período: 11.400 imigrantes chegaram e 4.700 saíram ou morreram. Esse aumento é inferior ao da população, que experimenta um forte aumento vinculado à fecundidade. Entre 1990 e 1999, o número de imigrantes cresceu apenas 19%, enquanto a população cresceu 37% (*Atlas*, 2006, p. 6).

A Guiana é um mosaico de 139 nacionalidades diferentes. Em 1999, sua população imigrante é predominantemente feminina: 51% contra 46% em 1990. As medidas que favorecem a política de reunificação familiar estão na origem deste desenvolvimento. A imigração de mão-de-obra foi seguida pela imigração familiar na década de 1980. Os imigrantes que chegaram à Guiana entre 1990 e 1999 são predominantemente mulheres.

Quanto à idade média dos imigrantes, ela é significativamente maior do que a de toda a população: 33 anos contra 27 anos. Por definição, os jovens são poucos porque os filhos de imigrantes nascidos na França não são imigrantes. A proporção com menos de 25 anos é de apenas 32% para os imigrantes, contra 50% para a população em geral. Por outro lado, há proporcionalmente mais pessoas em idades ativas: oito em cada dez imigrantes têm entre 15 e 64 anos, contra seis em cada dez pessoas na população regional. Essa proporção aumentou sete pontos entre 1990 e 1999, devido à chegada de mulheres em idade produtiva nesse período (*Atlas*, 2006, p. 7-8).

Tabela 1 (*Atlas*, 2006, p. 9)

População	1974	1982	1990	1999	2005*
População inteira	57 348	73 012	114 808	156 790	191 000*
Numero de imigrantes	6 412	18 803	34 923	41 649	55 390*
Parte de imigrantes na população (em %)	11,2	25,8	30,4	26,6	29,0*
Os imigrantes: repartição por gênero (%)					
Homens	59,0	56,2	54,3	48,7	
Mulheres	41,0	43,8	45,7	51,3	
Os imigrantes: nacionalidade no censo (%)					
Estrangeiros	88,6	83,1	91,6	87,7	
Franceses	11,4	16,9	8,4	12,3	
Os imigrantes: país de nascimento (%)					
Suriname	19,4	15,9	38,2	38,1	

Haiti	7,4	29,0	24,0	28,2	
Brasil	24,2	17,9	15,5	16,8	
Guiana	–	4,7	5,6	5,8	
Santa-Lúcia	26,7	10,0	4,3	3,0	
China	4,9	2,3	2,4	3,1	
Laos	–	4,2	2,3	1,9	
População desses países	82,6	84,0	92,4	91,8	
Outros países de nascimento	17,4	16,0	7,6	8,2	
População inteira de imigrantes	100,0	100,0	100,0	100,0	

Fonte: INSEE, censos populacionais.
 *Dados estimados. Os resultados dos inquéritos censitários de 2004 e 2005 ainda não permitem especificar a repartição por sexo, nacionalidade ou país de nascimento.

A maioria dos imigrantes vive em um município com mais de 15 mil habitantes: três em cada quatro imigrantes vivem em Caiena, Kourou, Saint-Laurent-du-Maroni, Rémire-Montjoly ou Matoury. Os imigrantes escolhem viver geralmente em Caiena: um terço dos imigrantes vive nela.

As diferentes comunidades estrangeiras não estão distribuídas uniformemente no território da Guiana. Os imigrantes chineses geralmente vivem em cidades grandes: 65% se estabeleceram em Caiena. Quanto aos nativos de Santa Lúcia, quase nove em cada dez vivem na ilha de Caiena². Os nativos da Guiana e do Haiti também estão concentrados na ilha de Caiena: três quartos residem nela. Os nativos do Suriname se estabeleceram perto de seu país de origem. Assim, 70% residem em um dos municípios limítrofes ao rio Maroni³, incluindo 47% em Saint-Laurent du-Maroni ou Mana. Os imigrantes nascidos no Brasil estão presentes em todo o país, mas preferem os grandes municípios: 15% estão em Kourou e 31% em Caiena. Por fim, quase 20% residem no leste da Guiana, Oiapoque, próximo ao Brasil (*Atlas*, 2006, p. 14).

O *Atlas* (2006), na página 15, define a palavra “casal” nesses termos: “a noção de casal diz respeito às pessoas que se declararam como tal, de sexo diferente, de qualquer estado civil e que coabitam no mesmo alojamento. Um casal cujos filhos já deixaram a casa dos pais será contado entre os casais sem filhos”. O *Atlas* (2006, p.15) também define o que é um “casal misto”: “um casal misto é um casal formado por um imigrante e um não imigrante, casados ou não. (...) Falamos de família “imigrante” quando um dos pais é imigrante”. Em 1999, 18.900 imigrantes viviam como um casal. Esse modo de vida é frequente entre as mulheres imigrantes: entre os 15 e os 50 anos, 57% das mulheres imigrantes vivem com um companheiro, contra 48% de toda a população feminina.

Essa é uma das consequências do reagrupamento familiar: as mulheres que imigram muitas vezes juntam-se ao cônjuge. Os homens imigrantes vivem menos em casal (45%), o que não significa que sejam menos propensos a constituir família: seus cônjuges podem ter ficado no país de origem. Entre os imigrantes que vivem em casal, um em

2 Municípios de Caiena, Matoury e Rémire-Montjoly.

3 Municípios de d’Awala-Yalimapo, Apatou, Grand Santi, Mana, Maripasoula, Papaïchton, Saint-Laurent-du-Maroni.

cada quatro vive em união de fato com um não imigrante. As mulheres imigrantes mais frequentemente do que os homens imigrantes formam um casal com um não imigrante (30% e 14% respectivamente).

Ainda no capítulo “Como vivem os imigrantes”, é mencionado que 85% das famílias monoparentais são chefiadas por uma mulher. Entre as famílias de imigrantes, 3.900 são famílias monoparentais. No total, 18% dos imigrantes pertencem a famílias monoparentais. As mulheres são mais frequentemente chefes de famílias monoparentais em relação aos homens: 20% das mulheres imigrantes com idade entre 20 e 50 anos, em comparação com 3% dos homens da mesma idade. Sejam eles imigrantes ou não, as famílias monoparentais são compostas principalmente por uma mãe e seus filhos. Apenas 4% dos imigrantes da China fazem parte de uma família composta por um único adulto com um ou mais filhos. Essa proporção é de 17% entre os imigrantes nascidos no Haiti, Suriname, Guiana e Santa Lúcia e 14% entre os imigrantes brasileiros (*Atlas*, 2006, p. 16).

No capítulo “Educação e formação”, é descrito o nível de estudo e diplomas obtidos pelos imigrantes. A população imigrante tem uma grande proporção de pessoas sem diploma, independentemente do país de origem em questão. Este déficit de formação melhora lentamente com o tempo e cria condições mais difíceis de sucesso e integração profissional para os imigrantes. São mais afetados pelo desemprego e, quando trabalham com maior frequência, ocupam empregos precários ou pouco qualificados.

O nível de escolaridade dos imigrantes é baixo: mais de 8 em cada 10 imigrantes não têm diploma e menos de 3% têm diploma de ensino superior. Em comparação com toda a população da Guiana, o déficit de formação é significativo: pouco mais de um em cada dois guianenses não possui diploma e somente 11% possui diploma universitário. A Guiana, que se caracteriza por baixos níveis de formação, atrai imigração pouco qualificada. Esse déficit de formação atinge tanto mulheres quanto homens: 81% das mulheres e 78% dos imigrantes homens não têm diploma. As mulheres imigrantes nascidas no Brasil se distinguem por um nível de educação superior ao de seus colegas homens. Na maioria das vezes, têm bacharelado ou diploma superior (7% contra 3%) e 78% não têm, contra 82% dos nativos (*Atlas*, 2006, p. 19).

Na última parte intitulada “A população ativa imigrante”, é abordada a questão das profissões e do emprego. Mais de 20.500 das 62.500 pessoas que trabalham na Guiana são imigrantes. Quase 6 em cada 10 são homens, mas a atividade feminina está crescendo fortemente. Em geral, os imigrantes têm empregos assalariados de baixa qualificação ou são autônomos. O desemprego entre os imigrantes é maior em todas as categorias socioprofissionais. A população trabalhadora imigrante também está mais exposta à precariedade, principalmente as mulheres. A Guiana é a região francesa com mais imigrantes na população ativa, à frente da Ilha-de-França (18%) e da Córsega (12%). Entre eles, cerca de 11.000 estão empregados e 9.500 se declararam desempregados, ou seja, uma taxa de desemprego de 47% em 1999 contra 30% na região. A situação de desemprego

dos imigrantes deteriorou-se entre 1990 e 1999. Em 1990, a sua taxa de desemprego era significativamente inferior (36%).

Para concluir, algumas profissões se destacam em particular: entre os homens, estes são os trabalhadores não qualificados nas obras estruturais da construção ou da mineração, e os membros não comissionados. As mulheres são empregadas domésticas, empregadas de manutenção e limpeza, garçonetes ou babás (*Atlas*, 2006, p. 22 e p. 25).

A demografia na Guiana francesa na segunda década do século XXI, segundo o INSEE

Nesta seção, faremos uma síntese de vários estudos, estatísticas e previsões demográficas feitos pelo INSEE entre 2006 e 2020. Não haverá nesta parte distinção entre imigrantes, estrangeiros e nativos, pois o que conta nessa síntese é o número de habitantes no território.

O *Balanço demográfico na Guiana em 2006*, nº22, dezembro 2007, informa que em janeiro de 2007, a população da Guiana é estimada em 209.000 habitantes. São 7 mil habitantes a mais que em janeiro de 2006, o que representa uma taxa de aumento de 3,5%. O aumento da população deve-se principalmente ao equilíbrio natural, diferença entre o número de nascimentos e o número de óbitos, que é amplamente positivo. Em 2006, o número de nascimentos aumentou: ocorreram 6.300 nascimentos, ou seja, 300 nascimentos a mais, em comparação com 2005. A taxa de natalidade é de 30 por mil (13 por mil na França continental). A taxa de fecundidade ainda é de 4 filhos por mulher, bem acima do limite de renovação de gerações (2,1). A idade média das mães é de 27 anos. Quase mil nascimentos são de mães com menos de 20 anos, das quais 56 são mães com idade entre 10 e 14 anos.

O *Balanço demográfico na Guiana em 2006* relata que o número de mortes é estável, ou seja, cerca de 700 por ano. A taxa de mortalidade bruta permanece muito menor do que o nível nacional (3,5 por mil, em comparação com 9 por mil na França continental). A estrutura da população muito jovem explica esse baixo índice. A expectativa de vida masculina ao nascer é de 74 anos, o de mulheres, 80 anos. A taxa de casamento continua estável em 3 por mil. 629 casamentos foram comemorados em 2006. O número de PACS⁴ também é estável (105 PACS comemorados em 2006 contra 110 em 2005). A população da Guiana continua muito jovem: 45% tem menos de 20 anos (25% na França continental). A população com idade entre 20-59 anos representa 49% da população (54% na França continental); os que tem mais de 60 anos corresponde apenas a 6% da população contra 21% na França continental.

No censo populacional na Guiana, em 2014, o *INSEE flash* nº 56, janeiro 2017, indica que em janeiro de 2014, vivem na Guiana 252.338 habitantes. Ela possui 27.870

4 O Pact civil de solidarité, PACS, Pacto civil de solidariedade é um contrato civil de acordo com a lei francesa. Como o casamento é uma das duas formas de união civil. É celebrado entre dois adultos, de sexo diferente ou do mesmo sexo, para organizar a vida juntos. O PACS foi estabelecido em 1999 pelo artigo 515-1 do Código Civil, sob o governo (1997-2002) do Primeiro-ministro Lionel Jospin (1937-).

peças a mais do que em 2009, uma taxa média anual de + 2,4%. A Guiana continua sendo a mais dinâmica em termos de crescimento populacional. Entre 2009 e 2014, o crescimento populacional deu-se principalmente nos municípios aos arredores do rio Maroni. A população de Caiena diminuiu 0,4% ao ano e a de Kourou aumentou ligeiramente em 0,3% ao ano.

A Guiana é dividida politicamente em quatro grandes comunidades com grandes disparidades. O dinamismo demográfico é essencialmente impulsionado pelos municípios do oeste da Guiana.

– Comunidade de Municípios da Guiana Ocidental, CCOG: o município mais importante é Saint-Laurent-du-Maroni, possui 44.169 habitantes. É seguido por Maripasoula (10.984) e Mana (9.916). Entre 2009 e 2014, a população dessa Comunidade cresce 24,7%, ou a uma taxa bastante sustentada de 4,5% em média anual e ganhou 17.394 habitantes. O peso da CCOG na população da Guiana é cada vez mais importante (31,4% em 2009, 34,8% em 2014).

– Comunidade da Aglomeração do Litoral Centro, CACL: Essa Comunidade concentra 126.761 habitantes, uma alta de 9,2% em relação a 2009. Em cinco anos, esse aumento corresponde a uma taxa de crescimento anual 1,8%. Com 55.817 habitantes, a cidade de Caiena é a única desta intercomunalidade em perda habitantes (- 2,2%), em benefício dos municípios vizinhos de Rémire-Montjoly, Macouria e Matoury. Essa Comunidade ainda inclui metade da população do território, mesmo se o seu peso diminuiu de 51,7% em 2009 para 50,2% em 2014.

– Comunidade de Municípios da Guiana Oriental, CCEG: tem 6.826 habitantes, 2,5% a mais que em 2009, mas seu peso na população da Guiana ainda é muito baixa. Apenas 2,7% da população mora nessa região, ligeiramente abaixo em relação a 2009 (3,0%). Entre 2009 e 2014, esse aumento corresponde a uma taxa de crescimento média anual de 0,5%. Com 3 960 habitantes, Saint-Georges do Oiapoque, a cidade principal, perde 0,8% ao ano de sua população.

– Comunidade de Municípios das Savanas, CCDS: essa Comunidade perde habitantes. Ela tem 30.902 habitantes. O maior município deste intercomunal, Kourou, reuniu 25.868 habitantes em 2014. Entre 2009 e 2014, a CCDS foi a única a mostrar uma taxa de crescimento populacional em declínio durante o período (- 0,2% ao ano), um pouco menos do que entre 2008-2013, uma taxa de -0,4%. Kourou é o único município do CCDS para ganhar habitantes entre 2009 e 2014. Todos os outros municípios têm uma população em declínio, especialmente Saint-Elie, devido à flutuações na atividade de mineração.

Antes de anunciar o resultado do Censo de 2015, o INSSE publica o documento *Síntese demográfica da Guiana*, nº 57, janeiro 2017. Segundo o documento, a Guiana tem uma especificidade tripla: trata-se do maior departamento francês em área, é o menos populoso, com 252.338 habitantes, mas exibe a maior taxa de crescimento médio anual de + 2,4% ao ano no período recente. Nas outras regiões ultramarinas, a população está

diminuindo ligeiramente: em Guadalupe (-0,1% ao ano), na Martinica (-0,6% ao ano) e aumentando na Reunião (+ 0,7% ao ano).

Pela primeira vez em 50 anos de história de migração na Guiana, os anos de 2012 e 2013 foram marcados por mais partidas do que chegadas: a migração então desacelerou o crescimento populacional. O ano de 2014 marca uma possível reversão dessa tendência nos próximos anos, conforme indica a difícil situação econômica e política nos países vizinhos em 2015 e 2016, bem como pelo aumento dos pedidos de asilo na Guiana desde 2015. O equilíbrio natural continua sendo o principal fator de crescimento populacional

Ainda na *Síntese demográfica da Guiana*, podemos ler que embora a Guiana continue a ser a região francesa mais dinâmica em termos de crescimento populacional, o ritmo diminuiu. Entre 1999 e 2009, a população cresceu 3,6% ao ano. Entre 2009 e 2014, o crescimento populacional da Guiana deveu-se inteiramente ao saldo natural positivo (diferença entre nascimentos e óbitos) que ficou em 2,4% em média ao ano. Esse crescimento esconde grandes disparidades dentro da Guiana.

Esse dinamismo demográfico é impulsionado principalmente pelos municípios da Guiana Ocidental e, em particular, Saint-Laurent-du-Maroni. Enfim, a Guiana é o território francês com maior impacto migratório. O último censo aponta que mais de 84.000 estrangeiros estão presentes em solo da Guiana, ou seja, um terço da população total. Essa imigração é sobretudo regional e pode ser explicada pelo padrão de vida francês, atraente para os países vizinhos, sobretudo o Suriname, o Brasil e o Haiti. A imigração brasileira, a mais antiga, desenvolveu-se na década de 1960. Os fluxos do Suriname aumentaram drasticamente durante a guerra civil neste país (1982-1992), enquanto a imigração haitiana começou na década de 1980. Os primeiros problemas políticos aumentaram na década de 1990 o que vai contribuir para com a reunificação familiar.

No censo populacional na Guiana em 2015, o *INSEE flash* n° 76, dezembro 2017, indica que em janeiro de 2015, vivem na Guiana 259.865 habitantes. A população da Guiana aumenta em 30.825 pessoas face a 2010, ou seja, a uma taxa média anual de 2,6%. A Guiana é, depois de Mayotte, a região francesa mais dinâmica em termos de crescimento populacional. Entre 2010 e 2015, o aumento populacional é essencialmente apoiado pela Comunidade dos Municípios da Guiana Ocidental, CCOG, e pela Comunidade da Aglomeração do Litoral Centro, CACL. A população de Caiena tem aumentando 0,7% ao ano e a de Kourou está aumentando 0,8% ao ano.

No censo populacional na Guiana em 2017, o *INSEE flash* n° 120, dezembro 2019, indica que, em janeiro de 2017, vivem na Guiana 268.700 habitantes. Nesse Censo estão excluídas as populações que vivem em casas móveis, sem-teto e garimpeiros. A população cresceu em média 2,6% ao ano entre 2012 e 2017. O crescimento demográfico, impulsionado pelo equilíbrio natural, está desigualmente distribuído pelo território. Em 2019, o método de coleta do número de habitantes nas áreas de extração ilegal de ouro evolui. Visando a melhoria contínua de seus sistemas, o INSEE modifica o método de Censo nas áreas ilegalmente mineradas da Guiana. Isso vai permitir de corrigir uma su-

perestimativa da população feita até agora. As pessoas que vivem nessas áreas passam a fazer parte da coleta chamada Habitações móveis e sem-abrigo, HMSA. Essa coleta é feita uma vez a cada 5 anos e a contagem dessa população é estável. O aprimoramento do método ocorre em todos os municípios da Guiana nas áreas de garimpo ilegal em 1º de janeiro de 2017 e publicado no final de 2019.

Nos 22 municípios da Guiana, como ao nível do departamento, é preferível que as políticas públicas tenham como base a evolução da população sem levar em conta os HMSA. Consequentemente, a interpretação das mudanças nas populações legais requer grande vigilância. Em particular, mudanças nas populações legais, incluindo o HMSA, não refletem a dinâmica demográfica do território. Da mesma forma, o saldo aparente de entradas-saídas do território não é representativo, visto que ele não integra os efeitos dessa mudança no método de coleta.

No Censo populacional na Guiana em 2018, o *INSEE flash* n° 131, dezembro 2020, indica que em janeiro de 2018, 276.128 pessoas residem na Guiana. A população cresce em média 2,5%, ou 6.400 habitantes a mais a cada ano, entre 2013 e 2018. Os oito municípios que compõem a Comunidade de Municípios da Guiana Ocidental, CCOG, têm 94.677 habitantes. O aumento da população é de 3,7% ao ano ao longo da década 2008-2018. O crescimento populacional da CCOG é o maior da região, representa 51% do crescimento da população da Guiana neste período. Grand-Santi, Papaïchton e Maripasoula, em particular acumulam excedentes naturais e migratórios. O dinamismo demográfico desses municípios é o maior da Guiana em 10 anos, com um aumento anual em suas respectivas populações de 8,2%, 7,1% e 6,2%. Saint-Laurent-du-Maroni, município mais povoado na aglomeração com 45.576 habitantes em 2018, teve um crescimento populacional sustentado (+ 2,5% ao ano entre 2008 e 2018), como a Guiana como um todo. O município de Mana beneficiou do mesmo dinamismo (+ 2,6% ao ano) ao longo da década.

Com 144.501 residentes, a Comunidade de Aglomeração Litoral Centro, CACL, é o mais populoso. O dinamismo demográfico da aglomeração é confirmado e sua taxa de crescimento está se acelerando. Ficou em + 1,3% em média ao ano entre 2008 e 2013, ascendeu a + 3,3% entre 2013 e 2018. Os municípios de Macouria e Remire-Montjoly estão impulsionando essa tendência: a taxa de crescimento de sua população, já elevada na primeira metade da década (respectivamente + 4,5% e + 2,8% ao ano) aumenta ainda mais ao longo do segundo semestre (respectivamente + 7,8% e + 3,9% ao ano). Em Caiena, a população está crescendo novamente (+ 3,1% ao ano), em comparação ao quinquênio anterior (-1%).

Tabela 2 (INSEE flash n° 131, dezembro 2020)

	População municipal (n° de habitantes)		Evolução 2008-2018	
	Janeiro 2018	Janeiro 2008	Quantidade	Porcentagem

Guiana francesa (TOTAL)	276 128	219 266	56 862	2,3 %
Comunidade das Savanas	29 843	31 616	- 1773	- 0,6 %
Comunidade da Guiana ocidental	94 677	65 914	28 763	3,7 %
C. da Aglomeração Litoral	144 501	115 425	29 076	2,3 %
Comunidade da Guiana oriental	7 107	6311	796	1,2 %
Fonte: INSEE, censos populacionais de 2008 e 2018.				

Em dezembro de 2020, o INSEE publica um dossiê sobre a Guiana, intitulado *Comunidade de Municípios das Savanas: um território heterogêneo, um desenvolvimento sempre ligado ao Centro Espacial*. Trata-se de um diagnóstico territorial visando identificar os pontos fortes e fracos, avaliar os desafios econômicos e sociais da Comunidade de Municípios das Savanas, CCDS. Essa Comunidade é a última nascida das autoridades intermunicipais da Guiana e ainda em estruturação. O dossiê é produzido pelo INSEE a pedido do Governo, *Préfecture*, da Guiana.

Na Comunidade de Municípios das Savanas, CCDS, coexistem territórios rurais ou sem litoral, com baixa atratividade, onde as saídas da população são significativas e o número de empregos é pequeno, com um polo da indústria de alta tecnologia, o centro espacial. Lá vivem populações altamente qualificadas, vindas do resto da França ou da Europa e que não se estabelecem permanentemente, com populações jovens, pouco ou não treinadas vivendo em condições precárias. Garantir a coerência deste território heterogêneo representa um grande desafio para as políticas públicas locais (*Comunidade de Municípios das Savanas*, nº 10, dezembro 2020, p. 2).

Apesar do impacto positivo do Centro Espacial de Kourou, as desigualdades permanecem altas. A dependência de assistência social permanece importante para os beneficiários, mesmo que seja menor do que no resto da Guiana. Historicamente, o desenvolvimento econômico e demográfico das Savanas tem sido amplamente correlacionado com o do setor espacial. No entanto, desde o final da década de 2000, a CCDS parece ter terminado com uma fase de crescimento de mais de trinta anos.

O setor espacial atingiu sua velocidade de cruzeiro e não pode mais conduzir sozinho ao desenvolvimento do território. Ao contrário do resto da Guiana, a população do CCDS manteve-se estável em cerca de 30.000 habitantes. A atratividade do território é negativa: a cada ano, as saídas de seus habitantes para o exterior, seja o resto da Guiana ou o resto do país, superam em muito as entradas. Os jovens, em particular, partem para ingressarem em estudos universitários: as possibilidades de prosseguirem estudos superiores na CCDS ainda são muito limitados, apesar da presença de um Instituto Universitário e Tecnológico, IUT (*Comunidade de Municípios das Savanas*, nº 10, dezembro 2020, p. 3).

Conclusão

A demografia da Guiana continua sua dinâmica. Em 10 anos, a população cresceu 26%, ou quase 60.000 mais habitantes. Esse crescimento é essencialmente impulsionado por um equilíbrio natural excedente, apoiado por uma alta taxa de natalidade e uma baixa taxa de mortalidade. O saldo migratório é ligeiramente positivo. A atratividade do território não diminui para as populações dos países vizinhos. Ao mesmo tempo, muitos jovens deixam o território para estudar fora ou procurar um emprego. Os fluxos demográficos de entrada de imigrantes drenam principalmente uma população de adultos jovens. Uma das características da população guianense continua sendo sua juventude (*INSEE flash*, n° 133, janeiro 2021).

A síntese sobre a imigração e a demografia na Guiana nos primeiros vinte anos do século XXI mostra que a sociedade guianense continua suas mutações e busca um reequilíbrio interno dado ao seu crescimento demográfico. Nos anos 1970, os crioulos guianenses representavam 70% da população, em 1999 esse percentual passou a 45%. Outro fator importante dessa mutação, além da imigração, é o surgimento político das comunidades locais dos *marrons* e dos indígenas. Em março de 2017, houve um movimento social⁵ na Guiana tendo como principais reivindicações o combate à insegurança, a melhoria dos serviços de saúde, o combate ao garimpo ilegal e a imigração ilegal.

Na verdade, a imigração legal e ilegal presente na Guiana carrega nela as representações dos países ricos e atrativos pois permite o acesso à saúde, à educação, a programas social. No entanto, a Guiana tem também as características dos países pobres ou em via de desenvolvimento como: desigualdade social, dependência financeira, desemprego, economia informal.

O geógrafo francês Frédéric Piantoni (2016, p. 29), descreve a dificuldade ao acesso legal pelos imigrantes, ou seja, a regularização de sua situação administrativa. Segundo ele, estima-se que 52% dos brasileiros, 49% dos surinameses e 23% dos haitianos na Guiana não têm autorização de residência. A dificuldade de acesso a uma situação legal administrativa, pode levar de dez a quinze anos para obtenção do visto permanente. Isso parece, segundo Frédéric Piantoni,

ser um fator de discriminação e exclusão dos processos de integração social e económica. Esta situação influencia diretamente a duração e o tipo de emprego, bem como a capacidade de deslocação para o trabalho, o acesso a crédito e investimento, habitação social, benefícios sociais e terra.

Em outras palavras, o imigrante não tem um acesso total aos esquemas de planejamento social, à saúde, à educação, à propriedade privada.

⁵ A crise social na Guiana começou em fevereiro de 2017, após o assassinato de um jovem em Caiena. Desse assassinato nasce o movimento de “500 irmãos”, um grupo de pessoas, de capuz. Em 17 de março, um coletivo sindical lança um chamado para um “Plano Marshall” na Guiana. Em 2008, a Guiana já havia experimentado esse tipo de agitação, desta vez desencadeada pelo preço muito alto da gasolina. COMBRIER, E. “Comprendre la crise sociale en Guyane, en trois questions”. *Les échos*. Paris: 27/03/2017. Disponível em: <https://www.lesechos.fr/2017/03/comprendre-la-crise-sociale-en-guyane-en-trois-questions-163793>. Acesso em: 11 agosto 2021.

Em nossa síntese, pode-se constatar, mesmo que uma análise não tenha sido feita, que as características da demografia da Guiana estão diretamente relacionadas à evolução da população imigrante. Nota-se também que, apesar das estatísticas do INSEE, se torna cada vez mais complexo definir quem é “guianense” e quem não é, sobretudo quando essa definição é alegada por alguns. Mesmo que o fenômeno da imigração seja massivo, há todavia dois movimentos opostos que merecem ser citados e estudados: a emigração do “guianense” para a França continental e a emigração dos franceses metropolitanos para a Guiana. Existe ainda um déficit de estudos e estatísticas sobre a presença da população conhecida como “clandestina”. Margem de incertezas permanecem e pode-se indagar se esse tema não está ligado a propósitos políticos de circunstância.

Pode-se acrescentar, para concluir a respeito da síntese sobre a imigração e a demografia na Guiana no começo do século XXI, que faltam estudos e estatísticas aprofundadas sobre a Direção Central da Polícia de Fronteira, DCPAF, criada em janeiro de 1999, também conhecida como Polícia Aérea e de Fronteira, PAF, que realiza expulsões do território. Trata-se de uma medida onerosa, legalmente complexa, às vezes feita de forma expeditiva e que visa em prioridade os nativos dos países vizinhos Brasil e Suriname. Segundo o geógrafo francês Luc Cambrézy (2015, p. 204), por mais alto que seja o número de clandestinos expulsos, isso não tem um efeito significativo nas estatísticas da população em situação irregular. Mesmo que as expulsões sejam diárias, os expulsados retornam quase imediatamente à Guiana. Ele questiona o significado dessa política nesses termos:

Duas hipóteses podem ser avançadas. A primeira é obviamente política: trata-se de mostrar à população da Guiana e aos seus governantes eleitos que o Estado é ativo e assume a questão do controle dos fluxos migratórios. A segunda hipótese é que esta política tem o efeito de reter grande parte da população imigrante em situação de insegurança, que só pode atrasar ou mesmo impedir pedidos de autorização de residência, trabalho ou naturalização.

Ao final desta síntese é possível entender o quanto a realidade da imigração é difícil de ser analisada baseando-se somente nos dados do Censo. É necessário usar de muitas peripécias para obter dados administrativos, como visto de permanência, naturalização, dados estes que reforçam controvérsias políticas e sociais. Em suma, uma análise aprofundada sobre uma demografia de um território não deve limitar-se, em princípio, somente às estimativas da população residente. Deve-se levar em conta os aspectos sociais, econômicos, culturais que impelem homens e mulheres em busca de novos horizontes.

Referências

- BASSIÈRES, L. *La Guyane aurifère ou La poule aux œufs d'or*. Argélia: 1936. Disponível em: <http://www.manioc.org/gsd/collect/patrimon/archives/GAD12019.dir/GAD12019.pdf>. Acesso em: 07 agosto 2021
- BICHOT, J. *Histoire de la politique familiale en France*. Association Union des familles en Europe. Setembro 2012. Disponível em: <http://www.uniondesfamilles.org/histoire-politique-familiale-france.htm> Acesso em: 07 agosto 2021
- BUREAU, C. *Guyane, terre française*. 1604-1935. Paris: 1935. Disponível em: <http://www.manioc.org/gsd/collect/patrimon/import/2013/ORK/ORK13106.pdf>. Acesso em: 07 agosto 2021

CAMBREZY, L. "Immigration et statistiques en Guyane Une opacité contraire aux principes de bonne gouvernance". *Autrepart*, Marseille, n. 74-75, p. 193-214, 2015. Disponível em: https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers19-12/010069031.pdf. Acesso em: 11 agosto 2021.

PIANTONI, F. "Histoire et mémoire des immigrations en Guyane française". *Rapport final de recherche, L'ACSé*, marché n. 2006 35 DED 03 / Lot 25 Guyane française. Reims: Universidade de Reims, 2008. Disponível em: <http://barthes.enssib.fr/cliio/acsehmr/guyane.pdf> Acesso em: 07 agosto 2021

PIANTONI, F. "Trente ans d'immigration en Guyane. Un processus d'intégration sociale et économique sous contrainte", *Après-demain*, vol. 39 nf, n. 3, p. 27-31, 2016. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-apres-demain-2016-3-page-27.htm>. Acesso em: 11 agosto 2021

SANCHEZ, J.-L. "Guyane française. La colonisation pénale de la Guyane française 1852-1853". *Convict voyages*. Leicester: Universidade de Leicester, 2015. Disponível em: <http://convictvoyages.org/expert-essays/la-guyane-francaise> Acesso em: 07 agosto 2020

Documentos INSEE:

Atlas des populations immigrées en Guyane, INSEE Antilles-Guyane, setembro 2006. <https://www.insee.fr/fr/statistiques/1290097#:~:text=Fruit%20d'une%20collaboration%20entre,l'immigration%20dans%20la%20r%C3%A9gion>.

INSEE Premiers résultats, n. 22, dezembro 2007.

Balanço demográfico na Guiana em 2006. <https://www.insee.fr/fr/statistiques/1289700>

INSEE Flash n. 56, janeiro 2017.

Censo populacional na Guiana. <https://www.insee.fr/fr/statistiques/2540209>

INSEE Flash n. 57, janeiro 2017.

Síntese demográfica da Guiana. <https://www.insee.fr/fr/statistiques/2559184>

INSEE Flash n. 76, dezembro 2017.

Censo populacional na Guiana. <https://www.insee.fr/fr/statistiques/3291260>

INSEE Flash n. 120, dezembro 2019.

Censo populacional na Guiana. <https://www.insee.fr/fr/statistiques/4271842>

INSEE Flash n° 131, dezembro 2020.

Censo populacional na Guiana. <https://www.insee.fr/fr/statistiques/5005684>

INSEE flash, n. 133, janeiro 2021.

Balanço demográfico na Guiana em 2019. <https://www.insee.fr/fr/statistiques/5014671>

INSEE Dossier Guyane, n. 4, maio 2017.

Famílias da Guiana: benefícios e ação social em apoio as necessidades primordiais http://www.epsilon.insee.fr/jspui/bitstream/1/57313/1/ID_GUY_4.pdf

INSEE Dossier Guyane, n. 10, dezembro 2020.

Comunidade de Municípios das Savanas: um território heterogêneo, um desenvolvimento sempre ligado ao Espacial. <https://www.insee.fr/fr/statistiques/4994398?sommaire=4994697&q=demographie+guyane>

A complexa sulamericanização do Suriname e a relação com o Brasil¹

Paulo Gustavo Pellegrino Correa
Fabíola Nayana Penafort Gonçalves

Introdução

O fim da Guerra Fria aparece como o elemento principal de transformação no sistema internacional que proporcionou um novo espaço para que o regionalismo se fortalecesse e processos de integração regional se ampliassem. Novas atitudes em relação à cooperação internacional possibilitaram um recomeço para organizações regionais, dando maior credibilidade às suas funções e aos arranjos de cooperação regional de forma geral. Outra importante mudança nas relações internacionais é que, com o fim do mundo bipolar, descentralizou-se o sistema internacional, o que fortaleceu o argumento regional. Potências regionais não mais dominadas pela balança de poder da Guerra Fria e passaram a ter maior liberdade para conduzir suas políticas externas e se envolver nas questões dentro de suas regiões (PRECIADO, 2008).

Geralmente, o processo de regionalização é associado a questões econômicas a partir de integrações e acordos de livre comércio. Entretanto, o conceito de regionalismo nas últimas três décadas ampliou consideravelmente seu escopo, transcendendo a economia e compreendendo elementos políticos, culturais e históricos.

Na América do Sul, a tendência de regionalização mostrou-se presente nas últimas décadas e os países da região buscaram fortalecer a aproximação no subcontinente com iniciativas de integração. A região ocupa 12% da superfície terrestre, tem um quarto das áreas cultiváveis, tem recursos naturais abundantes e apenas 6% da população mundial. Em um contexto de crescimento da população mundial, aumento do uso dos recursos naturais e preocupações ecológicas sistêmicas, a região demonstra grande relevância estratégica. Essa relevância ganhou força nos últimos anos com as iniciativas de integração regional, que contaram com uma forte atenção da política externa brasileira, principalmente nos governos de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) e Luís Inácio Lula da Silva (2003-2010).

Entre as sub-regiões da América do Sul (os Andes, a Bacia do Prata e a Bacia Amazônica), a região da Amazônia se destaca por sua vocação internacional, uma vez que

¹ Este trabalho é uma versão atualizada do artigo “SURINAME: UM PAÍS DE COSTAS PARA A AMÉRICA DO SUL”.

está presente em nove dos treze países da América do Sul², e pelas potencialidades de desenvolvimento da região. Uma maior aproximação dos países amazônicos apresenta algumas possibilidades como: significar uma nova escala para pensar e agir na Amazônia transnacional, dinamizar outras iniciativas regionais (Mercosul, Unasul, CDS) e, finalmente, fortalecer a voz da América do Sul (BECKER, 1992, 2005; AMAYO, 1993, 2007, 2009).

A Amazônia não atrai a atenção apenas dos países que a compõem. O fortalecimento da temática ambiental dentro da agenda internacional desde a década de 1970 fez da região foco de atenção dos países que a compartilham e também de muitos países do norte. Isso colaborou para que os países amazônicos fortalecessem suas agendas para a região, temendo o discurso da “internacionalização” e da “soberania restrita” por parte dos países centrais. Uma suposta campanha de internacionalização da Amazônia e a participação de atores externos à região em assuntos internos como presença militar dos Estados Unidos em países amazônicos, principalmente na Colômbia, trazem uma perspectiva de segurança tradicional focada na defesa de soberanias nacionais, provocando uma reação regional e individual dos países e aumentando o contingente militar na região. Esse tipo de reação pode enfraquecer o processo de regionalização e acentuar questões de segurança na região.

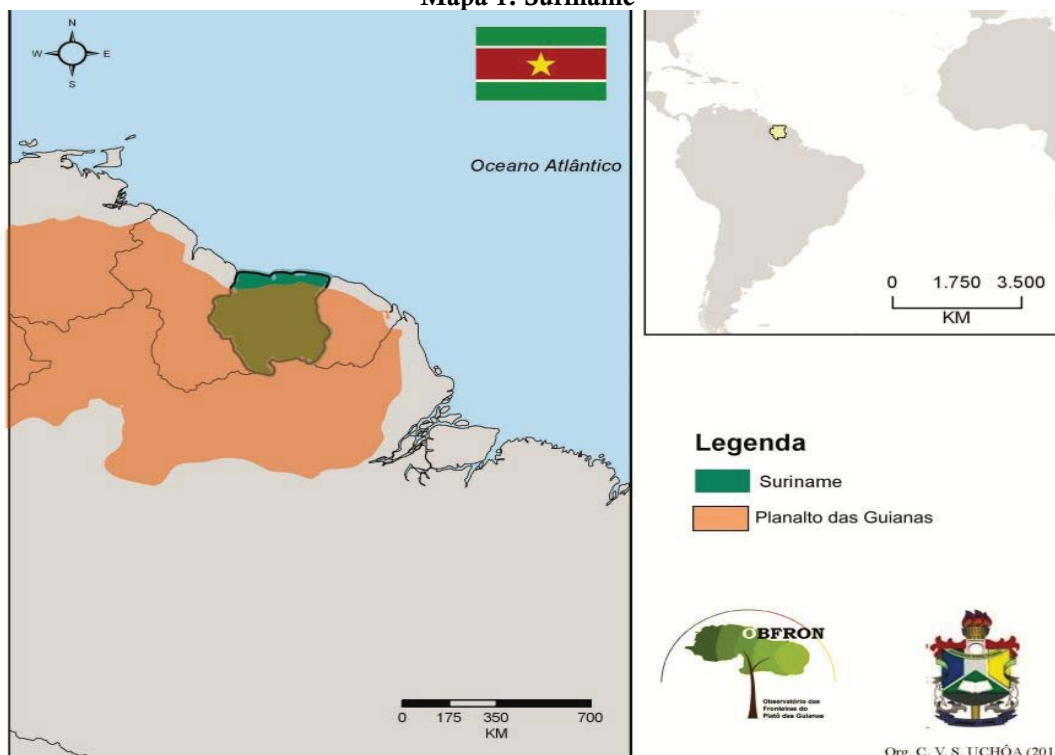
Entre os projetos integradores existentes na Amazônia transnacional, destacamos os presentes na Iniciativa para Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana (IIRSA). Em sua formulação, em agosto de 2000, em Brasília, a IIRSA buscou contemplar os aspectos econômico, social, político e ambiental. Dentre os dez eixos de integração que compõem a IIRSA, quatro se encontram na região amazônica. Esses se destacam por se localizarem em uma região de grande vulnerabilidade ambiental e social e de potencialidade de desenvolvimento. Infraestrutura de transporte e energia são dois dos pilares dos projetos desenvolvidos na região e ambos têm grande potencial de impactos multidimensionais – ambiental, social e econômico. Esses impactos são sentidos por muitas comunidades que já se articulam – local, nacional e regionalmente – na busca de uma reorientação ou paralização dos projetos desenvolvidos.

Entretanto, mesmo diante de um momento histórico que privilegiou a aproximação dos países da América do Sul, é possível observar que alguns deles se aproximaram substancialmente. Outros, por sua vez, estiveram quase inexistentes na regionalização Sul-Americana, como é o caso do Suriname, foco deste capítulo. O país esteve distante desse processo e apenas mais recentemente o Suriname tem estreitado relações com seus vizinhos através de contatos bilaterais realizados principalmente com o Brasil. Ainda assim, sua relação com o entorno geográfico é atualmente marcada por ilícitos, litígios e ausências.

² Brasil, Bolívia, Colômbia, Equador, Guiana, Peru, Suriname, Venezuela e a Guiana Francesa (Coletividade Territorial Ultramarina da França).

O jovem país Suriname

Mapa 1. Suriname



Fonte: CORRÊA, 2014.

O Suriname é o mais jovem país independente da América do Sul, o que é um dado importante quando buscamos entender suas instituições nacionais e relações internacionais regionais. Com 100% do seu território localizado na Amazônia transnacional e com uma área de 163 mil km², a população estimada em aproximadamente 604 mil habitantes³ está concentrada na região litorânea e é composta por um mosaico de grupos étnicos que migraram em diferentes momentos da história contemporânea surinamesa.

Localizado entre a Guiana Francesa, Guiana e o Brasil, o Suriname apresenta uma baixa interconectividade com seus vizinhos. Com o Brasil não existe nenhuma conexão por terra e com a Guiana e Guiana Francesa as conexões são precárias e as travessias nas fronteiras fluviais são feitas ainda por balsas. O transporte aéreo do Suriname para os países da região tem melhorado nos últimos anos com a abertura de novas rotas, porém os voos ainda são escassos.

A economia do país foi dominada pelo setor dos minerais e energéticos (ouro, petróleo e alumínio), que representam cerca de um terço do PIB. Agricultura e manufatura, embora pequenos, permanecem setores importantes. No setor de serviços, 45% do PIB é impulsionado principalmente pelas atividades comerciais e de transporte, enquanto os serviços pessoais, transportes e comunicação são setores que têm crescido mais rapidamente. O setor informal também é significativo e pode aumentar as estimativas atuais do PIB em até 16%, de acordo com os dados do Banco Mundial⁴.

3 Fonte: <https://www.imf.org/en/Countries/SUR>

4 Fonte: <http://data.un.org/CountryProfile.aspx?crName=Suriname>

Os níveis de pobreza e desigualdade do Suriname permanecem altos. O país ficou na 97ª posição em 2020 no Índice de Desenvolvimento Humano do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD)⁵. A Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura (FAO) estima que a prevalência de desnutrição é de 8,7% da população (média de 3 anos: 2018-2020)⁶. Há também as desigualdades significativas entre zonas costeiras, em geral mais ricas, e o interior rural mais pobre e de difícil acesso.

No intuito de acabar com o isolamento de grande parte de seu território, o Suriname está incorporado ao Eixo do Escudo das Guianas, dentro da Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana (IIRSA). Os projetos que contemplam o Grupos 3 e 4 do Eixo das Guianas, Interconexão Venezuela – Guiana – Suriname e Interconexão Guiana – Suriname – Guiana Francesa – Brasil, se concentram na construção de vias de acesso aos países vizinhos. Por um lado, essas iniciativas podem colaborar na exploração das riquezas naturais do país, por outro, podem também afetar a dinâmica de sociedades tradicionais existentes em terras surinamesas.

A vida política do Suriname desde sua independência em 1975 foi turbulenta. Devido a golpes militares e uma guerra civil de 1986 até 1994, a instabilidade política e a debilidade econômica geraram um fluxo migratório de surinameses para os países vizinhos, especialmente para a Coletividade francesa, e uma fuga de profissionais qualificados para a antiga metrópole holandesa (JUBITHANA-FERNAND, 2009).

Ainda na esteira da questão migratória, outro fator importante no que concerne à integração no Suriname é o fluxo migratório que se dirige às regiões de recursos auríferos abundantes. Assim como na Guiana Francesa, o garimpo é o destino de milhares de pessoas em busca do enriquecimento através da garimpagem e das atividades que a circundam, como comércio, máquinas, combustível, armas, drogas e prostituição. Também se assemelhando ao caso do departamento francês, a composição de grupo com destino ao garimpo é basicamente de brasileiros (VISENTINI, 2010).

Projetos na iniciativa para a integração da infraestrutura regional sul-americana

A já mencionada falta de interconectividade do Suriname com os países da região é o foco dos projetos integradores do país no Platô das Guianas. De acordo com os dados da IIRSA, os projetos em que o Suriname participa estão voltados para o transporte. Esses projetos têm como função estratégica implementar e desenvolver um vínculo de integração no extremo norte da América do Sul através da conexão entre Venezuela, Guiana e Suriname (Grupo 3) e a consolidação da conexão física internacional para promover o desenvolvimento sustentável e a integração da Guiana, Suriname e os estados do Pará e Amapá no Brasil (Grupo 4).

5 Fonte: http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr_2020_overview_portuguese.pdf

6 Fonte: <http://www.fao.org/faostat/es/#country/207>

A construção e a melhoria das estradas no Suriname apresentam forte importância econômica, pois dentro do seu território existem reservas de ouro, prata, platina, diamante, bauxita, cobre, minério de ferro, manganês estanho, zinco, entre outros. A exploração dessas riquezas cobiçadas por empresas de países como a China e o Brasil depende de questões logísticas. Johannes van de Ven (2010) destaca dois outros motivos para o governo do Suriname investir nos projetos da IIRSA. O primeiro diz respeito à relação do país com sua ex-metrópole. No período de sua independência, em 1975, a Holanda prometeu uma ajuda financeira à sua ex-colônia, que terminaria em 2011. Interrompida por questões ligadas à falta de democracia no país, após o retorno a um governo eleito democraticamente em 1991, a ajuda holandesa foi retomada.

A relação com a Holanda continua a ser um fator importante na economia, com a insistência de que o Suriname deve empreender reformas econômicas e produzir planos específicos aceitáveis aos holandeses para projetos em que os fundos de ajuda poderiam ser gastos. Em 2000, no entanto, os holandeses revisaram a estrutura do seu pacote de ajuda e apontaram para as autoridades do Suriname sua decisão de focalizar ajuda em setores considerados por esses prioritários. Essa abordagem é vista pelo governo do país como evasiva e, dessa forma, a dinamização da sua economia com outros países tem um significado emancipatório.

O segundo motivo levantado por Johannes van de Ven refere-se à ocupação do território surinamês. Coberto pela floresta amazônica e demograficamente ocupado apenas em suas planícies costeiras, ligações terrestres ao interior do país possibilitariam a sua ocupação e seu desenvolvimento (2010, p. 3)⁷.

Entretanto, de acordo com o relatório do corpo de discussão política e estratégica de programas e projetos para implementar a integração da IIRSA (COSIPLAN) aos projetos que compõem o Grupo 3, todos dentro do Suriname, nenhum saiu do planejamento ou da pré-execução. Dos projetos que compõem o Grupo 4 e estão dentro do território surinamês, apenas a estrada Apura - Nieuw Nickerie está em execução. Isso significa que, apesar dos projetos estarem no plano IIRSA desde sua criação e, a despeito da importância estratégica para uma integração mais efetiva do Suriname ao seu entorno geográfico, o isolamento do país continua como uma característica predominante.

As localizações dos projetos mencionados não estão nas partes mais povoadas do Suriname. Como já mencionamos, a grande parcela da população habita a costa surinamesa. Isto significa que, a princípio, a viabilização dos projetos não demandaria remoções de populações e seus impactos estariam concentrados em questões ambientais e não em outros setores como o societal, econômico e político. Entretanto, a história recente surinamesa aponta para fortes tensões entre diferentes grupos que, entre outras razões, tiveram como atores funcionais grandes empresas e construções de infraestrutura para a exploração dos recursos naturais do Suriname.

⁷ Ver: J. van de. Um elefante branco para o Suriname. Disponível em: <http://www.oecoa-mazonia.com/br/artigos/9-artigos/114-um-elefante-branco-para-o-suriname>

Desenvolvimento e conflito

A baixa intensidade da exploração dos recursos naturais surinameses e a densidade demográfica concentrada na costa fez com que esse país preservasse grande parte da sua cobertura vegetal e garantisse sua reputação internacional como um dos mais preservados e com menores taxas de desflorestamento no mundo (FAO, 2010). Isto quer dizer que seu potencial de exploração é um dos mais altos entre os países amazônicos.

A experiência de exploração das riquezas naturais surinamesas esteve concentrada em apenas uma empresa, a ALCOA, que está presente no país desde 1916, mas intensificou sua presença a partir da construção de uma hidrelétrica no rio Suriname em Afobakka para abastecer as fundições de alumínio nos anos 1960. A obra demandou a construção de uma barragem e, conseqüentemente, a remoção de milhares de quilombolas, conhecidos como *marrons*.

Os *marrons* são os descendentes dos negros escravizados que fugiram para as florestas surinamesas entre os séculos XVII e XVIII. Depois de mais de meio século de guerra contra tropas coloniais, a independência dos quilombolas foi reconhecida pela assinatura de um tratado de paz com os holandeses na década de 1760. Este tratado permitiu que os quilombolas ocupassem uma grande parte do interior do Suriname, que tem sido a sua pátria desde então. De acordo com *Central Bureau of Citizens Administration/Ministry of the Interior* (CBB, 2006) do Suriname, esse grupo representa aproximadamente 15% da população do país e desde os anos 1980 vem de forma gradativa buscando mais espaço político e respeito aos seus direitos como povos tradicionais da região. Trataremos mais à frente das tensões entre *marrons* e outros grupos representativos na população surinamesa, como os brasileiros.

A forma de exploração da riqueza do país gerava descontentamento em outros setores da sociedade. Vizentini (2010) destaca:

Neste quadro, em 25 de fevereiro de 1980, um grupo de dezesseis sub-oficiais, liderados por Desiré Delano (Desi) Bouterse, acusando o governo de ineficiência, desencadeou um Golpe de Estado (a “Revolução dos Sargentos”). Um ano depois o governo interino é derrubado, sob acusação de ser demasiadamente voltado para a Holanda e os Estados Unidos, com Bouterse se tornando presidente. (VIZENTINI, 2010, p.35)

Na primeira metade dos anos 1980, muitos protestos tomaram conta da cena política do país e a repressão por parte do governo de Bouterse fez com que o Suriname ficasse isolado político-economicamente. Esse isolamento fez com que o Bouterse buscasse apoio de Cuba e essa aproximação preocupou a ditadura brasileira. De acordo com Vizentini, “para resolver a situação, o General Danilo Venturini foi enviado pelo presidente Figueiredo para oferecer um pacote de ajuda ao país em troca do cancelamento da cooperação com os cubanos, o que foi obtido” (2010, p.36).

Sem apoio externo e com uma economia em crise, as tensões internas se intensificaram e a relação entre o governo e os *marrons* desencadeou uma guerra civil em 1986 que

durou até o início dos anos 1990. Essa guerra gerou um fluxo migratório em direção à Guiana Francesa, onde aproximadamente 10 mil surinameses ficaram concentrados em campos de refugiados.

A bibliografia aponta que as razões para o início do conflito entre o exército surinamês e os *marrons* estiveram concentradas na falta de respeito ao modo de vida dos povos tradicionais e na ausência de políticas diferenciadas que assegurassem seus direitos à terra (REBELO, 2011; VIZENTINI, 2010; PRICE, 1998). Em seu livro *Scrapping marron history: brazil's promise, suriname's shame* (1998), Richard Price destaca que de todos os países da América, apenas Suriname não fornece proteção legal para suas populações indígenas/*marrom*. De acordo com Price, os sucessivos governos do Suriname têm prosseguido com uma política contra os quilombolas e comunidades indígenas e não vêm respeitando tratados dos quais o país faz parte, como a Convenção Americana de Direitos Humanos (1998).

A respeito dos tratados, é importante destacar que o Suriname não é signatário da Convenção nº 169 da OIT, que se constituiu como o primeiro instrumento internacional vinculante que aborda especificamente os direitos dos povos indígenas e tribais. Isso significa que, ao contrário de outros países amazônicos, como Peru e a Bolívia, os povos tradicionais surinameses não têm a possibilidade de utilizar esse mecanismo (CORREA, 2014) que garante a consulta prévia sobre projetos de desenvolvimento em suas terras, assegurando-lhes direitos e princípios fundamentais do trabalho, direito à igualdade de tratamento e de oportunidades, à liberdade sindical e direito de negociação coletiva. Essa relação com os povos tradicionais rendeu ao governo do Suriname uma demanda do povo Saramaká à Secretaria da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) em 2000⁸.

O povo Saramaká faz parte de um dos seis grupos quilombolas *marrons* existentes no Suriname e na Guiana Francesa. Os aproximadamente 45 mil Saramaká surinameses, organizados através da Associação de Autoridades Saramaká⁹, constituíram-se como atores securitizantes a fim de cessar a violação dos direitos humanos de seu povo e garantir direitos enquanto povo tradicional.

Da Comissão Interamericana de Direitos Humanos, o caso seguiu para a Corte Interamericana de Direitos Humanos em 2006 e, no ano seguinte, a Corte pronunciou-se em favor dos demandantes contra o governo do Suriname. No trabalho de Rebelo é destacado que,

Com essa decisão histórica, se estabelece um precedente para todos os *Marrons* e os povos indígenas da América. Aos Saramaká foram assegurados os direitos coletivos às terras onde sempre habitaram e têm desenvolvido seus hábitos e cultura desde o século XVIII. A decisão também contemplou os Saramaká com o direito a decidir acerca da exploração dos recursos naturais existentes naquele território como: a madeira e o ouro. Ainda, concedeu uma compensação do governo surinamês pelos danos oriundos das concessões de

8 Denúncia nº 12.338

9 A Associação de Autoridades Saramaká é uma organização representativa de líderes tradicionais da aldeia Saramaká, formada em março de 1998, em resposta à crescente pressão de empresas madeireiras multinacionais e do fracasso do governo do Suriname para reconhecer e respeitar os direitos a suas terras ancestrais. Fonte: <http://suriname.wedd.de/>.

madeira feitas em período anterior às empresas chinesas, a serem pagos em um fundo de desenvolvimento especial, cuja gestão cabe a membros do povo Saramaká. A Corte também cominou a obrigação ao Suriname de viabilizar a realização de estudos de impacto ambiental e social por instituições tecnicamente capacitadas e independentes, quando for outorgar concessões para desenvolvimento de atividades e projetos no território Saramaká, além de adotar meios adequados com vistas a minimizar o prejuízo que possam surgir em decorrência de tais projetos e se relacionarem com a sobrevivência social, econômica e cultural do povo Saramaká. (REBELO, 2008, p.114-115)

A decisão da Corte traz um marco da relação da população tradicional surinamesa, *marrons* e indígenas, com o governo do país, uma vez que conseguiu efetivamente transformar em uma questão de segurança o uso do território. Mesmo não sendo signatário da Convenção 169 da OIT, outros mecanismos internacionais podem alicerçar as reivindicações dos povos tradicionais, como demonstrou o recente episódio dos Saramaká.

Diante desse histórico, entendemos que as tensões entre etnias dentro do Suriname estão ligadas à construção dos direitos dos diferentes povos que habitam o país e à exploração do território. Essa exploração tem grandes potenciais com a realização dos projetos da IIRSA.

Entretanto, como uma região de grandes reservas auríferas, a exploração do garimpo na selva surinamesa não necessitou de uma infraestrutura logística mais desenvolvida para a sua realização. Essa atividade gerou um grande fluxo de pessoas para as reservas auríferas do país, majoritariamente de brasileiros. Esse grupo tem entrado em choque com outros grupos surinameses e nos aponta para um movimento de securitização da comunidade brasileira no Suriname, tópico da próxima seção.

Imigração e garimpo

A extração de ouro e as remessas de surinameses no exterior são as principais fontes de dinheiro do Suriname. A imigração nos últimos 20 anos, especialmente de brasileiros, esteve ligada diretamente ao garimpo e às atividades que o estruturam, como alimentação, transporte, comércio e prostituição. Apontamos essa diferença, pois a imigração de brasileiros na Guiana Francesa, já abordada no presente texto, está relacionada apenas parcialmente ao garimpo. Outra parte desses brasileiros que migram em direção à GF saem em busca dos atrativos de um território europeu como o euro, benefícios sociais e saúde.

A chegada dos garimpeiros brasileiros, doravante apenas garimpeiros, data do já mencionado instável período dos anos 1980 no Suriname. É justamente no final dessa década que a pressão pelo fim da exploração dos garimpos na Amazônia brasileira se efetiva¹⁰ A criação de reservas indígenas e a “onda verde”, já presente no cenário internacional, passam a se fortalecer no Brasil buscando eliminar atividades de grandes danos ambientais como o garimpo. Isso significou que os milhares de garimpeiros no Brasil,

¹⁰ Extinção do regime de Matrícula e estabelecimento do regime de Lavra Garimpeira (Lei no 7.805, de 18 de julho de 1989, que altera o decreto anterior – Decreto-Lei no 227, de 28 de fevereiro de 1967).

detentores de um *know-how* importante na extração de ouro na floresta amazônica, pudessem continuar suas ocupações nas reservas surinamesas.

A chegada dos brasileiros aos garimpos do Suriname representou uma forte transformação na extração do ouro. Isso não foi apenas devido ao número de brasileiros que chegavam das fronteiras do norte do Brasil. A grande alteração foi devido à forma de garimpagem brasileira desconhecida pelos *marrons*. Oliveira destaca que

Nessa época, a mineração do ouro era realizada nos leitos dos rios (através da utilização de dragas e balsas), situação que foi drasticamente alterada a partir da intensificação do fluxo de brasileiros para a região. Os garimpeiros conheciam técnicas de desmonte hidráulico em terra firme, método de extração desconhecido pelos quilombolas e que, por conta da facilidade de implementação, passou a ser predominante no Suriname. Em pouco tempo, a chegada dos brasileiros e, sobretudo, a relação destes com o ouro contribuíram para que a mineração artesanal desenvolvida pelos quilombolas cedesse espaço para o ritmo empreendedor trazido pelos atores dessa nova frente migratória. (OLIVEIRA, 2010, p.55)

No Suriname, os imigrantes representam 7,94% da população do país. Os principais países de origem da imigração no país são Guiana (28,36%), Brasil (11,65%) e China (11,40%) (DATOSMACRO, 2019). A localização dos brasileiros está concentrada no interior do país nas áreas de garimpo, principalmente nos distritos de Paramaribo, Brokopondo, Sipaliwini e Marowijne. Dados do Ministério da Justiça do Suriname apontam para a existência de mais de 8 mil brasileiros ilegais no país em 2008, o que significa mais da metade do total de ilegais.

Entretanto, esses dados não são precisos e existem estimativas que trabalham com a possibilidade de até 20 mil brasileiros ilegais no Suriname (JUBITHANA-FERNAND, 2009) ou ainda de 30 a 40 mil brasileiros em terras surinamesas (OLIVEIRA & KANAI, 2011). O Presidente brasileiro Michel Temer, na ocasião da visita do Presidente Surinamês Bouterse a Brasília, em 2018, citou cerca de 40 mil brasileiros vivendo no país, parte destes em situação irregular (MRE, 2018). Os números discrepantes e imprecisos resultam da frequência com que os brasileiros entram e saem do país (CARNEIRO, SOARES e LICHTENTHALER, 2020).

O Acordo sobre Regularização Migratória entre o Governo da República Federativa do Brasil e a República do Suriname assinado em 2004 encontra-se em processo de ratificação pelo Suriname (MRE, 2020). Essas estimativas, tanto as menores quanto as maiores, representam um percentual significativo de brasileiros na pequena população surinamesa, ou seja, a comunidade brasileira representa de 5-10% do total de pessoas no Suriname. Soma-se a esse número o dado qualitativo de que esses brasileiros estão concentrados na exploração da maior riqueza do país.

Mesmo não sendo a totalidade dos brasileiros ligados ao garimpo, a sociedade surinamesa associa o brasileiro diretamente à mineração de ouro, à criminalidade nas regiões de garimpo e ao sexo, o que tem influência direta nas relações interpessoais (HOFS,

2006). Essa associação de grupos étnicos com determinadas atividades é tradicional no Suriname e, dessa forma, os brasileiros ficaram associados em suas atividades pioneiras e predominantes. Oliveira e Kanai destacam que

Esta etnicização no Suriname é tão impressionante que é fácil de perceber a divisão territorial do trabalho: i) os hindus são presença predominante em lojas de eletrônicos; ii) os chineses como proprietários de mercados, supermercados e venda de produtos importados da China; iii) o javanês em lojas que vendem produtos voltados para as necessidades do dia-a-dia, e iv) os negros que ocupam a maior parte dos cargos públicos. (OLIVEIRA & KANAI, 2011, s/p)

A pesquisa realizada por Rafael da Silva Oliveira (2012) entre os anos de 2007 e 2010 nos jornais *Times of Surinam* (TS) e *De Ware Tijd* (DWT) do Suriname, apontou a construção da imagem dos imigrantes brasileiros ligadas ao sexo, à clandestinidade, à violência e ao crime. O estudo constata que das 944 matérias analisadas, sendo 531 do *Times of Surinam* (TS) e 413 do *De Ware Tijd* (DWT), o TS publicou pelo menos uma reportagem sobre os brasileiros no Suriname a cada 2,74 dias, ao passo que o DWT a cada 3,53 dias. Do total de notícias que abordavam os brasileiros, 94,60% delas teve tratamento negativo e os três temas mais presentes nessa linha de tratamento são “garimpo/garimpeiros”, “danos ambientais” e “imigração ilegal”.

Na esteira da representatividade dos brasileiros no Suriname, o trabalho de Carolina Carret Höfs afirma que

Os brasileiros eventualmente são representados como uma ameaça à balança étnica, expressa em pequenos eventos cotidianos – como as batidas policiais e a ostensiva burocracia de controle do comércio. A atenção pública se volta para a imigração brasileira principalmente quando acontecem alguns eventos limites como os casos de desordem pública por badernas, crimes, envolvimento com tráfico de drogas ou até mesmo, histórias de esposas surinamesas que vão a público defender seus casamentos “destruídos” pelas mulheres brasileiras. (HÖFS, 2006, p.47)

Assim como os governos do Brasil, com a operação *Anaconda*, e da França, com a operação *Harpia*, o Suriname, através de suas forças policiais e militares, executou a operação *Clean Sweep*. Em 2008, o Ministério da Justiça surinamês, junto com o Ministério da Natural Recursos e do Ministério do Desenvolvimento Regional, deram início à operação *Clean Sweep* com o objetivo cessar atividades ilícitas como ouro e madeira de extração ilegal, tráfico de drogas e posse ilegal de armas (JUBITHANA-FERNAND, 2009).

Foram executadas outras duas operações *Clean Sweep* buscando controlar as áreas de garimpo em outras partes do país. Apesar de não serem os brasileiros o alvo da operação, a *Clean Sweep* atingiu-os diretamente, fortalecendo dessa forma a imagem dos brasileiros com a ilegalidade e a criminalidade de forma geral. Como destaca Oliveira (2012), a operação que conta com uma “vassoura” como símbolo promoveu o discurso da “limpeza” fortalecendo estereótipos, além de contribuir para “rotular e impor imagens negativas aos brasileiros que vivem no Suriname” (p. 466).

Outro episódio que marca as tensões entre surinameses e brasileiros, mais especificamente com os *marrons*, aconteceu na cidade de Albina, localizada no distrito de Marowijne. Em dezembro de 2009, uma briga de bar evoluiu para um conflito generalizado entre brasileiros e *marrons*. Na briga, um brasileiro assassinou um *marron* e a retaliação do grupo quilombola foi generalizada contra a comunidade brasileira. Os relatos descrevem estupros, incêndios, espancamentos e assassinatos contra os brasileiros¹¹.

O político e empresário Ronnie Brunswijk, uma das principais lideranças quilombolas do Suriname, é oriundo da região do mencionado conflito. Em entrevista ao jornal brasileiro *Folha de São Paulo*, o líder *marron* diz que, nos últimos anos, os brasileiros mataram 68 pessoas e acredita que a retaliação é uma reação a anos de violência conduzida por brasileiros contra sua comunidade¹². Para Brunswijk, a explicação dos estupros, tipo de violência comum praticada contra as mulheres brasileiras, está no pressuposto de que “as brasileiras vão lá para ser [*sic*] prostitutas. Talvez eles [os *marrons*] tenham a ideia de que tinham o direito de fazer isso”. Tal afirmação coaduna com a argumentação de Höfs (2006) e Oliveira (2012) no que diz respeito à imagem e ao discurso sobre a comunidade brasileira no Suriname.

O episódio pode ser analisado como algo isolado, uma vez que não apresentou repetições de mesma intensidade. Entretanto, ao mesmo tempo, ele é parte de um cenário de securitização dos brasileiros no Suriname. Os *marrons* se constituem como um ator cada vez mais presente no cenário político surinamês desde o fim da já mencionada guerra civil nos anos 1990. Sua luta pelo direito às terras que ocupam, regiões com abundância de reservas auríferas, já conquistou precedentes e respaldo de instituições supranacionais. A extração de ouro é parte fundamental da economia *marrons* e do Suriname de forma geral, e sua exploração é feita basicamente por brasileiros. Esses, por sua vez, são alvo de um discurso que os conecta às atividades ilícitas moralmente condenáveis pela sociedade local e que, na relação com os *marrons*, tem tomado contornos de um discurso de ameaça.

Entre litígios fronteiriços

Os litígios fronteiriços são parte de questões clássicas de segurança e de securitização. Por se tratar de soberania territorial, o ator securitizante é normalmente o estado e os setores político e militar são predominantes. Desde o tratado de Westfália, em 1648, a reivindicação por fronteiras foi a origem de diversos conflitos bélicos de alta intensidade.

Atualmente, na América do Sul, algumas demandas territoriais compõem o cenário de segurança que, num passado recente, foi origem de conflitos armados entre países amazônicos¹³. Atualmente, não existe a iminência da deflagração de conflito militar para a resolução das questões fronteiriças. Entretanto, um processo de integração coeso ou

11 Ver G1, 2009.

12 São Paulo, terça-feira, 05 de janeiro de 2010. ENTREVISTA - RONNIE BRUNSWIJK. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft0501201008.htm>

13 Peru e Equador em 1981 e 1995 entraram em conflitos armados por questões fronteiriças na região amazônica.

a construção de uma comunidade de segurança ficam diante do desafio de resoluções fundamentais para as relações entre os estados da região como as questões fronteiriças.

O Suriname possui os mais extensos litígios fronteiriços da região com a França e a Guiana, ambos herdados do período colonial e adormecidos até a descoberta de riquezas nas regiões em questão. Com a Guiana Francesa, o contencioso se refere a um território na fronteira sul do Suriname com o departamento francês. O litígio com a Guiana, por sua vez, é duplo: o primeiro se refere à jurisdição sobre o rio que faz fronteira entre os dois países, o rio Corentyne; o segundo é referente à região do Triângulo do New River, localizado na fronteira sul dos dois países próximos ao Brasil.

Mapa 02 – Litígios fronteiriços do Suriname



Fonte: ROCHA e SILVA (2015) Elaboração: Grupo Potedes (2014)

A disputa com a Guiana Francesa data dos anos 1860 e se refere à origem do rio Maroni. O Suriname defende que sua origem é o rio Lawae e os franceses, o rio Tappahony. Até a descoberta de ouro nas últimas décadas do século XIX, a determinação da comissão franco-holandesa que favorecia os franceses não foi questionada. Após a descoberta do ouro, outras arbitragens foram feitas, mas sem que um acordo se firmasse. Tal situação segue ainda hoje indefinida.

Apesar da aproximação de Suriname e França através de acordos de cooperação, o Suriname continua com a tese holandesa sobre as fronteiras. Os mapas surinameses mostram a fronteira contestada, mas o assunto não é abordado com alguma relevância desde o começo da década de 1990. Algumas razões fazem com que o assunto não ganhe maior reverberação no Suriname: os surinameses compõem a segunda maior população de estrangeiros na Guiana Francesa, que é parte importante da economia surinamesa

com suas remessas ao país; os projetos de cooperação com a França (*Agence Française de Développement*, 2008) são volumosos e as possibilidades de potencializar as relações com o vizinho europeu são atraentes para a limitada economia surinamesa.

As questões fronteiriças com a Guiana se referem à soberania das regiões: rio Courantyne, que os separa; o Triângulo do New River, que fica no extremo sul dos países em uma área com aproximadamente 15.000 quilômetros quadrados de floresta amazônica e equivale cerca de 10% do território surinamês; parte do Mar do Caribe que se estende ao norte de suas linhas costeiras. Em 2007, teve a sentença arbitral do Tribunal Internacional do Direito do Mar proferida.

Assim como no contencioso com a Guiana Francesa, esses litígios se encontravam adormecidos até a descoberta de reservas auríferas nas regiões em questão e até a possibilidade de exploração de petróleo. Após décadas de negociação no contencioso com a Guiana, os países não entraram em um acordo e a necessidade de uma arbitragem internacional mostrou-se como a única saída.

A argumentação dos países reclamantes tem bases distintas. De acordo com a análise de Thomas W. Donovan (2003),

As reivindicações da Guiana para o Triângulo do New River são apoiados por leis fundamentais da ocupação. Os elementos individuais de ocupação (*occupandi animus e corpus*) são cumpridas, detalhando uma intenção clara e consistente a ocupação da área. Por outro lado, as reivindicações do Suriname para o New River Triângulo baseiam-se principalmente sobre a possível prescrição e reivindicações do interior coloniais. Em termos de disputa fronteira de rio, Suriname mantém um forte argumento para a soberania sobre todo o rio com base na herança do título histórico através *possedetis uti*. Este título para a fronteira do rio vai afetar a fronteira terrestre e beneficiar o Suriname com um mar territorial imediatamente adjacentes à costa. No entanto, essa trajetória não foi concebida para se aplicar às periféricas marítimas de Zona Económica Exclusiva ou plataforma continental. Essas áreas, por isso, muito provavelmente usam diferentes precedentes para a demarcação. Qualquer órgão de arbitragem internacional após a jurisprudência internacional concederia mais provável estes às áreas para Guiana dada a existência de uma linha marítima de fato criada pelo concessões guianenses de longa data (DONOVAN, 2003, p.43)¹⁴.

O litígio marítimo entre Suriname e Guiana tem em seu passado recente alguns momentos de tensão que desembocaram no recurso de arbitragem internacional. Em 1978, barcos surinameses foram presos por barcos da marinha da Guiana, o que fez ambos os países trabalharem em um acordo que culminou com a assinatura de um Memorando de Entendimento, em 1991. No memorando, os países se comprometeram a permitir a exploração conjunta de petróleo em zonas marítimas em litígios reclamados.

Entretanto, o Parlamento do Suriname nunca retificou o memorando e multinacionais petroleiras passaram a explorar a região sob concessão da Guiana. Em 2000, a situação ficou ainda mais tensa quando barcos da marinha surinamesa empregaram atos

14 Tradução livre.

hostis contra uma plataforma da CGX Resources Inc., a *Canadian based Petroleum Company* (CGX), alegando que a empresa estava em uma Zona Econômica Exclusiva (ZEE) do país.

O incidente levou a uma série de discussões de fronteira entre os dois países e a expectativa da Guiana era de que o memorando fosse respeitado. Propôs, então, para ambos os países compartilharem os ganhos de concessão na área de sobreposição. O governo do Suriname não aceitou e demandou a revogação da licença da CGX. Após a tentativa do intermédio da Comunidade do Caribe (CARICOM), que tem pouca experiência no tema, a questão se dirigiu ao Tribunal Internacional do Direito do Mar, uma vez que Suriname e Guiana são signatários da Lei de Convenção Marítima (HOYLE, 2001; PRESS STATEMENT; 2000).

Na sentença arbitral proferida pelo tribunal, os três temas decididos foram: i) que o Tribunal Arbitral possui jurisdição para decidir sobre as fronteiras marítimas, o uso ilegal da força e sobre as alegações dos artigos 74 e 83 de Montego Bay; ii) estipula as fronteiras de maneira cartográfica, com base no princípio da equidistância e reconhece que a ação armada do Suriname – relativa à CGX – foi uma ameaça, segundo a Carta das Nações Unidas, mas o pedido feito pela Guiana por compensação foi rejeitado; iii) ambos os países violaram os artigos 74 e 83 de Montego Bay (p. 165-166).

Para o governo do Suriname, a sentença apresenta erros de cálculo e para Harvey Naarendorp, Ministro de Relações Exteriores do Suriname, não foi justa e equitativa, já que para a Guiana foram concedidos 65% dos 31.600 quilômetros quadrados de largura da antiga área de disputa, enquanto Suriname recebeu as 35% restantes (CAIRO, 2007). Entretanto, não ocorreram outras demandas por parte do Suriname, ficando o tema como arbitrado pelo Tribunal.

Relações bilaterais com o Brasil

Os contatos oficiais do Suriname com o Brasil iniciaram após a independência do país, em 1975, por meio de trocas de visitas oficiais e assinaturas de atos bilaterais (LIMA, 2017). Até a década de 1960, a política externa brasileira é caracterizada pela restrição em suas ações em função da bipolaridade do sistema internacional que marca o período da Guerra Fria. Dada sua localização geográfica em área de influência norte americana, o Brasil encontrava-se fortemente alinhado ao modelo econômico, político e estratégico dos Estados Unidos (MENDONÇA e MYAMOTO, 2011).

No entanto, no início dos anos de 1970, o cenário internacional é marcado pela crise do petróleo. Por consequência, a crise econômica impunha mudanças à política externa brasileira. Dessa forma, o Presidente Ernesto Geisel (1974-1979) conduziu, à época, a política externa do país alicerçada em duas diretrizes centrais: garantir o fornecimento de petróleo e mercados de exportação para os produtos nacionais (URT, 2010).

Conforme Pinheiro (2004), o momento marca a superação das fronteiras ideológicas, que limitava e, por vezes, impedia a diversificação das relações diplomáticas do

Brasil. O país volta-se para a busca de autonomia pelo afastamento do centro hegemônico e aproxima-se da Europa Ocidental e dos países subdesenvolvidos da Ásia, África e América Latina. No que diz respeito à América Latina, o país “pôde começar a libertar-se da pecha de imperialista, subimperialista, ou aliado-chave dos Estados Unidos no subcontinente (URT, 2010, p. 76)”.

O pragmatismo da política externa brasileira leva a uma reaproximação do país com os vizinhos sul-americanos, cujas relações, desde o golpe de 1964, limitavam-se às questões de segurança (PINHEIRO, 2004). Três fatores convergiram nesse sentido:

A percepção de um forte isolamento do país em virtude de uma paulatina revisão de políticas externas de diversas repúblicas latino-americanas com relação aos Estados Unidos; a necessidade de diversificar mercados para os produtos industrializados brasileiros; a premência em buscar novos fornecedores de energia. (PINHEIRO, 2004, p. 46)

Sob a ditadura civil-militar, o Brasil passa a buscar aproximação com os países amazônicos (LIMA, 2017). Dessa forma, o país sinalizava à América do Sul uma mudança de comportamento, que passou a ser pautado na cooperação e pelo respeito irrestrito à soberania dos países do subcontinente (URT, 2010). Anos mais tarde, nos governos democráticos de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) e Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010), a América do Sul ganha maior destaque na política externa do país, com a busca para articular em “bloco” os doze países sul-americanos. Destaca-se o I encontro de Presidentes da América do Sul em Brasília, em 2000, realizado pelo Ministério das Relações Exteriores (MRE), que representa o começo de uma nova relação do país com seus vizinhos sul-americanos e estabeleceu um marco nas relações regionais do subcontinente ao lançar a IIRSA (CORREA, 2015; LIMA, 2017).

Nesse sentido, o Suriname, por sua vez, tem a aproximação com a Amazônia e a América do Sul atrelada diretamente às iniciativas promovidas pelo Brasil e tem na integração física o elemento central, pois a escassa interconectividade dificultou a inserção do país na América do Sul (LIMA, 2017). O primeiro país da América do Sul onde o Suriname instalou uma embaixada foi justamente no Brasil. De outro lado, o Brasil inaugurou sua embaixada em Paramaribo (CAVLAK, 2016).

O primeiro contato oficial entre o Brasil e Suriname deu-se com a visita do primeiro ministro e chanceler Henck Alfonsus Eugene Arron, em 1976. Trata-se do primeiro país a receber uma visita oficial do chefe de governo do Suriname pós-independência. A partir da visita, viabilizou-se o marco inicial da cooperação bilateral entre os dois países com a assinatura do Tratado de Amizade, Cooperação e Comércio, do Acordo Básico de Cooperação Científica e Técnica e do Acordo Cultural (LIMA, 2017). Tratam-se dos Acordos mais longevos em vigência entre os dois países desde a independência surinamesa, onde se destacam os dois primeiros.

No que diz respeito ao Tratado de Amizade, Cooperação e Comércio, a partir deste, se instituiu a Comissão Mista Brasil-Suriname com a finalidade de fortalecer a cooperação entre os dois países, com ênfase nos campos dos projetos econômicos importantes

para as relações bilaterais; intercâmbio comercial, seu incremento e diversificação; aperfeiçoamento das áreas de transportes e comunicações; cooperação técnica e o intercâmbio científico e tecnológico (BRASIL, 1976a).

Já o Acordo Básico de Cooperação Científica e Técnica parte do interesse comum em promover e estimular o progresso científico e tecnológico, assim como o desenvolvimento econômico e social das partes através de projetos e programas (BRASIL, 1976b). O Acordo é objeto de ajustes complementares desde então, estando em vigência 36 Acordos Complementares, sendo 25 deles celebrados no período compreendido entre 2010 e 2020, o que demonstra uma intensificação dos projetos/programas executados entre os dois países no último decênio¹⁵.

Os mais recentes Acordos Complementares foram firmados em novembro de 2020: o Acordo Complementar para a execução do Projeto ‘Apoio à Criação do Centro de Resposta aos Incidentes de Segurança Cibernética no Suriname’ e o Acordo Complementar para a execução do Projeto ‘Fortalecimento da Vigilância em Saúde das Doenças de Transmissão Vetorial: Malária, Chagas e Leishmaniose’.

Entre Tratados e Acordos, Brasil e Suriname possuem doze (12) compromissos assinados, sendo oito (08) em vigência, três (03) em processo de ratificação pelo Suriname e 01 em tramitação no Congresso Nacional brasileiro (MRE, 2020). Para além destes, existem (a) Memorandos de Entendimentos para cooperação entre as academias diplomáticas dos dois países, cooperação nas áreas de bioenergia, pesquisa agrícola, pecuária e pesca, promoção de comércio e investimento, estabelecimento de um mecanismo político de consultas diplomáticas, estabelecimento de programa de estágios na área do cerimonial entre os dois governos; (b) Protocolos de Intenções na área de saúde; (c) Declarações Conjuntas; e (d) Plano de Ação de Cooperação Científica e Técnica¹⁶.

Em relação às trocas de visitas oficiais de nível presidencial, o Presidente José Sarney foi o primeiro presidente brasileiro a visitar, em 1989, o Suriname. No mesmo ano, o Presidente surinamês Ramsewak Shankar visita o Brasil (CORREA e GUERRA, 2018; LIMA, 2017).

Quadro 01 - Cronologia das trocas de visitas presidenciais Brasil-Suriname

Ano	Visita
1989 (Março)	Presidente José Sarney visita o Suriname.
1989 (Agosto)	Presidente Ramsewak Shankar visita o Brasil.
1996	Presidente Runaldo Venetiaan visita Brasília.
1997	Presidente Jules Wijdenbosch visita Brasília e São Paulo.
2000	Presidente Runaldo Venetiaan participa do I Encontro dos Presidentes da América do Sul em Brasília.

15 Fonte: Concórdia. Acervo de Atos Internacionais do Brasil. Disponível em: <https://concordia.itamaraty.gov.br/pesquisa?TituloAcordo=Suriname&tipoPesquisa=1&TipoAcordo=BL,TL,ML>. Último acesso em: 16/07/2021.

16 Fonte: Brasil e Suriname assinam novos projetos de cooperação técnica bilateral. Disponível em: <https://www.gov.br/mre/pt-br/abc/centrais-de-conteudo/noticias/brasil-e-suriname-assinam-novos-projetos-de-cooperacao-tecnica-bilateral>. Último acesso em: 16/07/2021

2003	Presidente Runaldo Venetiaan visita Brasília.
2005	Presidente Lula visita capital do Suriname, Paramaribo, em razão da Cúpula da CARICOM.
2007	Presidente Venetiaan participa da Reunião de Cúpula do MERCOSUL, no Rio de Janeiro.
2008 (Maio)	Presidente Runaldo Venetiaan participa da Reunião Extraordinária de Chefes de Estado e de Governo, em Brasília.
2008 (Dezembro)	Presidente Runaldo Venetiaan participa do encontro das cúpulas regionais (Grupo do Rio, UNASUL e CALC) na Costa do Saúpe (BA)
2010	Presidente Desiré Bouterse participa da Cúpula do MERCOSUL em Foz do Iguaçu (PR).
2011	Presidente Desiré Bouterse participa da cerimônia de posse da Presidenta Dilma Rousseff em Brasília.
2013 (Julho)	Presidente Bouterse participa da Missa do Papa Francisco, por ocasião da XXVIII Jornada Mundial da Juventude, no Rio de Janeiro.
2013 (Agosto)	Presidenta Dilma Rousseff visita o Suriname em razão da VII Reunião Ordinária do Conselho de Chefes de Estado e de Governo da UNASUL.
2014	Presidente Bouterse participa da Cúpula BRICS e países sul-americanos em Brasília e comparece à abertura da Copa do Mundo em São Paulo.
2018	Presidente Bouterse é recebido em Brasília pelo Presidente Michel Temer.
2019	Vice-presidente Michael Adhin representa o governo surinamês na cerimônia de posse do atual Presidente brasileiro Jair Bolsonaro.

Fontes: CORREA e GUERRA, 2018; LIMA, 2017; EBC, 2003; MRE, 2018, 2020, 2021. Elaboração própria.

Destacam-se as visitas de 2003, 2005, 2008 e 2018. Na visita de 2003, o presidente surinamês Runaldo Venetiaan é recebido pelo Presidente Lula. Na ocasião, a necessidade de ampliar os laços econômicos e comerciais entre o MERCOSUL e o Suriname mereceu destaque. Uma importante decisão tomada durante o encontro foi o acesso progressivo do Suriname às informações geradas pelo Sistema de Vigilância da Amazônia (SIVAM), o objetivo era fortalecer a cooperação bilateral entre os dois países nos campos de segurança, defesa e meio ambiente (EBC, 2003; MRE, 2021).

Em 2005, no contexto da Cúpula da CARICOM, o Presidente Lula visita capital do Suriname, Paramaribo. Na ocasião, foram assinados Memorando de Entendimento para Estabelecimento de Mecanismo Político de Consulta; Memorando de Entendimento sobre Cooperação em Pesquisa Agrícola; Protocolo de Intenções na Área de Saúde; Tratado sobre Assistência Jurídica Mútua em Matéria Penal; Tratado sobre Transferência de Pessoas Condenadas e Ajuste Complementar sobre Regularização Migratória (MRE, 2021).

Na visita de maio de 2008, o Presidente Venetiaan participa da Reunião Extraordinária de Chefes de Estado e de Governo, em Brasília, onde foi assinado o Tratado Constitutivo da UNASUL (MRE, 2021).

Na ocasião do encontro entre os Presidentes Bouterse e Temer, em 2018, quatro ajustes complementares foram assinados para a execução de projetos de cooperação técnica entre os dois países. Na área de segurança foi assinado o Memorando de Entendimento em Cooperação Interinstitucional entre a Polícia Federal do Brasil e o Corpo de Polícia do Suriname; e no campo econômico o Acordo de Cooperação e Facilitação de Investimentos (MRE, 2018).

De acordo com MRE (2020), o programa de Cooperação técnica bilateral entre o Brasil e o Suriname conta, atualmente, com 12 projetos coordenados pela Agência Brasileira de Cooperação (ABC), sendo seis (06) deles na área da agricultura e o demais nas áreas de administração pública, educação, geologia, meio ambiente, saúde e segurança cibernética¹⁷. Todavia, ainda são escassas as relações comerciais formais entre os dois países. Situação potencializada em função de o Suriname ter uma pauta de exportação limitada, com o ouro responsável por 67,3% das importações, enquanto outros produtos minerais representam 12% (CARNEIRO, SOARES e LICHTENTHALER, 2020).

Segundo o Ministério das Relações Exteriores brasileiro, para além das reduzidas dimensões da economia surinamesa, a ausência de uma linha de navegação e de rota terrestre limita a possibilidade de comércio bilateral, no entanto, existe espaço para ampliar o fluxo comercial (MRE, 2020). Conforme o MRE:

A balança comercial entre o Brasil e o Suriname é extremamente favorável para o Brasil. Segundo dados do Ministério da Economia, em 2019 o intercâmbio comercial atingiu a cifra de US\$ 36,6 milhões, com saldo amplamente favorável ao Brasil (US\$ 34,6 milhões). Nos três primeiros meses de 2020, quando comparado ao mesmo período do ano anterior, observa-se contração da ordem de 7,8% nas exportações brasileiras, bem como a ausência de exportações surinamesas. (MRE, 2020, p. 09-10)

Em 2019, entre os países fornecedores de produtos ao Suriname, o Brasil ocupou a 7º posição e o 25º no ranking de principais destinos das exportações do país. Estados Unidos, Países Baixos, China, Trinidad e Tobago e Japão são as principais origens das importações do Suriname. Já Suíça, Emirados Árabes Unidos, Hong Kong, Bélgica, Singapura, China, Índia, Canadá e Jamaica são os principais destinos das exportações do país (MRE, 2020). O que evidencia a distância das relações comerciais do Suriname com países da América do Sul e a prevalência de países de fora do subcontinente (LIMA, 2017).

No que diz respeito especificamente à participação do Brasil nas importações dos países da América do Sul¹⁸, dados de 2019 mostram que o Suriname ocupa a última posição juntamente com Guiana.

17 Fonte Concórdia. Acervo de Atos Internacionais do Brasil. Disponível em: <https://concordia.itamaraty.gov.br/pesquisa?TituloAcordo=Suriname&tipoPesquisa=1&TipoAcordo=BL,TL,ML>. Último acesso em: 16/07/2021.

18 Conforme a CNI (2021), os dados de comércio da América do Sul não incluem a Venezuela, pois dados atualizados do comércio do país não foram disponibilizados nas bases internacionais.

Quadro 02 - Participação do Brasil nas importações dos países da América do Sul

País	2019
Argentina	20,9%
Paraguai	21,6%
Uruguai	19,9%
Bolívia	16,1%
Chile	8,8%
Peru	5,7%
Colômbia	6,0%
Equador	4,4%
Guiana e Suriname	1,3%

Fonte: Confederação Nacional da Indústria/CNI (2021). Elaboração própria

Entre 2010 e 2019, o Brasil perdeu importância como destino das exportações dos países sul-americanos, o que prejudica a integração econômica e comercial sul-americana. Para a Confederação Nacional da Indústria (CNI), a queda do crescimento econômico do país e, com isso, o redirecionamento das exportações para outros países é uma das possíveis explicações para o cenário. Justamente o Suriname foi um dos países responsáveis por um aumento significativo, ainda que mínimo, na participação do Brasil como destino das exportações dos países da América do Sul no período (CNI, 2021). A participação do país nas exportações do Suriname foi de 0,1% para 0,6% no período de uma década, conforme dados abaixo:

Quadro 03 - Participação do Brasil nas exportações dos países da América do Sul

País	2010	2019
Bolívia	34,2%	17,2%
Paraguai	33,7%	33,0%
Argentina	21,6%	14,7%
Uruguai	21,1%	15,5%
Chile	6,0%	4,6%
Peru	2,7%	3,2%
Colômbia	2,6%	3,7%
Equador	0,3%	0,4%
Guiana e Suriname	0,1%	0,6%

Fonte: Confederação Nacional da Indústria/CNI (2021). Elaboração própria

Apesar de separados por uma fronteira de 593 km sem uma ligação viária direta, uma região de baixa densidade demográfica, avultosas barreiras naturais, e de se tratar do único país fronteiriço do Brasil sem a existência de cidades gêmeas (MRE, 2020), as relações internacionais entre Brasil e o Suriname demonstra uma evolução ao longo das últimas décadas, atenuando o isolamento do vizinho surinamês, ainda que o país permaneça ausente da dinâmica do restante do subcontinente americano.

Conclusões

A história recente do Suriname é marcada por instabilidade política e econômica e uma divisão interna entre grupos que protagonizaram uma guerra civil. O histórico de conflitos no jovem país esteve ligado à exploração dos recursos naturais surinameses, sua principal fonte de divisas.

Um dos grupos que protagonizou a guerra civil entre os anos 1980 e 1990 são os quilombolas chamados *marrons*, que na última década tem conquistado seu espaço político e econômico no país. Entretanto, boa parte da economia do país depende da extração de ouro, atividade dominada por garimpeiros brasileiros dentro do Suriname. Episódios de violência entre brasileiros e *marrons* evidenciam a tensão entre os grupos e alimentam um discurso de ameaça direcionado à comunidade brasileira associada ao sexo, à clandestinidade, à violência e ao crime.

Os projetos que buscam construir uma conectividade do Suriname com o Brasil e melhorar o acesso do país aos seus vizinhos não saíram do papel. Entretanto, o histórico de conflitos no Suriname ligado à exploração dos recursos naturais e à tensão entre brasileiros e surinameses são dois elementos que devem compor a integração e segurança na região.

Finalmente, para entender a dinâmica de integração do Suriname com seu entorno geográfico, temos que ter como variável os litígios fronteiriços que o país tem com seus vizinhos. Com a França, a possibilidade de um conflito armado é muito distante, entre outras razões, pela assimetria de forças e pela relação do Suriname com a Guiana Francesa, onde aproximadamente 10% da população é surinamesa e responsável por importantes remessas de dinheiro para o país. Com a Guiana, por sua vez, episódios recentes de tensão foram interpretados como uma ameaça pelo governo guianês e levados ao Tribunal Internacional do Direito do Mar, sem participação de outros atores sul-americanos e a possibilidade de exploração de petróleo na região acentua a tensão entre Guiana e Suriname.

A despeito do relacionamento entre Suriname e Brasil ter se mostrado mais dinâmico nas últimas décadas, o cenário é pouco fértil para um processo de regionalização coeso que afeta não apenas o Platô das Guianas, mas também arquiteturas mais robustas de integração Sul-Americana que seja capaz de incluir países como o Suriname, ainda de costas para o subcontinente.

Referências

- AMAYO ZEVALLOS, E. Da Amazônia ao Pacífico cruzando os Andes: interesses envolvidos na construção de uma estrada especialmente dos EUA e Japão. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 7, n.17, p. 117-169. 1993.
- . Amazônia, MERCOSUR and the South American Regional Integration. In: PREVOST, Gary; CAMPOS, Carlos Oliva (Org.). **The bush doctrine and Latin America**. New York: Palgrave McMillan, v. 1, p. 105-128. 2007.
- . Apresentação: O Brasil e o mito da água. In: . (Org.). **A Amazônia e o Pacífico Sul Americano e sua importância para o Brasil**. Araraquara, SP: Cultura Acadêmica Editora, p. 9-15. 2009.
- ARAGON, L. E. (Org.). 2006. **Migração internacional na Pan-Amazônia**. 2008. Belém, Pará: Universidade Federal do Pará.

BECKER, B. K. Significados Geopolíticos da Amazônia: Elementos para uma estratégia. In: . **Uma estratégia Latino-Americana para a Amazônia**. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 1992.

. Geopolítica da Amazônia. **Estud. av.**, São Paulo, v. 19, n. 53, abr. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 set. 2009.

BRASIL. **Ministério das Relações Exteriores**. Concórdia – Acervo de Atos Internacionais do Brasil – MRE/DAI. 202- Disponível em: <https://concordia.itamaraty.gov.br/>. Último acesso em 07/07/2021.

BRASIL. **Tratado de Amizade, Cooperação e Comércio entre o Governo da República Federativa do Brasil e o Governo da República do Suriname**. Brasília, 22 de junho de 1976a. Disponível em: <https://concordia.itamaraty.gov.br/> Último acesso em: 05/07/2021.

BRASIL. **Acordo Básico de Cooperação Científica e Técnica entre a República Federativa do Brasil e a República do Suriname**. Brasília, 22 de junho de 1976b. Disponível em: <https://concordia.itamaraty.gov.br/> Último acesso em: 05/07/2021.

CAIRO, I. 2007. **Experts Find Flaws in Suriname-Guyana Maritime Boundary Award**. Disponível em: <<http://www.caribbeannewsnow.com>>. Acesso em: 10 dez. 2013. CBB - Central Bureau Of Citizens Administration/Ministry Of The Interior. 2006. **Demografische Data in Suriname 2003 en 2004**. Paramaribo.

CARNEIRO, Camilo Pereira; SOARES, Scharmory da Silva e LICHTENTHALER Hana Karoline Ramos Guedes. Relações Brasil-Suriname: Fronteira, Garimpo e Imigração no Século XXI. **PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP**. Macapá, v. 13, n. 2, p. 305-320, jul./dez. 2020.

CAVLAK, Iuri. O Golpe Militar no Suriname e a Geopolítica no Platô das Guianas. **Revista de Geopolítica**, Natal, v. 7, nº 1, p. 133 - 151, jan./jun. 2016.

CONFEDERAÇÃO NACIONAL DA INDÚSTRIA (CNI). **Perda de mercado do Brasil na América do Sul: recomendações para aprimorar a integração regional**. CNI. Brasília, 2021. 36p.

CORREA, P. G. P; GUERRA, P. R. C. A Cooperação Militar entre Brasil e Suriname. **Diálogos**, v.22, n.3, 76-108. 2018.

CORREA, P. G. P. The Brazilian Foreign Policy For The Guyana Region. **Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD**, Dourados, v.4. n. 7, 15-26 jan./jun., 2015.

CORREA, P. G. P. 2014. **Integração e segurança na Amazônia Transnacional**. São Carlos – S.P. 2014. 2 181 f. Tese (Doutorado) - Curso de Ciência Política, Departamento de Ciência Política, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

DATOSMACRO. **Surinam - Inmigración 2019**. Disponível em: <https://datosmacro.expansion.com/demografia/migracion/inmigracion/surinam?anio=2019#geo0>.

DONOVAN, T. W. Suriname-Guyana Maritime and Territorial Disputes: a legal and historical analysis. **Journal of Transnational Law and Policy**. v. 13, n.1, p.42-98. 2003.

FAO. **Global forest resources assessment 2010 country report**. Suriname, 2010. Disponível em: <<http://www.fao.org/docrep/013/al634E/al634e.pdf>>. Acesso em: 11 nov. 2013.

EMPRESA BRASILEIRA DE COMUNICAÇÃO (EBC). **Brasil renegociará dívida do Suriname**. 2003. Disponível em: <http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/node?page=28284>. Acesso em 07/07/2021.

G1. **Conflito no Suriname levou a pelo menos 7 mortes, diz missionário. Padre José Vergílio Esteve em Albina Neste Sábado (26). Brasileiros Foram Vítimas de Espancamento e Estupro, Segundo Relatos**. São Paulo, p. 1-2. 28 dez. 2009. Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/Mundo/0,,MUL1427214-5602,00-CONFLITO+-NO+ SURINAME+LEVOU+A+PELO+MENOS+MORTES+DIZ+MISSIONARIO.html>>. Acesso em: 01 nov. 2012.

HÖFS, C. C. 2006. **Yu kan vertrouw mi: você pode confiar**. 2006. 174 f. Dissertação (Mestrado) Curso de Antropologia Social, Universidade de Brasília UNB, Brasília.

HOYLE, P. A. 2001. The guyana-suriname maritime boundary dispute and its regional context. **Boundary And Security Bulletin**, Durham, v. 1, n. 1, p.99-107.

IIRSA. **IIRSA: 10 años después: Sus logros y desafíos**. Buenos Aires : BID-INTAL, 2011.

JUBITHANA-FERNAND, A. 2009. International migration in Suriname. In: ARAGÓN, L. E. (Org.). **Migração internacional na Pan-Amazônia**. Belém: NAEA, p. 185-204.

LIMA, Suely Aparecida de. Guiana e Suriname na integração da América do Sul. **Revista Latino-Americana de Estudos Avançados**. Vol. 2, n. 1 pp. 51-74, ago-dez/2017.

- MENDONÇA, Felipe Almeida do Prado, MIYAMOTO, Shiguenoli. A política externa do governo Geisel (1974-1979). **SÉCULO XXI** Porto Alegre, V. 2, Nº2, Jul-Dez 2011.
- MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES (MRE). **República do Suriname**. 2021. Disponível em: <https://www.gov.br/mre/pt-br/assuntos/relacoes-bilaterais/todos-os-paises/republica-do-suriname>. Último acesso em: 07/07/2021.
- MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES (MRE). **Mensagem (SF) Nº 21, DE 2020 (nº 353/2020, na origem)**. Suriname. 2020. Disponível em: <https://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento?dm=8125352&t-s=1603149178355&disposition=inline>. Último acesso em: 07/07/2021.
- MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES (MRE). **Presidente da República Federativa do Brasil – Discursos**. Brinde do presidente da República, Michel Temer, durante almoço em homenagem ao senhor Desiré Delan Bouterse, Presidente da República do Suriname – Palácio Itamaraty, 2 de maio de 2018. Disponível em: shorturl.at/blzJ4. Acesso em 21/07/2021.
- MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES (MRE). **Visita do presidente do Suriname, Desiré Delano Bouterse**. 2018. Disponível em: https://www.gov.br/mre/pt-br/canais_atendimento/imprensa/notas-a-imprensa/visita-do-presidente-do-suriname-desire-delano-bouterse-brasilia-2-de-maio-de-2018. Acesso em: 05/07/2021.
- OLIVEIRA, R. S. Garimpeiros no Suriname: panorama histórico e atuais implicações. **Meridiano 47 (UnB)**, Brasília, v. 12, p. 53-60, 2011.
- . Imagens estereotipadas em pauta: o discurso dos jornais surinameses sobre os imigrantes brasileiros. **Espaço & Geografia**, v.15, n. 2, p. 443-474, 2012.
- ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO - OIT. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT**. Brasília: OIT, 2011.
- OLIVEIRA, R. S.; KANAI, J. M. Brazilian territories-networks in urban Suriname. In: *Annual RC21 Conference 2011 - The struggle to belong. Dealing with diversity in 21st century urban settings 2011. Amsterdam. Annual RC21 Conference 2011: The struggle to belong. Dealing with diversity in 21st century urban settings*. Amsterdam: Universidade de Amsterdam.
- PINHEIRO, Letícia. **Política Externa Brasileira (1889-2002)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004.
- PRECIADO, J. América Latina no sistema-mundo: questionamentos e alianças centro- periferia. **Caderno CRH**. Salvador, v. 21, n. 53, p. 253-268, 2008.
- REBELO, M. de N. O. O povo Saramaká versus suriname: uma análise sob o olhar de clifford geertz. **Cadernos da Escola de Direito e Relações Internacionais da UniBrasil**, v. 1, p. 95-118, 2011.
- ROCHA, Cinthia Mirla Soares; SILVA, Gutemberg de Vilhena. **A Tríplice Fronteira Triângulo do Novo Rio (Guiana-Suriname-Brasil)**. Anais V SEF – Seminário de Estudos Fronteiriços. Corumbá-MS, Maio de 2015.
- URT, J. N. A lógica da construção de confiança: Relações Brasil-Suriname entre 1975 e 1985. **Revista Brasileira de Política Internacional**, n 53 (2), pp. 70-87, 2010.
- VAN DE VEN, J. 2010. Um elefante branco para o Suriname. **O Eco-Amazonia Colunas**. Disponível em: <http://www.oecoamazonia.com/br/artigos/9-artigos/114-um-elefante-branco-para-o-suriname>>. Acesso em: 12 jan. 2012.
- VISENTINI, P. F. Guiana e Suriname: uma outra América do Sul. **Revista Conjuntura Austral**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p.27-40, 1 set. 2010. Disponível em: <http://seer.dev.ufrgs.br/index.php/ConjunturaAustral/article/viewFile/16168/13704>>. Acesso em: 01 abr. 2013.

LITERATURAS DO MEIO DO MUNDO

Espaces créoles : constructions identitaire et mémorielle dans la littérature guyanaise

Audrey Debibakas

Enquêter le long des « traces-mémoire » de Guyane soit : suivre une inscription à moitié effacée à même la terre, le mur du baigne, la page jaunie ; écouter l'écho lointain du son proféré au temps d'avant celui du souvenir conscient ; suivre la voie de la trace écrite et la voie des ondes sonores que le caillou littéraire lancé répercute là-bas, dans le grand espace de ce territoire sud-américain¹.

Introduction

Les universitaires d'Amérique du Nord » « qui travaillent sur la francophonie observent le silence face à la littérature et à la culture guyanaises. Pour eux la Guyane est une « impasse » littérale ou métaphorique symbolique : à l'image de son maquis tropical, elle est impénétrable, inaccessible au chercheur. Impasse sur la Guyane et impasse de la Guyane, donc. (LEPELLETIER, 2014, p.18)

C'est à partir de ce constat quelque peu déroutant qu'a pris naissance cette réflexion.

La Guyane est un espace ambivalent et apparaît souvent en littérature comme un lieu tantôt idyllique, tantôt maudit. En effet, pendant plusieurs siècles et encore aujourd'hui, on constate que ce qui tend à dominer, c'est une vision clivée qui oppose résolument deux visions opposées. La Guyane en littérature est un ailleurs souvent conçu sur le mode de la dénégation, dans la mesure où celui-ci semble appartenir à un espace exotique situé en un point indéterminé du temps, à l'abri des vicissitudes de l'Histoire et dans lequel vivait une humanité soumise à la seule loi naturelle, ignorante de tous les maux physiques et moraux. Mais la Guyane c'est aussi un espace maudit : le nom *Guyane* est d'origine amérindienne : « Guiana » signifie « terre d'eaux abondantes » en arawak ou terres inondées. Tristement connu pour son baigne à Saint-Laurent du Maroni et à l'île du Diable, la commune de Saint-Laurent devient le centre administratif du système pénal vers lequel seront envoyés 90 000 hommes et 2000 femmes. Plus d'un tiers décèdera en Guyane. A la même période, le premier site aurifère est découvert sur un affluent de l'Approuague : des tonnes d'or sont extraites de l'Inini et c'est le début d'une ruée vers l'or qui durera jusqu'à la seconde guerre mondiale. Connue pour son baigne et pour son orpaillage clan-

¹ Patrick Chamoiseau, *Traces-mémoires du baigne*, GANG, Paris, 2011, p. 3

destin, et souvent caractérisée comme « Far-west » français, la littérature se fait l'écho de cette réputation ambivalente : entre malédiction et bénédiction, entre enfer vert et lieu d'exotisme, entre ruée vers l'or et orpaillage clandestin, les récits ont davantage été tournés vers les écrits historiques ou fictionnels sur le bagne, l'immigration depuis l'esclavage jusqu'à la construction de la base spatiale à Kourou, les références au vécu quotidien spécifique en Guyane (par exemple les festivités en tête desquelles le carnaval) les récits policiers nombreux qui exploitent parfaitement le mystère et le cadre spatio-temporel de la Guyane et enfin les rapports entre l'homme et la nature : les écrits s'inscrivent, naissent ou grandissent dans l'immensité et la diversité de la flore. Il en va de même pour Thibaut, héros du roman qui admet :

Je savais bien sûr où était la Guyane, mais je ne m'y étais jamais intéressé au cours de mes randonnées dans mon imaginaire caribéen. Trop à l'écart, trop inconnue, trop... sauvage, inabordable, trop continentale, dépourvue de tout prestige insulaire. Guyane, capitale de Kourou, on y lance des satellites, c'est l'enfer vert, il y a des Indiens et des serpents... et des moustiques... (PARADIS, 2006, p.46)

Un peu comme son étymologie, le passé ou l'origine du peuple guyanais est immergé, inondé par une histoire marquée par la violence née et développée dans un contexte de très forte tension sociale : la situation coloniale dans laquelle il convient de distinguer trois moments. La phase de conquête des territoires qui commence au XVI^{ème} siècle, l'exploitation coloniale qui repose essentiellement sur le système esclavagiste du XVI au XIX^{ème} siècle, l'abolition de l'esclavage puis la départementalisation en 1946.

Qu'en est-il de la construction mémorielle ? La Guyane serait donc un territoire où l'on inscrirait des histoires mais qui ne serait en mesure de construire sa propre histoire. Le roman et l'option retenue dans cette étude mettent en avant d'autres phénomènes dont il faut tenir compte en croisant regards exogènes et endogènes afin d'apporter un éclairage précieux varié et nuancé mais dont la connaissance est indispensable pour comprendre la portée des réflexions sur les notions de créolité ou de Tout-Monde créée par Glissant. La Guyane apparaît comme le support d'histoires d'individus, de peuples, de violences, mais ne semble pas s'inscrire dans l'écriture d'une histoire commune.

La littérature de Guyane est-elle réellement vouée au silence comme affirmé plus haut ? La Traite est proprement un « parler indicible » et ne donne lieu à aucun récit. C'est donc sur ce fond d'absence de mythe et d'épopées que s'inscrit la ou les littérature(s) de Guyane. Elles tentent de retranscrire la dimension lacunaire fragmentée, mettant en avant une pensée du vide, de l'absence, de l'indicible et de l'ineffable. Cultures et littérature de Guyane apparaissent comme le résultat d'une géographie malléable et/ou d'une écriture sans limite. L'espace dessiné et l'œuvre sont en perpétuelle construction. L'espace littéraire en rhizomes est, dans cette étude, à percevoir comme une façon de retrouver et rassembler les morceaux d'histoires et de mémoires.

Il s'agira donc à travers cette étude de revenir sur les complexités culturelles et littéraires qui font de la Guyane un véritable espace rhizomorphe d'analyser les fragments

d'histoires et de mémoire à l'œuvre dans *Des hommes libres* d'André Paradis pour enfin suivre les « marronnages » à l'œuvre dans le texte pour s'acheminer vers une écriture rhizomatique.

La Guyane comme espace rhizomorphe : complexités culturelles et littéraires

La question de la diversité des origines culturelles et identitaires des groupes composant la Guyane occupe une place croissante dans le débat public. La créolisation a longtemps permis d'intégrer l'effacement des vagues de peuplement qu'elle a connu ainsi que le maintien des peuples autochtones dans un isolement géographique. La société guyanaise est aujourd'hui une société plurielle qui est travaillée en profondeur par des processus de recomposition et de redéfinition la réalité sociale et littéraire de la Guyane est en effet désormais marquée par une présence significative des populations d'origines diverses : les Créoles qui sont les descendants d'esclaves libérés en 1848 ou affranchis auparavant, les bushinengues ou marrons nés des grands mouvements de marronnage, les Amérindiens eux-mêmes constitués de plusieurs ethnies (carib, arawak, tupi, wayana, Emerillons, Wayampi...) et les populations issues de l'immigration.

On remarque donc que la question identitaire et culturelle est très complexe en Guyane. Le processus de créolisation n'est plus à même de reconnaître les peuples autochtones et d'absorber les populations arrivées, bien plus diversifiées que le passé. Selon Gérard Collomb :

La Guyane partage [...] un certain nombre de caractères qui en font des sociétés plurielles singulières en regard de ce que l'on observe dans les autres pays du sous-continent ou dans le reste de la Caraïbe. Si les nouveaux petits états de la caraïbe sont aussi nés tout récemment, ils se sont constitués autour d'une forte majorité créole, alors que les trois Guyanes abritent aujourd'hui une population très diversifiée, qui, par ailleurs, n'est pas marquée par une idéologie poussant à l'unification. (COLLOMB; JOLIVET, 2008, p.22)

Ceci dit, malgré ces différences culturelles, il existe tout de même un contexte et une histoire commune : la colonisation qui reste un point central d'une histoire reliée et reliant ces groupes. Ces populations constituent une « communauté de destin » pour reprendre les termes de Gérard Collomb, dont les bases ont été forgées dans la douleur : le génocide amérindien, la traite négrière, la violence de la société esclavagiste et la colonisation. Dès lors, il convient de prendre en compte chaque composante de cette mosaïque, sans tenter de constituer une construction globalisante qui voudrait devenir la mémoire unifiée de tous les guyanais en l'englobant dans un tout homogène.

La Guyane a connu la déportation puis la colonisation pendant trois siècles. Dans ce contexte, le lieu relève d'une conception particulière. Après la déportation c'est-à-dire le déplacement forcé d'une population ayant ses mythes, sa culture et ses croyances originels dans un autre pays l'Afrique, une population se retrouve du jour au lendemain déportée sur un nouveau lieu qu'il lui faudra s'approprier. Trouver une terre d'implan-

tation paraît impossible même si cette démarche est essentielle dans la constitution du mythe du lieu originel, berceau de l'identité pour un peuple en mal d'ancrage. Dans certains mythes occidentaux, le territoire est lié à un peuple ou à un roi élu parfois par le biais d'une élection divine et se transmet en possession légitime aux descendants. Cette construction mythique du territoire est impossible dans l'histoire de la Guyane pour les esclaves et les descendants qui ont vécu une brutale rupture de filiation avec leur terre matricielle.

Le captif est privé de tout élément lui permettant de se projeter après son arrivée. Son départ relevant de l'enlèvement, il ne peut pas inscrire son corps dans l'espace qu'il découvre, ce qui se traduit au plan textuel dans la narration et la représentation des personnages. Pour les esclaves, si le point de départ constitue au niveau de la mémoire un paramètre fondamental dans la préservation d'un matériau culturel, le point d'arrivée est totalement inconnu. L'espace de la traversée est un univers vide et béant, mais aussi un espace clos et exigü, celui du bateau négrier et de sa cale. Raphaël Confiant fait l'hypothèse que si ce n'est le corps, c'est au moins l'inconscient collectif qui a été violé : « La cale du bateau négrier est une matrice, un utérus qui, après les trois mois de la traversée transatlantique, accouchera ou plutôt expulsera un nouveau-né dont le mode d'appropriation du réel est d'emblée celui de la survie » (CONFIANT ; CÉSAIRE, 1993, p.131).

L'espace du ventre négrier régit à la fois la mort et la naissance physiques et psychiques de l'individu africain qui en expérimentant la douleur, prend conscience d'un nouveau corps qui n'est plus la représentation d'une identité, d'une culture ou d'un peuple :

Il avait connu ceux qui étaient nés en Guyane dans une habitation, dont la mère ou la grand-mère était venue dans le ventre du navire, et qui rêvaient de retourner dans le pays d'origine, et ce qui disaient que là ou ailleurs, c'était partout la même chose, et qui auraient préféré mourir que retourner sur un navire (PARADIS, 2006, p.98)

Il y a donc simultanément un phénomène de dénaturation, de déterritorialisation et de reterritorialisation confuses d'un corps qui oscille entre clôture et ouverture. Le ventre négrier est un espace de mort et de renaissance chargé de paradoxes : un espace-temps incommensurable que le captif n'est en mesure de se figurer temporellement puisque l'ailleurs lui est inconnu ; un réel irréel, un épisode historique encore indéfini et refoulé, illustrant paradoxalement un moment mythique de la construction du peuple guyanais. Celui-ci prend naissance dans un moment de vide et de béance.

Quant aux peuples autochtones (amérindiens) et peuples tribaux (bushinengue), ils ne partagent qu'un passé de mémoire proche et existentielle, directement raconté par ceux qui le vécurent. Il en va de même, en l'absence de corpus mythique du reste de l'activité narrative de ces populations : toute histoire racontée procèdera du témoignage, du locuteur ou d'une autre personne ayant déjà raconté les faits.

L'émergence d'une littérature en Guyane n'a pas eu de passage harmonieux et progressif comme dans les littératures européennes, d'un tissu littéraire parlé (contes, chan-

son de geste...) à une production écrite. Il s'est produit une rupture : celle-ci provient du fait que la culture et la langue créole au sein desquelles s'inscrit la littérature guyanaise sont apparues dans la matrice de l'habitation esclavagiste. La littérature, héritée de la tradition orale relève d'une pratique culturelle qui use de la stratégie et de la ruse. Si elle naît d'une rupture forcée et de la déserrance des peuples d'Amérique, elle résulte aussi de la rencontre des cultures mais surtout de la nécessité de reconstruire un monde dont on a perdu l'essence. Il s'agit de recréer un univers propre sur des bribes de cultures pour résister à l'hégémonie du discours occidental imposé. Ne pouvant recréer ses dieux et ses lieux mythiques, la littérature par le biais de ses romans et contes recrée son univers imaginaire qui lui permet de sublimer les souffrances de l'habitation-plantation.

Le point commun au sein des diverses populations et dans la littérature guyanaise en général reste l'absence de mythe fondateur et d'origine commune :

Cette naissance, se dit Antoine, tout en avançant dans la vase entre les racines, était déjà, en elle-même inquiétante. Un pays né sous des auspices aussi peu prometteurs, dont la plus grande partie était opprimée par définition depuis les premiers jours de son existence, ne pourrait jamais rien donner de bon. (PARADIS, 2006, p.69)

Cette béance historique crée un processus de recherche présent dans la littérature en général et plus précisément dans le dispositif narratif du roman soumis à notre étude. Dans *Le Discours antillais*, en 1981, Édouard Glissant présente l'ébauche d'une réflexion sur le temps, le lieu et le langage. En effet, l'effacement de la mémoire originelle des peuples autochtones ou créoles au profit d'une histoire officielle, l'arrachement brutal que constituent la traite et le processus de colonisation ont abouti à l'émergence d'une unité diffractée sous forme de traces, mais qui se traduit aussi et essentiellement par la présence douloureuse du manque. La littérature évoque donc ce raturage de la mémoire collective et procède à un travail de fouille, de reconstruction et de dévoilement par le biais de l'espace narratif.

Mémoire et narration : fragments d'une histoire dans *Des hommes libres*, d'André Paradis

Des hommes libres est un roman publié en 2006, dont le récit se construit sur trois siècles, nous entraîne dans les méandres d'une généalogie brouillée et dans les coulisses d'un secret familial. Thibaut, métissé, ne comprend pas d'où vient ce mélange. Sa mère est accusée d'adultère mais un test confirme la paternité de celui que Thibaut appelle Charles. Le récit s'achève sur la révélation d'un secret familial soigneusement gardé dissimulé par les ancêtres qui ne savent pas que le non-dit rejaillirait malencontreusement sur leurs descendants. Il trace la généalogie de l'histoire d'une famille remontant du jeune Thibaut à Paris qui découvre la lignée guyanaise et son ancêtre, Antoine, ancien esclave libéré, qui marronnera en 1802.

Dans ce roman, l'Histoire et la diégèse ne peuvent se dire chronologiquement et linéairement. Le lien avec l'histoire collective est évident : le trauma de l'esclavage ex-

plique le fait qu'il y ait des troubles dans la narration. La narration est aussi une présentation du vide, de la béance historique et mémorielle. Thibaut, le héros du roman, caractérise ainsi la Guyane comme « un grand territoire en ruines éternellement recommencées, en destruction permanente ». (PARADIS, 2006, p.59)

Ceci rappelle le concept de digenèse développé par Édouard Glissant :

« La parole du conte ne peut pas faire semblant de ne pas savoir qu'aux origines de l'antillais ou caribéen, il y a non une Genèse mais un fait historique combien de fois établi et combien de fois raturé de la mémoire publique. [...] Cette « origine » d'une nouvelle sorte, qui n'est pas une création du monde, je l'appelle digenèse ». (GLISSANT, 1996, p. 265)

La « digenèse » désigne un type de récit propre aux peuples sans mythe fondateur. Cet apparent « handicap », ce manque, laisse épars le dissolu. Le roman épuise les personnages au lieu de mener à terme leur quête des origines et de la mémoire ; chaque génération doit retrouver la trace pour elle-même. Entre cassure et unité de la narration, dissémination de l'instance énonciative, l'espace narratif est aussi le lieu où se déploie le chaos dans un véritable tourbillon énonciatif et narratif.

Le lecteur du roman est vite déconcerté par la structure romanesque du roman. Entre chaque chapitre la rupture thématique est brutale et l'impression traditionnelle de fluidité narrative complètement annulée. Le lecteur comprend bien qu'il s'agit d'une remontée dans le temps du récit d'une généalogie, grâce au nom de famille « Grambanbois » qui garantit l'unité de l'histoire qui permet de faire le lien entre les différents fragments de récits. L'H/histoire est « mise en abyme » et ne peut se dire linéairement et chronologiquement :

Au départ, il y a un vieux manuscrit trouvé dans un grenier et à l'arrivée, il n'y a plus grand-chose, en tout cas, pas le trésor du pirate. Il y a un texte qui me fascine, un personnage aussi, et je suis venu chercher la guérison en quelque sorte, mais j'ai bien peur de ne pas la trouver. Je ne suis pas un familier des archives, et je n'y connais rien. Et comme vous le disiez, il y a très peu de chance qu'on me permette d'y accéder. (PARADIS, 2006, p.60-61)

Mais ce qui compte alors, ce n'est pas tant la linéarité diégétique, la progression chronologique et la liaison entre les personnages que la création justement de cette écriture fragmentaire, « des fragments de vie, des fragments de familles toujours assez mal reliés, juxtaposés » (CHANCÉ, 2001, p.177). En effet, la construction romanesque renvoie à cette généalogie brouillée et constituée de bribes. Le roman est donc lui-même expression d'une écriture lacunaire et la narration devient tentative de reconstitution généalogique mais qui mettrait entre avant non pas les liens mais les béances entre chaque fragment. Se crée une correspondance constante entre lacune de la mémoire et lacune de l'écriture, dans un double mouvement omniprésent chez André Paradis : l'histoire ne se raconte que par de constants retours en arrière mais paradoxalement, ce sont ces retours qui arrivent à propulser le héros vers son avenir. Le lecteur, de la même façon que le narrateur découvre en même temps que le commencement fait défaut et que l'H/histoire

est fragmentaire. Le texte crée des correspondances entre mémoire et écriture mais aussi entre histoire et Histoire.

Selon Dominique Chancé, cette écriture se déployant, se déroulant et se dépliant paraît impossible à arrêter :

Elle [l'écriture] représente matériellement la continuité historique des mouvements marrons et des révoltes. C'est une marche qui n'a pas d'origine – absence de majuscule au commencement – ni de fin (absence de point). Le texte se manifeste comme une anamnèse, sortie de l'oubli d'un fragment, qui surgit hors du blanc et retourne au blanc, sans autre scansion que celle du souffle. (CHANCÉ, 2001, p.241-242)

Rapidement, un objet trans-générationnel fait l'unité de l'œuvre : il s'agit d'un vieux manuscrit précieusement conservé :

L'*objet* dont le véritable manuscrit lui-même n'était qu'un élément, a plus d'un siècle et demi-d'existence. [...] J'ai vu le registre lui-même et sa copie sur feuilles roulées, bien serrées, maintenues attachées par deux cordelettes de coton jauni. Les feuilles de papier plus épais, serrées elle aussi par la même cordelette, et imbibées d'une essence, du bois de rose sans doute, peut-être du camphre, bien que l'odeur se soit décomposée quelques dizaines d'années plus tôt, censée répugner aux insectes papivores. (PARADIS, 20016, p.17)

Cet objet, qui détient l'Histoire n'est qu'un ramassis de fragments : raconter ne peut se faire que de façon polyscopique. Ceci induit une narration troublée et quelque fois duelle, qui permet de mettre en avant une réalité fragmentée et fragmentaire. Finalement l'histoire n'est pas écrite noir sur blanc comme on pourrait s'y attendre, il faut entamer un travail de déchiffrement, un peu comme pour la composition générale du roman.

Ce registre contient en fait, deux textes différents. Le premier a presque totalement disparu, il en subsiste par ci par là quelques traces illisibles, sauf une page préservée en bon état par je ne sais quel hasard, qui est une liste de noms ou plus exactement de prénoms. J'imaginai une liste d'esclaves. C'est par-dessus ces écritures que se trouve le deuxième texte, celui qui fut copié sur les feuilles dont j'ai parlé. Ce deuxième texte est à peine en meilleur état que le premier, et c'est de toute évidence pour le préserver qu'une main inconnue l'a recopié à la suite, je n'en doute pas, d'un long et pénible travail de déchiffrement. (PARADIS, 2006, p.19)

La construction romanesque renvoie à cette généalogie brouillée et constituée de bribes comme le suggère le titre du roman. Chapitres et personnages ne sont pas inscrits dans une continuité mais bien reflètent fragmentaires d'une non-histoire. Les chapitres n'appellent pas à construire mais à déconstruire, à reconnaître et à suivre les cassures qu'offrent le récit. Ces bribes de vies et de souvenirs nous permettent d'entrevoir par éclats ce que furent les histoires des premiers débarqués, des premiers marrons, des femmes violées dans le bateau négrier. Toujours selon Dominique Chancé, « le récit se déplace d'un fragment à l'autre, par métaphore, en quelque sorte, chacun étant le témoin d'une même souffrance ». (CHANCÉ, 2001, p.182)

La fragmentation de l'histoire est une des manifestations esthétiques de ce qu'Édouard Glissant (1990, p.85) appelle le « marronnage créateur », qui se présente en histoire comme en littérature comme une stratégie de détournement et de résistance spatiale et textuelle. De ce point de vue, le marronnage a pour principe d'éveiller la mémoire ainsi que de fouiller les pistes qui pourraient permettre d'appriivoiser et peut-être d'appréhender l'espace et le temps. Le cadre spatio-temporel du récit et le vécu ne sont pas linéaires mais sont inséparables de l'expérience du néant de la traversée et de la Plantation. Le marronnage créateur repose sur la recherche de stratégies de résistance, de liberté et de subversion des traits fondamentaux de l'idéologie coloniale. La démarche détournée, ou marronnage, consiste donc à récupérer les bribes historiques enfouies dans la mémoire trouée des personnages mais aussi à créer de nouvelles relations. Le marronnage constitue sans doute la forme de résistance à l'esclavage qui a le plus nourri l'imaginaire des écrivains caribéens. Nombreux sont les esclaves à vouloir échapper à leur condition. Ils tentent de fuir en se réfugiant dans la forêt individuellement ou en s'organisant en société. Le roman d'André Paradis est consacré au récit du marronnage d'un esclave fugitif qui décrit la traque physique et acharnée d'un esclave fugitif. Certains chapitres du roman ne se concentrent que sur la fuite physique qui met en exergue des rapports particuliers avec la nature. L'histoire est celle d'un esclave qui décide de fuir l'habitation et de marronner dans la forêt amazonienne.

Le roman nous offre avant tout une vision concrète et physique du marronnage. Il est également possible d'identifier dans le roman une réflexion qui permet au personnage de devenir un guerrier de l'imaginaire. L'auteur fait glisser dans les interstices de son récit, sa pensée sur des thèmes qui occupent depuis toujours la littérature des Amériques : la traite négrière, l'esclavage, Ainsi, le texte fait vivre au lecteur le marronnage de l'esclave. La fuite est retracée dans un décor qui s'éloigne clairement des descriptions idylliques de la beauté de la forêt amazonienne pour se rapprocher de la complexe réalité de ces lieux. Ainsi, le lecteur découvre avec Antoine les bas-bois comme un autre monde, un autre réel dans lequel les arbres retrouvent une vie, un pouvoir qui dépasse l'homme, qui le submerge dans une autre forme d'existence. Dans ce nouvel environnement qui ne connaît rien des règles du monde de l'habitation, l'homme semble fusionner avec les éléments de la nature :

Les palétuviers, il le savait, le cachaient aux yeux des possibles voyageurs, cependant il avait appris à bien étudier, quand il arrivait, le haut d'abord, puis le bas [...] Cela nécessitait la connaissance des heures des marées, mais le mouvement de l'eau dans les racines de palétuviers avant même qu'il soit au bord du fleuve n'avait plus guère de secrets pour lui. (PARADIS, 2006, p.81)

Les bas-bois, puis les hauts-bois se dévoilent comme une autre réalité jusque là encore inexplorée. Nait donc une nouvelle relation entre l'homme et la nature, à la croisée de l'inhospitalité et de la symbiose avec la nature. La parole poétique du roman nous

permet de pénétrer cette jungle dans laquelle l'ordre établi semble renversé, laissant place à des nouvelles forces.

Cette transformation dans l'identité profonde du personnage est renforcée par un autre changement. En avançant dans sa fuite désespérée et en trompant ses mercenaires l'esclave parvient à récupérer son identité et avec elle, sa parole. En ce sens, il est intéressant de signaler la démarche d'André Paradis qui cherche à récupérer et à réintégrer dans la mémoire collective les non-dits et les expériences anonymes et douloureuses à travers un récit fragmenté. L'auteur propose dans ce texte une histoire multiple, celle de la recherche de la liberté entreprise par un vieil esclave, mais aussi celle de l'affranchissement d'un imaginaire par l'action de la parole poétique.

Vers une écriture rhizomatique

Botanique avant de devenir philosophique, morphologique avant de devenir conceptuelle, la métaphore du rhizome illustre au mieux la corrélation entre espace géographique et littéraire. Dans la perspective développée par Patrick Chamoiseau, l'espace n'est plus un topos littéraire mais le lieu même du discours, où terre et mémoire sont inéluctablement liées :

Une trace mémoire est un lieu oublié par l'Histoire et par la Mémoire, car elle témoigne des histoires dominées, des mémoires écrasées, et tend à les préserver. La trace mémoire n'est envisageable ni par un monument, ni par des stèles, ni par des statues, elle est un frisson de vie alors que le monument est une cristallisation morte : elle fait présence. Elle est à la fois collective et individuelle, verticale et horizontale, de communauté et transcommunautaire, immuable et mobile et fragile. (CHAMOISEAU, 2011, p. 87)

Temps et espaces s'entremêlent donc. L'espace se construit et enracine l'être dans une durée spatiale : « Parce que le temps fut stabilisé dans le néant d'une non-histoire imposée, l'écrivain doit contribuer à rétablir sa chronologie tourmentée, c'est-à-dire dévoiler la vivacité féconde d'une dialectique réamorcée entre nature et culture » (GLISSANT, 1981, p.133). L'œuvre donc doit se préoccuper de la problématique de l'espace et du temps, thérapeutique aux maux du passé. Le roman élabore un discours tout empli du paysage, restituant à travers lui les bribes de l'histoire perdue, façonnant au fur et à mesure de l'écriture une histoire extrapolée, en cours de réappropriation et un espace redessiné :

La signification (« l'histoire ») du paysage ou de la Nature, c'est la clarté du processus par quoi une communauté coupée de ses liens ou ses racines (et peut-être même au départ de toute possibilité d'enracinement) peu à peu souffre le paysage, mérite sa Nature, connaît son pays. [...] Approfondir la signification, c'est porter cette clarté à la conscience. L'effort ardu vers la terre est un effort vers l'histoire. (GLISSANT, 1969, p. 190.)

En effet l'espace géographique se caractérise également par un entre-deux langagier que l'on peut associer à la mangrove. Formation forestière littorale tropicale, à base de palétuviers, la mangrove colonise les dépôts vaseux d'estuaires ou de lagunes. Les es-

tuaires et les côtes vaseuses situés entre les tropiques (soit plusieurs milliers de kilomètres) sont occupés par une forêt appelée « mangrove ». Ces zones aux eaux calmes soumises à la marée ont la particularité d'être submergées pendant des périodes plus ou moins longues par de l'eau saumâtre. Comme la mangrove, il y a une partie immergée et sous-marine vaseuse de couleur sombre et une partie visible verte oxygénée. Beaucoup ont des racines particulières, soit de nombreuses racines aériennes (*rhizophora*), soit des racines « asperges » coniques (*pneumatophores*), ramifications verticales des longues racines souterraines, qui émergent verticalement de la vase et destinées à aérer l'appareil souterrain.

Lieu paradoxal encore peu visité d'un point de vue littéral et romanesque, il englobe deux visions opposées : celle d'une pourriture et d'un enlèvement étouffant à l'image de la vase et de l'odeur nauséabonde mais aussi celle d'un foisonnement naturel à partir de cette même vase. Il y a donc en effet l'idée d'un recyclage de ce qui était en pourriture, d'une renaissance à partir de ce qui était rejeté. Emmanuelle Recoing insiste d'ailleurs sur la richesse de ce lieu particulier : « Le caractère inextricable de cet enchevêtrement de sables mouvants et de lianes traduit, par opposition à la cour, un « inédit » créole, – un lieu qui n'a été ni construit, ni circonscrit par les populations ». (2007, p.106).

A l'image du roman étudié, la Guyane est un espace rhizomorphe par excellence : les formations végétales proposent des imbrications, croisement infini de racines, lianes que le vertige finit par prendre tout observateur curieux d'en comprendre l'ordonnement secret. La pénétration de tels espaces restent possible aux hommes que par le biais de pistes, de brisures sur lesquels l'avancée peut se faire tout en restant enserrée par la proche lisière, animée d'une envie permanente de ré-envahissement du maigre espace conquis. L'établissement d'un chemin devient impossible sur les sols vaseux, la progression de l'homme ne pouvant s'accomplir que grâce aux innombrables racines aériennes sur lesquelles il faut se baser un cheminement d'équilibriste que l'écriture imite également :

Sous les palétuviers, la lumière avait perdu de son éclat, les moustiques s'étaient faits plus arrogants. Il lui avait fallu un an d'errance pour trouver cette colline, si petite qu'on la devinait à peine de la rivière, mais dont la hauteur était suffisante pour qu'il soit à l'abri des montées les plus hautes du fleuve et des pluies les plus violentes et les plus prolongées. [...] Il fallu s'en approcher de très près pour la remarquer, dissimulée qu'elle était par les lianes des arbres voisins et toute la végétation parasite habituelle de la forêt. (PARADIS, 2006, p.84-85)

Le roman construit l'image d'un espace-temps dans lequel les personnages s'enlisent, s'égarent parce qu'il est paradoxal. Il est à la fois sédimentation, espace solide, et désagrégation, espace soluble et mouvant :

L'ennui, c'est que le manuscrit se termine abruptement quand Antoine et sa famille sont revenus à Cayenne. Je ne sais rien de la suite. Qui a scellé le registre dans sa boîte, comment elle a traversé un siècle et demi, qui l'a eue entre les mains, comment elle s'est retrouvée dans le grenier dans la maison que ma mère a achetée... J'ignore tout cela. (PARADIS, 2006, p.169)

La tentative des personnages de combler l'abîme du temps est voué à l'échec et conduit à leur enlèvement. La quête identitaire peut s'apparenter au mouvement de l'homme qui tenterait de progresser dans la mangrove. Cependant dans un second temps, de cet enlèvement naît une germination proliférante. La mangrove, c'est en même temps l'enlèvement et le surgissement. En effet, c'est un espace situé aussi bien entre la terre et l'eau d'où surgit une végétation abondante. Les plantes s'y adaptent dans un milieu contraignant : le sol où elles multiplient leurs racines est composé de vase mais grâce à la multiplicité de ces racines appelées rizophora (proche du rhizome). Elles peuvent les dégager de ce sol vaseux en les prolongeant, permettant ainsi non plus un étouffement sous-terrain mais une respiration aérienne. La mangrove peut servir de modèle pour traduire le rapport des personnages au langage et à l'espace-temps. Elle devient la métaphore de la langue pour les écrivains créoles. L'impossibilité originelle de dire se transforme et devient une germination langagière prolifique. La mangrove figure l'endroit liminaire du travail d'écriture. La mangrove comme métaphore du langage implique une reconstruction :

Les nœuds du rhizome contiendraient des noyaux de mémoire communes, appartenant à des petits groupes qui communiquent sur les points d'intersection des réseaux et se reconnaissent à travers un passé partagé. Mais, en de plus amples termes, il n'y a pas de mémoire sociale globale qui offre un substrat à la construction d'une identité collective. (VALENTIN, 2003, p.63)

L'auteur du roman utilise une écriture rhizomatique non pas une identification et le récit d'une mémoire historique collective mais dans le maintien d'une sorte de présent permanent. C'est en de termes proches que Deleuze et Guattari trame leur pensée du rhizome. Pour eux ce dernier n'est fait que de lignes de fuite. Contre l'univocité de la structure, contre l'ordre centralisé, contre la mémoire généalogique, le rhizome est animé par ses innombrables circulations et rencontre de sens. Le mythe univoque étant écarté, il reste le récit. Comme le suggère Thierry Valentin :

Puisque les lieux ne cessent de se disparaître ou de se déplacer, de se dérober à la possibilité d'y bâtir une sociabilité sédimentée dans le temps [...] il faut alors se demander si l'ancienne étude de la « communauté amazonienne » ne doit pas aujourd'hui s'effacer derrière celle d'une connectivité amazonienne. (2003, p.62)

Selon Walter Benjamin, « c'est la mémoire qui tisse le filet que forment en définitive toutes les histoires. Car celles-ci se raccordent toutes entre elles ». Mais est-ce la mémoire qui transite ainsi par les récits ou sont-ce les récits qui font mémoire entre eux ? Ainsi le ou les récits n'apparaissent pas comme véhicule d'une mémoire qui serait une tentative de restitution cherchant à toucher le présent mais semblent eux-mêmes ouverts et tendus vers une nécessité de communication à d'autres récits.

La géographie spatiale est liée au paysage intérieur du personnage. Le lien entre héritage et mémoire est présent dans la notion d'écriture rhizomatique, qui met en avant les thématiques de l'eau et de la terre, deux éléments liés à la mémoire et au passé. La thématique de la mangrove se profile tout au long des romans : l'idée de pourrissement puis

celle dans un second temps, de refonte et de création langagière confirment l'existence du topos de la mangrove à l'intérieur du livre mais aussi dans les techniques de l'écriture du roman. Selon Thierry Valentin :

Le rhizome ne commence pas et n'aboutit pas, il est toujours au milieu, inter-être, c'est-à-dire animé par un mouvement transversal, emportant l'une et l'autre choses entre lesquelles il se meut : sa dynamique s'accomplit comme principe de réunion d'éléments séparés mais dans un mouvement qui les entraîne. (2003, p.64)

Ces procédés vont permettre aux personnages et aux narrateurs d'éviter le piège de l'enlèvement au profit d'une écriture-mosaïque permettant ainsi de se libérer du piège du défaut d'énonciation.

Conclusion

La poétique de la relation dont nous entendons souvent parler de façon théorique, souvent liée à l'aspect rhizomatique de l'origine est donc également inscrite au niveau narratif, dans les réseaux lexicaux, thématiques et narratifs de significations dans le roman d'André Paradis. Les rhizomes ne s'arrêtent plus uniquement à l'origine et au passé mais bien à la prolifération des réseaux de sens et de thèmes. L'organisation romanesque n'est plus une composition pour montrer un illusoire reflet de rêve parfaitement recousu et reconstitué mais elle est la manifestation du caractère fragmentaire du récit originel.

L'écriture guyanaise s'inscrit donc sous le signe du double : elle s'ancre d'abord dans les traces-mémoires de la Guyane avant de regarder les horizons du « Tout-Monde » de Glissant qui s'en évase. Deux mouvements la scandent : celui des marronnages qui défont un texte officiel étranger et celui de l'affirmation d'identités de « pays ». L'inscription progressive du Temps et de la mémoire dans l'espace contribue à l'élaboration d'un mythe aux origines multiples, représentatif des métissages à l'œuvre dans les littératures guyanaises.

Références

- BELLEMIN-NOËL, Jean. **Vers l'inconscient du texte**, Paris: PUF, 1979.
- BARNABE, Jean; CHAMOISEAU, Patrick; CONFIAANT, Raphael. **Eloge de la créolité**. Paris: Gallimard, 1993
- BASTIDE, Roger. **Les Amériques noires**. Paris: L'Harmattan, 1996
- BELUGUE, Geneviève. Du lieu incontournable à la relation. In: CHEVRIER, Jacques. **Poétiques d'Édouard Glissant**. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1999.
- _____. L'espace tragique des Antilles. **Acta Fabula**, n°1, 2006, URL: <http://www.fabula.org/revue/document1171.php>
- _____. Du lieu incontournable à la relation. In: CHEVRIER, Jacques. **Poétiques d'Édouard Glissant**. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1999.
- BERNARD, Philippe. **Rêve et littérature romanesque en Haïti**. Paris: L'Harmattan, 2003.
- CHAMOISEAU, Patrick. **Traces-mémoires du bague**. Paris: GANG, 2011.
- CHAMOISEAU, Patrick; CONFIAANT, Raphaël. **Lettres créoles**. Paris: Gallimard, 1999.
- CHANCÉ, Dominique. **Poétique baroque de la Caraïbe**. Paris: Karthala, 2001.
- _____. **Histoire des littératures antillaises**. Paris: Ellipses, 2005.
- _____. **Écritures du chaos**. Saint-Denis: Presses universitaires de Vincennes, 2009.
- _____. **Édouard Glissant, un traité du « déparler »**. Paris: Kartala, 2003.

- COLLOMB, Gérard; JOLIVET, Marie-José. **Histoires, identités et logiques ethniques: Amérindiens, Créoles et Noirs Marrons en Guyane**. Paris: CTHS, 2008.
- COLLOT, Michel. Pour une géographie littéraire. **Fabula LhT**, n°8, 2011, url : <http://www.fabula.org/lht/8/collot.html>
- CROSTA, Suzanne. **Le Marronnage créateur : dynamique textuelle chez Édouard Glissant**. Québec: GRELCA, 1991.
- GLISSANT, Édouard. **Le Discours antillais**. Paris: Seuil, 1981.
- _____. **Poétique de la relation (Poétique III)**. Paris: Gallimard, 1990.
- _____. **Faulkner, Mississippi**. Paris: Stock, 1996.
- LEPELLETIER, Catherine. **Littérature et société**. Matoury: Ibis rouge, 2014.
- MADOU, Jean-Pol; Édouard Glissant. **De Mémoire d'arbres**. Amsterdam: Rodopi, 1996.
- MULOT, Stéphanie. Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises, **Ethnologie française**, n° 3, 2007, pp. 517-524.
- NDAGANO, Biringanine ; BLERALD-NDAGANO, Monique. **Introduction à la littérature guyanaise**. Cayenne: CDDP de la Guyane, 1996.
- PARADIS, André. **Des hommes libres**. Matoury: Ibis rouge, 2006.
- RECOING, Emmanuelle. **L'Île et le livre, deux structures qui correspondent**. Paris: L'Harmattan, 2007.
- ROCHMANN, Marie-Christine. L'écriture du marronnage dans l'œuvre d'Édouard Glissant, **Revue du CNDP**, n° 38, 2005, url : <http://www.crdp-montpellier.fr/ressources/frdtse/frdtse38c.html>
- VALENTIN, Thierry. Des récits au rhizome : usages du monde en Amazonie métisse. In: **Littérature orale paroles vivantes et mouvantes**. Lyon: Presses universitaires de Lyon, 2003.

Écrire les paysages et les mots/ maux de la terre dans *Batouala* de René Maran

Mylène Danglades

Introduction

L'homme, quel qu'il soit, se déploie dans des espaces multiples, sécables ou plus spécifiques. Il dirige çà et là ses pas au quotidien et tout un univers se déploie autour de lui, densément peuplé d'êtres vivants, de croyances, de rituels, d'habitats protéiformes, de végétation, et rythmé par des activités socio-économiques. L'humain se projette dans ce tableau hétérogène et tend à appréhender sa matérialité subjective et évolutive. Ses perceptions et ses représentations mentales de l'espace interfèrent et l'amènent à poser sur son environnement immédiat ou plus lointain des regards scrutateurs, interrogateurs, globalisateurs ou plus réducteurs. Il considère les lieux qui l'entourent et s'inscrit alors dans des formes de rapports de forces visant à se les approprier ou à les éjecter. L'espace peut être « vu, perçu, ressenti, aimé ou rejeté, modelé par les hommes », comme le souligne l'universitaire Armand Fremont (1976, p.223). La matérialité spatiale combine le vécu humain, la réalité objective, les phases évolutives des territoires et des hommes. L'espace est coextensif, « il en est solidaire » (1993, p.857-865).

Le romancier René Maran, en nous proposant en 1921 son roman, intitulé *Batouala*, nous plonge dans la description d'un ailleurs, dans la vie des « nègres de l'Afrique Equatoriale » (MARAN, 1921, p.10). Il semble dès lors nous engager dans une perspective géographique sociale du territoire de l'Oubangui-Chari, un espace cosmologique et géopoétique.

L'histoire de « la région où va se dérouler ce roman d'observation impersonnelle » (MARAN, 1921, p.17) et les ferments de l'écriture de René Maran s'amalgament pour décrire des paysages centraux ou périphériques, des espaces interstitiels, une matière extensible qui balisent des itinéraires, enveloppent des parcours de vie et une géographie existentielle. Les stratégies spatiales, mentales et verbales permettent-elles à l'homme de se frayer un chemin au travers des lianes filandreuses, des drames solitaires et muets de l'existence ? L'épaisseur de la forêt pourrait refléter celle de l'homme ou à l'inverse une forme de déperdition et d'égarement de l'être.

Le corps et/dans son environnement

Pour les scientifiques, l'entremêlement des corps et de la nature semble indubitable. Ils mettent en avant la jonction entre ces deux éléments, le fait que le corps s'inscrit dans l'espace et participe à sa construction par le biais de représentations, d'objets, de signes, de délimitations, de segmentations, de cloisonnements ou de décroisonnements. Le texte de René Maran, récompensé en 1921 par le Prix Goncourt, nous immerge « là-bas » (MARAN, 1921, p. 9, 12, 19), dans des « terres lointaines » (Ibid., p.12) et précisément dans la région de l'« Oubangui-Chari, l'une des quatre colonies relevant du Gouvernement Général de l'Afrique Équatoriale Française » (Ibid., p.14). Pour bien délimiter le champ fictionnel et démontrer aux lecteurs qu'il est rattaché à leur vision de la vie (BAKHTINE, 1978, p.391), René Maran décrit une sphère spatiale organisée et régentée par une administration coloniale :

Limitée au sud par l'Oubangui, à l'est par la ligne de partage des eaux Congo-Nil, au nord et à l'ouest par celle du Congo et du Chari, cette colonie, comme toutes les colonies du groupe, est partagée en circonscriptions et en subdivisions.

La circonscription est une entité administrative. Elle correspond à un département. Les subdivisions en sont les sous-préfectures.

La circonscription de la Kémo est l'une des plus importantes de l'Oubangui-Chari. Si l'on travaillait à ce fameux chemin de fer, dont on parle toujours et qu'on ne commence jamais, peut-être que le poste de Fort-Sibut, chef-lieu de cette circonscription, en deviendrait la capitale.

La Kémo comprend quatre subdivisions : Fort-de-Possel, Fort-Sibut, Dekoa et Grimari. Les indigènes, voire les Européens, ne les connaissent respectivement que sous les noms de Kémo, Krébédgé, Combélé et Bamba. Le chef-lieu de la circonscription de la Kémo, Fort-Sibut, dit Krébédgé, est situé environ cent quatre-vingt-dix kilomètres au nord de Bangui, ville capitale de l'Oubangui-Chari, où le chiffre des Européens n'a jamais dépassé cent cinquante individus.

La subdivision de Grimari, ou encore de la Bamba ou de la Kandjia, du double nom de la rivière auprès de laquelle on a édifié le poste administratif, est à cent vingt kilomètres environ à l'est de Krébédgé. (MARAN, 1921, p.14-15)

« Cet immense pays » (MARAN, 1921, p.10) est borné aux quatre coins cardinaux « au sud », « à l'est », « au nord et à l'ouest » et obéit ainsi à des regroupements territoriaux, à une approche organique et fonctionnelle. Les éléments répondent à un enchaînement rigoureux et relève d'un espace géographique euclidien, assujetti à l'idée de l'ordre et des lois universelles. L'empire colonial français a privilégié le mode de la gouvernance directe, le découpage « en circonscriptions et en subdivisions » en assujettissant les populations locales. L'administration mise en place quadrille la zone spatiale et entend intensifier ses actions bienfaitrices, la valorisation et l'acte civilisationniste en faveur de « malheureux nègres » (MARAN, 1921, p.13). René Maran, hormis son travail d'écriture et de critique littéraire, a occupé notamment le poste d'administrateur d'Outre-mer en Oubangui-Chari, ce qui lui a permis de voir par lui-même et de disséquer les pratiques de l'administration françaises. Les activités institutionnelles orchestrées sur le territoire

de l'Oubangui-Chari devaient répondre aux besoins du peuple noir, réguler l'économie et générer de ce fait une redistribution des richesses. Mais les matières premières et la production agricole africaine ne semblaient point faire défaut au peuple noir sur le territoire. Nous pourrions évoquer un large champ géographique, un espace de richesses, bénéficiant d'une vaste région forestière, d'une terre d'hommes et de culture. Dans la préface de *Batouala*, ce roman que l'auteur présente comme une œuvre « d'observation impersonnelle », il est précisément question d'une région « très riche en caoutchouc et très peuplée ». Et il ajoute que « Des plantations de toutes sortes couvraient son étendue. Elle regorgeait de poules et de cabris » (MARAN, 1921, p.17-18). Le tableau brossé est sans conteste saisissant par sa diversité et sa densité :

La subdivision de Grimari est fertile, giboyeuse et accidentée. Les bœufs sauvages et les phacochères y pullulent, ainsi que les pintades, les perdrix et les tourterelles. Des ruisseaux l'arrosent en tous sens. Les arbres y sont rabougris et clairsemés. À cela rien d'étonnant : la sylve équatoriale s'arrête à Bangui. On ne rencontre de beaux arbres qu'au long des galeries forestières bordant les cours d'eaux. Les rivières serpentent entre des hauteurs que les « bandas », en leur langue, appellent « kagas ». (MARAN, 1921, p.16)

La sphère spatiale décrite par l'écrivain René Maran prend en compte une multiplicité de données topographiques, de volumes et d'espèces disparates. Les détails du paysage sont représentés et se traduisent par des éléments auditifs et visuels en résonance et en lien avec l'humain. L'hydrographie esquissée met en exergue les « ruisseaux », « les cours d'eaux » et « les rivières », comme autant d'ondes se propageant dans la région et servant de ferments liminaires au texte romanesque de Maran. L'auteur évoque d'ailleurs, dans le début de sa préface, un roman équivalant à « une succession d'eaux fortes » (MARAN, 1921, p. 9). Les lignes, les courbes, l'étendue et la fertilité des artères fluviales génèrent les germes de la vie humaine. « Les plaines côtières et les vallées intérieures irriguées offrent les conditions nécessaires au développement des populations », comme le souligne Alberich Julio Cola (1952, p.34-42) et c'est précisément cette vie qui se développe et qui est relaté dans *Batouala*. René Maran y interroge la pensée-paysage (COLLOT, 2014), le corps-parlant (MILLER, 2016), ce corps en mouvement et une relation sensible à son milieu. Il y relie les proportions des espaces africains à celles des corps humains. Les paysages sont appréciés corporellement et servent ainsi de prolongements aux corps humains. Le roman débute par la description de l'environnement immédiat du personnage Batouala, « le grand chef Batouala, le mokoundji de tant de villages » (MARAN, 1921, p.19) et le corps de ce dernier correspond quasiment à une unité qui permet de proportionner l'espace centrafricain. L'adjectif qualificatif « grand », les substantifs « chef », « mokoundji », dans la langue banda, l'une des langues oubanguiennes et l'adverbe « tant » renforce la notion d'élévation, de la quotité, ainsi qu'une vision allégorique de Batouala. Le personnage impose le respect par son titre, son physique imposant et sa notoriété :

Certes, le travail ne l'effrayait pas outre mesure. Robuste, membru, excellent marcheur, il ne se connaissait pas de rival au lancement du couteau de jet ou de la sagaie, à la course ou à la lutte. On renommait, du reste, sa force légendaire, d'un bout à l'autre du pays banda. Ses exploits, qu'ils fussent amoureux ou guerriers, son habileté de vaillant chasseur et sa fougue se perpétuaient en une atmosphère de prodige. (MARAN, 1921, p.20)

Le corps, les mains, la vue, l'ouïe, ainsi que l'odorat nous permettent de jauger le prestige, la vaillance et la renommée du meneur charismatique. Ces éléments sont intensifiés et mis en perspective par rapport au nombre de villages et à l'étendue « du pays banda ». En reliant la sphère habitationnelle et la représentation humaine, ce sont les membres organiques du « mokoundji » qui semblent se prolonger et atteindre des proportions anthropométriques. La description nous immerge dans un réalisme merveilleux, entremêlant des espaces antinomiques, notamment la réalité et le surnaturel, le mystère et une forme d'exaltation outrancière. Les termes s'enchaînent pour circonscrire le destin hors du commun du personnage central, sa robustesse, sa dextérité, sa force et sa frénésie. Pour raconter son existence, ses « prouesses » chantées « jusque dans les plus lointains villages m'bis, dakpas, dakouas et la'mbassis » (MARAN, 1921, p.20), la prose de l'auteur entrelace les formes narratives, la tradition orale et les réalités socio-culturelles du pays banda. Le narrateur, lui, entend rapporter le plus fidèlement que possible et de manière « impersonnelle » (MARAN, 1921, p.17) les événements naturels et surnaturels marquants de l'époque de Batouala, et cela, en recourant à ce que Serge Martin appelle « une vocalité du continu » (2017). Les voix, celle du romancier, du narrateur, des personnages bruissent entre elles et constituent l'écho puisant, voire pluriel d'un peuple de voix. Ce sont précisément de multiples sonorités qui se déploient de façon panoramique dans le roman autour des personnages et qui nous invitent à poser un regard accru sur le quotidien de l'homme africain, sur la relation entre sa corporéité et la nature. Les descriptions du personnage central et de son entourage sont mises invariablement en perspective par rapport au milieu naturel et au détail du monde environnant. Tout s'énonce, s'immisce et se condense entre les lignes droites, serpentine, claires, mélodiques, d'horizon, de fuite ou d'aplomb de la plume de l'écrivain. Un système de relation s'établit entre les voix physiques et métaphysiques qui résonnent comme des balafons, des kondés, des tambours, qui se propagent et se racontent à l'infini, à l'image « des explosions de pétilllements secs » (MARAN, 1921, p.22), des vagues « de longs soupirs » humains (p.23). Lorsque leurs corps ne peuvent trouver le sommeil sur des nattes d'herbe fanée et la tête posée sur des billots, ce sont tous les éléments qui se liguent entre eux et qui renforcent un système d'échos, d'emboîtements et de déboîtements entre des motifs récurrents, des évocations, des réminiscences, des langages, des faisceaux de matières, de couleurs. Batouala, sortant des limbes du sommeil, perçoit le monde environnant par le biais d'un ensemble de sonorités :

Dehors, les coqs chantent. À leurs « kékérékés » se mêlent le chevrottement des cabris sollicitant leurs femelles, le ricanement des toucans, puis, là-bas, au fort de la haute brousse

bordant les rives de la Pombo et de la Bamba, l'appel rauque des « bacouyas », singes au museau allongé comme celui du chien.

Le jour vient.

Bien que lourd de sommeil encore, le chef Batouala, Batouala, le mokoundji de tant de villages, percevait parfaitement ces rumeurs. (MARAN, 1921, p.19-20)

Les matériaux sonores et linguistiques se déploient avec emphase autour du chef banda, l'enserrent dans une sorte d'étau. Et ce sont précisément ces éléments qui agissent et interagissent entre eux comme de puissants leviers d'actions ou comme le pivot central de l'œuvre maranienne. Si nous pouvions douter de la présence matérielle du personnage, de son univers, les mots fonctionnent en réseaux comme un agrégat phonémique, une résonance de petites unités sonores liées entre elles, qui s'étendent à tout un espace géographique, un espace intérieur et extérieur, proche ou lointain. De sa case et de sa couche, Batouala perçoit, entend « parfaitement ces rumeurs », des sonorités brèves, sourdes, allongées, persistantes ou répétitives qui génèrent à leur tour des images saisissantes sur l'Afrique équatoriale française. Les distances, ainsi que les frontières semblent abolies et susciter une amplification sensorielle, olfactive, auditive et visuelle des corps et des paysages. S'il s'interroge sur la posture corporelle adéquate, sur le fait de « se rendormir ou se lever », d'être « mieux assis que debout, mieux couché qu'assis », et si la « bonne odeur d'herbe fanée » (MARAN, 1921, p.20) de sa natte l'aurait davantage incité à « ne rien faire », pour « simplement, profiter de tout ce qui nous entoure » (p.21-22), étant lui-même la matière constitutive d'un tout, d'un vaste ensemble, Batouala est rattrapé et happé par une multitude foisonnante. Elle entre en résonance avec son corps et s'en fait par là même le prolongement intrinsèque :

Batouala s'était accoudé. Vraiment, il n'y avait même plus moyen d'essayer de dormir ! Tout se liguaient contre son repos. Le brouillard bruinait par l'entrée de sa case. Il faisait froid. Il avait faim. Et le jour croissait. D'ailleurs, où et comment dormir ? Rainettes-forgerons, crapauds-buffles et grenouilles mugissantes, à l'envi coassaient au profond des herbes touffues et mouillées, dehors. Autour de lui, malgré le froid, et parce que le feu éteint n'avait plus de fumée pour les étourdir, « fourous » et moustiques bourdonnaient, bourdonnaient. Enfin, si les cabris étaient partis au chant du coq, les poules demeuraient, qui menaient grand tapage. Les canards, eux-mêmes, les placides canards, réunis autour d'un chef de bande, — en portant le cou à gauche, en le retirant pour l'allonger derechef, en le baissant, en le haussant, tous les canards gloussaient d'étonnement. (MARAN, 1921, p.24)

Les batraciens mugissaient, « coassaient », les « fourous et moustiques bourdonnaient », les poules « menaient grand tapage » et tous les canards affublés eux aussi d'un « chef de bande » tenaient une audience et « gloussaient ». Les verbes s'enchaînent avec une régularité métrique et dès lors le texte de René Maran s'apparente à une partition musicale qui orchestre et répète diversement des contenus audibles. L'humain ne peut opposer aucune résistance à la présence et à la prégnance de la nature. Peut-il faire abstraction des éléments naturels quand ils font irruption dans sa sphère habitationnelle,

son espace intime ? Le brouillard, le froid et le lever du jour s'étendent, voire interfèrent avec son quotidien matinal et le contraignent à « s'accouder » sur sa couchette et à être attentif à la vie, aux bruits environnants. Batouala se demande « où » dormir, comme si son logis n'était plus identifiable. Néanmoins son interrogation nous interpelle particulièrement, car la « case » et le « dehors » ne sont pas présentés comme deux entités foncièrement disparates, mais comme des éléments concomitants et évoqués uniformément sur le plan spatial et sonore. « Le brouillard bruinaut par l'entrée de sa case », les rainettes-forgerons, crapauds-buffles et grenouilles « coassaient au profond des herbes touffues et mouillées, dehors » et pourtant la zone extérieure, quoique reléguée en incise aux marges de la structure phrastique et du discours narratif, apparaît comme un lieu d'interaction problématique. Les adverbes « dehors », « autour » deviennent des lieux de variation polyphonique à amplitude croissante. La nature exécute une danse, une ronde rythmant et entremêlant des flux, des échos, des voix et des corps qui se tendent comme des peaux de tambour et dont les vibrations sont amplifiées par un timbre en acier ou en boyau naturel. Nous percevons à travers un « enthousiasme végétal » (MARAN, 1921, p.34) ou les premières brumes matinales poussées par le vent, les chants des oiseaux, « des perroquets aux merles-métalliques » (p.31). Le romancier organise sa pensée, son texte autour de phonèmes, de mots, de groupes de mots sonores, évocateurs, des onomatopées et des lignes mélodiques répétitives visant à nous plonger dans l'atmosphère africaine, à susciter une prise de conscience permettant de mieux appréhender l'œuvre, cette littérature du sensible et de l'interstice. René Maran nous enroule dans la matière, les flux sonores, les paysages physiques et mentaux :

L'air frais vient, fuit, revient. Et produisent les arbres un frisselis de mille feuilles mouillées. Et frémissent les cimes des « varas ». Et, en agitant leurs longues tiges flexibles, les bambous gémissent. Un dernier coup de vent déchire les dernières brumes, d'où le soleil s'élançait, lavé, intact, lucide. Devant la plaie qui s'élargissait, là-bas, du rouge soleil, il y eut un apaisement qui, d'espace en espace, gagna les plus lointaines solitudes. (MARAN, 1921, p.32)

Nous notons une combinabilité de sons récurrents qui souligne l'aspect compositionnel du passage. Nous sommes happés dans un processus de polyphonie et de recommencement qui s'imprime dans l'air, le ciel et la végétation. Les mots, tels que « air », « frais », « plaie », « apaisement », « lointaines », « frisselis », « cimes » et « tiges » rythment les descriptions et entraînent le lecteur dans les sillages sonores, olfactifs et visuels des villages bandas proches et éloignés. Les combinaisons de syllabes ouvertes et fermées, les virgules, les points de suspension, d'exclamation ou d'interrogation, les onomatopées, les segments de phrases, le traitement de l'oralité, des langues française et oubanguienne structurent les discours direct, indirect ou narrativisé et le tissu phonique maranien. *Batouala*, ce livre qui selon René Maran « vient, par hasard, à son heure » (MARAN, 1921, p.12) ne s'apparente à pas un simple écrit, un empilage de mots. Michel Bernard énonçait très justement que « le matériau littéraire est au moins autant sonore que graphique » (2006, p.144). Les éléments se combinent entre eux pour faire vibrer les humains, les

paysages « de toutes parts » et même l'invisible. Après avoir espéré dormir « dans sa case attiédie, — le dos au feu », « allongé comme un phacochère », se réchauffer « au brasier, comme un iguane au soleil » (MARAN, 1921, p.22-23), Batouala s'était employé à « Bâiller par ci, se gratter par-là » avec des renvois retentissants » (p.29-30). Les sons semblent l'habiter tout entier, ainsi que tout son environnement. En se dirigeant « vers une hauteur dominant sur les plaines environnantes », il y trouva là « trois « li'nghas », de grandeur différente » (p.40) :

Il s'approcha de ces fûts de bois au cœur évidé, ramassa deux maillets qui gisaient à terre et, dans l'air immobile, sur le plus gros des li'nghas, frappa deux coups, — espacés, sonores.

Un grand silence s'établit ensuite. Il le rompit définitivement de deux autres coups plus courts. Après quoi, il y eut une pétarade de tams-tams, de plus en plus vifs, de plus en plus pressés, de plus en plus pressants, puis ralentis et larges, qui sur le moindre des li'nghas se termina en un decrescendo rapide, fortifié par la note finale de l'appel. Et voici que, là-bas, là-bas, plus loin que là-bas, plus loin encore, de toutes parts, à gauche, à droite, derrière lui, devant lui, des bruits semblables, des roulements identiques, des tams-tams pareils grondaient, persistaient, répondaient : les uns faibles, hésitants, voilés, imprécis ; les autres compréhensibles, et rebondissant d'échos en échos, de kagas en kagas. L'invisible s'animait. (MARAN, 1921, p.40-41)

Les sonorités qui l'animent intérieurement, qui jaillissent des li'nghas imprègnent l'espace et le texte écrit, rompent le silence, déferlent en « pétarade », en « roulements » grandissants, persistants et génèrent une vision consubstantielle du corps-monde. La densité et la mobilité du texte, la multiplicité des voix nous enrôle dans des danses, des rondes rythmées. La littérature cherche ainsi à effectuer des trouées, à distendre ou à cautériser les mots, à décrire des paysages, des espaces physiques, mentaux ou ce que Philippe Hamon qualifie d'interaction entre le milieu et le vivant. Le texte de René Maran brouille en permanence les frontières entre l'humain, l'animal, le végétal, le métal, le cosmos. Par le biais des personnifications, des comparaisons, des métaphores, des variations et des amplitudes sonores, l'auteur accentue la porosité des frontières et nous amène à considérer à plus d'un titre les propos formulés par Henri Mitterrand dans *Le regard et le signe* (1987, p.291) et qui s'appliquent à la sémiologie du personnage romanesque :

La personne du sujet fictif de l'énoncé romanesque se trouve désormais considérée dans sa matérialité autant que dans sa mentalité. [...] Elle entre en interaction physique, dynamique avec les constituants de cet espace. Elle est donc à la fois espace englobant et espace englobé.

La littérature romanesque veut puiser sa force dans les mots, hors des mots, dans les échos, le déchirement du ciel, l'« enthousiasme végétal » (MARAN, 1921, p.34), le bruissement des feuillages, le soufflement à pleins poumons du vent, le déferlement des eaux et le feulement des animaux pour exprimer de manière « trouble ou distincte » (Ibid.,p.41) un système de correspondances entre les espaces et les personnages de la région de la Bamba. Des canaux se frayent dans cette « multitude murmurante », pour reprendre l'ex-

pression de Christophe Manon (2015, p.110), des voix se déploient indéfiniment et nous accompagnent dans d'éternels recommencements, des moments où nous percevons des sons « rebondissant d'échos en échos », mais également des timbres « faibles, hésitants, voilés, imprécis » « des paroles sans force [qui] semblaient dire la torpeur monotone et quotidienne, la solitude que rien n'attriste, que rien n'égaie, la résignation devant le destin » (MARAN, 1921, p.41).

Une sphère spatiale ensanglantée ou à réinventer

L'amplification sonore et sensorielle du quotidien de la population de Grimari nous amène à percevoir que le langage peut être empreint de douleurs et les cœurs tendus comme des balafons gonflés ou s'apparenter à des boursoufflures vides. Les sonorités continues ou diffractées peuvent s'apparenter aux aiguillons de la voix ou de la chair qui incisent l'être colonisé. René Maran insère dans son texte une pluralité de voix qui génère un enchaînement d'emboîtements et de déboîtements, d'élan et d'arrêts, de préoccupations individuelles et/ou collectives, de discours généralisés, fractionnés, de visions surannées ou actuelles, de cryptages et de décryptages. L'auteur, en tant qu'administrateur colonial en Oubangui-Chari, observateur, ethnographe, veut proposer aux lecteurs un écrit « objectif » particulier, présenté en ces termes :

Ce roman est donc tout objectif. Il ne tâche même pas à expliquer : il constate. Il ne s'indigne pas : il enregistre. Il ne pouvait en être autrement. Par les soirs de lune, allongé en chaise-longue, de ma véranda, j'écoutais les conversations de ces pauvres gens. Leurs plaisanteries prouvaient leur résignation. Ils souffraient et riaient de souffrir (MARAN, 1921, p.10).

Le terme « objectif » employé à deux reprises pour qualifier son livre, notamment dans cette autre affirmation : « J'ai poussé la conscience objective jusqu'à y supprimer des réflexions que l'on aurait pu m'attribuer » (p.9), tend à souligner l'impartialité de l'écrivain. Sa plume s'attache à décrire les faits et il oppose les constructions syntaxiques symétriques basées sur l'alternance de phrases affirmatives et négatives : « Ce roman est donc tout objectif » ; « Il ne tâche même pas à expliquer » ; « il constate » ; « Il ne s'indigne pas » ; « il enregistre ». René Maran se veut pédagogue en expliquant à double titre sa démarche scripturale et la vie des « nègres de l'Afrique Équatoriale » (Ibid.) qu'il y expose. La finalité de sa démarche s'exprime par deux verbes d'actions intentionnelles : « constater » et « enregistrer ». Et comme un spectateur avisé, l'auteur accomplit l'œuvre d'un ethnographe et entend nous renseigner sur la culture banda. En reprenant le postulat établi par Le Corbusier dans les années 1930 attestant que la cosmotique imprègne les vivants, nous comprenons dans quelle mesure les paysages décrits par René Maran font échos aux réalités de la colonie africaine et aux préoccupations immédiates des personnages environnants. Au niveau du flux de la matière vivante et phonique, tout un système de combinaison et de rupture rythmique s'orchestre et génère une béance au sein des éléments, un espace somme tout ensanglanté.

Des nuages s'étirent contre le ciel qu'ils pommellent. Le soleil a presque disparu. Il ressemble, tant il est rouge, à la fleur énorme d'un énorme flamboyant. Il émet des rayons qui se dispersent en gerbes évasées. Enfin, il s'abîme dans la gueule de caïman du vide.

Alors, de larges rayures ensanglantèrent l'espace. Teintes dégradées, de nuance à nuance, de transparence à transparence, ces rayures dans le ciel immense s'égarèrent. Elles-mêmes, nuances et transparences, s'estompent jusqu'à n'être plus. L'indéfinissable silence qui a veillé l'agonie et la mort du soleil s'étend sur toutes les terres. (MARAN, 1921, p.49)

Les verbes « s'étirer », « pommeler », « disparaître », « disperser », « s'abîmer », « ensanglanter », « s'égarer », « s'estomper » nous plongent dans un environnement happé par des rapports de forces dominants, impactant l'espace, les astres, les corps animés et la perception visuelle du monde. Les éléments en se dégradant et en s'égarant semblent se dissoudre, à l'image de ce tableau composite où « Les terres chaudes fument en brumes. Les humides senteurs de la nuit sont en marche. La rosée appesantit la brousse. Les sentiers sont glissants » (Ibid., 49-50). Ces éléments visuels et olfactifs suscitent de multiples interrogations : « Quelle est cette stupeur ? Quelle est cette angoisse ? » Un drame cosmique paraît sourdre et menacer la végétation. Les bruits de fonds et les champs colorimétriques seront également impactés. René Maran ne tarde d'ailleurs pas à nous décrire en ces termes la tornade qui s'est abattue sur Grimari : « Trois jours avant la fête des « ga'nzas » il y eut une tornade terrible, qui clôtura par des ravages une saison de pluies désastreuses. Nul signe précurseur ne l'avait annoncée. » Pourtant la nature et les corps, comme le souligne Walter Benjamin (2000, p.121) se relaient pour dire et retranscrire des paroles énoncées, susurrées, des bruissements de voix panoramiques ou paroxystiques, saisir la matérialité du temps, son étrange épaisseur (MARTIN, 2015, p.52) ou son débordement implacable, ses ombres, sa diffraction et les blessures humaines irrémédiablement engendrées. La densité du texte, des images, des évocations se chargent de rondeurs, d'énergie et déclenchent par là-même des oscillations d'une extrême à l'autre. Les variations et les vibrations au niveau des éléments naturels et humains résonnent comme des tuyaux d'orgue qui réfractent et propagent çà et là l'onde sonore, « les courants aériens » (MARAN, 1921, p.57), les brumes et la « force occulte » (*Ibidem*). Les personnages et les lecteurs sont pris à leur tour dans des tournolements sans fin qui les enrôlent dans le cycle immanent des sphères éthérées ou abyssales de l'espèce humaine. L'espace devient un point de crispation et dès lors il s'agit pour l'auteur de traduire l'indicible, les formes de vie interpénétrantes, les blessures sanguinolentes du passé et du présent. La référence aux charognards ou à d'autres cataclysmes naturels n'est pas sans nous rappeler certaines tragédies historiques et sociétales vécues par différentes peuplades « en certaines régions » (p.13). Pour les mettre en lumière, René Maran s'emploie à reprendre plusieurs évocations, comme s'il s'agissait d'un sempiternel refrain, de faire flamboyer le soleil (p.166), faire gicler le sang p.(111), le faire fumer (p.105 ; 176) ou prévenir d'une « menace imminente » (p.58) : « Au-dessus des champs de mil, au-dessus des arbres, au-dessus des kagas, de plus en plus nombreux, des charognards, infatigablement, tournoyaient » (p.52). Avec la reprise anaphorique de l'adverbe « au-dessus de », le danger semble bel et bien présent

et planer à un niveau supérieur, à savoir sur la nature et les productions agricoles de la population. Dans le passage qui suit, l'auteur se focalise sur les terres anthropisées avec les villages « perdus sur les collines », « d'autres villages », « les chansons », « le bruit des pilons écrasant le manioc sec », néanmoins les références à l'écoumène n'occultent nullement le danger menaçant et pressant :

Des villages perdus sur les collines, des vallons abritant d'autres villages provenaient et les chansons monotones, et le bruit des pilons écrasant le manioc sec, cependant que tournoyaient les charognards, plus nombreux que jamais dans le ciel immobile. (MARAN, 1921, p.52-53)

Le nombre de « charognards » pullulent et tournoient « dans le ciel immobile ». Avec le déploiement de la représentation des villages perdus, des sons « monotones », du bruit des pilons « écrasant le manioc sec » et la résonance consonantique du [r], le sort semble sourd, aveugle et grandissant autour des personnages. Batouala, le grand mokoundji et les siens marchent inexorablement vers leur destin, même quand les « terres fument » (p.49) autour d'eux, que le ciel emprunte une « couleur latérite » (p.56), que la pluie « fond sur la Bamba, elle se rue sur Grimari » (p.72), qu'elle « déchire les feuilles » (p.58). Si l'espace de l'intimité et l'espace extérieur convergent depuis le début du roman, tous les paradigmes s'intensifient pour signifier cette déchirure qui zèbre le ciel et par le biais de la « fête des ga'nzas » (p.63), le spectre du danger qui guette les humains également, la menace d'une société, d'un discours impérialiste pour « rationaliser » les indigènes, les constellations historiques du passé se répercutant sur le présent, les utopies révolutionnaires et les désastres générés par la civilisation industrielle. Le récit vise à traduire les fracas d'un monde lourd, en proie aux tourmentes de la colonisation d'une « terre noire » (p.17), d'une « brousse noire » qui s'oriente vers « un glissement infini dans l'ombre » (p.98) et qui révèle les êtres à eux-mêmes. Batouala, celui dont la renommée s'étendait jusqu'aux confins « des plus lointains villages m'bis, dakpas, dakouas et la'mbassis » (p.16), est également ce personnage marquant soufflant sur la vie, comme il s'appliquait à « ranimer son feu éteint » (p.17). Il lui suffisait, « les joues gonflées [...] de souffler sur la cendre où couvait la rouge fourmilière des étincelles ». René Maran ajoute à sa description des détails qui tendent à la rendre plus vraisemblable et qui nous rappellent l'interconnexion entre les éléments : « La fumée déroulerait alors, parmi les explosions de pétilllements secs, ses spirales âcres et suffocantes. Et les flammes de sourdre enfin, précédant la marche envahissante de la chaleur » (*Ibidem*) ». C'est également « Une fumée épaisse [qui] s'élevait de la multitude de foyers qu'on avait allumés, âcre et noire quand le bois était mouillé » à la fête des Ga'nzas (p.79). Et « Par toutes les routes venant de Kama, de Pangakoura, de Pouyamba, de Yakidji, - hommes, femmes, enfants, boys, boyesses, esclaves, chiens, vieillards, infirmes, les retardataires, fourmilière en marche, se précipitaient vers cette fumée, visible de loin (79) ». L'idée d'acrimonie et de suffocation est renforcée au fur et à mesure que nous progressons dans la temporalité du récit et au cœur du texte. À l'image de cette fumée « suffocante » qui se répand sur les villages et

qui semble mettre en ordre de marche toute une population diversifiée, empressée ou indolente « boys, boyesses, esclaves, vieillards, infirmes », tous les éléments s'animent, « la gaieté, [elle-même] devenait peu à peu unanime ». Batouala n'est pas en reste et devise alors en assemblée, entouré des siens, des « vieillards, dépositaires de plus sûres traditions bandas » (p.80) :

Batouala, très animé, pérorait au centre du groupe que formaient ses vieux parents, les « capitas » ou vassaux placés sous sa mouvance, et les vieillards, dépositaires de plus sûres traditions bandas.

Le timbre de sa voix allait croissant. On disait que plusieurs blancs venaient de mourir à Bangui.

On disait que, sous peu, Missié Gouvernement devait se rendre à Bandorro. On disait encore qu'en France, à M'Poutou, là-bas, au-delà de la Grande Eau, les frandjés étaient en palabre avec les zalémans et qu'ils les battaient comme on ne bat qu'un chien. » (MARAN, 1921, p.81-82)

Comme les effluences naissantes et prégnantes au début du roman qui s'étendent au-delà des cimes et des villages environnants, la voix se gorge d'intensité en rythmant le quotidien des habitants. Elle se gonfle au rythme des chants, des balafons qui « noient tout dans leur inondation » (p.82) et s'apparente à une onde de choc se propageant au loin. La formulation « Le timbre de sa voix allait croissant » vient corroborer cette idée d'une expansion tentaculaire. La tonalité périphérique gagne tout et se fond à celle d'un ensemble composite, désigné par le pronom personnel « on » et employé dans la reprise anaphorique : « On disait que... ». Les rumeurs lancinantes se multiplient et se focalisent sur des événements résultant des pratiques coloniales : la mort de plusieurs blancs à Bangui, le déplacement de « Missié Gouvernement » et des pourparlers en France. La voix, pour reprendre le procédé de la surenchère, équivaut aux passages, à la reprise de voix, à la théâtralité du verbe qui exprime la mort du colonisateur ou qui s'insurge contre son discours réducteur ou méprisant à l'égard des Noirs. La voix et la plume retranscrivent les mots pour signifier l'insignifiance de la population noire. Qui est-elle au juste, si ce n'est pour le Blanc, une race de fainéants abâtardie ? René Maran, par la bouche du personnage Pangakoura, « le grand chef mandja » (p.68) dénonce ce mépris vis-à-vis des Noirs, des « sales nègres » (Ibidem) ou de ceux que Batouala qualifie « Les yeux injectés de sang » en vociférant et en bégayant de « menteurs » (p.75), « des chairs à impôt », « des bêtes de portage » (p.77).

Plusieurs écrivains ont exprimé à leur tour la souffrance de la population noire, l'amoindrissement, voire l'anéantissement de son expression verbale. Aimé Césaire dans *Cahier de retour au pays natal* (1939) souligne l'existence d'un peuple muselé en décrivant « Cette foule criarde si étonnamment passée à côté de son cri comme cette ville à côté de son mouvement, de son sens, son inquiétude, à côté de son vrai cri, le seul qu'on eût voulu l'entendre crier parce qu'on le sent sien lui seul ; [...] cette foule à côté de son cri de faim, de misère, de révolte, de haine, cette foule si étrangement bavarde et muette » (CÉSAIRE, 1939, p.9). Léon Gontran Damas dans *Pigments* (1937) fustige toute absence de

liberté ou cette propension à l'assimilation « du côté » des Noirs : « Trêve de lâchage/ de léchage/ de lèche/ et/ d'une attitude d'hyperassimilés » (1937, p.64). Les écrivains guyanais, Elie Stephenson et Serge Patient, ont réaffirmé la croyance en un gène de dégénérescence chez le Noir, le maintien de gré ou de force de muselières à un peuple indigène considéré comme servile. Les blessures sont vives et dans *Batouala*, nous sommes tentés d'arguer que la voix des Noirs adopte la « frénésie des balafons effarés par l'explosion de la démence » (MARAN, 1921, p.90). Certains comportements oralisés, vécus ou retranscrits s'apparentent précisément à des formes de déraison. Batouala, dépeint comme un homme « vindicatif et violent » (p.46), formalise ces discours réducteurs et les dénonce de manière virulente. La fureur qui anime les tribus durant les retrouvailles festives peut engendrer une « frénésie de luxure et de sang » (p.103), faire jaillir un sang fumant (p.105) comme cette fumée âcre qui recouvre les terres, les êtres et les englobe littéralement, mais « le sang [qui] gicle » (p.111) n'est-il pas représentatif d'une certaine manière du « rouge soleil » (p.33) sur le Grimari ou de « l'agonie et la mort du soleil [qui] s'étend sur toutes les terres » (p.49) ? Combien de tragédies ont ensanglanté ces terres ? L'espace devient dès lors le théâtre, ainsi que le réceptacle de violences coloniales et la nature tout entière en est impactée. Le cœur et le corps de l'homme résidant précisément dans cet espace en sont alors affectés. Le sang doit-il à nouveau être répandu pour conjurer des colères extérieures et intérieures ? L'humain se voit-il contraint de s'enduire le corps de « rouge sombre » (p.91), de mêler sa voix à un flux de matière organique et phonique ? Henri Heine, dans son dialogue caustique entre le corps et l'âme, souligne le chaos du moi, oscillant entre les sphères lumineuses éthérées et de « froids espaces ».

La pauvre âme dit au corps : Je ne te quitte pas, je reste avec toi, avec toi je veux m'abîmer dans la nuit et la mort, avec toi boire le néant. Tu as toujours été mon second moi, tu m'enveloppais amoureusement comme un vêtement de satin doucement doublé d'hermine... Hélas ! il faut maintenant que, toute nue, toute dépouillée de mon corps, être purement abstrait, je m'en aille errer là-haut, comme un rien bienheureux, dans les royaumes de la lumière, dans ces froids espaces du ciel, où les éternités silencieuses me regardent en bâillant. Elles se traînent là pleines d'ennui et font un claquement insipide avec leurs pantoufles de plomb. (1854, p.538-58)

Le corps, en se plaçant en situation de vase communiquant ou de barrière, de porte-parole ou de silence, de lecture ou d'écoute, évolue avec les multiples tourbillonnements et la théâtralité de la vie. Il peut s'agiter dans tous les sens, étreint par des secousses rythmiques, identitaires ou par « une sorte de fureur » (p.98), « tourner, comme tournent les lucioles au crépuscule » (p.99), « s'abattre sur le sol » (p.108) comme une masse compacte ou passer d'« un glissement continu, infini, dans l'ombre » (p.112). Le texte et les existences se matérialisent, se densifient, s'imbriquent et nous permettent ainsi de saisir des éclats de vie, mais nous sommes rattrapés par la réalité, par le caractère éphémère et la dualité de toute chose. Après la fête des Ga'nzas, cette « étrange folie » (p.107) qui s'est emparée des humains, qui secouait les corps et resserrait sa mainmise sur eux, il faut envisager de payer d'autres tribus, d'assister à une ribaude de « débauche » et de « crime » (p.105). Si l'alcool, le sexe, une « frénésie de luxure et de sang » ont pu s'emparer de l'assistance,

s'en rendre maîtres et si le sang a pu circuler, éclabousser les voisins (p.104), c'est un autre feu qui anime les êtres et laisse présager des sortes de plaies béantes et ensanglantées. La débauche et le crime sont associés (p.105) et revêtent une dimension cosmique. Le corps pré-texte, textuel, voire contextuel véhicule les conflits de l'homme Noir avec l'Autre et avec lui-même (FANON, 1971). Au milieu des convulsions, du tintamarre, « des luttes, des rauquements » (p.107), la nature elle aussi est enserrée dans cette tourmente et y accentue le désordre, voire la farce grinçante : « Les toucans ricanaient sinistrement, et les rapaces nocturnes s'affairaient, effarés, au-dessus de la yangba, qui noyait leurs hululements de l'explosion de sa démence » (p.106). Le ricanement et la peur sous-tendent les différentes actions et entachent l'atmosphère environnante, comme nous l'indique René Maran dans *Batouala* : « De cette multitude, une buée chaude s'exhalait, semblable à ces brouillards qui s'élèvent des terres après la pluie » (1921, p.108). La terre, c'est ce limon qui sert de réceptacle aux corps qui se vautrent sur le sol ou qui recueille la colère du grand mokoundji lorsqu'il la piétine, « les doigts crispés sur un couteau ». Ce dernier se rue ensuite en écumant sur le couple Bissibi'ngui et Yassigui'ndja, aplati par terre lors de la danse de l'amour, et « son poing se lèv[e] pour frapper » (p.108). L'arrivée du commandant et de sa troupe à la fête des ga'nzas est également annoncée par « Un roulement de crosses sur le sol » (p.109). Le corps du père de Batouala, décédé « en pleine yangba » (p.112), doit être « planté en terre » (p.113). En détaillant ces tableaux successifs autour de la question cruciale de la terre-matrice, de la terre originelle qui accueille en son sein toutes les frasques de l'homme, sa naissance, ses mutations corporelles, psychiques, son sang et sa dépouille, l'auteur attire l'attention du lecteur sur les réalités sous-jacentes de l'existence humaine. Comme l'affirme Le Breton, nous pourrions difficilement ignorer que « le corps produit continuellement du sens » (1992, p.4). Au-delà des agissements des uns et des autres, de leur expression verbale ou non verbale, de leur liesse, de leur révolte ou de leur courroux, ils avancent opiniâtement chacun vers leur destin. Le caractère imposant de Batouala, sa renommée, ses récriminations sur la situation du peuple noir, sur les colonisateurs, sa vengeance nourrie vis-à-vis de Yassigui'ndja et Bissibi'ngui qui lui ont donné une épaisseur émotionnelle et psychologique, le ramènent à sa condition de terrien mortel. Mourou la panthère, « lui avait ouvert le ventre d'un coup de patte » (p.180). Nous retenons alors le rôle du blessé : « Batouala râlait doucement. Il en était ainsi depuis quinze sommeils. Du matin au soir, du soir au matin, il criait ou gémissait, sans fin ni cesse, allongé sur son bogbo. Une fièvre continue rongeait ses os, battait ses tempes, brûlait son corps » (p.181).

Les chants et les danses ne durent pas toujours. Après la saison sèche, la saison des pluies. L'homme ne vit qu'un instant. La preuve de cette vérité était là, tangible. C'en était fait de Batouala. Il allait bientôt mourir. Ce délire tranquille succédant, en fin de journée, à trop d'agitation, c'était, oui, c'était l'agonie, le « léa-léa ». (MARAN, 1921, p.182)

« D'ailleurs, de jour en jour davantage, [son] ventre étalait sa pourriture » (p.185). Délirant, hoquetant, Batouala est contraint de desserrer ses poings, ceux-là mêmes qu'ils aspiraient à brandir contre son ennemi Bissibi'ngui ou cette main qui a fait bourdonner au-dessus de lui « une massive sagaie » (p.180). « La grande nuit est sur [Batouala] » (p.190). Ses rêves se brisent et l'écriture maranienne qui s'est évertuée à décrire l'imbrica-

tion, les résonances des corps et de la nature, l'intimité des personnages dans leurs villages et les relations avec le vaste espace du monde nous révèle, somme toute, qu'il ne s'agit plus comme au début du roman de souffler sur la vie comme sur des braises. Batouala qui avait longuement « crache[r] et étale[r] ses reproches », comme lors de la confrontation entre Fama et le griot dans *Les soleils des indépendances* (KOUROUMA, 2001, p.14), est maintenant mourant et contraint de se taire. La logorrhée, matérialisant le pouvoir et la bravoure de l'homme, cède le pas au silence. Ce n'est plus le temps d'aiguiser des couteaux, de lancer des sagaies et de chercher à verser le sang en guise de représailles. « Tué par [lui]-même, d'une seule pièce, [Batouala a] chu sur le sol, pesamment, comme un grand arbre tombe... » (p.189). Il est seul face à lui-même, face au destin et à la mort. Nous sommes dans un éternel recommencement, à l'image initiale et finale du récit de René Maran décrivant « les termites, [qui] longtemps, longtemps, emplissent leurs galeries de terre brune d'un frottement qui se prolonge » (Ibidem). Le texte nous invite à creuser avec minutie et à considérer, selon la formule de Roland Barthes, « le feuilleté de la signifiante » (1982, p.20-24), ce qui mérite d'être retenu. Dans un subtil bruissement, des histoires se réécrivent concomitamment au près comme au loin, présentement ou « en vue du texte à venir » (BARTHES, 1984, p.373).

Conclusion

Dans *Batouala*, René Maran nous dresse l'histoire d'une population noire en Centrafrique et les perceptions ou les orientations de la colonisation européenne. Les regards et les systèmes de correspondance entre l'homme et la nature environnante s'avèrent multiples. La pensée et l'écriture se veulent paysage, sauvage, pointe acérée ou plus fine pour circonscrire et traduire les réalités socio-économiques, politiques et culturelles. La langue oubanguienne se drape d'épaisseur, de rondeurs, de sonorités et d'intensité pour construire et déconstruire le présent et le vécu de la population au quotidien, ses traditions ancestrales. La géographie littéraire nous plonge au cœur d'une région où les mots s'énoncent, résonnent et se répondent pour traduire un malaise, le désir de dénoncer des carcans, des modes de pensée civilisationnistes.

Le rougeoiement des astres souligne métaphoriquement l'incandescence des cœurs et des discours. Le sang coule à plus d'un titre sur la terre matricielle et dévoile les désirs ou les sinuosités de l'âme humaine.

Faut-il obstinément avancer dans une forêt sombre, être pris dans des entrelacs de lianes filandreuses et oublier qu'au-delà des clivages existentiels, politiques, l'humain n'est pas rivé à une région, une frontière, une langue morte. La fraternité ne souffre pas le trop plein des mots, les débordements, les éléments étriqués, les extrêmes lumineux et épidermiques.

Références

- Bakhtine, M. *Esthétique et théorie du roman*. Paris: Éditions Gallimard, 1978.
Barthes, Roland. *Le Plaisir du texte*. Paris: Le Seuil, 1982, p. 20-24.

- . **Le Bruissement de la langue**. Paris: Le Seuil, 1984, p. 373.
- Benjamin, W. **Œuvres III**. Paris: Éditions Gallimard, 2000.
- Bernard M. Transcription phonétique des grands corpus littéraires. Les règles du jeu, **Corpus** [En ligne], n° 5, mis en ligne le 19 novembre 2007. Disponible sur : <<http://corpus.revues.org/474>>. DOI : 10.4000/corpus.474
- BLANCHOT, M. **L'espace littéraire**. Paris: Éditions Gallimard, 1955.
- BRUNET, R. ; FERRAS, R. ; THENY, H. **Les mots de la géographie. Dictionnaire critique**. Paris: Éditions Reclus - La Documentation Française, coll. Dynamiques du territoire, 1992.
- CESAIRE, A. **Cahier d'un retour au pays natal**. Paris: Présence Africaine, 1983 [1939], p.9.
- COLA ALBERICH, J. Traduit de l'espagnol par Naville, Pierre, L'hydrographie comme facteur biodynamique et sociologique en Afrique. **Présence Africaine**, no. 13, Présence Africaine Éditions, 1952, pp. 34–42, <http://www.jstor.org/stable/24346186>.
- COLLOT M. **L'Horizon fabuleux**: tome I XIXe siècle, Ouverture. Paris: Éditions José Corti, 1988.
- . **La Pensée-paysage : philosophie, arts, littérature. Paysage**. Arles/Versailles: Éditions Actes Sud/ENSP, 2011.
- . **Pour une géographie littéraire** : Les essais. Paris: Éditions Corti, 2014.
- DAMAS, L. G. **Pigments**. Paris: Présence Africaine, 1937, p. 64.
- DELEUZE, G. **Mille plateaux** : Capitalisme et schizophrénie 2. Paris: Éditions de Minuit, 1980.
- ÉBOUE, F. **La clef musicale des langages tambourinés et sifflés**, VIe session de l'Institut international d'anthropologie. Bruxelles: Soudan français, 1935, éd. Koulouba
- FAERBER, J. Christophe Manon (*Extrêmes et lumineux*) : Le monde sur le bout de la langue , 2015. [consulté le 16.10.2017] <URL :<https://diacritik.com/2015/10/27/christophe-manon-extremes-et-lumineux-le-monde-sur-le-bout-de-la-langue/>>
- FREMONT, A. **La région espace vécu**. Paris: Éditions PUF, 1976, 223 p.
- . **Introduction à une poétique du divers**. Paris: Éditions Gallimard, 1996.
- . **Mahogany**. Paris: Éditions du Seuil, 1987.
- HEINE, H. Le Livre de Lazare. **Revue Des Deux Mondes (1829-1971)** 8, no. 3 (1854) : 538–58. <http://www.jstor.org/stable/44727714>.
- KOUROUMA, A. **Les soleils des indépendances**. Paris: Seuil, coll. « Points », 2001 [1970], p. 14.
- LE BRETON, D. **La sociologie du corps**. Paris: PUF, coll. « Que sais-je ? », 1992, p. 4.
- LE FUSTEC, C. Le réalisme magique : vers un nouvel imaginaire de l'autre?, **Amerika** [Online], 2 | 2010, Online since 16 May 2012, connexion 06 March 2022. URL: <http://journals.openedition.org/amerika/1164>; DOI: <https://doi.org/10.4000/amerika.1164>
- MANON, C. **Extrêmes et lumineux**. Lagrasse: Verdier, 2015.
- MARAN, R. **Batouala**. Paris: Éditions Albin Michel, 1921.
- MARTIN, S. **Voix et relation** : Une poétique de l'art littéraire où tout se rattache, Taulignan: Éditions Marie Delarbre, 2017. Collection Théories
- MILLER, Jacques-Alain. L'inconscient et le corps parlant . **Asociación Mundial de Psicoanálisis**, 2016. <http://www.wapol.org/fr/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=13&intEdicion=9&intIdiomaPublicacion=5&intArticulo=2742&intIdiomaArticulo=5>.
- MITTERRAND, H. **Le regard et le signe**. Paris: Presses universitaires de France, 1987.
- ROSEMBERG, M. La géopoétique d'Édouard Glissant, une contribution à penser le monde comme Monde. **L'Espace géographique**, v. 4 n. 45, 2016, p. 321-334.
- WEISGERBER, J. **Le réalisme magique** : roman, peinture et cinéma. Lausanne: Éditions L'Âge d'Homme, 1987.

Racistas, não passarão! A literatura antirracista e feminista do Suriname¹

Natali Fabiana da Costa e Silva

O sexismo, como sistema de dominação, é institucionalizado, mas nunca determinou de forma absoluta o destino de todas as mulheres nesta sociedade.
Bell Hooks

Gostaria de iniciar este capítulo com uma provocação. Imaginem a vida no período colonial: pensem como se davam as dinâmicas sociais no dia-a-dia nas cidades e na zona rural, como eram estabelecidas as relações de trabalho forçado no comércio, nas casas e nas fazendas. Reflitam sobre como se entabulava o convívio entre pessoas brancas e pessoas negras, fossem estas escravizadas ou livres. Agora, visualizem o seguinte: uma mulher negra e livre que, em meados do século XVIII, adquiriu uma imensa fortuna no Suriname, momento em que o país ainda vivia sob o jugo da colonização holandesa. A provocação que proponho a vocês se relaciona com esse último quadro e surge em forma de questionamento: a que ou a quem vocês atribuiriam a riqueza dessa mulher negra?

Elisabeth Samson (1715-1771) foi uma personalidade histórica que viveu no século XVIII em Paramaribo, capital do Suriname, onde ficou popularmente conhecida por ser uma das pessoas mais ricas do país no período colonial. De acordo com Cynthia McLeod, escritora surinamesa, inúmeros historiadores escreveram sobre Samson tomando por certo que sua fortuna havia sido herdada de um homem branco com quem ela supostamente teria mantido relações de concubinato. Essa perspectiva, que por séculos permeou o imaginário popular da região, foi revista muito recentemente graças aos esforços de McLeod. Isso porque, a fim de escrever um romance histórico sobre Samson, a autora viajou para Alemanha e Holanda com o intuito de pesquisar sua vida nos arquivos das cidades de Haia, Amsterdam, Rotterdam, Keulen e Emmerich.

Após dedicar-se à investigação de registros históricos, McLeod revelou que as pressuposições dos historiadores sobre Samson estavam erradas. Ela não havia herdado fortuna alguma, ao contrário, foi a primeira *self-made woman* da história do Suriname e deixou como herança uma imensa fortuna para o seu marido, um rapaz de ascendência europeia chamado Daniel Zobre. Tal descoberta denuncia o viés racista, misógino e etnocêntrico implícito nas narrativas dos historiadores, além de revelar a permanência desses mesmos

¹ Texto originalmente publicado na **Revista Bartante**, ano X, n.43, março 2022.

aspectos na sociedade surinamesa do tempo presente. O silenciamento histórico imputado a mulheres torna difícil considerar possível que uma mulher negra do século XVIII tenha enriquecido em decorrência de seu conhecimento, trabalho, esforços e capacidade administrativa. Caminhando *pari passo* com o sexismo e o preconceito racial, o descaso desses historiadores – todos homens, é preciso salientar – não despertou suspeitas sobre a origem da fortuna de uma das maiores personalidades do país a ponto de nem sequer se darem ao trabalho de investigar a respeito.

O romance de McLeod *The free negress Elisabeth: prisoner of color* (2004), fruto das pesquisas da autora, retrata a vida de Samson e, ao mesmo tempo, pode ser lido como uma crítica à perspectiva androcêntrica da História. Embora muito do conteúdo seja ficcional, a obra traz aspectos reais importantes que marcaram a trajetória dessa mulher negra e a vida do Suriname. Os paratextos presentes na edição do livro são fundamentais por confirmarem dados verídicos sobre Samson e a época em que vivia. Uma primeira informação diz respeito ao número de pessoas negras e pardas na colônia:

Naturalmente, muitos homens europeus tinham relações sexuais com mulheres negras e, dessas uniões, um novo grupo, o de pessoas pardas, surgia no Suriname. Esse grupo, por conseguinte, aumentou em tamanho e importância. Nem todos os homens brancos libertavam seus filhos, mas muitos o fizeram; e no século XVIII, período em que viveu Elisabeth, o número de pessoas pardas era já tão numeroso quanto o de brancas. (McLEOD, 2004, p.6)²

No Suriname, homens brancos tinham permissão para se casarem com mulheres pardas, contudo, como parte de uma política de embranquecimento, o casamento entre um homem branco e uma mulher negra era estritamente proibido. Além disso, essa interdição tinha o fito de evitar que a população negra adquirisse terras ou bens materiais. Qualquer união nesse sentido deveria se dar de modo informal: “os governantes não gostavam do fato de que muitos homens brancos transgredissem os decretos governamentais para viverem com mulheres negras, mas tiveram que tolerar isso, pois tratava-se de uma prática recorrente” (McLEOD, 2004, p.6)³. Essa situação trazia implicações morais severas para as mulheres negras, que eram constantemente julgadas pelo moralismo da sociedade branca. Somado ao descrédito social, mulheres negras eram banidas do círculo social e, então, caso tivessem relacionamento com parceiros brancos, não poderiam acompanhá-los às festas. Na igreja, eram obrigadas a sentarem-se ao fundo, nos bancos destinados a pessoas imorais.

Deve ter sido uma grande provação para a mulher negra que vivia sob o hipócrita governo colonial holandês que, por um lado, não permitia que homens brancos se casassem com

2 Tradução do original: *Naturally, many European men cohabited with black women, and from this union, a new group, the people of color, was born in Suriname. It subsequently increased in size and importance. Not every white man set his offspring free, but many did; and in the 18th century, the epoch of Elisabeth, the numbers of free colored people were already as large as that of the pure whites.*

3 Tradução do original: *The government did not like the fact that so many white man transgressed the decree and lived with black and colored women; but they had to tolerate it, because it happened all the time.*

suas amantes negras, mas, por outro, condenava as amantes negras por não serem casadas e chamavam-nas de “prostitutas”, “mulheres pecadoras”. (McLEOD, 2004, p.7).⁴

O caso de Elisabeth Samson era bastante peculiar. Como sua mãe, uma mulher negra escravizada, havia conseguido pagar por sua alforria, Samsom nascera livre. Contudo, ela fora criada por sua irmã Maria, uma mulher parda oficialmente casada com um homem branco, o progressista Frederick Bosse, pois ambos poderiam oferecer à pequena Samson melhores condições de vida. O casal Bosse não media esforços para dar a Elisabeth educação de qualidade. A narrativa de McLeod descreve como a protagonista era brilhante nos estudos, dominando as ciências exatas e sendo de grande apoio na gestão das terras da irmã e do cunhado.

Teria sido devido a essa experiência profissional que, segundo a autora, Samson adquire *expertise* nos negócios e desenvolve habilidades administrativas para comprar suas próprias terras e gerenciar seus próprios bens. Ao longo de sua vida, ela foi dona de várias fazendas de café e tabaco, entrou para o negócio imobiliário, era única no ramo de importação de roupas, perucas e utensílios domésticos de todas as ordens, além de possuir autorização legal para a extração de madeira. McLeod fornece - também como paratexto - o inventário da fortuna de Samson. Na sua morte, além de uma quantia de 23.000 florins do Suriname, ela teria deixado os seguintes bens⁵:

Quadro 1⁶

Propriedades de Elisabeth Samson	Valor – em florins do Suriname
Fazenda Clevia	fl 200.000
Fazenda e casa de campo La Solitude	fl 110.000
Fazenda De Goede Vreede	fl 85.000
Fazenda Toevlugt	fl 55.000
Fazenda Welgemoed	fl 55.000
50% da fazenda Belwaarde	fl 215.000
50% da fazenda Vlaardingen	fl 140.000
50% da fazenda Catharinasburg	fl 35.000
50% da fazenda Houtgrond Onverwacht	fl 50.000
25% da fazenda Saltzhalen	fl 70.000
Doze grandes e pequenas casas de aluguel em Paramaribo	fl 125.000
Valor total aproximado	fl 1.140.000

O rol de propriedades não deixa dúvidas quanto a sua capacidade de produção de riquezas. É pela porosidade existente entre os campos literário e histórico que McLeod critica a sociedade patriarcal e racista. Nesse sentido, o romance histórico, forma narrati-

4 Tradução do original: *It must have been quite an ordeal for this black woman living under the hypocritical Dutch colonial government, which on the one hand did not permit white men to marry their black mistresses, but on the other hand condemned the black mistresses for not being married and called them “whores”, “sinful women”.*

5 De acordo com os dados fornecidos pela *Morningstar* e a criptomoeda da *Coinbase*, um dólar do Suriname, que é a moeda atual do país, equivale a 0,24 florim do Suriname, a moeda surinamesa no século XVIII.

6 Informação extraída dos arquivos públicos e publicada em McLEOD, 2004, p.431.

va híbrida por meio da qual um personagem histórico ganha voz, é essencial para reverter o ponto de vista tradicional da História e mostrar uma nova perspectiva sobre ela. A escrita da História, conforme aponta Hutcheon (1991), contrapõe-se à noção Aristotélica (2004) de que o historiador poderia falar somente a respeito do que aconteceu, enquanto o poetaalaria do que poderia acontecer. Para ela, é preciso confrontar os paradoxos da representação ficcional e histórica, pois trata-se de construções discursivas determinadas e limitadas historicamente e que, por isso mesmo, variam ao longo do tempo. Assim, o discurso está sujeito a diferentes interpretações dos fatos históricos ao longo dos séculos, sempre em torno do “desejo de reescrever o passado dentro de um novo contexto” (HUTCHEON, 1991, p.157).

Em outra perspectiva, sobre a construção do discurso histórico, Gayatri Chakravorty Spivak (2010) destaca que os Estudos Pós-Coloniais sempre buscam interrogar os limites de categorias como sujeito, agência e voz para pensar os diferentes agentes sociais que se ancoram nas grandes narrativas históricas, políticas e econômicas da modernidade. Assim, longe de se limitar a uma periodização histórica ou a uma perspectiva fixa, os Estudos Pós-Coloniais buscam reorganizar geografias hegemônicas e mecanismos de poder para questionar a supremacia de certos paradigmas epistemológicos.

Na esteira desse pensamento, chama a atenção a tentativa de McLeod de reescrever a história do Suriname a partir da perspectiva da mulher. Esse é um projeto que também pode ser visto em outros romances da escritora, como em *The cost of sugar*, livro de estreia da autora, originalmente publicado em 1987 e traduzido para o inglês em 2007 pela *The Waterfront Press*. A obra fez tanto sucesso que, em seis semanas, esgotou-se nas livrarias do país. A crítica literária do Suriname reconhece-o como o primeiro *best seller* produzido em solo nacional a ponto de ganhar uma adaptação cinematográfica em 2013. O livro traz uma narrativa que se passa no século XVIII e fala sobre a vida dos fazendeiros judeus que colonizaram o Suriname. A partir do ponto de vista de duas irmãs, Elza e Sarith, revela-se a hipocrisia social e os maus-tratos aos povos escravizados em um período em que as plantações de açúcar moviam ambições a despeito de qualquer custo humano.

Em outro romance, *Tutuba: the girl from the slaveship Leusden* (2013), a jovem que dá nome ao livro é sequestrada de seu vilarejo em Gana e levada para trabalhos forçados nas fazendas do Suriname colonial. As descrições do tratamento dos povos escravizados durante a viagem ao continente americano e o relato do naufrágio do navio tumbeiro Leusden é narrado a partir da perspectiva de Tutuba e Oujtes, capitão do navio. A estratégia narrativa utilizada pela autora enquadra os pontos de vista dessas personagens por meio de revezamento de voz e focalização. Desse modo, o leitor conhece a frieza com que Oujtes tratou homens e mulheres raptados e, ao mesmo tempo, compreende o sofrimento e a construção de uma identidade nascida do estupro, da violência e do tráfico de pessoas. Essas diferentes orientações desmascaram os mecanismos de rebaixamento da identidade negra pelo Capitão Oujtes e revela a resiliência das mulheres africanas que não têm outra alternativa a não ser resistir e reconstruir suas vidas.

O processo de reconstrução da História a partir de novas vozes ou de uma nova perspectiva significa, em outras palavras, revelar o que foi silenciado e denunciar os atores desse apagamento. Vale lembrar que o que está conscientemente registrado nos livros de uma História branca e ocidental também delata o que foi intencionalmente obliterado segundo certos vieses ideológicos. No prefácio de *Tutuba* (2013), McLeod critica o apagamento do evento histórico que foi o naufrágio do Leusden – a maior tragédia envolvendo uma embarcação de tráfico de escravizados e que, no entanto, permanecia desconhecida até a publicação do romance histórico de McLeod. Ela afirma:

O naufrágio do navio tumbeiro Leusden, no qual seiscentos e sessenta e quatro prisioneiros e africanos sequestrados perderam a vida, quase não atraiu a atenção na época. Nos anos seguintes, também, nenhuma menção foi feita a isso. Na verdade, foi o maior desastre envolvendo um navio tumbeiro em toda a história de trezentos anos do tráfico transatlântico de escravos e envolveu a maior perda de vidas. O Dr. Leo Balai “descobriu” esse desastre por acaso. Graças à sua pesquisa ao longo de vários anos, o Leusden foi “recuperado” depois de quase trezentos anos (no momento ainda figurativamente, mas espero que literalmente). (McLEOD, 2013, p.5)⁷

Essa tarefa de revelar e/ou denunciar eventos históricos está na base do projeto literário de McLeod, que desconstrói os discursos hegemônicos para dar azo à diversidade dos grupos que se inscrevem na diferença. Assim, se, segundo Hutcheon, “tanto a ficção quanto a história são sistemas culturais de signos e construções ideológicas cuja ideologia inclui sua aparência como autônoma e autossuficiente” (1991, p. 149), a escrita de McLeod deslegitima e desnaturaliza a fala do patriarcado para criar uma nova. Ela também reconhece que seu projeto literário traz uma escrita que habita as dobras da margem, pois fora do contexto ficcional, sua produção está inserida em uma periferia geográfica, política e econômica – que é o Suriname em relação aos países da América do Sul (CORREA, 2015; CAVLAK, 2016) –, com implicações para a circulação de informações científicas, culturais e de produção literária no país. A margem também se apresenta por meio de uma escrita de autoria feminina negra que dá voz a mulheres negras silenciadas.

É preciso levar em conta as implicações da interseccionalidade na validação dos discursos: racismo, preconceito e desigualdade socioeconômica somam-se à discriminação de gênero e, portanto, mulheres negras ou racializadas sofrem mais intensamente as consequências das estruturas de dominação social, política e econômica. O termo interseccionalidade, cunhado por Kimberle Crenshaw (1989), junto às considerações de hooks (2020; 2015) e Akotirene (2019), nos ajuda a pensar os impactos do lugar de fala ocupado pelas personagens de McLeod.

Ao falar sobre feminismo negro, bell hooks (2020) resgata o famoso discurso de Sojourner Truth “*Ant’I a woman?*” proferido em 1851, na Convenção dos Direitos da

⁷ Tradução do original: *The sinking of the slave ship Leusden, in which six hundred and sixty-four prisoners and abducted African lost their lives, attracted hardly any attention at the time. In the ensuing years, too, no mention has ever been made of it. In fact it was the greatest disaster involving a slave ship in the whole three-hundred-year history of the transatlantic slave trade, and involved the greatest loss of life. Dr. Leo Balai “discovered” this disaster by chance. Thanks to his research, spanning several years, the Leusden has been “salvaged” after almost three hundred years (for the moment still figuratively, but hopefully literally).*

Mulher de Ohio. Em sua fala, Truth argumenta contra a ideia de fragilidade feminina e, mais importante para a discussão proposta neste artigo, questiona a categoria de “mulher universal” ao denunciar que, no período da escravidão nos EUA (e, podemos acrescentar, em qualquer outro lugar do continente americano onde houvesse o regime escravista), foram os filhos e as filhas de mulheres negras os vendidos como escravizados nos mercados, além disso, as mulheres negras lavravam a terra, plantavam e enchiam os celeiros, muitas vezes com mais habilidade do que os homens. Seus corpos, diferentemente das mulheres brancas, estavam expostos ao esgotamento físico e ao abuso sexual e emocional. Embora mulheres, nenhum homem jamais ajudaria uma escravizada a subir em carruagens ou a pular poças de lama, como costumava-se fazer com as mulheres brancas. A fragilidade feminina, como denuncia Truth, é uma falácia a serviço da dominação de gênero – mas as mulheres negras escravizadas sequer tinham o direito de pertencer a essa categoria.

hooks (2015) também discute a situação das mulheres negras afirmando que subopressões são formadas dentro de grupos sociais marginalizados. Assim, alguns dos indivíduos excluídos do mercado, da representação política e jurídica, impossibilitados de participar plenamente do extrato social dominante (SPIVAK, 2010), como mulheres brancas e homens negros, podem praticar discriminação racial ou de gênero e explorar o trabalho de mulheres negras. Em outras palavras, as mulheres negras podem sofrer opressão de mulheres brancas e de homens brancos e negros:

Como grupo, as mulheres negras estão em uma posição incomum nesta sociedade, pois não só estamos coletivamente na parte inferior da escada do trabalho, mas nossa condição social geral é inferior à de qualquer outro grupo. Ocupando essa posição, suportamos o fardo da opressão machista, racista e classista. Ao mesmo tempo, somos o grupo que não foi socializado para assumir o papel de explorador/opressor, no sentido de que não nos permitem ter qualquer “outro” não institucionalizado que possamos explorar ou oprimir. (As crianças não representam um outro institucionalizado, embora possam ser oprimidas pelos pais.) As mulheres brancas e os homens negros têm as duas condições. Podem agir como opressores ou ser oprimidos. (hooks, 2015, p.207).

Assim, para hooks, a questão feminina que, segundo Betty Friedan (1963) em *The feminine mystique*, se caracterizava pelo “problema que não tem nome”, situação que descreve a condição das mulheres que desejavam trabalhar fora de casa e se ocuparem com questões além da casa, do marido e dos filhos, não pode ser usada para falar da condição da mulher de modo universal. Desde o período colonial, por exemplo, as mulheres negras trabalharam. Primeiramente como escravizadas e, mais tarde, quando as feministas brancas deixaram suas tarefas domésticas para trabalharem e estudarem, foram as mulheres negras ou racializadas que assumiram o papel rejeitado por elas. Isso significa que quando surgiram as primeiras discussões feministas sobre a opressão das mulheres, elas estavam longe de incluir as necessidades das mulheres negras e racializadas na pauta de reivindicações.

Dialogando com essa ideia, Akotirene (2019) discute as diferenças entre mulheres brancas e negras levando em conta a violência sistêmica oriunda da “sobreposição de

gênero, raça e classe” (2019, p.19). A pesquisadora mostra que essas clivagens se mantiveram ao longo dos séculos porque se sustentam na indissociabilidade estrutural do racismo, do capitalismo e das práticas cisheteropatriarcais. Nas palavras da autora, “as mulheres negras eram trabalhadoras nas casas das ‘mulheres brancas instruídas’, chegavam em casa e tinham o dinheiro tomado por ‘maridos ociosos’, bastante ofendidos porque não havia ‘comida pronta dentro de casa’” (AKOTIRENE, 2019, p.26).

Pensando o romance de McLeod (2004) a partir da perspectiva da interseccionalidade, Samson foi capaz de burlar o sistema de opressões e, desse modo, seu sucesso financeiro colocou em xeque a visão falocêntrica e racista da época, o que gerou incômodo em toda a colônia. Além disso, Elisabeth enervou ainda mais os ânimos da branquitude colonial quando decidiu questionar a proibição do casamento entre homens brancos e mulheres negras. Ela usou a legitimidade que o dinheiro pode granjear em favor da transformação da sociedade em que viveu. Entendeu que uma mudança social e cultural só aconteceria quando direitos de pessoas negras passassem a integrar o corpo de leis da colônia.

Após a morte de seu companheiro de vida, o general holandês Carl Otto Creutz, com quem nunca pôde se esposar oficialmente, Samson decide propor uma aliança de casamento a Hermanus Daniel Zobre. Em troca do casamento arranjado, o futuro marido herdaria todos os seus bens, o que lhe pareceu um bom negócio. O pedido de casamento foi enviado para os tribunais da colônia e, diante do parecer desfavorável, Elisabeth decide apelar para a Corte holandesa sob a justificativa de que não havia, na legislação da Holanda, nenhuma lei que proibisse o casamento interracial. Ao fim de muitos meses de espera, sua solicitação foi aprovada:

Em 21 de dezembro de 1767, Elisabeth Samson e Hermanus Daniel Zobre se casaram. A noiva tinha cinquenta e dois anos e o noivo, trinta. A festa de casamento extravagante e cara aconteceu na mansão de Elisabeth: algo que só os ricos poderiam pagar. [...] Alguns dos convidados elogiaram a celebração:

“Única!”

“O casamento dos casamentos em Paramaribo!”

“Incrivelmente esplêndido!”

No entanto, Elisabeth ficou discretamente desapontada porque muitas das pessoas que ela esperava que tivessem vindo não o fizeram. [...] Quando todos os convidados se foram, Elisabeth convidou seu marido para seu quarto para conversarem. Ele não estava sóbrio e queria abraçá-la.

“Minha querida, agora nós vamos festejar”, disse ele com a voz muito arrastada.

Elisabeth o empurrou para trás e disse com um tom sério: “Recupere seu juízo, *Masra* Zobre. Nosso casamento é um acordo de papel que lhe trará muitos benefícios. Tenho certeza de que você sabe disso. Nessas circunstâncias, acho melhor você ter sua privacidade, e eu, a minha. Seu quarto foi preparado no andar de cima; conversaremos amanhã. Boa noite”. (McLEOD, 2004, p.397-398)⁸.

⁸ Tradução nossa do original: *On December 21, 1767, Elisabeth Samson and Hermanus Daniel Zobre were married. The bride was fifty-two years old, and the groom, thirty. The extravagant and expensive marriage celebration took place at Elisabeth's mansion: Something*

Por meio do arranjo matrimonial, Samson também esperava ser aceita pela alta classe colonial – segmento ao qual Elisabeth pertencia, mas de onde sempre fora excluída. Sua rejeição, no entanto, ficou ainda mais ostensiva. Os convites para eventos que chegavam a sua residência destinavam-se tão somente a Daniel Zobre. Embora isso fosse considerado uma gafe, segundo a etiqueta social da época, seria muito mais deselegante receber uma mulher negra nas festas da elite surinamesa. O racismo que corroía as bases da sociedade não a admitia e, mais que isso, resultava em violência simbólica como modo de aniquilação de sua subjetividade.

Masra Zobre, que estava bastante desconfortável com sua esposa por perto, deixou-a para conversar com amigos enquanto outras panelinhas se formavam. Elisabeth, no entanto, permanecia sozinha. Ninguém olhava para ela. [...] Elisabeth enxugou o suor do rosto com o lenço e decidiu se dirigir a um dos grupos maiores e mais animados. A conversa parou instantaneamente quando ela se aproximou. As senhoras simplesmente emudeceram e passaram a se distrair com suas bebidas, a se abanarem e a observarem os demais convidados. Obviamente indesejada, ela vagava, olhando ao redor da sala – sabendo muito bem, é claro, que ela era a única mulher negra do recinto. [...] Em sua busca por inclusão, em determinado momento, ela caminhou em direção a algumas pessoas que se reuniram em torno de Susanna Duplessis. Quando Elisabeth passou por eles, ouviu uma mulher dizer às outras: “ela se parece com sua fragata afundada!”. (McLEOD, 2004, p.419-420)⁹

O réveillon na casa do Governador, evento narrado acima, fora o único acontecimento da elite local para o qual ela fora convidada. O comportamento dos convivas revela a neurose social que atua na construção de uma ordem opressora e marginalizante para o sujeito negro. Em “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, Lélia Gonzalez (1984) relata sua experiência como mulher negra. Ela afirma que era muito comum ouvir a pergunta: “a madame está?” ao abrir a porta de sua residência para atender vendedores ambulantes. A situação, frequente para moradoras negras que não vivem em comunidades pobres, representa a maneira como a sociedade brasileira, de modo geral, acolhe a perspectiva que coloca pessoas negras em posição de subalternidade. Para Gonzalez, “como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra.” (1984, p.228). A violência simbólica – mas também a física, tendo em vista os números de homicídio e violências de todas as ordens – mal

only the rich could afford. [...] Some of the guests hailed the celebration:

“Unique!”

“The wedding of weddings in Paramaribo!”

“Unbelievably splendid!”

However, Elisabeth was quietly disappointed because many of the people she had hoped would have come did not do so. [...] When all the guests had departed, Elisabeth invited her husband to her bedroom for a moment. He was certainly not sober and wanted to embrace her.

“My darling, now we’re going to party”, he said in a heavily slurred voice.

Elisabeth pushed him back and said with a serious voice, “Come to your senses, Masra Zobre. Our marriage is a paper matter that will bring you many benefits. I’m sure you know it. In the circumstance, I do think it’s better for you to have your privacy, and I, mine. Your room has been prepared upstairs; we’ll talk tomorrow. Goodnight”.

9 Tradução do original: *Masra Zobre, who had stood, somewhat uncomfortably with his wife for a time, eventually went over to his male friends to chat as other cliques and those of a similar ilk gathered to talk. Elisabeth, however, was standing alone. Nobody looked at her. [...] Elisabeth blotted some facial perspiration with her handkerchief and decided to move towards one of the larger and more animated groups. But the conversation halted instantaneously when she drew close. The ladies simply froze and busied themselves by either sipping from their glasses or fanning themselves and observing others. Obviously unwelcomed, she drifted along, looking around the room – knowing full well of course that she would be the only black woman. [...] In her search for inclusion, at a certain moment she walked towards a group that had gathered around Susanna Duplessis. But when Elisabeth walked past them she clearly heard one woman say to the others: “she looks just like her sunken frigate!”*

disfarça o que a branquitude espera da mulher negra, seja no Suriname colonial, seja no Brasil de ontem e hoje: um corpo a serviço dos brancos.

No romance, a festa de ano novo descreve a natureza indelével do racismo, expondo o que significa existir fora dos domínios do privilégio branco. Toni Morrison (2019) chama de “processo de outremização” o movimento de desvalorizar, por meio do discurso e de práticas culturais, um grupo minoritário, tornando-o socialmente abjeto. Do outro lado, um outro grupo, geralmente representado pela sociedade cisheteropatriarcal, confirma sua identidade como superior e se beneficia desse arranjo. Essa dinâmica significa, em outras palavras, a promoção de atos desumanos que rebaixam o sujeito negro e o aliena de sua própria humanidade em prol da manutenção de privilégios. O final da comemoração de réveillon descreve o sentimento de menos valia que Samson sentia:

De repente, ela teve a sensação de estar observando a sala e seus ocupantes a distância. Ela podia ver claramente com perspicácia todos que estavam presentes no salão de baile, incluindo ela própria – tudo a uma curta distância. [...] Elisabeth olhou para si mesma no meio de todos eles: uma velha negra vaidosa grotescamente vestida – em busca de aceitação [...]. (McLEOD, 2004, p.420-421)¹⁰

A narração em terceira pessoa assume o ponto de vista da personagem para manifestar em discurso indireto livre o efeito psicológico do “processo de outremização” a que foi submetida. Apesar de achar que vê com clareza e perspicácia todos os convidados, a distorção da visão de Elisabeth fica evidente quando ela olha para si mesma e não reconhece a grandeza de suas conquistas e a força de sua luta, mas se acha grotesca, velha e inútil. Esse sentimento revela a deturpação da imagem negra promovida pela sociedade branca.

Como se sabe muito bem¹¹, uma mulher branca do século XVIII deveria se submeter às necessidades e desejos do marido, deveria ser responsável pela criação dos filhos e pela organização da casa. Tudo que fosse relacionado aos cuidados domiciliares deveria preocupá-la, com exceção da economia doméstica. Acontece, porém, que essa mesma mulher branca poderia usar o trabalho de mulheres escravizadas para servi-la nessas questões domésticas, inclusive quando não desejava se submeter aos caprichos sexuais do marido. O desgaste do corpo feminino negro de forma institucionalizada acaba por legitimar a dupla opressão – de gênero e raça – que vitimou e vitima mulheres até hoje. Pela lógica distorcida da sociedade patriarcal, uma mulher negra e milionária não pode existir socialmente – nem mesmo se casada com um homem branco.

A dupla opressão naturaliza e reitera o processo de criação das mulheres negras como as “Outras”. Elisabeth Samson está imersa nessa sociedade que sob pretextos moralistas, religiosos e científicos (considerando-se o discurso do racismo biológico) não reconhece a existência de brechas no sistema por onde grupos marginalizados podem

10 Tradução do original: *Suddenly she had the feeling as if she were observing the room and its occupants from a distance. She could clearly see with perspicacity everyone who was present in the ballroom including herself – all from a close-ranged distance. [...] Elisabeth looked at herself in the midst of them all: a vain old negress grotesquely dressed – in pursuit of acceptance [...].*

11 Para mais informações sobre o assunto, sugerimos a leitura de PERROT (2007), BUTLER (2008) e BOURDIEU (2009).

penetrar e se estabelecer como iguais. Assim, se as atividades econômicas e as relações comerciais de Samson são toleradas, é apenas porque aquecem a economia, mas sua existência social deve ser silenciada à força. O projeto de McLeod, contudo, recusa esse lugar de apagamento:

Elisabeth [...] garantiu a si mesma um lugar permanente e incomparável nos anais da história colonial por duas questões: primeiro, seu pedido, em 1764, para se casar com um homem branco; e segundo, por causa de sua extrema riqueza - ela foi uma *self made business woman* no século XVIII, no auge da escravidão. Muitos historiadores escreveram sobre este fato. Embora não tenham escrito nessas exatas palavras, todos presumiram que Elisabeth Samson era uma escravizada que havia vivido com um homem branco que a libertou e a tornou sua herdeira. [...] Pesquisei nos Arquivos Nacionais de Haia, nos arquivos distritais de Amsterdan e Rotterdam, nos arquivos de Keulen e Emmerich na Alemanha. Depois de um tempo, eu havia coletado tantos documentos que pude provar que os historiadores estavam absolutamente ERRADOS, e as declarações de que ela certamente deve ter herdado sua riqueza de um mestre de escravos que a libertou, nos conta algo sobre os historiadores, mas não sobre Elisabeth. Foi uma excelente prova do machismo e do pensamento supremacista branco: “Quando uma mulher negra é rica, ela só pode ter ganhado sua riqueza graças a um homem branco, que a enriqueceu!” No caso da Elisabeth foi o contrário!!! (McLEOD, 2004, p.06)¹²

A escrita como um ato político combina, no romance em questão, a consciência da diferença de gênero e raça com a necessidade de pensar a identidade negra. Assim, McLeod conta por meio desse romance histórico a memória de um povo, suas origens e lutas, mas a partir de um novo ângulo da História: pela perspectiva do oprimido ou, nos termos de Spivak (2010), da subalternidade. Essa postura engendra a criação de espaços de resistência e representação, seu romance tensiona as fronteiras da ficção, uma vez que, no prefácio e no posfácio, McLeod admite ser a favor da revisão da perspectiva etnocêntrica que orienta os textos históricos e literários.

É preciso entender que a literatura, enquanto forma de representação, veicula interesses, valores e perspectivas. Cabe a nós uma maior consciência de sua repercussão dentro e, por que não, fora do texto literário, pois é dado à crítica acadêmica e à pesquisa um papel importante na legitimação dessas literaturas. Isso não quer dizer que, enquanto pesquisador/a da área da Literatura, seja preciso falar pelas minorias, mas é necessário questionar o próprio lugar de onde se teoriza. Vale lembrar que o termo “representação”, em alemão, tem dois significados: *vertretung*, que se refere ao ato de assumir o lugar do outro (e nesse processo a palavra tem uma acepção política), e *darstellung*, ligado a uma visão estética (retórica como tropo). Isso significa dizer, nas palavras de Dalcastagnè (2012, p. 17), que “o que se coloca não é mais simplesmente o fato de que a literatura fornece determinadas representações da realidade, mas, sim, que essas repre-

12 Tradução do original: *Elisabeth [...] ensured herself a permanent and unrivalled place in the annals of colonial history – on 2 counts: First, her request in 1764 to marry a white man; and second, on account of her extreme wealth – she was a self-made black business magnate in the 18th century at the height of slavery. Many historians wrote about this fact. Although they did not write in the same words, they all assumed that Elisabeth Samson was a slave woman who had cohabited with a white or Jewish man, who set her free and made her his heir. [...] I searched in the National Archives in The Hague, in the district archives of Amsterdan and Rotterdam, in the archives of Keulen and Emmerich in Germany. After a while I had collected so many documents, that I could prove that the historians were absolutely WRONG, and the statements that she surely must have inherited her wealth from a slave master who set her free, told us something about the historians, but not about Elisabeth. It was excellent proof of machismo and white supremacist thinking: “When a black woman is rich, she can only have gained her wealth thanks to a White Man, who made her rich!” In Elisabeth’s case it was the contrary!!!*

sentações não são representativas do conjunto das perspectivas sociais”. Por fim, em relação à literatura de McLeod, é possível dizer que o elemento comum de seus romances é a criação de “verdadeiros ‘universos de discurso’” (BOSI, 1979, p.27) em que o passado, quando ressignificado à luz do presente, quando pronunciado por vozes outrora silenciadas, ilumina aspectos ocultos em uma história que selecionava apenas determinados pontos de vista e promovia uma versão consagrada dos acontecimentos. Em McLeod (2004), memória, raça e gênero não são outremizados: eles evidenciam outras histórias e outras vozes.

Referências

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019. (Feminismos Plurais).
- ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembrança de velhos**. São Paulo: T. A. Queiróz, 1979.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 6º ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 2º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- CAVLAK, Iuri. **Uma breve história do Suriname**. Macapá/Rio de Janeiro: Editora da UNIFAP/Autografia, 2016.
- CORREA, Paulo Gustavo Pellegrino. Suriname: um país de costas para a América do Sul. **Ciência Geográfica**, v.19, p.182-195, 2015.
- CRENSHAW, Kimberle. Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. **University of Chicago Legal Forum**, Chicago, n.1, 1989, p.139-167.
- DALCASTAGNÈ, Regina. **Literatura brasileira contemporânea: um território contestado**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.
- FRIEDAN, Betty. **The feminine mystique**. New York: Norton, 1963.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p.223-244.
- hooks, bell. **E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.
- _____. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n.16, p.193-2010, janeiro-abril 2015.
- HUTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo: história, teoria, ficção**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1991.
- MCLEOD, Cynthia. **The free negress Elisabeth: prisoner of color**. Paramaribo: The Waterfront Press, 2004.
- _____. **The cost of sugar**. Paramaribo: The Waterfront Press, 2007.
- _____. **Tutuba: the girl from the slave-ship Leusden**. Paramaribo: Uitgeverij Conserve, 2013.
- MORRISON, Toni. **A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

A LITERATURA NA “TRANÇA DE HISTÓRIAS”

O tempo-espaço como escritura

Viviane Ramos de Freitas
Juliana Pimenta Attie

Introdução

A pesquisadora, poeta e dramaturga brasileira Leda Martins, em seu artigo “Performances da oralitura: corpo, lugar da memória” (2003), problematiza como a literatura escrita no Brasil é marcada pela tradição europeia. Mesmo alguns textos que são considerados “nacionalistas”, ou “fundadores da identidade nacional”, de autoria de escritores brasileiros, trazem consigo a construção pelo olhar do colonizador. Segundo a autora, “[a] textualidade dos povos africanos e indígenas, seus repertórios narrativos e poéticos, seus domínios de linguagem e modos de apreender e figurar o real, deixados à margem, não ecoaram em nossas letras escritas” (MARTINS, 2003, p.63). O privilégio da palavra escrita na construção da memória ignora os conhecimentos e as culturas já existentes e impõe um passado enviesado que favorece a cultura europeia e naturaliza a dominação dos colonizadores.

Podemos estender as considerações de Martins às Guianas e ao Suriname, cujos processos colonizatórios, embora se diferenciem em alguns pontos em relação ao Brasil, convergem na questão central de apagamento e silenciamento. Assim, pensar a cultura, a história, a literatura e outras artes desses países demanda um olhar que rompa com a lógica ocidental, a qual não apenas invadiu e dominou territórios, mas também se ocupou de apagar as memórias dos povos originários e dos povos escravizados e subjugados para criá-las a partir da relação com o Ocidente. Nessa relação, o que é diferente do ideário branco e cristão europeu, o “outro”, é inferiorizado e desumanizado.

Nesse sentido, inspirado no conceito de encruzilhada, este capítulo busca explorar noções de tempo e espaço, imbricados na representação da memória e da história. Para Martins, em *Afrografias da Memória* (1997), a encruzilhada é um termo que possibilita a compreensão dos diálogos e embates entre registros, concepções e sistemas simbólicos advindos de culturas diferentes:

Operadora de linguagens e de discursos, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é a geratriz de produção sígnica diversificada e, portanto, de sentido. Nessa via de elaboração, as noções de sujeito híbrido, mestiço e liminar, articuladas pela crítica pós-colonial, podem ser pensadas como indicativas dos efeitos de processos e cruzamentos discursivos diversos, intertextuais e interculturais (MARTINS, 1997, p.28).

A encruzilhada se mostra como uma concepção móvel em que a noção de centro propriamente dita se dissemina, oferecendo novas possibilidades de interpretação dos processos inter e transculturais. Ainda, como aponta Ramos (2019), em seu artigo “Desvelando o corpo-encruzilhada: reflexões sobre a encruzilhada como espaço de interseção”, o conceito traz novas nuances e perspectivas para refletirmos a ancestralidade, identidade, alteridade, tempo-espaço, memória, diversidade, racismo entre outros.

Espectros da ausência: a história inscrita na paisagem

They came in ships
From far across the seas
Britain, colonising the East in India
Transporting her chains from Chota Nagpur and the Ganges plain.
Westwards came the Whitby,
Like the Hesperus
Alike the island-bound Fatel Rozack.
Wooden missions of imperialist design.
Human victims of Her Majesty's victory.
[...]
Mahadai Das¹

Nesta seção, faremos uma reflexão sobre a relação triangular entre a história, a linguagem e o espaço-tempo caribenhos. Essa abordagem será realizada através do engajamento com trechos de textos, e algumas reflexões críticas de escritoras e escritores caribenhos que colocam em primeiro plano a sua realidade geográfica, material e social, assim como a missão de atualização da memória e reconstituição do passado histórico. Voltaremos a atenção para o compromisso, mencionado pelo teórico martinicano Édouard Glissant em *Poética da relação* (2010)², dos escritores caribenhos de afirmar a sua densa e opaca existência, e agregar as histórias perdidas e espalhadas pelo Caribe numa presença concreta nesse mundo.

O poema “They came in ships”, da escritora guianense Mahadai Das (1954 -2003), cujos primeiros versos estão na epígrafe desta seção, servirá como uma via de acesso para a abordagem a que nos propomos aqui. Veremos de que forma o poema acena para a tarefa de atualização da memória aludida por Glissant.

Nesse poema, o eu-lírico revisita a história da colonização e construção nacional da Guiana, como um grande “olho que varre a história”³ e testemunha a experiência de luta e sofrimento dos seus antepassados, vindos da Índia para a Guiana como trabalhadores

1 Eles vieram em navios / Do outro lado do mar /Grã-Bretanha, colonizando o Oriente na Índia / Transportando suas correntes de Chota Nagpur e da planície do Ganges. / Para o oeste veio o Whitby, / Assim como o Hesperus / E semelhante ao Fatel Rozack, que fica na ilha. / Missões de madeira de design imperialista. / Vítimas humanas da vitória de Sua Majestade. (DAS, 2021, tradução nossa).

2 Na versão francesa, *Poétique de la Relation*. Para fins deste trabalho, traduzimos a partir da edição inglesa, intitulada *Poetics of Relation* (GLISSANT, 2010).

3 “my eye sweeps over history” (DAS, 2021)

contratados – também conhecidos como *coolies*⁴, bem como dos africanos que para ali migraram forçosamente para trabalharem sob o regime escravista.

O poema começa com o foco na viagem transatlântica a partir da Índia e na chegada na Guiana, sendo os nomes próprios citados na primeira estrofe, Whitby, Hesperus e Fatel Razack, metonímias para todos os navios que desembarcaram na Guiana com trabalhadores contratados indianos. De modo similar, o planalto Chota Nagpur e a planície Indo-Ganges, também citados na primeira estrofe, funcionam não somente como indicadores das áreas da Índia de onde partiram os trabalhadores contratados para a sua trágica odisseia, mas como metáforas para a extensão das “correntes”⁵ que alude ao período de expansão do domínio da Grã-Bretanha sobre a Índia.

A travessia do Atlântico, apesar de referida apenas nos versos iniciais, está em primeiro plano no poema através do título. A viagem corresponde a uma espécie de momento inaugural, a partir do qual se inscreve o trauma do passado histórico dos povos subjugados na Guiana, cujas vidas foram perdidas para o sucesso do projeto imperial britânico: “Vítimas humanas da vitória de Sua Majestade”⁶. No entanto, ao mesmo tempo em que a poeta guianense Mahadai Das, ou o eu-lírico do poema, revisita esse momento, também instaura a possibilidade de sua reconstituição, uma vez que o poema inscreve um outro dizer sobre a história dos seus antepassados e do seu país. Além disso, o momento traumático da viagem transatlântica, aludido desde o título, coloca em evidência o espaço marinho, que é configurado no poema como uma espécie de fissura espaço-temporal, enquanto o eu-lírico volta-se para o Atlântico tanto como espectro da ausência dos mortos que abriga, quanto espaço de testemunho dos horrores da história.

Mahadai Das foi, ao lado da escritora Rajkumari Singh, uma das primeiras escritoras indo-guianenses a falar sobre as questões étnicas e de gênero enfrentadas pelas mulheres indo-caribenhas. “They Came in Ships” é um poema precursor e uma referência para a poesia indo-guianense. No entanto, para além desses aspectos, o poema oferece uma via produtiva para esta abordagem, uma vez que nele vislumbramos um projeto nacionalista baseado na transversalidade, que desafia fronteiras étnicas e noções absolutas. No poema, a sujeição e os maus tratos experimentados pelos trabalhadores indianos e pelos africanos aparecem sintetizados nos versos: “Lembro-me de *logies*⁷, *barrackrooms*⁸,

4 O termo *coolie* foi usado inicialmente no século XVII por europeus na Índia em referência ao trabalhador nativo contratado. O termo “*coolies*” no século XVIII foi atribuído a trabalhadores contratados imigrantes do leste da Índia. No período pós-imigração, passou a ser aplicado a todas as pessoas indianas. Apesar de amplamente usado (*coolie dress, food, temple*, etc.), o termo é considerado ofensivo e na Guiana seu uso em público é proibido por lei. (ALLSOPP; ALLSOPP, 2003, p.167)

5 A palavra *chains* refere-se à Grã-Bretanha no verso “Transporting her chains from Chota Nagpur and the Ganges plain”. “Transportando suas correntes desde Chota Nagpur e planície Ganges” (DAS, 2021, tradução nossa).

6 “Human victims of Her Majesty’s victory” (DAS, 2021).

7 *Logie* Um longo prédio residencial construído diretamente no solo, compreendendo de dez a vinte cômodos, originalmente projetado para abrigar famílias de escravizados e, posteriormente, trabalhadores asiáticos contratados em fazendas de açúcar, cada cômodo abrigando uma família (ALLSOPP; ALLSOPP, 2003, p.352). *Logies* e *ranges* referem-se a esse tipo de habitação precária.

8 *Barrack-rooms* Uma casa, ou prédio, localizada nos fundos da casa principal, com quartos alugados separadamente (ALLSOPP; ALLSOPP, 2003, p.62). Assim como *logies* e *ranges*, *barrackrooms* também se referem às estruturas que serviram de moradia aos trabalhadores contratados.

*ranges*⁹, / *nigga-yard*¹⁰ [...] / *creole gang*¹¹, trabalho infantil”¹². Ao fundir a realidade material das condições desumanas de habitação, trabalho e de existência, às quais tanto os indianos quanto os africanos foram submetidos na Guiana, Mahadai Das conecta a experiência histórica dos indo-guianenses e afro-guianenses.

A memória coletiva de africanos e indianos é constituída na tessitura do poema que entrelaça elementos históricos e míticos, emocionais e simbólicos. Ao fazê-lo, a escritora projeta uma nação constituída por meio da experiência vivida, das lutas e do sofrimento compartilhados. Desse modo, acena para um outro nacionalismo, inclusivo e plural. Essa perspectiva chama a atenção para o fato de que as nações caribenhas, fruto das interações de uma série de migrações, se desenvolveram de maneira muito diferente dos estados-nação absolutistas baseados na ideia de uma homogeneidade étnica. Sua constituição nacional foi, desde o início, translocal, assim como o povo caribenho, em sua origem é um povo da diáspora.

Em “They Came in Ships”, as vozes que ecoam na paisagem, referidas pelo eu-lírico, aludem à linguagem e à história perdidas dos antepassados. Essas vozes ressurgem integradas à terra e assombram o presente: “o grito dos *coolies* ecoa pela terra”¹³. Cabe ao eu-lírico, ao transformar-se num corpo sensível, num olho capaz de varrer a história, seguir os seus rastros, e ler os seus traços na paisagem. A sua posição no poema acena para o engajamento das escritoras e escritores antilhanos e guianenses, que são chamados a confrontar-se com a missão de expressar e fazer existir o que parece não ser possível de expressão. Seu objeto são existências opacas, densas, histórias perdidas, espalhadas na paisagem, como pegadas, traços, rastros, vestígios, ruínas. A tarefa dos escritores, e mais ainda das escritoras, caribenhos encontra ressonância nas perguntas lançadas por Adam Lifshey no livro *Spectres of Conquest: Indigenous Absence in Transatlantic Literatures*:

Por que tantos textos, por exemplo, começam invocando algo que não existe? Quantos escritores estão empenhados, de uma forma ou de outra, em falar pelos mortos? Quantos são médiuns? Quantos são exorcistas? Não são todos os escritos obras de luto? Mas para quem? E em nome de quê? Quantos mundos ausentes existem para conjurar? Quantas terras prometidas? Não são todos os escritos obras de conjuração? Um oceano pode ser uma conjuração? É o Atlântico? É a América? É a ausência? (LIFSHEY, 2010, p.16, tradução nossa¹⁴)

9 Ver nota de rodapé 7

10 *Nigga-yard* ou *nigger-yard* é um termo depreciativo, que pode ser traduzido como “pátio dos negros”. Jagan (1997, p. 30) observa que as condições de vida nas plantações de açúcar de propriedade britânica eram deploráveis. Ocupando uma seção da plantação, o “pátio dos negros” consistia em cabanas rústicas construídas em terreno baixo e mal drenado. Quando os trabalhadores contratados asiáticos chegaram, eles passaram a viver condições semelhantes em *logies*. (JAGAN, 1997, p.30).

11 *Creole-gang* grupo de meninos e meninas, com idade de 8 a 14 anos, filhos de trabalhadores de plantações de açúcar, empregados para fazer tarefas mais leves, como capinar, limpar ralos, adubar, etc. Também conhecidos como a “gang” de terceira classe de trabalhadores da plantação (ALLSOPP; ALLSOPP, 2003, p.177 e 250)

12 “I remember logies, barrackrooms, ranges, / nigga-yards [...] / Creole gang, child labour.” (DAS, 2021)

13 “And the cry of coolies / Echoed around the land/ [...] / And the cry of coolies continued” (DAS, 2021)

14 Why do so many texts, for example, begin by invoking something that is not there? How many writers are engaged, one way or another, in channeling the dead? How many are mediums? How many are exorcists? Are not all writings works of mourning? But for whom? And in the name of what? How many absent worlds are there to conjure? How many promised lands? Are not all writings works of conjuration? Can an ocean be a conjuration? Is the Atlantic? Is America? Is absence? (LIFSHEY, 2010, p.16)

O excerto alude ao apagamento da história das culturas de tradição oral dos povos originários e a todas as vidas humanas perdidas para o projeto de lucro e dominação imperial. No poema de Mahadai Das, esse apagamento é contraposto às vozes dos mortos que continuam a ser ouvidas através do vento: “No limite do horizonte, ouço / vozes gritando ao vento”¹⁵. A referência às “vozes” aqui não inclui somente as vozes dos indianos, mas também dos africanos. Os versos seguintes fazem alusão a uma grande rebelião de escravos em Berbice, liderada por Cuffy em 1763, e à Revolta de Demerara em 1823. As vozes chorando ao vento ecoam tanto as memórias dos trabalhadores indianos quanto dos africanos escravizados, formando um imenso arquivo oral integrado à paisagem.

As vozes dos mortos podem ser lidas como uma metonímia para as culturas de tradição oral desaparecidas ou ainda para todos os povos que no processo de colonização foram subjugados e condenados ao silêncio diante da experiência de desenraizamento e perda de linguagem. Essas vozes, assim como os gritos e choros que perseguem o eu-lírico, remetem à opacidade de um passado traumático, que não foi escrito, nem emergiu como história, mas que não cessa de se reinscrever no presente. A missão de atualização dessa memória violentamente apagada é reafirmada no poema, através da repetição, pelo eu-lírico, do verbo “lembrar”¹⁶ e sinônimos, como nos versos: “Lembro o olhar desolado do meu antepassado”¹⁷ ou “Não me esqueço do passado que moldou o presente./ O presente é um propulsor do futuro”¹⁸. O ato de rememoração não é apenas recapitulação de um passado, mas seu reconhecimento e reconstrução, através da escrita, que não só institui sentidos, mas é reivindicada como processo social capaz de inscrever a possibilidade do futuro. O eu-lírico destaca a experiência coletiva e familiar de violência e privação da própria humanidade sofrida pelas mulheres: “Minha avó trabalhava no campo / [...] Mulher *coolie* / Foi o seu sangue derramado para que eu pudesse rejeitar a minha história? / Esqueça as lágrimas na sombra - folhas de arroz”¹⁹. Ao dirigir-se aos mortos, e trazer para os seus versos o sangue que constitui a história do seu país, o eu-lírico, ou a escritora Mahadai Das, instaura a possibilidade de escrever não somente a sua história, mas a história de uma coletividade, a própria nação guianense.

A relação entre o Oceano Atlântico e os mortos, referida pelas perguntas lançadas por Lifshy no excerto acima, também é aludida nos versos “Aqui, no limite do horizonte, / Ouço vozes gritando ao vento”²⁰, uma vez que no limite do horizonte também está o mar. Esse aspecto, somado ao lugar de destaque ocupado pela travessia transatlântica, faz do mar uma figura predominante no poema, enquanto as suas margens constituem um espaço de memória e interpelação moral que continua a assombrar os vivos dos dois lados do Atlântico.

15 “Here at the edge of the horizon / I hear voices crying in the wind /” (DAS, 2021)

16 remember, recall, I do not forget (DAS, 2021)

17 I remember my forefather’s gaunt gaze (DAS, 2021)

18 I do not forget the past that has moulded the present. / The present is a caterer for the future. (DAS, 2021)

19 My grandmother worked in the field (DAS, 2021)

20 Here, at the edge of the horizon / I hear voices crying in the wind (DAS, 2021)

Por uma poética da relação - Espaço, Linguagem e História

Em sua conferência do prêmio Nobel em 1992, Derek Walcott assinala a maneira como a história caribenha está gravada na sua vegetação. Walcott revela, poeticamente, a forma pela qual a memória dos antepassados africanos, asiáticos e povos originários persiste, não como um épico, mas espalhada na geografia:

Não é que a História seja obliterada por este nascer do sol. Ela está lá na geografia das Antilhas, na própria vegetação. O mar suspira com os afogados da Middle Passage, a carnificina de seus aborígenes, caribes, aruaques e tainos, sangra no carmesim das árvores *immortelle*, e até mesmo os efeitos da rebentação na areia não podem apagar a memória africana, ou as lanças de cana como uma prisão verde onde trabalhadores asiáticos contratados, os ancestrais de Felicity, ainda estão cumprindo pena. (WALCOTT, 2015, tradução nossa²¹).

De modo similar a Mahadai Das no poema “They Came in Ships”, no excerto acima, Walcott configura a paisagem como um corpo vivo que tem gravado em si as marcas históricas da violência do colonialismo, e como aquelas deixadas processos de aniquilamento, sujeição e desumanização infligidos aos povos originários, aos africanos escravizados e aos indianos contratados. O escritor santa-lucense nos convida a pensar na geografia como uma memória que pode ser acessada, trazendo à tona um passado opaco que a História, com “h” maiúsculo, enterra. Além disso, Walcott concebe a linguagem do Caribe como uma metáfora abrangente para a compreensão do espaço. Esse aspecto encontra ressonância nas elaborações de outros dois escritores caribenhos, como o martinicano Edouard Glissant e o barbadiano Edward Kamau Brathwaite, conforme veremos a seguir.

Em *Les Discours Antillais [Caribbean Discourse]* (1989)²², Glissant corrobora a relação entre linguagem, espaço e história, ao afirmar que a história está sob a superfície, e “a paisagem é seu próprio monumento” (GLISSANT, 1989, p.11, tradução nossa²³). A identificação entre o pensamento de Glissant e Walcott é assinalada através da escolha da epígrafe de *Poética da relação* (2010), em que Glissant, ao citar os dois poetas caribenhos, Walcott e Brathwaite, coloca em evidência a relação triangular entre o espaço, a linguagem e a história caribenhos: “O Mar é a História. Derek Walcott”, e “A unidade é submarina. Edward Kamau Brathwaite”. (GLISSANT, 2010, p. vii, tradução nossa²⁴).

Walcott e Brathwaite remetem ao contexto histórico da colonização das ilhas caribenhas e à travessia transatlântica dos povos africanos escravizados e dos trabalhadores asiáticos. As ideias de que “O Mar é a História” e “A unidade é submarina” assinalam

21 “It is not that History is obliterated by this sunrise. It is there in Antillean geography, in the vegetation itself. The sea sighs with the drowned from the Middle Passage, the butchery of its aborigines, Carib and Aruac and Taino, bleeds in the scarlet of the *immortelle*, and even the actions of surf on sand cannot erase the African memory, or the lances of cane as a green prison where indentured Asians, the ancestors of Felicity, are still serving time.” (WALCOTT, 2015)

22 Na versão francesa, *Le discours antillais*. Para fins desse trabalho, traduzimos a partir da edição inglesa, intitulada *Caribbean Discourse* (GLISSANT, 1989).

23 “landscape is its own monument” (GLISSANT, 1989, p.11)

24 “Sea is History. Derek Walcott”, “The unity is sub-marine Edward Kamau Brathwaite” (GLISSANT, 2010, p. vii).

a existência das histórias submersas das vidas humanas sacrificadas para o projeto imperial. Diferente da história vitoriosa do império, essas outras histórias não cruzaram a superfície, jazem nas profundezas, afundadas nas águas e no esquecimento. A “unidade submarina” a que se refere o escritor barbadiano não é apenas formada pela imagem do imenso bloco de água que liga as ilhas caribenhas, dando uma unidade subaquática à área ao que, na superfície, é descontinuidade. A “unidade submarina” alude principalmente às histórias dessa comunidade submersa. São os seus corpos e suas narrativas dispersas que constituem a “unidade submarina”. De forma similar, a relação entre Mar e História, estabelecida por Walcott, alude à memória dos antepassados africanos, asiáticos e indígenas, cuja inscrição permanece ilegível na superfície. Ao remeterem a essas histórias submersas nas profundezas do oceano, ambos os escritores aludem à tarefa dos escritores caribenhos de restituição da história do Caribe. Levando-se em conta a geografia fragmentada das ilhas e sua multiplicidade cultural e linguística, eles acenam para um projeto literário, conforme elabora Walcott neste outro trecho da sua conferência do Nobel: “A arte das Antilhas é essa restauração de nossas histórias estilhaçadas, nossos fragmentos de vocabulário, nosso arquipélago tornando-se sinônimo de peças separadas do continente original” (WALCOTT, 2015, tradução nossa²⁵).

Glissant, Walcott e Brathwaite, cada um à sua maneira, estão envolvidos no projeto de escavar ligações culturais e históricas entre as ilhas caribenhas, e também em produzir novas ligações entre elas. A “unidade submarina” a que Brathwaite se refere seria também, portanto, aquela capaz de criar redes entre as ilhas do Caribe num projeto literário que almeja fundar um senso de coletividade entre comunidades caribenhas. A produção literária e crítico-filosófica desses três escritores coloca em primeiro plano o trabalho com a linguagem, como sugere o título do volume de ensaios de Glissant, *Les Discours Antillais [Caribbean Discourse]* (1989). O livro alude à ambição desses escritores de criar um discurso (literário) que traga as marcas dos traços culturais da região e se empenhe na sua elucidação. Além disso, o discurso caribenho seria capaz de enunciar um novo dizer sobre o trauma do passado histórico, forjar um novo idioma e confrontar as perdas da transição do oral para o escrito.

A ideia de “língua nação” [*nation language*], de Brathwaite, ilustra o esforço desses escritores nesse sentido. Língua nação é uma “língua subterrânea” [*underground language*] mais estreitamente ligada ao aspecto africano de experiência no Caribe (BRATHWAITE, 1995, p.311). Ao cunhar o termo “língua nação”, Brathwaite inclui a cultura de oralidade suprimida pelas línguas das nações europeias. O termo alude a uma outra forma de “nacionalismo”, marcado pela opacidade e não pela transparência dos discursos e modos de representação nacionalistas europeus. Brathwaite destaca as características poéticas da “língua nação” a partir das suas raízes na tradição oral:

25 “Antillean art is this restoration of our shattered histories, our shards of vocabulary, our archipelago becoming a synonym for pieces broken off from the original continent” (WALCOTT, 2015).

A poesia, a própria cultura, não existe em um dicionário mas na tradição da palavra falada. Ele é baseado tanto no som como na música. Ou seja, o ruído que ele faz é parte do significado, e se você ignorar o ruído (ou o que você poderia pensar como ruído, diria), então você perde parte do significado. Quando está escrito, você perde o som ou o ruído e, portanto, você perde parte do significado... (BRATHWAITE, 1995, p.311 - 312, tradução nossa²⁶).

Brathwaite sugere que o escritor que lida com o desenvolvimento de uma língua emergente no Caribe deve considerar o verdadeiro ritmo e as sílabas, ou aquilo que ele denomina o “software”²⁷ da língua. O termo “língua nação” chama a atenção para a imbricação entre identidade nacional e língua, ao mesmo tempo que aponta para novas formas de identidade cultural de um povo ou nação que rompem com os paradigmas da identidade nacional eurocêntrica.

Assim como para Brathwaite, para os escritores do movimento literário da criouldade, Patrick Chamoiseau, Jean Bernabé e Raphaël Confiant, o trabalho de atualização da verdadeira memória caribenha envolve a tradição oral. O movimento da criouldade afirma as suas raízes na cultura de oralidade, como é evidenciado pelo propósito do movimento em lutar pelo reconhecimento do valor literário da língua crioula e pelo resgate de culturas locais de tradição oral.

Nesse sentido, cabe ressaltar que criouldade é um termo inclusivo, cunhado a partir das elaborações de Glissant acerca da identidade caribenha (*Antillanité*), que abarca aspectos relacionados à raça, língua, história e cultura. Conforme destacado pelos escritores Chamoiseau, Bernabé e Confiant no manifesto “Elogio à criouldade”²⁸:

A Criouldade é o agregado interacional ou transacional dos elementos culturais caraíbas, europeus, africanos, asiáticos e levantinos, que o jugo da história reuniu sobre o mesmo solo. Durante três séculos, as ilhas e as áreas do continente que este fenômeno afetou foram verdadeiras forjas de uma humanidade nova, onde línguas, raças, religiões, costumes, maneiras de ser de todas as faces do mundo, encontraram-se brutalmente desterritorializadas, transplantadas em um contexto onde tiveram que reinventar a vida. Nossa criouldade nasceu portanto desse formidável “migan” que se tratou rapidamente de reduzir a seu único aspecto lingüístico ou a um só dos termos de sua composição. (CHAMOISEAU, BERNABÉ, CONFIENT, 2021, p.6)

A noção de criouldade oferece um modelo para a compreensão da posicionalidade em um espaço multiétnico, que permite, de maneira dinâmica, situar a identidade dos antilhanos e dos guianenses. Além disso, o projeto cultural e político de Chamoiseau,

26 “The poetry, the culture itself, exists not in a dictionary but in the tradition of the spoken word. It is based as much on sound as it is on song. That is to say, the noise that it makes is part of the meaning, and if you ignore the noise (or what you would think of as noise, shall I say) then you lose part of the meaning. When it is written, you lose the sound or the noise, and therefore you lose part of the meaning... (BRATHWAITE, 1995, p.311 - 312)

27 É interessante notar que o uso da palavra “software” ganha ressonância quando lembramos que nos seus últimos volumes de poemas, Brathwaite utiliza os recursos dos processadores de texto, como tipo e tamanho de fonte, alinhamentos, etc. para aproximar a sua poesia da oralidade, incorporando a dimensão visual que sugere os gestos e linguagem corporal que as palavras escritas ocultam.

28 O manifesto foi publicado originalmente em 1989 sob o título de “Éloge de la créolité”. Utilizamos aqui a tradução de Magdala Vianna para o português, disponível em <https://www.ufrgs.br/cdrom/chamoiseau/chamoiseau.pdf>

Bernabé e Confiant chama a atenção para a necessidade de valorização das histórias e os saberes localizados, uma vez que a criouldade é concebida a partir de um local enraizado, e não deslocado ou centrado na África e da Europa como originadores.

Esses escritores nos conduzem a uma reflexão acerca da poesia e das raízes orais do discurso caribenho. O discurso poético, ao romper com as leis da linguagem, livra-se também do assujeitamento aos paradigmas eurocêntricos e, ao incorporar os sons e ritmos da tradição oral, aproximam a linguagem do tempo-espaço da existência caribenha. Se a poesia é o mais além da linguagem, o discurso poético é aquele que instaura um outro dizer. É, portanto, esta outra forma de dizer sobre seu lugar e sobre sua identidade, que torna os escritores caribenhos capazes de passar a limpo a história.

Tempo e memória como re(existência)

[...]

Atlantic – now sleeping in the distance
peaceful as a dog glossed by the morning sun.

Atlantic – now churning up an army of wild
horses,

white manes threatening a biblical leaping
or brooding on the ships that bruised your
memory -

the nameless bones on the sea shelves of your
history.

[...]

Grace Nichols²⁹

No trecho do poema “Atlantic” (2020), da escritora guianense Grace Nichols, o eu-lírico, ao personificar o Atlântico, destaca, entre outros fatores, a presença familiar, ora afetiva ora ameaçadora, do oceano no cotidiano da população da Guiana. Na passagem selecionada para a epígrafe, a imagem da memória ferida pelos navios se conecta com os inúmeros indivíduos escravizados que morreram na travessia de África à América: “os ossos sem nome nas prateleiras marítimas da sua/ história”. O oceano, portanto, acumula temporalidades diversas ao congregar a memória da violência e da morte e presentificá-las no cotidiano daqueles que o observam. Essas memórias, todavia, são invisíveis na superfície, ao que podemos relacionar o apagamento do passado, da cultura e das identidades culturais dos povos colonizados.

Nesse sentido, o poema de Nichols, ao lembrar as vidas e histórias dizimadas pelo projeto colonial, retoma as noções de Walcott e Brathwaite de que “O Mar é a História” e “A unidade é submarina”. Tomamos o poema como ponto de partida nesta seção para

29 [...] Atlântico - agora dormindo na imensidão/ em paz como um cachorro iluminado pelo sol da manhã/ Atlântico - agora agitando um exército de selvagens/ cavalos/ crinas brancas ameaçando uma conquista bíblica/ ou cobrindo os navios que machucaram sua/ memória/ os ossos sem nomes nas prateleiras marítimas de sua/ história. [...] (NICHOLS, 2020, loc. 774, tradução nossa)

pensarmos o trabalho de representação da memória e das temporalidades na literatura, e na cultura de uma forma geral, de países colonizados. A partir dessas reflexões, propomos trazer desenvolvimentos teóricos sobre o tema a partir de estudiosas e estudiosos que partem do olhar dos povos africanos e afrodescendentes e dos povos originários a fim de discutir noções temporais para além dos conceitos ocidentais.

Leda Martins (2003) reflete sobre como a lógica da escrita, a partir da concepção ocidental do que é permitido ser transformado em palavra, articula-se à visão e, desse modo, “[t]udo que escapa, pois, à apreensão do olhar, princípio privilegiado de cognição, ou que nele não se circunscreve, nos é ex-ótico, ou seja, fora do nosso campo de percepção” (MARTINS, 2003, p.64). No entanto, de acordo com a autora, associar a memória apenas à escrita ignora inclusive a própria genealogia do termo na narrativa mítica da musa das lembranças, Mnemosyne, em que “[...] todo saber que se quer reminiscência não pode prescindir de Lesmosyne, o esquecimento, esquecimento este que se inscreve em toda grafia, em todo traço que, como significante, traz em si mesmo as lacunas e rasuras do próprio saber” (MARTINS, 2003, p.64).

O jogo entre presença e ausência, que articula lembrança e esquecimento, destaca o caráter não estanque da memória, em que passado e presente estão em constante diálogo e atualização. Esse diálogo marca um “tempo espiralado”, em que passado, presente e futuro se encontram de modo a espiralar a produção de sentido: “[...] o passado pode ser definido como o lugar de um saber e de uma experiência acumulativos, que habitam o presente e o futuro, sendo também por eles habitado” (MARTINS, 2003, p.79, apud, RAMOS, 2019, p.7).

Nesse sentido, o tempo espiralado, conforme a estudiosa, é o tempo da ancestralidade, da memória coletiva, da tradição viva. A partir das proposições de Martins, Ramos (2019, p. 09) observa que, a cada ciclo da espiral, a sabedoria ancestral recebe “[...] novas combinações, recombinações e colorações, cabendo às novas gerações contribuir para a construção da memória coletiva, atualizando os seus diapasões.” É, portanto, uma produção dos sujeitos e de suas coletividades:

[...] passado e presente, ancestral e ser vivo, memória e ação, se conjugam na tentativa de dar sentidos e respostas ao mundo do agora, à experiência do presente. Visto pela perspectiva da espiral, o tempo nunca retorna para o ponto inicial, ou “sua origem”; ele se relaciona com esse tempo memorial (mítico e ritual) na medida em que evoca para o tempo presente a ancestralidade, criando um ambiente de interlocução entre passado e presente, projetando, assim, o tempo futuro (RAMOS, 2019, p.8-9).

À reflexão acerca do tempo espiralado, podemos acrescentar a noção de “*sacred hoop*” dos povos originários norte-americanos desenvolvido pela escritora e pesquisadora Paula Gunn Allen em seu artigo “The Sacred Hoop: A Contemporary Indian Perspective on American Indian Literature” (1976). Assim como Martins, em “Performances da Oralitura”, a autora inicia seu texto problematizando o domínio da perspectiva linear ocidental sobre a literatura e a cultura. Dentre as diferenças entre a cultura ocidental e

a nativo-americana, contrapõe o aspecto centrado no indivíduo na primeira ao aspecto coletivo da segunda. De acordo com Allen,

[a]s tribos buscam, por meio de música, cerimônia, lenda, histórias sagradas (mitos) e contos, incorporar, articular e compartilhar a realidade a fim de colocar o eu particular e isolado em harmonia e equilíbrio com essa realidade, de verbalizar a noção de grandiosidade e mistério solene de todas as coisas e de atualizar, na linguagem, aquelas verdades da existência e da experiência que proporcionam à humanidade sua importância e dignidade maiores (ALLEN, 1976, p.145, tradução nossa³⁰).

Allen resgata a ideia da “*medicine wheel*” ou “*sacred hoop*”³¹, que simboliza os limites da terra com seus quatro elementos e todo o conhecimento do universo. Ao relacionar o símbolo indígena com a Literatura, Allen propõe uma visão integrada da existência que carrega os conhecimentos ancestrais e o conhecimento compartilhado. Enquanto o cristianismo traz um mundo de dualidades e de obediência do homem a uma entidade superior, o Deus cristão, os indígenas concebem a vida de maneira mais criativa, integrada e igualitária de forma que todos os seres humanos, os animais, a natureza possuem papel na criação e no destino. Ao invés da dualidade cristã, é a completude que caracteriza a existência dos povos originários e, desse modo, a literatura é carregada de sentidos mais profundos.

Ao discorrer sobre a repetição contida nas cerimônias dos nativo-americanos, Allen refuta as noções impostas por teóricos ocidentais de que essa técnica esteja ligada ao fato de a literatura oral precisar ser repetitiva para ser memorizada, e ainda de que a repetição carrega um aspecto infantilizado ou até sobrenatural. A repetição remonta o próprio funcionamento do ciclo da vida e reforça a concepção de completude da literatura nativo-americana, seja ela oral ou escrita:

Por toda sua complexidade, a literatura nativo-americana possui uma unidade e harmonia de símbolos, estrutura e articulação que lhe são peculiares. Essa harmonia é baseada na harmonia essencial do universo e em milhares de anos de refinamento - a noção essencial de unidade entre todas as coisas que fluem como um riacho límpido através das músicas e histórias dos povos do hemisfério norte (ALLEN, 1976, p.161, tradução nossa³²).

Embora Allen esteja se referindo especificamente ao contexto norte-americano, destacamos a relevância apontada pela autora para a urgência de se contestar uma forma única de se entender a cultura, especialmente porque essa forma, a ocidental, além de desprezar a história dos povos originários e escravizados, impõe uma chave de leitura

30 The tribes seek, through song, ceremony, legend, sacred stories (myths), and tales to embody, articulate, and share reality, to bring the isolated private self into harmony and balance with this reality, to verbalize the sense of the majesty and reverent mystery of all things, and to actualize, in language, those truths of being and experience that give to humanity its greatest significance and dignity (ALLEN, 1976, p. 145).

31 Para apresentar a noção de “Sacred hoop” (Arco sagrado) ou “Medicine wheel” (Círculo de cura), a autora se baseia na cultura e nos costumes das *Plains tribes* ou *Plains Indians*, que são povos nativo-americanos que habitam a região das Grande Planícies no Canadá e nos Estados Unidos. A região compreende a área entre o Rio Mississippi e as Montanhas Rochosas.

32 For all its complexity, Native American literature possesses a unity and harmony of symbol, structure, and articulation which is peculiar to itself. This harmony is based on the essential harmony of the universe and on thousands of years of refinement—the essential sense of unity among all things that flows like a clear stream through the songs and stories of the peoples of the Western Hemisphere (ALLEN, 1976, p.161).

subalternizante. Ao encontro dessa reflexão, o artigo “Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom” (2009, p.159, tradução nossa³³), de Walter D. Mignolo, nos mostra como estudiosos, durante muito tempo, partiram da visão de que “[...] o sujeito do conhecimento nas disciplinas é transparente, desincorporado do saber e intocado pela configuração geo-política [sic] do mundo, na qual as pessoas são ranqueadas racialmente e as regiões são configuradas racialmente”. Ele retoma a ideia de “*hybris* do ponto zero”, do filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, para problematizar a prepotência dos sujeitos ocidentais detentores de poder de se considerarem os grandes pioneiros e de organizarem o mundo, as pessoas e os projetos de acordo com o que lhes favorece.

A pergunta central do artigo de Mignolo (2009, p.160, tradução nossa³⁴) é: “Por que a epistemologia eurocêntrica ocultou sua própria localização geo-histórica e bio-gráfica [sic] e teve êxito em criar a ideia de conhecimento universal como se os sujeitos do conhecimento também fossem universais?”. Em outras palavras, o teórico questiona a ilusão, presente ainda nos dias atuais em várias áreas do pensamento, do pioneirismo e da universalidade do conhecimento produzido pela cultura ocidental. A “desobediência epistêmica”, portanto, visa à desvinculação dessa ilusão de ponto zero da epistemologia.

No que tange ao estudo do tempo, objeto desta seção, o procedimento de desobediência proposto por Mignolo reforça a relevância de pensarmos na noção de tempo espiralado como um recurso para acessar as histórias individuais e coletivas que foram silenciadas dos povos colonizados e escravizados, mas que se encontram inscritas no passado e podem ser atualizadas por meio do trabalho da memória. Além disso, esse percurso de rememoração conduz ao reconhecimento e à consequente problematização de práticas e estereótipos presentes no cotidiano.

Esse processo, todavia, é muitas vezes traumático, como observa Kilomba, em *Memórias da Plantação* (2020, p.158): “[...] a performance do racismo cotidiano pode ser vista como uma reatualização da história, colocando Kathleen³⁵ de volta em uma ordem colonial, onde ela experiencia desonra e vergonha”. Assim, o trabalho da memória, ativado pela reprodução de termos racistas, permitiu que o colonialismo fosse vivenciado como real:

Experiencia-se o presente como se estivesse no passado. Por um lado, cenas coloniais (o passado) são reencenadas através do racismo cotidiano (o presente) e, por outro lado, o racismo cotidiano (o presente) remonta cenas do colonialismo (o passado). A ferida do presente ainda é a ferida do passado e vice-versa; o passado e o presente entrelaçam-se como resultado. (KILOMBA, 2020, p.158)

33 [...] the knowing subject in the disciplines is transparent, disincorporated from the known and untouched by the geopolitical [sic] configuration of the world in which people are racially ranked and regions are racially configured (MIGNOLO, 2009, p.159).

34 Why did eurocentered epistemology conceal its own geo-historical and bio-graphical [sic] locations and succeed in creating the idea of universal knowledge as if the knowing subjects were also universal? (MIGNOLO, 2009, p.160)

35 No livro *Memórias da Plantação*, há relatos de mulheres que vivenciaram episódios de racismo e sexismo. Kathleen, uma mulher afro-estadunidense que mora na Alemanha, é uma dessas mulheres.

A autora observa que o sentimento de atemporalidade suscitado pelos insultos racistas e sexistas, em que o passado traumático se aproxima do presente sem ser explicitamente manifesto, atua como uma espécie de “assombração” das memórias coloniais intrusivas. Para ilustrar esse ponto, Kilomba (2020) destaca a obra *Ghosts of Slavery*, de Jenny Sharpe, que, ao tratar da escravização como uma história assombrada, mostra a urgência em

“[...] ressuscitar a memória dolorosa dos ancestrais, elevando a memória dolorosa da escravização e contando-a corretamente. [...] nossa história nos assombra porque foi enterrada indevidamente. Escrever é, nesse sentido, uma maneira de ressuscitar uma experiência coletiva traumática e enterrá-la adequadamente”. (KILOMBA, 2020, p.223-224)

Nesse sentido, podemos pensar a Literatura produzida por escritoras e escritores nascidos em países que foram (são) subjugados pelo colonialismo como uma das maneiras de cumprir esse propósito de revisitação e revisionismo do passado colonial traumático. Vale destacar que quando tratamos das Literaturas produzidas na Guiana, na Guiana Francesa e no Suriname, é preciso levar em consideração ainda os deslocamentos, uma vez que grande parte das autoras e dos autores desses países vivem a experiência diaspórica. Sendo assim, escolhemos abordar, no tópico seguinte, a relação entre memória e diáspora com foco na perspectiva de mulheres para que possamos discutir, tanto as problemáticas do racismo quanto as opressões relacionadas ao gênero.

Memória e a experiência de mulheres no contexto da diáspora

“Semear sobre” é o significado que Ahn Hua, em “Diaspora and cultural memory” (2005), atribui à palavra diáspora a partir de sua etimologia grega do verbo *speiro*, que significa semear, e a preposição *dia*, sobre. Essa reflexão chama atenção para um aspecto produtivo – a partir da palavra “semear” – do deslocamento, que cria, portanto, novos sentidos, novas ligações. Entretanto, a estudiosa observa que esse deslocamento também envolve um senso de memória e trauma coletivos:

Membros da diáspora frequentemente têm um sentimento de alienação na nação para onde migram por conta do racismo, do sexismo, do heterossexismo e da exclusão socioeconômica sistêmicos. Para resistir à assimilação na nação para onde migraram e para evitar amnésia social em relação a suas histórias coletivas, as pessoas em diáspora tentam reviver, recriar e inventar suas práticas e produções artísticas, linguísticas, econômicas, religiosas, culturais e políticas (HUA, 2005, p.193, tradução nossa³⁶).

A memória se mostra, portanto, como uma categoria central no estudo da literatura diaspórica por conjugar, dentre outros elementos, questões históricas e políticas. Para Hua (2005), memória pode ser uma estratégia de justiça social por trazer à tona o que foi esquecido e silenciado, uma vez que o esquecimento e o apagamento são estratégias

36 Diasporic members frequently feel a sense of alienation in the host country because of systemic racism, sexism, heterosexism, and socio-economic exclusion. To resist assimilation into the host country, and to avoid social amnesia about their collective histories, diasporic people attempt to revive, recreate, and invent their artistic, linguistic, economic, religious, cultural, and political practices and productions. (HUA, 2005, p.193)

ativas de opressão e de “perda seletiva”. Ademais, diante da fluidez e heterogeneidade da experiência diaspórica, além das relações de poder que formam essas comunidades a partir das perspectivas de gênero, classe, raça, religião, aspectos históricos e geográficos, entre outros, é impossível conceber a linearidade temporal, uma vez que as inscrições do passado marcam o presente. Como observamos anteriormente, o passado é uma arena de conflito entre as memórias – individuais e coletivas – e a imposição do que deve ser lembrado ou esquecido.

Dessa forma, os estudos da memória no contexto da diáspora de mulheres ressaltam o quanto a construção do passado é também gendrada, como podemos observar nas diferenças entre as experiências masculina e feminina nos processos de migração. Como vimos na seção anterior, Brathwaite traz importantes contribuições para pensar a atualização da memória caribenha por meio de suas reflexões sobre “língua nação”. Em seu ensaio *Timehri* (1975), ele aponta que as comunidades de pessoas migrantes formadas no país para onde se deslocaram são locais de partilha e, conseqüentemente, enriquecimento da produção literária. Entretanto, a afirmação de Brathwaite, muitas vezes, se mostra verdadeira somente para escritores, pois, na experiência das escritoras, persiste o sentimento de exclusão e isolamento, como assinalam Maxwell e Setcher (2013, p.812, tradução nossa³⁷):

Para muitas escritoras caribenhas, entretanto, o exílio ou a experiência de migração é expressa em termos drasticamente diferentes, tendo em vista que são articuladas não em torno do tropo de comunidade, e sim em torno da figura da mulher solitária cuja decisão de emigrar por si só marca uma ruptura com o patriarcado colonial.

As mulheres que migram para as metrópoles precisam se desvencilhar não apenas das amarras coloniais, mas também das patriarcais. Como vemos nas obras de autoras que tratam da experiência diaspórica, as “comunidades” destacadas por Brathwaite (1975), muitas vezes, trazem consigo as opressões de gênero de suas nações de origem que se somam àquelas presentes na nova localidade. Nesse sentido, entender como o passado é construído por meio de estratégias de representação da memória em textos literários de autoria feminina implica partir da experiência do deslocamento como desafiadora do silenciamento imposto pelo colonialismo e pelo patriarcado. De acordo com Hua,

A análise da memória é significativa para a teoria sobre a diáspora e o feminismo porque pode revelar tanto os estados psíquicos internos das mulheres e dos homens da diáspora pós-colonial – tais como desejo, fantasia, repressão, negação, medo, trauma, identificação, repulsa e abjeção – bem como a condição social das comunidades diaspóricas. Por meio da complexificação das histórias orais e escritas como locais de luta, os estudos de memória podem revelar os processos de trabalho tanto da memória hegemônica quanto da contramemória (HUA, 2005, p.199, tradução nossa³⁸).

37 For many Caribbean women writers, however, the exile or immigrant experience is expressed in drastically different terms, being articulated not around the trope of community but rather around the figure of a solitary female whose decision to emigrate alone marks a break with colonial patriarchy (MAXWELL; SETCHER, 2013, p.812).

38 Memory analysis is significant to diaspora and feminist theorizing because it can reveal both the inner psychic states of postcolonial diaspora women and men – such as desire, fantasy, repression, denial, fear, trauma, identification, repulsion, and

Conforme a teórica, os estudos sobre memória não apenas demonstram o funcionamento das estruturas de poder, mas também reforçam a agência das mulheres subalternizadas; podem desvelar e elaborar os processos traumáticos coletivos e individuais, e ainda evocam a formação de subjetividades e os sentimentos de perda e de não pertencimento frequentes nas narrativas de mulheres migrantes.

Considerações Finais

Conduzidas pela imagem da encruzilhada, como um ponto de interseção que cria novos sentidos por meio de atravessamentos, buscamos trazer reflexões sobre o entrelaçamento do tempo e do espaço, no terreno da Literatura. A encruzilhada é um local de constante diálogo e negociação entre histórias e memórias que, no tempo presente, se transmutam, recriam e desafiam as narrativas colonialistas patriarcais, que subjagam os povos cujas nações foram invadidas e usurpam não apenas suas riquezas materiais, bem como seu passado.

Dessa maneira, a encruzilhada remete ao significado da tarefa de atualização da verdadeira memória caribenha - e aqui incluímos o caribe continental e a Guiana Francesa - capturado pelo comentário dos autores de *Elogio da Crioulidade* de que “Nossa História é uma trança de histórias” (CHAMOISEAU, BERNABÉ, CONFIANT, 2021). Em *Poética da Relação*, Glissant contrasta a transparência da história linear da crônica colonial à opacidade da história caribenha, que emerge desordenadamente, em saltos bruscos, delegando aos escritores antilhanos a missão de dar-lhe corpo e sentido. Conforme sugerido por Glissant e pelos escritores do movimento literário da crioulidade, o processo de descolonização da história caribenha coincide com um movimento de reinvenção da história, implicado no trabalho de recomposição, restituição da(s) história(s) caribenha(s). A tarefa de atualização da memória caribenha envolve a conquista de uma história que foi experimentada como ausência, como vertigem.

Escritores e pensadores caribenhos, como Glissant, Chamoiseau, Bernabé e Confiant, colocam em evidência a experiência vivida no Caribe e sua relação com o corpo, a linguagem, as especificidades geográficas e geopolíticas de cada lugar. Desse modo, apontam caminhos para o estudo de produções literárias centradas em experiências enraizadas em locais específicos no Caribe, como o platô das Guianas, por exemplo. Ao mesmo tempo, as suas reflexões e elaborações teóricas apontam vias alternativas ao influente estudo de Paul Gilroy, *O Atlântico Negro* [*The Black Atlantic*], de 1993, que dirigiu o foco do interesse para o ponto de vista do migrante e para os debates voltados para estudo de movimentos e fluxos em detrimento de experiências situadas. O modelo teórico do Atlântico Negro, e os discursos da diáspora sob a sua influência, colaboraram para o apagamento do território em favor da visão do Caribe como um espaço de formações culturais híbridas, móveis, indiferenciadas e desterritorializadas.

abjection – as well as the social state of diasporic communities. By complicating oral and written histories as sites of struggle, memory studies can disclose the working processes of both hegemonic memory and countermemory (HUA, 2005, p.199).

A ênfase na migração e no exílio como as áreas de investigação mais gratificantes torna-se particularmente problemática na medida em que gera um desinvestimento na região do Caribe como um local de possibilidades. Nesse sentido, podemos argumentar que o trabalho de recomposição, restituição da(s) história(s) caribenha(s), aludido por Glissant, requer olhar para o Caribe levando em consideração toda a sua complexidade e diversidade regional. Com narrativas nacionais muito envolvidas com as diásporas da África e do Sul da Ásia, bem como com a migração colonial europeia, o Caribe é um local particularmente interessante para discussões sobre as identidades diaspóricas e os escritos que se relacionam com ela. Os processos transculturais e interculturais, que Gilroy contrapõe à ideia de nação, são constitutivos das formações nacionais caribenhas e podem ser localizados nas diversas dimensões da vida e da experiência cotidiana da vida caribenha.

Se, conforme preconizado por Glissant e pelos escritores do movimento literário da criouldade, o processo de descolonização da história caribenha coincide com a reinvenção da história da região, podemos argumentar que esse processo implica a construção de uma tradição crítica vigorosa, que devolva para o centro do debate o estudo de produções literárias de escritoras e escritores caribenhos cuja perspectiva volta-se para o local, o regional. Esse movimento não significa desconsiderar a extraordinária mistura que constitui a região do Caribe, nem tampouco as muitas comunidades da diáspora caribenha que se estendem globalmente. No entanto, desconfiemos que os silêncios e os espaços marginais, que marcam essas produções literárias, ainda têm muito a dizer sobre essa região ainda tão desconhecida. Um mergulho nesses textos nos convida a identificar novas áreas de recurso imaginativo na cultura, tendo por foco a integração da vida humana à vida da paisagem caribenha, assim como a desbravar caminhos para repensarmos maneiras de teorizar sobre as identidades diaspóricas e os escritos que se relacionam com elas.

Referências

- ALLEN, Paula Gunn. The Sacred Hoop: A contemporary Indian perspective on American Literature. **CrossCurrents**, The University of North Carolina Press, v. 26, n. 2, p. 144-163, 1976.
- ALLSOPP, Richard; ALLSOPP, Jeannette (Ed.) **Dictionary of Caribbean English**. Kingston: University of the West Indies Press, 2003.
- BRATHWAITE, Edward. K. Nation language. In: ASHCROFT, B; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. **The post-colonial studies reader**. London: Routledge, 1995, p. 309 – 313.
- BRATHWAITE, Edward. K.. Timehri. **Critical Quarterly**, Norwich (EN), v. 17, n. 3, p. 195-200, 1975.
- CHAMOISEAU, Patrick; BERNABÉ, Jean; CONFIAANT, Raphaël. **Elogio da criouldade**. Tradução de Magdala França Vianna e comentários de Eurídice Figueiredo. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/cdrom/chamoiseau/chamoiseau.pdf>> Acesso em: 25 ago. 2021.
- DAS, Mahadai. They Came in Ships. In: ___ A Leaf in His Ear: Collected Poems. In: MOHABIR, Rajiv. **Caribbean vocabularies of Coolitude**: Guyana Mahadai Das's 'They Came In Ships'. *Jacket2*. Philadelphia, 30, out. 2017. Disponível em: <<https://jacket2.org/commentary/caribbean-vocabularies-coolitude-guyana-0>> Acesso em: 30 ago. 2021.
- De FREITAS, Viviane. **Cartografias do exílio**: errância e espacialidade na ficção da escritora caribenha Jean Rhys. 2017. 280 f. Tese (Doutorado em Letras) - Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, 2017. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/26665>>. Acesso em: 30 ago. 2021
- GILROY, P. **The Black Atlantic**: modernity and double consciousness. London: Verso, 1993.

- GLISSANT, Edouard. **Caribbean discourse**. Tradução. J. Michael Dash. Charlottesville: University of Virginia Press, 1989.
- GLISSANT, Edouard. **Poetics of relation**. Tradução. Betsy Wing. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2010.
- HUA, Ahn. Diaspora and Cultural Memory. In: AGNEW, Vijay (Ed). **Diaspora, Memory, and Identity: a search for home**. Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2005, p. 191-208.
- JAGAN, Cheddi. **The West on Trial: my flight for Guyana's freedom**. Hertfordshire: Hansib Publications, 1997.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação - Episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2020.
- LIFSHEY, Adam. **Spectres of Conquest: indigenous absence in transatlantic literatures**. New York: Fordham University Press, 2010.
- MARTINS, Leda. Performances da Oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras**, Universidade Federal de Santa Maria, n. 26, p. 63-91, 2013.
- MARTINS, Leda. **Afrografias da memória: O Reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.
- MIGNOLO, Walter. Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom. **Theory, Culture & Society**, SAGE Journals Los Angeles, London, New Delhi, e Singapore, v.26, n.7-8, p. 159-181, 2009.
- NICHOLS, Grace. Atlantic. In: **Passport to Here and There**. Hexham (UK): Bloodaxe Books, 2020, localização 768-782. Kindle.
- RAMOS, Jarbas Siqueira. Desvelando o corpo-encruzilhada: reflexões sobre a encruzilhada como espaço de interseção. **Anais da X Reunião Científica ABRACE**, v. 20, n.1, p. 1-17, 2019.
- STECHEER, Lucia; MAXWELL, Elsa. Michelle Cliff's Into the Interior and the Trope of the Solitary Female Immigrant. **Callaloo**, Johns Hopkins University Press, v. 36 n.3, p. 811-821, 2013.
- WALCOTT, D. Derek Walcott. Nobel Lecture: The Antilles: Fragments of Epic Memory. **The Nobel Prize**, 7 dez. 1992. Disponível em: <http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1992/walcott-lecture.html>. Acesso em 26 ago. 2021.

A questão do reconhecimento: Fanon e a dialética hegeliana

Paulo Andrade

Aquele que hesita em me reconhecer se opõe a mim.

Frantz Fanon

Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos.

Frantz Fanon

Sob o tema “Povos afrodescendentes: reconhecimento, justiça e desenvolvimento”, a Assembleia Geral da ONU proclamou o período de 2015 a 2024 como a “Década Internacional de Afrodescendentes. O Plano de Atividades para a implementação da década menciona a necessidade de cooperação “nacional, regional e internacional em relação ao pleno aproveitamento dos direitos econômicos, sociais, culturais, civis e políticos de pessoas afrodescendentes, bem como sua participação plena e igualitária em todos os aspectos da sociedade.”¹

Na resolução adotada pela Assembleia² fica manifesta a ênfase em realizar ações objetivas para a promoção do reconhecimento e obtenção do direito à igualdade e à não discriminação racial, através de um debate aberto contra o racismo, a xenofobia e a intolerância. Pensando no papel da Educação, de modo mais amplo, que assegura o conhecimento das atrocidades históricas provocadas pelo colonialismo e na potencialidade da literatura, de modo particular, enquanto espaço de representação simbólica e expressão de uma subjetividade que tensiona com o mundo objetivo, este ensaio procura participar da discussão, refletindo como as teorias pós-coloniais podem contribuir para pensar a questão do reconhecimento, um dos obstáculos que impedem a igualdade de direitos humanos, econômicos, sociais e civis.

A teoria pós-colonial advém de uma área de estudo interdisciplinar que se preocupa com as estruturas históricas, políticas, filosóficas, sociais, culturais, estéticas e seus discursos, e também com o processo de construção de um imaginário forjado pela empresa colonial. Ler, a partir das teorias pós-coloniais, significa mobilizar uma profusão de conceitos, em diversas direções e abordagens, sobre relações de poder geradas pelo sistema colonial. Portanto, mais que um método instrumental para se pensar o objeto de pesqui-

¹ O Plano de Ação da Década Internacional de Afrodescendentes pode ser conferida em vários idiomas no site <https://decada-afro-onu.org/plan-action.shtml>.

² A resolução pode ser lida na íntegra pelo link: https://decada-afro-onu.org/en/events/africandescentdecade/pdf/A.RES.69.16_IDPAD.pdf

sa, trata-se de um modo de ler, teorizar, interpretar e investigar o legado da opressão colonial, a partir de uma agenda ética de oposição e de denúncia, que busca superar valores construídos para a manutenção de dispositivos de poder e domínio do sujeito colonial, a partir de uma perspectiva que descentraliza o binarismo dos valores da cultura ocidental.

Semelhante abordagem multidisciplinar fornece instrumentos para desarticular uma posição epistemológica que construiu um imaginário eurocêntrico sobre a civilização ocidental e, por sua vez, o fixou como valor universal, conforme explicam Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin na obra seminal, *The empire writes back: theory and practice in postcolonial literatures*:

The idea of 'post-colonial literary theory' emerges from the inability of European theory to deal adequately with the complexities and varied cultural provenance of post-colonial writing. European theories themselves emerge from particular cultural traditions which are hidden by false notions of 'the universal'. Theories of style and genre, assumptions about the universal features of language, epistemologies and value systems are all radically questioned by the practices of postcolonial writing. Post-colonial theory has proceeded from the need to address this different practice. Indigenous theories have developed to accommodate the differences within the various cultural traditions as well as the desire to describe in a comparative way the features shared across those traditions. (2004, p.11)

Dentre os teóricos fundadores de um discurso que questiona a construção de linguagem, os dispositivos de poder e sistemas de valores da empresa colonial, ocultos por falsas noções de “universal”, destaca-se a figura do martinicano Frantz Fanon. A presença do pensamento fanoniano, central para desvelar os efeitos traumáticos gerados na subjetividade do sujeito colonial, pode ser evidenciado em Grada Kilomba, bell hooks, Amílcar Cabral, Edward Said, Homi Bhabha, Angela Davis e, em terras brasileiras, no pensamento de Paulo Freire, Lélia Gonzalez e no Movimento Negro Unificado (MNU) para citar alguns.

O desejo de reconhecimento

As análises sobre identidade e alteridade, construção do conhecimento e do reconhecimento, elaboradas por Fanon, nos remetem a uma historização original e perturbadora da experiência colonial, ao apontar os mecanismos do colonialismo para a manutenção das mais variadas formas de exclusão dentro da estrutura colonial. Pensando o racismo como um dispositivo de poder necessário para a manutenção desse sistema, Fanon aponta as estratégias utilizadas pela empresa colonial para impedir o ser negro de se constituir enquanto sujeito nas relações sociais, culturais e políticas.

Partindo de Fanon e fundamentado na teoria da enunciação, na desconstrução, na psicanálise e na teoria pós-moderna, o ensaio “A outra questão”, de Homi Bhabha, afirma que é na “dupla obrigação” do Ocidente, em sua “missão civilizadora”, sua “força de subjugação violenta”, que revela sua “diferença”, assim como “sua prática de auto-ridade desloca uma ambivalência que representa uma das mais significativas estratégias

discursivas e físicas do poder discriminatório – quer seja racista ou sexista, periférico ou metropolitano” (BHABHA, 1992, p. 178).

O sujeito colonial se constitui na relação com o outro, mas numa relação ambivalente, cujo efeito nega o jogo da diferença. É o poder da ambivalência, em seu processo de “fixidez imutável” e repetição de um discurso, que dá validade ao estereótipo colonial (idem, p. 180). Esse dispositivo de poder, que recusa a diferença, dá ancoragem à construção da falsa representação de uma dada realidade, transformando o sujeito colonial num estigma, num inapropriado, num excluído e deslocado, tal é possível observar na poesia de Cruz e Sousa e Oswald de Camargo a seguir.

Poemas como “Emparedado”, de Cruz e Souza e “O estranho”, de Oswald de Camargo, produzidos em contextos sócio-históricos diversos, são aqui apresentados como incômodas cicatrizes do passado, que não se curam, para evitar que o legado da violência do colonialismo não seja esquecido. A trajetória biográfica e artística de Cruz e Souza é marcada pela exclusão epistêmica promovida por críticos como Silvio Romero, Araripe Júnior e, sobretudo, José Veríssimo, cujas estratégias de leituras e análises extraliterárias que se empenharam para não reconhecer o alto valor estético do mais importante poeta simbolista brasileiro.

“Emparedado” integra o livro *Evocações* e foi publicado postumamente, em 1898, ano da sua morte, pelo amigo do poeta Nestor Victor. O longo poema em prosa encena o impedimento do sujeito em usufruir de um dos fundamentos basilares do Estado Democrático de Direito: a dignidade. O discurso monológico protesta pelo esforço que precisa enfrentar para transpor os muros que lhe foram impostos e que aprisionaram sua existência:

(...)

Mas, que importa tudo isso?! Qual é a cor da minha forma, do meu sentir? Qual é a cor da tempestade de dilacerações que me abala? Qual a dos meus sonhos e gritos? Qual a dos meus desejos e febre?

(...)

Sim! Tu é que não podes entender-me, não podes irradiar, convulsionar-te nestes efeitos com os arcaísmos duros da tua compreensão, com a carcaça paleontológica do Bom Senso.

Tu é que não podes ver-me, atentar-me, sentir-me, dos limites da tua toca de primitivo, armada do bordão simbólico das convicções pré-históricas, patinhando a lama das teorias, a lama das conveniências equilibrantes, a lama sinistra, estagnada, das tuas insaciáveis luxúrias.

Tu não podes sensibilizar-te diante destes extasiantes estados d’alma, diante destes deslumbramentos estesíacos, sagrados, diante das eucarísticas espiritualizações que me arrebatarem.

O que tu podes, só, é agarrar com frenesi ou com ódio a minha Obra dolorosa e solitária e lê-la e detestá-la e revirar-lhe as folhas, truncar-lhe as páginas, enodoar-lhe a castidade branca dos períodos, profanar-lhe o tabernáculo da linguagem, riscar, traçar, assinalar, cortar com dísticos estigmatizantes, com labéus obscenos, com golpes fundos de blasfê-

mia as violências da intensidade, dilacerar, enfim, toda a Obra, num ímpeto covarde de impotência ou de angústia.

Mas, para chegares a esse movimento apaixonado, dolorido, já eu antes terei, por certo — eu o sinto, eu o vejo! — te arremessado profundamente, abismantemente pelos cabelos a minha Obra e obrigado a tua atenção comatosa a acordar, a acender, a olfatar, a cheirar com febre, com delírio, com cio, cada adjetivo, cada verbo que eu faça chiar como um ferro em brasa sobre o organismo da Idéia, cada vocábulo que eu tenha pensado e sentido com todas as fibras, que tenha vivido com os meus carinhos, dormido com os meus desejos, sonhado com os meus sonhos, representativos integrais, únicos, completos, perfeitos, de uma convulsão e aspiração supremas.

Não conseguindo impressionar-te, afetar-te a bossa intelectual, quero ao menos sensacionar-te a pele, ciliciar-te, crucificar-te ao meu estilo, (...). (CRUZ E SOUSA, 1995, p. 669-670)

A torrente metafórica que jorra desse tecido poético emerge de sua condição de sujeito emparedado num mundo regulado por um sistema de valores que não lhe reconhece. Tal metáfora explora em várias dimensões a imagem das prisões que criam dispositivos de exclusão que encarceram o indivíduo na sua própria solidão, construindo emaranhamentos que o levaria a um beco-sem-saída

(...)

Se caminhares para a direita baterás e esbarrarás ansioso, aflito, numa parede horrendamente incomensurável de Egoísmos e Preconceitos! Se caminhares para a esquerda, outra parede, de Ciências e Críticas, mais alta do que a primeira, te mergulhará profundamente no espanto! Se caminhares para a frente, ainda nova parede, feita de Despeitos e Impotências, tremenda, de granito, brancamente se elevará ao alto! Se caminhares, enfim, para trás, ah! ainda, uma derradeira parede, fechando tudo, fechando tudo — horrível! — parede de Imbecilidade e Ignorância, te deixará num frio espasmo de terror absoluto. (...) (CRUZ E SOUZA, 1995, p. 673)

As quatro paredes da opressão são compostas por oito elementos que constroem os cenários pelos quais se pretende vetar o acesso do sujeito negro a ser: Egoísmo e Preconceitos; Ciência e a Crítica (literária); Despeitos e Impotência e a quarta, parede, Imbecilidade e Ignorância. Cruz e Sousa denuncia os falsos vínculos construídos entre raça e produção de determinada cultura, que a antropologia de Levi Strauss, nos anos 40 e 50, se dedicou a comprovar.

O poeta, que canta os amplos espaços do infinito no espaço subjetivo, é o mesmo poeta emparedado nas relações sociais objetivas.

(...)

Não! Não! Não! Não transporás os pórticos milenários da vasta edificação do Mundo, porque atrás de ti e adiante de ti não sei quantas gerações foram acumulando, acumulando, pedra sobre pedra, pedra sobre pedra, que para aí estás agora o verdadeiro emparedado de uma raça (...). (CRUZ E SOUZA, 1995, p. 673)

O estereótipo fixa a sua condição de artista, ao colocá-lo num polo de identificação ambivalente. Recusado e estigmatizado, a ele é negada a possibilidade de “diferença e

circulação que liberaria o significante de pele/cultura das fixações da tipologia racial, da analítica do sangue, das ideologias de dominação racial e cultural ou da degeneração” (BHABHA, 1992, p. 117). Desse modo, o estereótipo impede a circulação e a articulação do significante “raça”, aprisionando-o à sua fixidez.

(...)

O Artista é que fica muitas vezes sob o signo fatal ou sob a auréola funesta do ódio, quando no entanto o seu coração vem transbordando de Piedade, vem soluçando de ternura, de compaixão, de misericórdia, quando ele só parece mau porque tem cóleras soberbas, tremendas indignações, ironias divinas que causam escândalos ferozes, que passam por blasfêmias negras, contra a Infâmia oficial do Mundo, contra o vício hipócrita, perverso, contra o posticho sentimento universal mascarado de Liberdade e de Justiça. (...) (CRUZ E SOUSA, 1995, p. 669)

A situação da qual o poeta é vítima ultrapassa o emparedamento jurídico, que afronta os princípios da dignidade. Trata-se de uma alegoria de tudo o que é capaz de cercar a liberdade e limitar as capacidades criativas. Por essa razão, o poeta declara que o pior emparedamento é aquele que está condenado a viver dentro de si próprio.

E, mais pedras, mais pedras se sobreporão às pedras já acumuladas, mais pedras, mais pedras... Pedras destas odiosas, caricatas e fatigantes Civilizações e Sociedades... Mais pedras, mais pedras! E as estranhas paredes não de subir, — longas, negras, terríficas! Não de subir, subir, subir mudas, silenciosas, até às Estrelas, deixando-te para sempre perdidamente alucinado e emparedado dentro do teu Sonho... (CRUZ E SOUSA, 1995, p. 673)

Escrita reflexiva, atravessada por temas existenciais e universais, a poesia de Oswald de Camargo encena uma experiência de emparedamento semelhante à apontada por Cruz e Sousa. Camargo nasceu em 1936, 48 anos após a Abolição da Escravatura, na zona rural de Bragança Paulista, onde seus pais, analfabetos, plantavam café. Sua mãe morreu de tuberculose quando ele tinha seis anos. Um ano mais tarde, seu pai também faleceu. Ao ficar órfão foi encaminhado para o Preventório Imaculada Conceição, instituição que abrigava filhos de pessoas carentes com tuberculose, fato que mudou a trajetória da sua vida.

Dos 12 aos 17 anos, cursou Humanidades (latim, português, francês e grego) no Seminário Menor Nossa Senhora da Paz, em São José do Rio Preto, vivência determinante para a sua formação cristã. Lá estudou também teoria musical e órgão. Quando se mudou para São Paulo, ingressou no Conservatório Santa Cecília, onde estudou piano e harmonia. Os anos de formação no Seminário tornaram Oswaldo de Camargo um leitor atento dos clássicos e da poesia de Mário de Sá Carneiro, Manuel Bandeira e Carlos Drummond de Andrade (FILIPPO, 2021).

A entrada para a instituição deu-lhe uma forte formação humanística e religiosa, dois aspectos que ressoam em sua produção literária. No entanto, foi impedido de seguir a vida religiosa. Oswaldo de Camargo era vocacionado a ser padre, mas teve esse sonho amputado, pois nenhum seminário de São Paulo o aceitou, pelo fato de ser negro, como

afirma na entrevista concedida ao programa da TV UFMG, em parceria com o Portal Literafro³ e que conta com a participação da professora Maria Nazareth Soares Fonseca.

Noutra entrevista, concedida à Lígia Fonseca, para a revista **Via Atlântica** (2010), ele esclarece os motivos que levaram os padres a não o aceitarem no Seminário. “Como foi essa história de não poder se tornar um padre porque era negro?”:

Diziam que o negro era muito “violento” e “sensual”. Era muito forte essa ideia de o negro ser um homem imprevidente, irresponsável, com uma dose de sensualidade muito maior do que o branco. Não havia coisa pior para a vida religiosa fundada na castidade. Eram os exageros da época. Não há nenhuma justificativa evangélica, pelo contrário. Cristo não viu diferença nenhuma [...] Então me diziam: “Aceitar, nós até aceitamos, mas a sociedade é que não vai entender”. Eu fui obrigado, morando em Poá, a estudar em São José do Rio Preto, no Seminário Menor Nossa Senhora da Paz, dirigido por padres holandeses que me aceitaram. (FONSECA, 2010, p.106)

O impedimento de viver sua vocação religiosa foi transfigurada em matéria de poesia. Não por acaso, a sua obra, *O Estranho* (1984), traz como epígrafe um trecho de “Emparedado”, de Cruz e Souza. O intertexto indicia uma adesão às mesmas dores e experiências de sufocamento, tanto no campo objetivo, quanto no interior de si, o que o torna um sujeito poético imóvel e impassível, pois vivencia um “exílio interior de si próprio e de seu próprio país”, como assinala Zilá Bernd (1987, p. 98). Invisibilidade e solidão são temas recorrentes na poesia de Oswald de Camargo, como se pode observar no poema homônimo ao livro, “O estranho”, ao lado do desejo de reconhecimento, como no verso “ah, não sabeis quem eu sou!”, que funciona como um refrão:

Olhai! A noite que chega,
borrando o vão da janela
é bem conhecida minha.
Eu a carrego em baús
vazios de vossa herança
e eu a livro por vezes
berrando de desespero,
e a minha mensagem viaja
no dorso do uivo do vento.
E vós dizeis, repousados,
se, a medo, vossas faianças
velais, arcados de tédio:
“São lamentos, só lamentos,
aprendizado do eito...”
Senhores, vós não sabeis
quem sou,
ah, não sabeis quem eu sou!

3 Disponível em <https://youtu.be/Mzc2uDBf1MI?t=2>.

Mirai-me o rosto de cobre
combusto de sóis e ardumes,
notai-me o passo, eis que aturo
a estreiteza da senda
que vosso mundo traçou.
Vinde, provai do meu pão!
Abancai-vos a esta mesa,
se conheceis quem eu sou!
Assentai-vos, meus Senhores,
provai do meu pão de fel,
repasto useiro em família.
No vosso rosto percebo
enojo ao que vos oferto...
Mas o que é meu tributo
à vossa força e firmeza:
sal e fel e ausência bíblica
de uma “escada de Jacó”!
Senhores, vós não sabeis
quem sou,
não, não sabeis quem eu sou!
Olhai-me a face de cobre,
combusta de sóis e ardumes,
notai-me o rastro, eis que meço
a estreiteza da senda
que vosso mundo traçou.
Vinde, provai do meu pão!
A noite sentada à mesa,
é bem conhecida minha...
A angústia, serve de ancila...
Eu vos convidei, Senhores!
Provai, provai do meu pão!
(CAMARGO, 2017, 29-31)

Numa espécie de monólogo dialógico que expõe a tensão entre o eu e o *outro* ausente, o sujeito rememora, na primeira estrofe, as experiências dolorosas que emergem na solidão da noite e provocam a efusão lírica. Nesse jogo de discursos que se rivalizam, a consciência busca o reconhecimento do outro, mas este, por sua vez, busca silenciá-lo, ao utilizar um discurso que minimiza as feridas da experiência traumática da escravidão: “São lamentos, só lamentos, /aprendizado do eito...”.

As flexões verbais no modo imperativo, cujo tom evocam os textos bíblicos, expressam autoridade e pedido, desafio e convite (olhai, mirai-me, notai-me, vinde, abancai-

-vos). A trajetória de restrição dos espaços de ordem social, econômica e cultural impostos aos herdeiros da diáspora reiteram a falta de reconhecimento: “notai-me o rastro, eis que meço/a estreiteza da senda/que vosso mundo traçou”. As imagens de encarceramento denunciam a exclusão étnico-social na poesia de Oswaldo de Camargo.

Sua lírica, como observa Edimilson de Almeida Pereira (2017, p. 12), “constitui o testemunho de um sujeito que cobra, para si e para os excluídos, um olhar justo e interessado por parte da sociedade brasileira”. O lirismo de “Emparedado”, de Cruz e Souza e de “O estranho”, de Oswaldo de Camargo, aponta para a condição do negro encerrado numa zona do “não-ser”: “uma região extraordinariamente estéril e árida”, como define Frantz Fanon (2008, p. 27).

Embora em *Pele negra, máscaras brancas* (2008) Fanon esteja desvelando o complexo processo de constituição da identidade do negro antilhano, essa notável obra é fonte de compreensão dos efeitos psíquicos e sócio-culturais de países que sofreram as marcas da colonização europeia. Com base nessa obra, discutiremos modos de coisificação do sujeito colonial, a partir do diálogo que Fanon estabelece com Hegel, em *Fenomenologia do espírito* (2003), obra que promove uma virada epistemológica da filosofia moderna, ao conceber o conhecimento pela autorreflexão fenomenológica. A teoria da consciência é uma das mais significativas para o pensamento moderno, pelo esforço do filósofo alemão em construir um complexo arcabouço para demonstrar o processo de formação da consciência e sua luta por reconhecimento.

Fanon defende que os esforços intelectuais produzidos por filósofos europeus, cujos sistemas de pensamento sustentam a visão de mundo ocidental da civilização, são patrimônios universais da experiência da Humanidade e devem, portanto, ser incorporados, não descartados. É a partir dessa perspectiva que Fanon, ao buscar entender as estruturas do colonialismo, se apropria do pensamento hegeliano para expor os limites epistemológicos construídos pela empresa colonial.

O texto: Hegel e o reconhecimento

Na seção “consciência-de-si”, encontra-se o cerne do pensamento hegeliano sobre a constituição da identidade, que fornecerá subsídios para as teorias marxistas, sobretudo em relação à alienação, para o existencialismo de Sartre, para a psicanálise lacaniana e para as teorias que vão pensar as relações entre o sujeito colonial e o colonizador, elaboradas por Fanon, tema que abordaremos neste ensaio. Eis abaixo o parágrafo de Hegel que suscitou a reflexão em Fanon:

178 - A consciência-de-si é em si e para si quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico. Assim seus momentos devem, de uma parte, ser mantidos rigorosamente separados, e de outra parte, nessa diferença, devem ser tomados ao mesmo tempo como não-diferentes, ou seja, devem sempre ser tomados e reconhecidos em sua significação oposta. (HEGEL, 2003, p. 142)

Do parágrafo 178 ao 184, conforme a organização do tradutor Paulo Meneses, Hegel aborda a lógica do reconhecimento, um dos pontos fulcrais do processo da dialética de Hegel e que se desdobrará por meio da figura da consciência-de-si. Sendo a consciência uma estrutura relacional, quer dizer, ela só existe em relação a outra consciência, ela aponta para uma simetria entre o sujeito e o objeto. Por outro lado, a consciência-de-si é fechada, vê a si mesma como autônoma e se relaciona consigo mesma sob a forma de objeto. Como bem explica Vladimir Safatle, o objeto não é um dado externo, algo que a consciência observa por meio da sua percepção, ao contrário, está contido no interior da consciência.

No entanto, há outra consciência-de-si na mesma situação. Para Hegel, o sujeito se vê como oposto ao mundo exterior, e é isso o que impede a mediação verdadeira, como podemos conferir no parágrafo seguinte:

179 - Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para fora de si. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. Segundo, com isso ela supressumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro (HEGEL, p. 143)

No processo que se desenrolará no pensamento idealista hegeliano, esse mundo se tornará um espelho onde a consciência poderá descobrir-se a si mesma. A autoconsciência se perde a si mesma ao ver o outro como essência, no entanto, não é o outro que ela vê, mas a si mesma nesta outra autoconsciência. A consciência mantém uma dupla relação, com ela mesma e com o objeto do mundo, vale dizer, irá descobrir que o “objeto da experiência tinha a mesma estrutura do Eu”, (...) “A consciência tem a experiência de que o objeto tem a mesma estrutura da consciência-de-si”, tal como elucidada Vladimir Safatle⁴, “a primeira manifestação do Outro é como aquele que me leva à perda de mim mesmo por me fazer defrontar com algo de mim que se dá na minha exterioridade”. A consciência-de-si perde a si própria, quando se percebe como outra:

O Outro não é aquele que me confirma em minhas certezas. Ele é aquele que me destitui, que me despossei de minhas ilusões de independência. Vejo no Outro apenas a imagem de mim mesmo, ou apenas a imagem de mim como um outro (...) A perda de si é também perda do Outro, uma vez que o Outro só o é enquanto reconhecido: “A consciência-de-si deve superar esse seu-ser-Outro”. Esta superação da consciência é necessariamente retorno a si através da construção de um conceito renovado de auto-identidade (não mais a auto-identidade enquanto experiência imediata de si a si, mas a identidade enquanto o que é reconhecido pelo Outro. (SAFATLE, 2007, s.p.)

Como Safatle aponta, passa-se de uma relação interna de sujeito e objeto (com a consciência) para uma relação externa de sujeito e objeto com a consciência-de-si. No mesmo movimento, ela é reconhecimento da sua diferença para com o Outro. Diferença que poderá ser então reconhecida, porque a consciência sabe que ela traz a diferença em

4 Para uma leitura mais ampla e detalhada sobre as três figuras, a consciência-de-si, a consciência e o espírito sugiro as aulas de Vladimir Safatle sobre Hegel, que estão disponíveis ao público no *Curso Integral - A Fenomenologia do Espírito, de Hegel* (2007). Safatle faz uma leitura cerrada dos parágrafos de *Fenomenologia do Espírito*, em: https://www.academia.edu/5857053/Curso_Integral_-_A_Fenomenologia_do_Esp%C3%ADrito_de_Hegel_2007_

relação a si mesma, ou seja, ela verá no Outro a mesma diferença que ela encontra nas suas relações a si, como sintetiza Hegel no parágrafo 180:

180 - A consciência-de-si tem de suprassumir esse seu-ser-Outro. Esse é o suprassumir do primeiro sentido duplo, e por isso mesmo, um segundo sentido duplo: primeiro, deve proceder a suprassumir a outra essência independente, para assim vir-a-ser a certeza de si como essência; segundo, deve proceder a suprassumir a si mesma, pois ela mesma é esse Outro. (HEGEL, 2003, p. 143)

O sentido de “suprassumir”, questão central na dialética hegeliana, merece ser melhor explicitado. Ao comentar sobre suas escolhas para a tradução da obra para o português, Paulo Meneses explica, na “Apresentação”, que manteve algumas opções terminológicas das edições anteriores, como é o caso de “suprassumir”. “Calcado no *sursumer* de Labarriere, já que o “*supprimer*” de Bourgeois e o “abolir” de Lefebvre só retêm o lado negativo de *aufheben* e suprimem sem conservar (p.9). Para Hegel, o *Aufhebung*, traduzido por “suprassunção”, é uma negação, mas que não significa o nada ou o vazio, e sim preservação e mudança ao mesmo tempo. Em cada etapa do processo dialético, é preciso passar pela negação de si para alcançar a etapa seguinte, tal como exemplifica Hegel, no prefácio da obra:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo. Mas a contradição de um sistema filosófico não costuma conceber-se desse modo; além disso, a consciência que apreende essa contradição não sabe geralmente libertá-la - ou mantê-la livre - de sua unilateralidade; nem sabe reconhecer no que aparece sob a forma de luta e contradição contra si mesmo, momento mutuamente necessário. (HEGEL, 2003, p. 26)

A contradição é o motor real e fundamental do pensamento hegeliano. Todo movimento apresenta uma dinâmica própria, de preservação e mudança, na qual cada etapa não apenas nega a si própria, mas é afirmada e superada. O botão nega-se a si próprio enquanto botão para apresentar sua verdade enquanto rosa. Vale dizer, o botão é suprassumido, negado em sua individualidade e conservado em sua essência, na rosa.

Em relação ao parágrafo 185, no qual discutirá a lógica do reconhecimento, André Oliveira Costa e Agemir Bavaresco em “Movimento Lógico da Figura Hegeliana do Senhor e do Servo” (2013, p.45) observam que nesta segunda parte do movimento da consciência, Hegel faz a aplicação da experiência fenomenológica, abordando a autoconsciência e seu processo de duplicação nela mesma em sua unidade. Segundo Hegel, “um extremo é só o que é reconhecido; o outro, só o que reconhece” (HEGEL, 2003, p.144), vale dizer, o reconhecimento é um movimento de autoconsciências que se reconhecem mutuamente, a partir da negação da consciência-de-si, autônoma, auto-suficiente e fechada em si mesma, para o início da consciência-para-si.

Nos parágrafos que se seguem, a partir do 190, Hegel reflete sobre a dialética do Senhor e do Escravo, discutindo como a questão da lógica do reconhecimento se realiza pela mediação do Escravo. À medida que a consciência ingênua supera a “certeza sensível” vai se tornando consciência crítica, ela percebe que o processo de obtenção de conhecimento está condicionado por processo de dominação como veremos no parágrafo a seguir:

190 - O Senhor também se relaciona *mediatamente* por meio do Escravo com a coisa; o Escravo, enquanto consciência-de-si em geral, se relaciona também negativamente com a coisa, e a suprassume. Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele, que não pode, portanto, através do seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o Escravo somente a trabalha. Ao contrário, para o Senhor, através dessa mediação, a relação imediata vem-a-ser como a pura negação da coisa, ou como gozo - o qual lhe consegue o que o desejo não conseguia: acabar com a coisa, e aquietar-se no gozo. O desejo não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o Senhor introduziu o Escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao Escravo, que a trabalha. (HEGEL, p. 148)

Tendo em vista que o outro só se revela a partir da reciprocidade do sujeito, o reconhecimento a partir do outro, o objeto, o Escravo, ele mesmo também sujeito. Dentro dessa estrutura relacional, portanto, cada autoconsciência se relaciona com a outra, seja como uma autoconsciência do sujeito sobre o objeto ou a autoconsciência do objeto sobre o sujeito. As relações intersubjetivas são sempre relações de servidão e escravidão. O Senhor confronta com a outra consciência-de-si, a do Escravo. Mas, para reafirmar-se em sua certeza e auto-reconhecimento, o Senhor domina o Escravo, negando ao Escravo toda alteridade e tudo que lhe é essencial, quer dizer, ao Escravo. Neste movimento de dominação, o Senhor suprassume o outro, pois o outro não é outro para ele.

Neste movimento de suprassunção/dominação/ ao submeter o Escravo, o Senhor depende que este o reconheça como Senhor. Desta maneira o Escravo supera sua condição de consciência submetida à do Senhor, enquanto este, dependendo do reconhecimento e do trabalho daquele, rebaixa-se a uma condição inferior. Assim, invertem-se, dialeticamente, as posições das consciências e quem antes era sujeito, agora se reduz a objeto e o objeto se eleva a sujeito. Em breve síntese, o espírito vai tomando consciência-de si, a consciência individual, que a nega para transformá-la em consciência para-si, quando toma consciência do outro, que, ao negar retorna à consciência de si, no qual a consciência está integrada com todos os outros.

O contratexto: O negro e o reconhecimento

Enquanto pensador materialista, Fanon busca uma compreensão teórica da realidade, a partir das relações de causa e efeito e do acúmulo de transformações do próprio devir histórico, colocando-se numa perspectiva que busca não refutar o sistema hegeliano, mas apontar vazios, a partir de novos objetos de análise da realidade. A contradição descrita acima, na dialética do Senhor e do Escravo e que é fundamental para a consti-

tuição da identidade do pensamento hegeliano, será apropriada por Fanon. É a tensão entre a tese e a antítese, quer dizer, o movimento de negação de si enquanto negação e transformação ao mesmo tempo, que servirá de aporte teórico para Fanon. Não por acaso, a sua reflexão sobre a questão do reconhecimento será feita com base no citado parágrafo 179, de *Fenomenologia do Espírito*, na “parte B” do sétimo capítulo do livro *Pele negra máscaras brancas*.

Se, na dialética do Senhor e do Escravo, existe uma relação de reciprocidade entre os sujeitos, pois é no encontro com o outro que as identidades se constituem e que a autorrealização pode ser alcançada, Fanon observa que o sujeito colonial está fora do processo da história, uma vez que a empresa colonial anula a contradição. O homem negro será sempre apresentado como consciência-de-si ou “em-si” e jamais como um “ser-para-si”, o estágio da consciência crítica sobre a qual nos referimos acima. Uma vez que não lhe é dada a reciprocidade do reconhecimento, ele não ultrapassa o seu ser em si, o ser imediato que apreendeu na relação com o outro: “Se fecho o circuito, se torno irrealizável o movimento dos dois sentidos, mantenho o outro no interior de si. Indo às últimas consequências, chego mesmo a lhe tomar este ser-para-si” (2008, p. 180). Assim, o sistema não se concretiza, porque o reconhecimento não é dado:

O homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido. Enquanto ele não é efetivamente reconhecido pelo outro, é este outro que permanece o tema de sua ação. É deste outro, do reconhecimento por este outro que dependem seu valor e sua realidade humana. É neste outro que se condensa o sentido de sua vida. (FANON, 2008, p. 180)

Para que seja possível romper este circuito fechado, ou pensando com Fanon (2008, p. 181), este “círculo infernal”, que mantém o outro sempre no interior de si mesmo é preciso “restituir ao outro, através da mediação e do reconhecimento, sua realidade humana, diferente da realidade natural”. O reconhecimento não é uma operação unilateral, pois só se efetiva pela ação dupla dos sujeitos que se reconhecem reciprocamente:

Peço que me considerem a partir do meu Desejo. Eu não sou apenas aqui-agora, enclausurado na minha coisidade. Sou para além e para outra coisa. Exijo que levem em consideração minha atividade negadora, na medida em que persigo algo além da vida imediata; na medida em que luto pelo nascimento de um mundo humano, isto é, um mundo de reconhecimentos recíprocos.

No aparato de poder do colonialismo não há relação de dupla reciprocidade, na qual as posições de sujeito e objeto são móveis e interdependentes, pois quando o objeto age, neste caso não assume o lugar de sujeito, na relação do eu e o outro. É este ponto que Fanon levanta na Introdução de *Pele negra máscaras brancas*, na forma de perguntas, cujas respostas serão desdobradas em vários aspectos, nos sete capítulos que compõem a sua obra:

Que quer o homem?

Que quer o homem negro?

Mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem (FANON, 2008, p. 26).

Partindo do célebre questionamento “O que quer a mulher”, fruto das reflexões de Freud com a sua paciente Ida Bauer (pseudônimo de Dora), em *Fragmento de uma análise de histeria* (1905), Fanon busca respondê-las a partir do sujeito colonial. Destituído de um conjunto axiológico que fundamenta a existência, Fanon conclui que os esforços do homem negro são impulsionados para atingir os valores que a civilização eurocêntrica moderna lhes nega. Portanto, a resposta à pergunta de Fanon não é difícil de responder: o homem negro quer alcançar a “consciência para-si”, por meio do reconhecimento nas relações intersubjetivas. Como ele está fechado num circuito sem saída, Fanon não hesita em constatar: “para o negro, há apenas um destino. E ele é branco” (2008, p. 28).

Dentro de sua proposta política e filosófica de desvelar a estrutura social do colonialismo, Fanon defende que se ultrapasse a consciência-de-si e que se supere a condição de fixação dos sujeitos, tanto do negro quanto do branco. Alcançar esse “novo humanismo” é desafiador, porque o branco e o negro estão presos às neuroses da fase infantil. A saída deste estágio narcísico rumo ao universalismo é possível pela desalienação e questionamento da construção das epistemes ocidentais. Por essa razão, Fanon se apropria de todas as epistemologias eurocêntricas, seja a psicologia, a filosofia, o marxismo que estruturam os saberes e a cosmovisão do ocidente, produzidas por pensadores brancos e não-brancos porque são fundamentais para entender o processo de colonização⁵. No caso específico do sistema hegeliano, Fanon se apropria apontando os limites de uma noção essencialista que aprisiona o sujeito negro numa zona de “não-ser”, ausentando-lhe da perspectiva do “universal”, de humanidade, que é sempre branco.

Não por acaso, no capítulo 7, de *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon utiliza os estudos freudianos sobre os traumas surgidos na fase infantil no seio da estrutura da família europeia, para entendê-la como projeção da estrutura do estado em termos de leis, comportamentos, valores e centralização da autoridade. Para o psiquiatra martinicano, há uma íntima relação entre a vida familiar branca e a vida nacional na sociedade, em geral, uma vez que a criança branca, ao ser treinada e modelada para saber se comportar diante das regras da vida em sociedade, internalizou muito rápido o comportamento social desde a infância.

O mesmo não acontece com o jovem da colônia. A família de um jovem negro antilhano não possui essa experiência de replicação da família e a estrutura da sociedade europeia. Por isso, Fanon conclui que o indivíduo “que *ascende* na sociedade - a branca, a civilizada, - tende a rejeitar a família - a negra, a selvagem - no plano imaginário”, em relação às vivências infantis” (FANON, 2008, p.133). Por essa razão, Fanon afirma que

⁵ Para análise aprofundada sobre a defesa que Fanon faz da universalidade da experiência humana e qual o tipo de comportamento o sujeito colonizado deve ter diante dos saberes ocidentais, assim como a questão do reconhecimento, recomendo que assistam ao Curso “Diálogos sobre a atualidade de Frantz Fanon”, ministrado por Deivison Mendes Faustino, promovido pela Ubu Editora nos dias 07 e 08 de dezembro de 2020. Evento online. Este curso nos ofereceu subsídios teóricos fundamentais e foi o ponto de partida para a escrita deste ensaio.

“o preto, diante da atitude subjetiva do branco, percebe a irrealidade de muitas proposições que tinha absorvido como suas” (Id., Ibid.).

Em reflexão instigante sobre a contradição entre o pensamento de liberdade e a prática da escravidão que marcou o crescimento da economia global das nações ocidentais, Susan Buck-Morss (2011) apresenta uma discussão sobre como, no século XVIII, a liberdade - a antítese da escravidão - era considerada, pelos filósofos iluministas, o valor político universal. No entanto, enquanto tais valores se expandiam em todo o Ocidente, paradoxalmente, vários países europeus utilizavam a mão de obra escrava para movimentar a economia nas colônias que sustentavam o sistema econômico das metrópoles.

Este paradoxo entre o pensamento e a prática não parecia incomodar a consciência “esclarecida” e lógica dos pensadores iluministas. Um país como a Holanda, que exerceu o controle do comércio global de escravizados, do século XVI até metade do século XVIII, tem a sua história de glória e riqueza conciliada entre o discurso da liberdade e a prática da escravidão, como nos ensina Susan Buck-Morss. Segundo ela, o historiador Simon Schama, em sua obra *The embarrassment of riches*⁶, se utiliza da fuga dos israelitas do Egito, narradas no Antigo Testamento, para explicar a luta da independência holandesa (1570-1609) contra a “tirania” espanhola que os “escravizava” e para explicar a autocompreensão das origens da moderna nação holandesa. Buck-Morss (2011, p. 133) aponta que Schama explica o incessante dilema moral dos holandeses “pela purificação”, estigmatizando “os homossexuais, judeus, ciganos, ociosos, andarilhos, prostitutas”, no entanto, o historiador faz completo silêncio sobre os Escravos africanos. Esse tipo de “cegueira parcial” também pode ser encontrada em outros países europeus. Para efeito de ilustração, daremos outro exemplo, entre os inúmeros apontados por Buck-Morss, que evidenciam a contradição entre o pensamento de filósofos e a sua prática.

No século XVIII, a intensa produção de açúcar gerou um aumento na demanda por exploração da mão de obra nas colônias das Índias Ocidentais. Na liderança dessa intensa produção no Caribe estava a colônia francesa Saint-Domingue que, em 1767, produziu 63 toneladas de açúcar, aumentando de forma exponencial a importação de escravizados africanos. “Saint-Domingue aumentou em dez vezes ao longo do século XVIII para mais de 500 mil seres humanos. Na França, mais de 20% da burguesia dependia de atividades comerciais ligadas à exploração de mão de obra escrava” (BUCK-MORSS, 2011, p. 135). No meio dessa pujança econômica promovida pela empresa colonial, os pensadores iluministas idealizavam os indígenas do novo mundo e ignoravam a exploração escravagista. Apesar de existirem grupos abolicionistas na época, era muito raro uma defesa mais ostensiva em favor da liberdade baseada nos princípios de igualdade racial.

A omissão de Rousseau, por exemplo, entre tantos outros, foi apontada por Buck-Morss ao citar um artigo do historiador Sala-Molins, que estudou o iluminismo a partir do código negro francês, o *Code Noir*, um decreto que foi sancionado pelo Rei Luís XIX,

⁶ A obra está traduzida para o português. SCHAMA, Simon. **O desconforto da riqueza**. São Paulo. Companhia das Letras, 1992.

em 1685 (erradicado em 1848) e aplicado aos Escravos negros nas colônias francesas. O código não apenas legalizou a escravidão, mas deu total poder aos colonos para legitimar a punição corporal como método disciplinar, marcação a ferro, tortura, mutilação e assassinato de Escravos que se rebelassem.

À guisa de conclusão, além das famosas conferências de Alexandre Kojève sobre a *Fenomenologia do Espírito*, o trecho da dialética do Senhor e do Escravo suscitou várias interpretações, sob a ótica de diversas vertentes, desde a leitura feita por Marx, como uma metáfora das lutas de classe até os desdobramentos hegeliano-marxista empreendidos por teóricos como Georg Lukács e Herbert Marcuse. Mas, como observa a filósofa e historiadora Susan Buck-Morss (2011, p.145), a questão central é que os leitores marxistas brancos não tinham propensão a considerar a escravidão como algo significativo, uma vez que este sistema era visto com parte de um mundo pré-moderno, que já havia sido excluído da história e relegado ao passado, ignorando o quanto este modelo continua a atuar no mundo contemporâneo.

Com a breve apresentação de alguns parágrafos nos quais Hegel expõe que o dinamismo da realidade que se manifesta a partir da consciência que vai se expandindo gradualmente e apresenta como um fenômeno em constante devir, não tivemos a presunção de fazer uma leitura detida dessa complexa e árdua gramática da *Fenomenologia do Espírito*, mas antes contribuir a leitura feita por Fanon.

A leitura de alguns parágrafos do capítulo 4 de *Fenomenologia do Espírito* e de *Pele negra, máscara brancas*, mostram dois projetos filosóficos diferentes. O empenho de Fanon está em buscar marcar a diferença entre a dialética do Senhor e do Escravo de Hegel e o senhor e o escravo do sistema colonial. Mas, ao buscar marcar essa diferença, Fanon busca fazer um paralelo com o texto hegeliano, mesmo sabendo da completa incompatibilidade do sistema hegeliano, porque ao negro é negado, ao negro colonizado uma explicação ontológica, como já assinala no capítulo “A experiência vivida do negro”: “Claro, bem que existe o momento de “ser para-o-outro”, de que fala Hegel, mas qualquer ontologia se torna irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada” (Fanon, p.103). Por essa razão, há uma visível distância entre o sistema hegeliano e o sistema colonial.

Qual a diferença entre o sistema colonial e o sistema hegeliano que Fanon está tentando formular? Talvez não haja uma resposta assertiva a ser respondida, aliás, muitos pesquisadores têm buscado desenvolver este ponto (cf. KLEINBERG, 2003; FAUSTINO, 2021). Ao investigar a fenomenologia do negro, ele observa a impossibilidade de inserir o sujeito negro dentro do sistema hegeliano, porque uma vez que o outro lhe nega o seu desejo de reconhecimento. “A ontologia, quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas ser diante do branco” (p. 104). O problema fenomenológico apresentado por Fanon traduz o dilema existencial vivido pelo sujeito negro no início escrito no capítulo 5 de *Pele negra, máscaras brancas*. Ele descobre que dentro da

estrutura epistemológica que está investigando ele é um “objeto em meio a outros objetos” (p.103) e, “emparedado”, fixado sobre si mesmo no meio dos objetos, enclausurado em sua coisidade, implora o olhar libertador do outro, o branco, que, por sua vez, lhe nega o acesso tanto à ontologia quanto à progressão histórica, impedindo a possibilidade do negro desenvolver a sua auto-consciência, como bem analisa Ethan Kleinberg (2003)

The black is always already fixed in the realm of thing. It is encoded in his skin and in the colonized world in which he lives. He is denied access into the historical progression by the gaze of the white Other who arrests any possibility of teleological development by denying the possibility of black Self-Consciousness. (KLEINBERG, p.122).

Como muitos outros leitores especializados já observaram, Fanon não nega o pensamento hegeliano, ao contrário, ele entende que o reconhecimento só torna possível na relação de reciprocidade. No interior da dialética de Hegel, Fanon empenha-se para compreender a construção do racismo na colonialidade, como modo de negar a alteridade. Com isso, ele pretende mostrar que o racismo não é ontológico, mas histórico, como lembra David Faustino (2021).

No brilhante prefácio de *Pele Negra, máscaras brancas*, Lewis Gordon sintetiza um pensamento que serve como um ponto de inflexão e contribuição teórica para a Década Internacional de Afrodescendentes que nos referimos no início desse ensaio. A partir do pensamento instigante de Fanon, Gordon afirma que a “liberdade requer um mundo de outros” e, em seguida, questiona: “Mas, o que acontece quando os outros não nos oferecem o reconhecimento?” Gordon quer mostrar que o racismo força um grupo de pessoas a ficar de fora da dialética entre o Eu e o Outro, afetando em todos os níveis da existência desses sujeitos. Portanto, conclui Gordon, a luta contra o racismo não é contra o “ser o Outro”, mas uma luta para “*entrar* na dialética do Eu e do Outro” e essa luta, afirma Fanon, não é apenas no âmbito da negação da inserção social, mas em relação a todo um eixo axiológico que lhes é negado, seja a razão, ao conhecimento que fundamenta a civilização ocidental.

Por isso, são bem recebidos os planos de ação publicados na Resolução da ONU que recomendam que os países engajados na Década Internacional de Afrodescendentes implementem e fortaleçam políticas, programas e projetos orientados à ação para combater o racismo, a discriminação racial, a xenofobia e a intolerância como modo de assegurar as liberdades fundamentais para a população negra, assim como elaborar planos de ação nacionais para promover a diversidade, justiça social, mas sobretudo a igualdade de oportunidades para todos.

Referências

- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. **The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures**. London: Routledge, 2004.
- BERND, Zilá. **Antologia de poesia afro-brasileira: 150 anos de consciência negra no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2011.
- _____. **Negritude e literatura na América Latina**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.

- BHABHA, Homi. A questão do “outro”. Diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org). **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 178-203.
- BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e Haiti**. Tradução de Sebastião Nascimento. *Novos estudos CEBRAP*, n. 90, p. 131-171, São Paulo, jul. 2011.
- CAMARGO, Oswaldo de. **Luz & breu: antologia poética 1958 – 2017**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2017.
- COSTA, André Oliveira; BAVARESCO, Agemir. Movimento lógico da figura hegeliana do Senhor e do Servo. **Trans/Form/Ação** [online]. 2013, v. 36, n. 1, pp. 37-60. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732013000100004>. Acesso em 06/12/2021.
- CRUZ E SOUSA, João da. Emparedado. In: _____. **Obra completa**. Rio de Janeiro, Nova Aquilar, 1995. p. 658-673.
- FILIPPO, Thiara Vasconcelos de. Oswaldo de Camargo. Depoimento. In **Literafro – O portal da literatura afro-brasileira**, Faculdade de Letras a Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, atualizado em 15 out. 2021. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autores/360-oswaldo-de-camargo>. Acesso: 30/10/2021.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Ed. UFBA, 2008.
- FAUSTINO, Deivison. A “interdição do reconhecimento” em Frantz Fanon: a negação colonial, a dialética hegeliana e a apropriação calibanizada dos cânones ocidentais. **Revista de Filosofia Aurora**, [S.l.], v. 33, n. 59, ago. 2021. Acesso em: 22 dez. 2021.
- _____. **Pele negra, máscaras brancas, revisitado: diálogos sobre a atualidade de Frantz Fanon**. Curso online, promovido pela Ubu Editora, 07 e 08 dez. 2020. Disponível em: https://www.sympla.com.br/ubu-em-curso-pele-negra-mascaras-brancas-revisitado-dialogos-sobre-a-atualidade-de-frantz-fanon__1026220#info. Acesso: 07 e 08 dez. 2020.
- FERREIRA, Lígia Fonseca. Entrevista com Oswaldo de Camargo. **Via Atlântica**, n. 18, p. 103-120, S. Paulo, 2010. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/50745>. Acesso: 30/11/2021.
- FIGUEREDO Fábio Luís Rodrigues. Hegel e o momento dialético da denegação [aufhebung] revelado no escrito de Freud: “a negação”. **Anais do Seminário dos Estudantes da Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar**, CD-ROM, Edição 2013.
- FONSECA, Maria Nazareth Soares (mediadora); FIDELES, Soraya (apresentadora). Entrevista com Oswaldo de Camargo. **Literafro – Programa TV UFMG**, Belo Horizonte, 26 nov. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Mzc2uDBf1MI>. Acesso: 30/10/2021.
- GORDON, Lewis R. Gordon. Prefácio. In: FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Ed. UFBA, 2008.
- HEGEL, George W. F. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 2003.
- LITERAFRO ENTREVISTA – Oswaldo de Camargo. 26 de nov. de 2018. 1 vídeo (55:32 min). Publicado pelo **TV UFMG**. Disponível em: <https://youtu.be/Mzc2uDBf1MI?t=2>. Acesso em: 23 nov. 2021.
- KLEINBERG, Ethan. Kojève and Fanon: the desire for recognition and the fact of blackness, in: ABBEELE, Van Den; STOVAL Tyler (Org). **French Civilization and Its Discontents. Nationalism, Colonialism, Race**. Lanham, MD: Lexington Books, 2003, 115-128.
- MATA, Inocência. A pertinência de se ler Fanon, hoje. Prefácio. In FANON, Frantz. . Lisboa: Letra Livre, 2015. p. 7-33.
- SAFATLE, Wladimir. **Curso integral – A fenomenologia do espírito, de Hegel**. *Academia.edu*, 2007. Disponível em: https://www.academia.edu/5857053/Curso_Integral__A_Fenomenologia_do_Esp%C3%AAdrito_de_Hegel_2007_. Acesso: 16/01/2020.

Tópicos sobre a Amazônia: imaginários e narrativas

Fernanda Santos

E revela-se o desalento à presença, constatação, existência do Outro, o diferente, tido por estranha teia do total incompreensível, os seres do mundo amazônico onde tudo, para o colonizador, resvala à transgressão e ao transbordamento.

Amarilis Tupiassú (2008, p. 53)

Da natureza eu quero, nos grandes seios úmidos
Beber a Calma, o Bem, a Crença — ardente e altiva.

Eu quero, eu quero ouvir o esbravejar das águas
das asp'ras cachoeiras que irrompem do sertão...

E a minh'alma, cansada do peso atroz das mágoas,
Silene acometer no colo da so'idão (...)

(Euclides da Cunha, "Ondas e outros poemas esparsos", p. 631)

Introdução

Os textos e a produção literária sobre a Amazônia, referindo-se a esta como espaço geográfico ou imaginário, foi profícua desde o século XV. Cartas, relatos, notas, missivas, mapas e diversos outros registros escritos foram fundamentais na percepção de um espaço considerado como “novo” pelos europeus. Mesmo tendo em conta o que afirma o historiador Roger Chartier (1990), nenhum texto, mesmo o mais aparentemente documental, “mantém uma relação transparente com a realidade que apreende”, não deixa de ser um desafio a marcação de alguns textos que, em suas épocas de produção, foram inovadores e trouxeram informações valiosas sobre a Amazônia. Sabendo que a escrita de cada autor é fruto do seu tempo e largamente influenciada pelos intelectuais da época, e mesmo com “modelos discursivos e delimitações intelectuais próprios de cada situação da escrita” (CHARTIER, 1990, p.63), acreditamos ser possível mapear algumas ideias que se perpetuaram, ao longo dos séculos, sobre a Amazônia. Outros imaginários tiveram o seu lugar destacado na história, observe-se, por exemplo, como a ideia de “paraíso perdido” permanece no imaginário europeu. De acordo com Luís Filipe Barreto (1983, p.57), em Quinhentos “[...] nasce uma literatura sobre as viagens, mais literatura que viagem, em que as verbalidades desempenham um papel documental de apoio à estrutura estética do discurso literário”.

No século XVII os textos de viagem não refletem, ainda, uma noção de individualidade do autor viajante. Geralmente são baseados em diários, depois compilados por um editor, às vezes anônimo. François Moureau (2005, p. 49) refere que a publicação de uma viagem até ao século XIX só se justifica por objetos “exteriores à personalidade do via-

jante: botânica, arqueologia, etnografia, apostolado, etc.”. Em Setecentos, a narrativa de viagem não exhibe, necessariamente, um diálogo entre “experiência pessoal – a ‘autópsia’ – e o discurso que é construído da matéria viática” (MOUREAU, 2005, p. 394). A necessidade de contar a viagem empreendida pode ser interpretada de múltiplas formas. Para Susana Cabete (2010, p.132-133), de um ponto de vista sociológico, a narrativa permite ao viajante se reintegrar na sua sociedade de partida, já que há uma grande valorização da experiência, que permite a revelação de um ou mais objetos.

A viagem é uma metáfora do conhecimento, de um rito de passagem e transformação, com forte componente religioso e místico. Destas narrativas viáticas (ou odepóricas) fazem parte o esforço, a superação das dificuldades, como forma de assegurar a “fiabilidade” do texto. Até hoje, são fontes de informação preciosas, constituindo-se como um método de investigação do mundo (TORRÃO FILHO, 2008, p.6). Os textos aqui apresentados são exemplos datados, na história, com um contexto próprio de produção. Os modelos retóricos a que estão sujeitos influenciam, em larga medida, a sua escrita e a sua divulgação. Longe de esgotar esse acervo riquíssimo, este capítulo pretende apontar apenas alguns tópicos sobre a Amazônia, a partir de autores que marcaram as letras luso-brasileiras.

Nomeação para um novo mundo: a Amazônia

O imaginário sobre a Amazônia modificou-se, ao longo dos séculos, mas foi quase sempre marcado pela intensidade das paisagens, atravessadas por rios e florestas. A ideia de uma natureza selvagem, com vastos recursos ambientais, ou uma terra despovoada (OLIVEIRA, 2010, p.22) foram frequentemente assinaladas nos relatos de viagem, a partir do século XV. A influência destes imaginários, em séculos posteriores, foi notória, ainda que oscilante entre o paraíso edênico e um lugar aterrorizante. No esteio desta ideia, Amarilis Tupiassú (2005, p.305) refere que rio e floresta acumularam beleza e fealdade para os europeus e que essas descrições foram construídas até à exaustão descritiva.

A nomeação da Amazônia, na sua riqueza conceitual, espelha esta miríade de olhares novos, muitos deles relacionados à natureza: Floresta Amazônica, Selva Amazônica, Floresta Equatorial da Amazônia, Floresta Pluvial ou Hileia Amazônica. O cientista prussiano Friedrich Alexander von Humboldt (1769-1659) usou o termo “hileia” (*Hyleia*) para denominar essa região (FIGUEIREDO; CHAMBOULEYRON et al., 2017, p.504). O século XVII assiste a uma emergência de vários escritos de viajantes e de várias teorias sobre o que e quem é observado. Ana Maria Belluzzo (1996, p. 15-16) coloca um ponto de discussão interessante sobre as narrativas acerca de terras brasis:

Na iconografia e na crônica de autores viajantes nem sempre chegamos a protagonistas. Somos vistos, sem nos termos feito visíveis. Fomos pensados. Ainda assim, essas visões alimentam lembranças do passado e povoam nosso inconsciente.

A capacidade descritiva dos viajantes europeus foi constante, mas trouxe consigo o dissabor de não ouvir as vozes locais sobre os temas, fazendo sentir, de algum modo, que

se tratam de narrativas “incompletas”, entrecortadas por vozes que se pautam nas similitudes e nas diferenças com um olhar predominantemente cristão, mas também eivado de referências pagãs. Os registros dos autores sobre as suas experiências de viagem, geográficas, etnográficas e até religiosas, impactam a imagem da Amazônia (e das Américas) na Europa. Assim, viajantes levam em sua bagagem ideias há muito embutidas no imaginário europeu, “compêndio de concepções bíblicas e idealizações pagãs” (HOLANDA, 2000, p. 221).

O Rio Amazonas ou o “Rio Babel”

As expedições na bacia amazônica tornaram-se frequentes durante o domínio espanhol sobre Portugal, designado por União Ibérica (1580-1640). A Espanha estava, então, mais preocupada com a terra da prata, a oeste da cordilheira dos Andes, mas incentivou a ocupação do Vale do Amazonas. A expedição de Pedro Teixeira (1637-1639) foi a primeira, de caráter oficial, a percorrer o Rio Amazonas. Este viajou como representante da Coroa portuguesa, acompanhado por dois jesuítas, Cristóbal de Acuña e Andrés de Artieda. Desde os primeiros cronistas, Diego de Carvajal e Gaspar de Acuña, relatando a descida do rio Amazonas, respectivamente em 1542 e 1639 ao filósofo Alexandre Rodrigues Ferreira, que viajou pela Amazônia acompanhado de dois desenhistas, realizando para o governo português um levantamento minucioso das riquezas da região, no período de 1783 a 1792, todas as menções à Amazônia nos parecem misteriosas, fruto do espanto e da curiosidade dos seus visitantes. Um dos maiores exemplos é o mito das Amazonas¹, que permanece, no século XVII, no imaginário dos viajantes.

A autora Amarílis Tupiassú (2005, p.302-303) refere o fato de, muito para além do imaginário da Amazônia, as fronteiras terem sido traçadas de forma violenta pelos europeus. A Coroa portuguesa dividiu a região da América portuguesa entre o estado do Brasil, e o estado do Maranhão e Grão-Pará sediado em São Luís, submetido a ordens diretas de Portugal. O último estado abrangia os territórios hoje correspondentes aos estados do Ceará, Piauí, Maranhão, Pará, Acre, Amazonas, Roraima, Amapá e parte do Mato Grosso e de Tocantins. Em 1751, institui-se o estado do Grão-Pará e Maranhão, com sede em Belém. No ano de 1772, determina-se a criação do estado do Grão-Pará e Rio Negro. Como a autora observa, “vagueza e mobilidade sempre se impuseram à delimitação dos espaços da floresta.” (TUPIASSÚ, 2005, p.303).

O século XVII deu azo a uma série de descrições, narrativas, relatos e cartas que aos poucos vão mapeando e descrevendo a região amazônica. Ao longo de Seiscentos, chama a atenção dos viajantes missionários a diversidade de povos nativos que ocupavam a

1 O mito das Amazonas, mulheres guerreiras que Orellana afirmou ter encontrado em sua viagem ao Amazonas (1541-1542), e registrada no relato de Carvajal, é mais um exemplo de incorporação da mitologia clássica ao imaginário sobre o Novo Mundo, mais especificamente sobre a Amazônia. Vários cronistas se basearam no poeta Ovídio para citar a Idade de Ouro e descrever as Índias e o Novo Mundo. As mitologias clássicas influenciaram, largamente, a visão do continente americano. A busca de riquezas e do Éden foi um dos motivos que instigou as expedições ao Novo Mundo; procurava-se a fonte da eterna juventude, a “terra da canela”, o El Dorado e o reino das Amazonas. O autor Gonçalves Dias (2011) observa que Pedro Petit e o abade Guyon corroboraram a existência das Amazonas. Deste modo, o mito ainda circulava no século XIX, baseado nos autores clássicos (Ovídio, Horácio, Apolônio, Justino, Virgílio, Tasso, entre outros).

bacia do rio Amazonas. Uma das figuras cimeiras do século, como missionário jesuíta, orador e diplomata, o padre Antônio Vieira² relatou, em inúmeros textos, aquilo que na ótica cristã representava a selvajaria e a barbárie dos povos que viviam no rio Amazonas. O texto “Relação da missão da serra da Ibiapaba” retrata uma expedição a Ibiapaba³ que se deu em várias fases, numa região que era considerada como porta de entrada para o vasto Maranhão. Por motivos políticos, diplomáticos e religiosos, Vieira enceta uma longa discussão sobre a permanência dos missionários na região. O que se observa é que o jesuíta procura, dentro dos modelos retóricos seiscentistas, defender a ação da Companhia de Jesus e granjear apoio da Coroa portuguesa para continuar a missão. Para além disso, procura descrever o comportamento dos povos que habitam a região: os indígenas Tabajara. Nem sempre fáceis de lidar, Vieira observa a sua astúcia do que diz respeito às negociações com os missionários. Outrora descritos como gentios, homens sem fé, os indígenas passam a ser descritos como “hereges”, profundos opositores aos padres católicos, cultuando vários deuses e muitas vezes fazendo alianças com os holandeses (SANTOS, 2018, p.73). Do mesmo modo que a paisagem natural sofre transformações, a natureza humana também se torna um obstáculo à ação jesuítica:

Ibiapaba, que na língua dos naturais quer dizer “Terra talha”, não é uma só serra, como vulgarmente se chama, senão muitas serras juntas, que se levantam ao sertão das praias de Camucim, e mais parecidas a ondas de mar alterado que a montes, se vão sucedendo, e como encapelando umas após das outras, em distrito de mais de quarenta léguas; são todas formadas de um só rochedo, e em partes escavado e medonho, em outras cobertas de verdura e terra lavada, como se a natureza retratasse nestes negros penhascos a condição de seus habitantes, que sendo sempre duras, e como de pedras, às vezes dão esperanças e se deixam cultivar. (VIEIRA, 2014^a, p.131-132).

Conforme indica Vieira, o início das missões a Ibiapaba trouxera, aliás, um péssimo auspício, pela forma como o padre Luís Figueira fora morto, em 1643, caindo nas mãos dos Tapuia Aruã do rio Amazonas, “onde ele e os mais foram primeiro mortos com grande crueldade, e depois assados e comidos daqueles bárbaros” (VIEIRA, 2014^a, p.121). Preocupado com a extrema violência dos colonos contra os indígenas, que eram, afinal de contas, os melhores conhecedores da região, Vieira escreve um sem número de cartas à Coroa portuguesa, defendendo a permanência dos missionários em Ibiapaba, mas condenando a violência contra os indígenas. Entre as datas de 1658 a 1660, produz

2 A liderança de Vieira no estado Maranhão e Grão-Pará estabelece-se entre 1653 e 1661. A área territorial sob a supervisão de Vieira é vasta, sendo constituída por 11 aldeias no Maranhão e Gurupi; 6 nas vizinhanças do Pará; 7 em Tocantins e 28 no Amazonas. Pela provisão real, o Ceará passa a integrar a jurisdição do Maranhão (VARNHAGEN, 1975, p.193). Dessa altura fazem parte o “Sermão da Primeira Dominga da Quaresma”, de 1653, proferido em São Luís do Maranhão, defendendo leis que regulamentassem o apresamento de indígenas e, em alguns casos, a sua liberdade.

3 Em termos geográficos, a serra da Ibiapaba é compreendida como uma região de entrada ao vasto Maranhão. A serra é o primeiro lugar do Ceará colonizado pelos franceses que, durante décadas, obtêm boas alianças com os Tapuia. Depois disso, os portugueses, chefiados por Pero Coelho de Souza, capitão-mor da expedição, fazem sua tentativa de colonização, entrando pela ribeira do rio Arabê. Pero Coelho funda a capitania que ele chamará de Nova Lusitânia (hoje Ceará). A partir daí, a serra da Ibiapaba é palco de aguerridos combates entre colonizadores e indígenas (AGUIAR, 2011, p.526-527). A “Relação...” marca variadas missões, com diferenças temporais assinaláveis (note-se a data da primeira missão a Ibiapaba [1655-1691] e da última [1741-1759], percorrendo praticamente um século de presença jesuítica no território).

o “Regulamento das Aldeias”, por meio do qual estabeleceu as diretrizes das missões religiosas na Amazônia.

Na obra de Vieira, inúmeras são as referências à Amazônia. Diferentes costumes, diferentes culturas e uma multiplicidade de línguas permitem que observe o seguinte, no seu “Sermão da Epifania”, pregado na Capela Real, em 1662:

Na antiga Babel houve setenta e duas línguas: na Babel do Rio das Amazonas já se conhecem mais de cento e cinquenta, tão diversas entre si como a nossa, e a Grega; e assim quando lá chegamos, todos nós somos mudos, e todos eles surdos. Vede agora quanto estudo, e quanto trabalho será necessário, para que estes mudos falem, e estes surdos ouçam. (VIEIRA, 2013, p.369)

Às dificuldades práticas enfrentadas pelos missionários jesuítas (como fome, sede, temperaturas muito elevadas, regiões inóspitas, etc.) soma-se o desconhecimento das línguas locais. O “Sermão do Espírito Santo”, pregado por Vieira na cidade de São Luís do Maranhão, na Igreja da Companhia de Jesus, “em ocasião que partia ao Rio das Amazonas uma grande Missão dos mesmos Religiosos” refere que é a variedade de línguas que permite chamar ao rio Amazonas “rio Babel”: “E vem-lhe curto também o nome de Babel, porque na Torre de Babel, como diz São Jerónimo, houve somente setenta e duas línguas, e as que se falam no Rio das Amazonas são tantas, e tão diversas, que se lhes não sabe o nome, nem o número.” (VIEIRA, 2014b, p.256).

O Iluminismo do século XVIII

As descrições narrativas do século XVIII privilegiam, largamente, o território amazônico, cuja fauna, flora e rios fascinam os viajantes. No ano de 1743, La Condamine percorre o rio, saindo do Peru e chegando até à sua foz. As viagens de Ursúa, Orellana e Pedro Teixeira foram citadas no relatório sobre a sua expedição, apresentado na Academia de Ciências da França. A partir desses elementos, o autor elabora um mapa do Amazonas e dos seus afluentes (BUENO, p.4-6).

Em Setecentos os mercados atlânticos sofrem modificações e complexificam-se. Stuart Schwartz (2010, p.37) aponta o período de 1680 a 1760 como aquele que fica marcado pela descoberta do ouro e diamantes, com as consequentes deslocamentos das populações livres e de escravos para o sul das regiões brasileiras, para as zonas mineiras e para longe das áreas da agricultura costeira. Entre 1760 e 1780, a produção de ouro declina, a agricultura de exportação sofre uma quebra e assiste-se ao aumento da concorrência estrangeira. Este período coincide com o governo de Pombal, onde se assiste a uma transição na economia brasileira, mais evidente a norte do Brasil (SCHWARTZ, 2010, p.42-43).

As leis pombalinas não têm fácil aplicabilidade na vastíssima área do Estado do Grão-Pará e Maranhão. Em 1757, o intitulado *Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*, conhecido genericamente como *Diretório dos Índios*, substitui o Regimento das Missões. Até 1757, o

Diretório tem jurisdição sobre os indígenas da Amazônia e em 1758 passa a abranger todos os povos nativos do Brasil (ALENCASTRO, 2010, p.136). Note-se, a este propósito, a dificuldade de legislar sobre uma região amazônica cuja área de extensão é vastíssima e habitada por uma quantidade (e diversidade!) assinalável de povos indígenas⁴.

A despeito destas questões históricas, que não pretendo aqui desenvolver, não só a Amazônia como o Novo Mundo sofrem uma alteração na sua imagem edênica, digna de ser observada. De continente “fraco e imaturo” à discussão se a “descoberta” da América fora “útil ou pernicioso”⁵ para o gênero humano (FRANÇA, 2012: 41), os viajantes sublinham características negativas da região. Enquanto alguns naturalistas se detêm na exuberância natural de terras brasis, outros detalham os aspectos piores da sua “conquista”, tais como os desperdícios de meios financeiros e humanos. Para além disso, surgem questionamentos sobre o mito de que os povos nativos sejam felizes no seu estado natural. Helvétius e Buffon traçam o perfil do indígena americano como “grosseiro” e “supersticioso”. Voltaire é ainda mais categórico, classificando os indígenas como “brutos”. O racionalismo iluminista traz consigo o desencanto do olhar. Os opositores deste pensamento das Luzes contra-argumentam que os ditos “selvagens”, por estarem longe do mundo “civilizado”, escapam aos seus defeitos, como a corrupção e a exploração de trabalho, aos quais são sujeitos. A culpa da destruição que grassa nos povos indígenas nada mais é do que do europeu, que busca o paraíso terrestre e uma nova Idade de Ouro em terras americanas (MINOIS, 2009, p.245; 247). Diante destas polêmicas, o mito da Idade de Ouro começa a perder força, no século seguinte.

O desencantamento amazônico na *Belle Époque*

O século XIX assiste a uma transição assinalável, a nível das ideias de progresso, evolução, urbanização e industrialização das cidades. Defensor de uma nova Idade de Ouro, Saint-Simon (1760-1825) considera o progresso como algo inevitável e positivo, e mesmo um meio para o homem atingir a felicidade, numa Europa unida, dirigida pelos grandes capitalistas e com a benção da Igreja. Outros pensadores, como Edgar Quinet, seguem esse pensamento (MINOIS, 2014, p.314-315). O progresso industrial é acompanhado do progresso científico, que revoluciona as sociedades.

O século XIX, atravessado por correntes literárias tão distintas como o Romantismo, o Realismo ou o Naturalismo pauta-se numa vasta produção estética sobre a região amazônica. O barão Frederico José de Santa Anna Nery retoma a ideia de “País das Amazonas” em uma publicação em Paris, em 1885. Outros escritores se seguiram na

4 Enumeramos, a partir da tese de Mauro Cezar Coelho (2005: 25), os povos Achouari, Amboá, Anaraguará, Apáma, Arapijô, Ariquêna, Aroaqui, Aru, Ayrini, Baniba, Baré, Bayanai, Cambeba, Carapeuára, Catavixi, Cayarás, Cayuicêna, Coçá, Cochiuará, Coerumá, Coevaná, Coretú, Grilho, Iebrié, Iriyu, Juma, Mamayanázes, Manáo, Maué, Mayupi, Mepuri, Miranya, Nheengaibas, Omáua, Pacajaz, Passe, Paráuaaná, Parianá, Saconhapéz, Sorimão, Tamuaná, Tocúná, Topinambá, Uanani, Uaraná-cuácena, Uayupi, Urarú, Xomãna, Yupivá, entre muitos outros.

5 Em 1782, a Academia de Ciências, Belas-Artes e Artes de Lion abre um concurso de monografias cujo tema, proposto pelo abade Raynal, era: “A descoberta da América foi útil ou pernicioso para o gênero humano?” (ZAVALA, 1949, p.33-90 apud FRANÇA, 2012, p.41).

concepção da Amazônia como uma região destacada de todo o Brasil (FIGUEIREDO; CHAMBOULEYRON et al., p.503-504).

No final do século XIX e início do século XX, a Amazônia é classificada pelos autores como um lugar de progresso. A *Belle Époque* amazônica é o período em que a cidade de Manaus recebe a implantação de vários serviços, como redes de esgoto, iluminação elétrica, pavimentação de ruas, circulação de bondes, e um dos mais importantes, “o sistema de telégrafo subfluvial, que garantia a comunicação da capital com os principais centros mundiais de negociação da borracha” (DAOU, 2000, p.36-37).

O ciclo da borracha inicia, aproximadamente, em 1870. Em 1910, o extrativismo da borracha representa um quarto das exportações brasileiras. Ao mesmo tempo, aumenta a cultura do café, base da economia do país. Assim, o investimento de capitais dirige-se, sobretudo, à produção de café, no Centro-Sul do país, região de grande dinamismo, em vez de apostar na produção de borracha natural, perdida nos confins da Amazônia (SOUZA, 2019, p.232-233). As grandes cidades assistem a uma urbanização crescente, enquanto nos territórios recônditos da nação se vive a possibilidade da chegada do telégrafo e das estradas de ferro. Estas, especialmente, foram um dos ícones mais concretos de integração e desenvolvimento do país; progresso e civilização conjugavam-se na figura do trem (GUIMARÃES, 2010, p.713). Depois do ciclo da borracha, a Amazônia cresce a partir da economia do látex, que quebra o isolamento e integra a região no mercado internacional.

Um dos autores brasileiros que melhor deu conta destas mudanças de cenário foi Euclides da Cunha, que procurou observar e escrever sobre inúmeras questões regionais, como a vida dos seringueiros, as fronteiras, o povoamento, as paisagens cortadas pelos trilhos de trem ou uma natureza que parecia tão fantástica como desoladora (CUNHA, 1995b, p.568). A natureza brasileira é o foco de Euclides, sob o viés do progresso, da industrialização, do desenvolvimento urbano das cidades, das linhas telegráficas e das vias férreas, novidades que chegam aos mais remotos lugares. O olhar que avista uma espécie de paraíso, um lugar de “natureza esplêndida” que o trem vai rompendo, são aspectos que marcam a sua narrativa (GUIMARÃES, 2010, p.708).

A Amazônia passa a ser vista como uma região que provoca desapontamentos no autor, descrita como “desnuda e monótona” (CUNHA, 1995^a, p.230). Na tradição dos “quadros de natureza”, de Alexander von Humboldt, Euclides observa a natureza de um ponto topográfico que abrange a totalidade, o panorama (BOLLE, 2005, p.145). A região reconfigura-se como “um lugar repleto de desencantos” (GUIMARÃES, 2010, p.712), longe da perspectiva romântica do século XIX:

Ao revés da admiração ou do entusiasmo, o que sobressalteia geralmente, diante do Amazonas, no desembocar do Dédalo florido do Tajapuru, aberto em cheio para o grande rio, é antes um desapontamento. A massa de águas é, certo, sem par, capaz daquele terror que se refere Wallace; mas como todos nós desde mui cedo gizamos um amazonas ideal, mercê das páginas singularmente líricas dos não sei quantos viajantes que desde Humboldt

até hoje contemplaram a Hylae prodigiosa, com um espanto quase religioso – sucede um caso vulgar de psicologia: ao defrontarmos o Amazonas real, vemos-lo inferior à imagem subjetiva há longo tempo prefigurada (CUNHA, 1999, p.1).

O rio Amazonas real subverte a imagem criada, ao longo dos séculos, pelos viajantes. A viagem euclidiana atribui o epíteto de “floresta desencantada” à Amazônia:

Além disso, sob o conceito estreitamente artístico, isto é, como um trecho da terra desabrochando em imagens capazes de se fundirem harmoniosamente na síntese de uma impressão empolgante, é de todo em todo inferior a um sem-número de outros lugares do nosso país. Toda a Amazônia, sob este aspecto, não vale o segmento do litoral que vai de Cabo Frio à ponta do Munduba (CUNHA, 1999, p.1).

Euclides da Cunha aponta ainda o problema do Brasil republicano concreto e real, para ele - o abandono do interior do país e das florestas, o sofrimento dos sertanejos seringueiros, o Brasil recôndito que existe para além do sul e do sudeste do país. Euclides descreve as suas viagens sempre em direção às regiões do interior brasileiro, consideradas à margem da história, defendendo “a necessidade urgentíssima, improrrogável, de incorporarmos à nossa história as obscuras sociedades sertanejas e o grande espasmo financeiro que nos impossibilita desde já aquele conagraçamento pelos luxuosos meios da vida moderna (CUNHA, 1995c, p.551-555).

Conclusões

A Amazônia desde sempre causou espanto aos viajantes, quer pela sua imensidão, quer pela sua variedade na fauna, na flora e na composição humana. Geograficamente, é um território vasto, que hoje abrange vários estados do Brasil. Os traços das suas fronteiras são recortados pelo rio Amazonas, sobretudo, mas ao longo da história estas foram redesenhadas pelos povos colonizadores, que avidamente disputaram a região. Os relatos de viagem são, muitas vezes, textos literários que colocam em evidência a relação entre viagem e escritura, conforme o autor Michel Butor (1981, p.9-10) afirma: “viajar, ao menos viajar de uma certa maneira, é escrever (e primeiro porque é ler), e escrever é viajar”. As experiências do viajante são reordenadas e ressignificadas nas suas narrativas.

A partir do século XV, alguns exploradores dinamizaram viagens de reconhecimento e desbravamento do território, o que trouxe graves dissabores aos povos indígenas. As línguas nativas foram severamente prejudicadas (algumas extintas, junto com os povos que as falavam). A dita “descoberta” teve móveis econômicos, políticos e religiosos, obedecendo às diretrizes colonizadoras das Coroas ibéricas. Para refrear situações de abusos dos colonos em relação aos indígenas, o padre Antônio Vieira, no século XVII, interveio por meio de cartas, solicitando à Coroa portuguesa leis restritivas à atuação dos colonos portugueses. Aos poucos, as regiões amazônicas foram se tornando foco de problemas cada vez maiores, para os europeus, e palco de disputas aceras.

As ordens religiosas (jesuítas, capuchinhos, franciscanos, oratorianos), geralmente ao serviço das Coroas ibéricas, consideram ser uma tarefa nobre embrenharem-se nas

matas virgens e tentarem evangelizar os povos indígenas. Em território indígena e desconhecido, em muitas regiões, os missionários procuram se adaptar às condições naturais dos lugares. Estão, no entanto, limitados pelas disputas e interesses políticos, tentando a inserção teológica dos ameríndios num tempo e num espaço em que os avanços dos protestantes ameaçam a hegemonia católica (SANTOS, 2018, p. 80). Antônio Vieira, uma das figuras mais proeminentes de Seiscentos, não vivencia a ideia de um destino histórico português apenas como imperativo providencial, entendendo este como um quadro de aproveitamento dos meios ao alcance. Parte de um reino desunido, na Europa, quebrado pelas ideias reformistas, para um “Novo Mundo”, onde o ideal de unidade deve ser preservado a todo o custo (SANTOS, 2018, p.80).

No século XVIII, as políticas pombalinas tentam acalmar os ânimos, todavia em vão. A política pragmática da imposição de uma “língua geral” determina a extinção completa de muitas línguas nativas e acarreta mudanças estruturais nos aldeamentos indígenas. A par disso, alguns autores desenvolvem uma visão negativada do espaço amazônico e de terras brasis, questionando a “perniciosidade” do lugar. A visão iluminista, racional e cartesiana não observa a Amazônia se não como fonte de recursos naturais e um sorvedouro de dinheiros públicos das Coroas ibéricas. A observação da paisagem humana não é diferente, considerando os povos indígenas como alheados do progresso da sociedade.

No século XIX, o Brasil cresce de forma assimétrica, graças ao ciclo da borracha e à exploração de inúmeros outros recursos naturais. A revolução industrial muda todo o cenário natural e edênico. As florestas passam a ser cortadas por estradas e trens, as máquinas passam a fazer parte dos cenários amazônicos. À parte destas questões, e ainda sobre elas, os viajantes que passam pela região continuam a descrever as suas aventuras e a beleza exuberante do espaço. Um espaço que de tão imenso também provoca medo, temor, agonia. A floresta encantada sofre um desencanto paulatino, ao ponto em que autores como Euclides da Cunha a considera em “profunda inferioridade subjetiva” em relação à imagem outrora construída.

O encanto (como o desencanto) fazem parte do olhar humano e dependem inteiramente dele, em toda a sua subjetividade. Os autores que leram (e traduziram) a Amazônia dedicam grande parte da sua escrita à compreensão da região a partir de comparações com a Europa. São autores influenciados pelos modelos humanos que as sociedades elaboram, em função do seu contexto histórico-cultural. O cenário exuberante aos poucos vai dando lugar a uma paisagem vilipendiada pela revolução industrial e pelo capitalismo.

Referências

- AGUIAR, Cláudio. Padre Antônio Vieira e a missão jesuítica da serra da Ibiapaba (1660-1759). *Revista IHGB*, Rio de Janeiro, ano 172, n. 452, p. 507-547, jul./set. 2011.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. A rede econômica do mundo atlântico português, in BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (dir.). *A Expansão Marítima Portuguesa 1400-1800*, Lisboa, ed. 70, 2010, p. 115-144.

- BARRETO, Luís Filipe. **Descobrimento e Renascimento**: formas de ser e de pensar nos séculos XV e XVI. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.
- BOLLE, Willi. O Mediterrâneo da América Latina: a Amazônia na visão de Euclides da Cunha. **Revista USP**. São Paulo, n. 66, p. 140-155, junho/agosto 2005.
- BUENO, Magali. **Interdiscurso e representação sobre a Amazônia**. Site do Observatório Geográfico da América Latina: <http://www.observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal9/Procesosambientales/Usoderecursos/07.pdf>. Consultado em 13/10/2019.
- BUTOR, Michel. Le voyage et l'écriture. In: _____. **Répertoire IV**. Paris: Minuit, 1981. p. 9-29.
- CABETE, Susana Margarida Carvalheiro. **A narrativa de viagem em Portugal no século XIX**: alteridade e identidade nacional. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) –Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2010.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural. Entre práticas e representações**. Trad. de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso**: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Publifolha, 2000.
- CUNHA, Euclides da. **À margem da história**. São Paulo: Martins Fontes. 1999.
- CUNHA, Euclides da. Academia Brasileira de Letras (discurso de recepção). In: COUTINHO, Afrânio (Org.). **Euclides da Cunha. Obra completa**. v.1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. p. 229-245, 1995a.
- CUNHA, Euclides da. Em viagem (folhetim). In: COUTINHO, Afrânio (Org.). **Euclides da Cunha. Obra completa**. v.1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, p.567. 1995b.
- CUNHA, Euclides da. Os trabalhos da Comissão Brasileira de Reconhecimento do Alto Purus. In: COUTINHO, Afrânio (Org.). **Euclides da Cunha. Obra completa**. v.1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar. p. 553-558, 1995c.
- DAOU, Ana Maria. **A belle époque amazônica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2000.
- DIAS, Antônio Gonçalves. **Viagem pelo rio Amazonas** – cartas do Mundus Alter. V. 151. Brasília: edições do Senado Federal, 2011.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura; CHAMBOULEYRON, Rafael; ALONSO, José Luis Ruiz-Peinado. Apresentação. **Revista Tempo**, Niterói, v. 23 n. 3, p. 503-505, set./dez. 2017.
- FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. **A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos XVI, XVII e XVIII**. Antologia de textos 1591-1808. São Paulo: editora UNESP, 2012.
- GUIMARÃES, Leandro Belinaso. **Euclides da Cunha na Amazônia**: descontinuidades históricas nos modos de ver e narrar a floresta. *História, Ciências, Saúde. Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.17, n.3, jul.-set. 2010, p. 705-718.
- LA CONDAMINE. **Relation d'un Voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique Méridionale par Mr. de la C.**, Paris, 1745.
- MINOIS, Georges. **A Idade de Ouro**: história da busca da felicidade. Trad. Christiane Colas. São Paulo: UNESP, 2009.
- MOUREAU, François. **Le théâtre des voyages**. Une scénographie de l'âge classique. Paris: Université de Paris-Sorbonne, 2005.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Narrativas e imagens sobre povos indígenas e Amazônia: uma perspectiva processual da fronteira. *Indiana*, n. 27, p. 27-46, 2010.
- SANTOS, Fernanda. **Retórica da alteridade na “Relação da missão da serra da Ibiapaba”**, do padre Antônio Vieira. 141p. Tese (Doutorado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória: UFES, 2018.
- SCHWARTZ, Stuart B. A Economia do Império Português. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (Dir.). **A Expansão Marítima Portuguesa 1400-1800**. Lisboa: ed. 70, 2010, p. 21-52.
- SOUZA, Márcio. **História da Amazônia**. Do período pré-colombiano aos desafios do século XXI. Rio de Janeiro/São Paulo: editora Record, 2019.
- TORRÃO FILHO, Amílcar. **A literatura da alteridade**: a cidade luso-brasileira na literatura de viagem (1743-1845). Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2008.
- TUPIASSÚ, Amarílis. **A Palavra Divina na Surdez do Rio Babel** – com cartas e papéis do Pe. Vieira. Belém: editora UFPA, 2008.

- TUPIASSÚ, Amarílis. Amazônia, das travessias lusitanas à literatura de até agora. **Estudos Avançados**. São Paulo, v. 19, n. 53, p. 299-320, 2005.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo. **História geral do Brasil**. São Paulo: Melhoramentos, 1975. t. 3.
- VENTURA, Roberto. Euclides da Cunha e a República. **Estudos Avançados**, n. 10, v. 26, p. 275-291, 1996.
- VIEIRA, Antônio. Sermão da Epifania. Parenética. 1.^a Parte Ciclo Temporal Litúrgico – Sermões do Advento, do Natal e da Epifania (Coord. João Francisco Marques). In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (direção geral). **Obra Completa Padre Antônio Vieira**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2013, t. 2, v. 1, p. 352-396.
- VIEIRA, Antônio. Relação da missão da serra da Ibiapaba. VARIA – Escritos sobre os Índios (Coord. Ricardo Ventura). In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (Direção geral). **Obra Completa do Padre Antônio Vieira**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2014a, v. 3, t. 4, p. 119-153.
- VIEIRA, Antônio. Sermão do Espírito Santo. Parenética. 1.^a Parte Ciclo Temporal Litúrgico – Sermões da Páscoa e do Pentecostes (Coord. Mário Garcia). In: FRANCO, José Eduardo; CALAFATE, Pedro (Direção geral). **Obra Completa Padre Antônio Vieira**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2014b, t. 2, v. 5, p. 244-270.

Sobre os autores

Audrey Debibakas

Professora de idiomas e culturas regionais na Université de Guyane (UG). Doutora em literatura francesa pela Universidade de Paris 3 Sorbonne-Nouvelle, sua tese intitulada “Poéticas do Arquipélago: rumo a um Desenraizamento Geográfico e Literário” trata de questões de geografias literárias no espaço caribenho. Integra o laboratório de pesquisa MINÉA – (Migração, Interculturalidade e Educação na Amazônia). Atualmente é e Pró-Reitora de Cultura na UG.

Fabiola Nayana Penafort Gonçalves

Mestra pelo Programa de Pós Graduação em Estudos de Fronteira (PPGEF) da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).

Fernanda Santos

Professora de Literaturas de Língua Portuguesa na Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Amapá (PPGLET) e do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH), da UNIFAP. Doutora em Letras, pela Universidade Federal do Espírito Santo e Doutora em História, pela Universidade Federal de Santa Catarina. Atualmente é líder do grupo NUPEL (Núcleo de Pesquisas em Estudos Literários), na UNIFAP. Membro integrado no Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Universidade de Lisboa (CLEPUL), da Universidade de Lisboa. Coordenadora do Núcleo de Estudos Africanos (NEA) do Instituto Europeu Ciências da Cultura Padre Manuel Antunes (IECCPMA), sediado em Lisboa.

Juliana Pimenta Attie

Professora de Língua Inglesa e suas respectivas Literaturas na Universidade Federal de Alfenas (Unifal). Doutora em Estudos Literários pela FCL - Unesp/Araraquara. Lidera o grupo de Pesquisa sobre Mulheres na Literatura – Maria Firmina dos Reis. Pesquisa Literaturas de autoria feminina a partir da perspectiva dos estudos pós-coloniais e decoloniais.

Mylène Dangles

Professora de Culturas e línguas regionais do Departamento de Letras e Ciências Humanas da Université de Guyane (UG). Atualmente, é diretora do laboratório de pesquisa MINÉA – (Migração, Interculturalidade e Educação na Amazônia) da UG

Natali Fabiana da Costa e Silva

Professora de Teoria Literária da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) e docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGLET/UNIFAP). Lidera o Grupo de Pesquisas sobre Mulheres na Literatura – Maria Firmina dos Reis e é vice-líder do GRIOT – Grupo de Pesquisa em Literaturas Pós-coloniais. Desenvolve estudos na área de literatura de autoria feminina a partir da perspectiva pós-colonial e decolonial, com ênfase nas produções literárias da Guiana Francesa e Suriname.

Paulo Andrade

Professor de Teoria Literária da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP/Ararquara). É Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários (UNESP/Ararquara). Lidera o GRIOT – Grupo de Pesquisa em Literaturas Pós-coloniais. Atualmente é Co-chair da Brazil Section da Latin American Association (LASA).

Paulo Gustavo Pellegrino Correa

Professor de Segurança Internacional e Política Externa Brasileira no curso de Relações Internacionais da Universidade Federal do Amapá com pesquisa direcionada às questões de conflitos na região das Guianas. Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Fronteira (PPGEF) da Universidade Federal do Amapá. Membro do conselho consultivo do “Heidelberg Institute for International Conflict Research” (HIK)

Rosuel Lima-Pereira

Professor de Civilização Brasileira da Université de Guyane (UG). Doutor em Estudos Ibéricos e Ibero-americanos pela Escola Doutoral Montaigne Humanidades, da Université Bordeaux-Montaigne, na França. Também é Doutor em História Cultural pela Universidade de Campinas (UNICAMP). Integra o laboratório de pesquisa MINÉA – (Migração, Interculturalidade e Educação na Amazônia) e atualmente é Pró-Reitor em Relações Internacionais da UG.

Viviane Ramos de Freitas

Professora de Língua Inglesa e Literatura na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Doutora em Literatura e Cultura pela UFBA. Integra o Grupo de Pesquisas sobre Mulheres na Literatura – Maria Firmina dos Reis. Concentra seus interesses

de pesquisa nos diálogos entre literatura e estudos decoloniais/ pós-coloniais, literatura e educação, literatura e outras artes, literatura e estudos de gênero.

Título: Literatura, decolonialidade e trânsitos: Guiana Francesa e Suriname

Organização: Natali Fabiana da Costa e Silva

Autores: Audrey Debibakas, Fabíola Nayana Penafort Gonçalves, Fernanda Cristina da Encarnação dos Santos, Juliana Pimenta Attie, Mylène Dangles, Natali Fabiana da Costa e Silva, Paulo César Andrade da Silva, Paulo Gustavo Pellegrino Correa, Rosuel Lima-Pereira, Viviane Ramos de Freitas.

Projeto gráfico: Nepan Editora

Capa e arte final: Raquel Ishii

Produção editorial e diagramação: Marcelo Alves Ishii

Revisão de texto: sob a responsabilidade dos autores

Tipologia: Calisto MT 13/18

Número de páginas: 135

