

Idalia Morejón Arnaiz

“A questão da língua na revista Tropiques”

**Dissertação apresentada ao Departamento
de Letras Modernas da Universidade de
São Paulo como requisito parcial para a
obtenção do título de Mestre em Letras.**

Orientadora: Profª Drª Diva Barbaro Damato

**Departamento de Letras Modernas
Universidade de São Paulo**

2000

Este trabalho de pesquisa foi realizado com ajuda do
CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	4
Sobre a elaboração da pesquisa	5
Objetivo da pesquisa	6
Critérios de análise e classificação aplicados	6
<i>Créole, créolité e créolisation</i>	7
CAPITULO I: <u>LA REVUE INDIGÈNE</u>	17
A revista	18
Uma “crônica-programa” de salvação nacional	22
América Latina e <i>La Revue Indigène</i>	27
Colaboradores	31
Indígenas ou Indigenistas?	34
“ <i>La jeune littérature haïtienne</i> ”	39
Pensando o <i>créole</i>	41
CAPITULO II: <u>LA REVUE DU MONDE NOIR</u>	46
A revista	47
Colaboradores	49
A pátria no pigmento	52
A Raça	54
E a questão da língua?	59
CAPITULO III: <u>TROPIQUES</u>	63
Fundação de <i>Tropiques</i>	64
Um discurso no silêncio	66
Uma apresentação e duas propostas	68
Colaboradores	73
Eixos estruturadores da revista	76
Cruzamento dos eixos: estética e identidade	85
A questão da língua	89
Letrados no império da oralidade	91
O <i>créole</i>	99
Os “filhos para sempre” de Césaire. Como colorir uma língua	103

CONCLUSÕES	113
CLASSIFICAÇÃO DE TEXTOS	120
<u><i>La Revue Indigène</i></u>	121
<u><i>La Revue du Monde Noir</i></u>	125
<u><i>Tropiques</i></u>	131
BIBLIOGRAFIA	137

A QUESTÃO DA LÍNGUA NA REVISTA TROPIQUES

RESUMO

O presente trabalho analisa três revistas das Antilhas de expressão francesa : La Revue Indigène (1927-1928), do Haiti ; La Revue du Monde Noir (1931-1932), surgida nos círculos parisienses de estudantes emigrados ; e a revista Tropiques (1941-1945), da Martinica, considerada a mais representativa das Antilhas na primeira metade do século XX.

Seu núcleo é a questão da língua, dada a particular situação lingüística existente nas ilhas antilhanas de expressão francesa, onde a hegemonia do francês sobre o *créole* tem sido um dos aspectos mais polêmicos entre os debatidos nas últimas décadas pelos intelectuais da região.

As propostas de cada uma das publicações, assim como o grau de interesse que elas dão à língua e à cultura *créole*, são os pontos centrais deste trabalho. Foi dado maior ênfase à revista Tropiques pela riqueza temática, pela contribuição dos colaboradores, e pela postura polêmica que seu fundador, Aimé Césaire, adotou em relação ao *créole*.

A análise das revistas estudadas foi feita tanto do ponto de vista histórico quanto do conteúdo.

A divisão do trabalho em aspectos bem delimitados (histórico da publicação, colaboradores, eixos estruturadores, a questão da língua *créole*) foi realizada unicamente nos casos em que a organização interna da revista, assim como as idéias recorrentes em cada uma de elas ofereceram tal possibilidade. No caso de Tropiques as divisões foram bem definidas, já que o conjunto, apesar da grande complexidade, é bien estruturado.

Analisar a questão lingüística no momento da publicação das revistas implicou remanejar termos usados pela etnografia de um século atrás, com o interesse de contextualizar a análise, assim como levar em consideração o momento em que a cultura *créole* começava a ser reconhecida e reivindicada.

A possibilidade de olhar o *créole* com as ferramentas críticas que as teorias da *créolité* e da *créolisation* desenvolveram permite compreender melhor sua atual reivindicação como língua de prestígio, isto é, como língua hoje da criação literária.

LA QUESTION DE LA LANGUE DANS LA REVUE TROPIQUES

RÉSUMÉ

Ce travail étudie trois revues des Antilles d'expression française : La Revue Indigène (1927-1928), de Haïti ; La Revue du Monde Noir (1931-1932), apparue dans les cercles parisiens d'étudiants émigrés ; et la revue Tropiques (1941-1945), de la Martinique, considérée la plus représentative des Antilles dans la première partie du XX^e siècle.

La question de la langue est centrale dans ce travail étant donnée la situation linguistique particulière aux Antilles d'expression française, où l'hégémonie du français sur le créole a été l'un des aspects les plus polémiques parmi ceux débattus dans les dernières décennies par les intellectuels de la région.

Les propositions de chacune des publications, ainsi que l'intérêt qu'elles portent à la langue et à la culture créole sont centrales dans ce travail. La revue Tropiques a été privilégiée dans cette étude par sa richesse thématique, par la contribution des collaborateurs et par la position polémique que son fondateur, Aimé Césaire, a adoptée face au créole.

L'analyse des revues étudiées a été faite tant du point de vue historique que du contenu.

La division du travail selon des aspects bien définis (historique de la publication, collaborateurs, axes structurants, la question de la langue créole) a été faite seulement dans les cas où l'organisation interne de la revue, ainsi que les idées récurrentes dans chacune d'elles, a été possible. Dans le cas de Tropiques les divisions ont été bien définies puisque l'ensemble, malgré sa grande complexité, est bien structuré.

Considérer la question linguistique au moment de leurs publications implique la reprise des termes employés par l'ethnographie d'il y a un siècle dans le but de contextualiser l'analyse, ainsi que l'approche d'un moment où la culture créole commençait à être reconnue et revendiquée.

La possibilité de considérer le créole avec les outils critiques que les théories de la créolité et de la créolisation proposent permet de mieux comprendre sa revendication actuelle de langue de prestige, c'est-à-dire, langue aujourd'hui de la création littéraire.

INTRODUÇÃO

Sobre a elaboração da pesquisa

Este trabalho de pesquisa é apenas uma parte do projeto inicialmente apresentado na USP em 1997, no qual pretendia estudar as manifestações de vanguarda nos periódicos literários das antilhas francesas, no período compreendido entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial. A questão da língua *créole* nas Antilhas francesas era apenas um tópico a mais.

Quando comecei a ler a bibliografia a meu alcance sobre esse assunto (textos lingüísticos, literários e antropológicos), procurei começar a entender aquelas dúvidas que escassamente encontrava refletidas em livros e ensaios sobre literatura antilhana, em especial a da Martinica. Como alguns dos grandes renovadores da cultura local dentre as duas guerras se colocariam a questão da aceitação ou não do *créole*? Existiriam elementos ainda não problematizados a esse respeito?

Sempre que lia os depoimentos de Aimé Césaire e René Mênil sobre o assunto percebia que eles aparentavam ser “sinceros” embora essa sinceridade não bastasse como critério de veracidade de suas afirmações, ainda mais que suas posições em relação à língua diferem das que hoje os escritores mais jovens sustentam. Isso é perceptível nas entrevistas concedidas por escritores dessa geração, principalmente Aimé Césaire. É evidente que a existência do *créole* é consequência do processo de colonização, e causa da renovação literária que atravessou as últimas décadas do século XX nessas ilhas, mas a posição dos intelectuais com relação a ele mudou.

Em determinados espaços e momento históricos, qual a responsabilidade dos intelectuais antilhanos com o desenvolvimento dos processos culturais da região do ponto de vista da língua *créole* e quais suas contribuições? Nesse ponto eu voltava às generalizações das quais estava tentando fugir.

Assim, passei a me preocupar mais com a ausência do que com a presença do *créole* em momentos considerados “divisórios de águas” nas Antilhas francesas, e sua expressão em periódicos literários de importância cultural significativa.

Objetivo da pesquisa

O presente trabalho tem como objetivo fazer a descrição e análise de três revistas das Antilhas de expressão francesa: *La Revue Indigène* (1927-1928), do Haiti; *La Revue du Monde Noir* (1931-1932), surgida nos círculos parisienses de antilhanos emigrados; e a revista *Tropiques* (1941-1945), da Martinica, considerada a mais representativa das Antilhas na primeira metade do século XX.

Entre os traços da cultura local que poderiam ser destacados considerei em especial a questão da língua dada a particular situação lingüística existente nas ilhas antilhanas de expressão francesa, onde a hegemonia do francês sobre o *créole* tem sido um dos aspectos mais polêmicos entre os debatidos nas últimas décadas pelos intelectuais da região.

As propostas de cada uma das publicações, assim como a grau de interesse que elas dão à língua e à cultura *créole* serão os pontos centrais desta pesquisa. Darei maior ênfase à revista *Tropiques* pela riqueza temática, pela contribuição dos colaboradores, e pela postura polêmica que seu fundador, Aimé Césaire, adotou em relação ao *créole*.

Crítérios de análise e classificação aplicados

A análise das três revistas estudadas foi feita tanto do ponto de vista histórico quanto do conteúdo.

A divisão do trabalho em aspectos bem delimitados (histórico da publicação, colaboradores, eixos estruturadores, a questão de língua *créole*) foi realizada unicamente nos casos em que a organização interna da revista, assim como as idéias recorrentes em cada uma delas ofereceram tal possibilidade. No caso de *Tropiques* as divisões foram bem definidas, já que o conjunto, a pesar da grande complexidade, é bien estruturado.

Para a classificação de textos que aparece no final da pesquisa preferi seguir o critério de gêneros, dada a dificuldade de organizá-la segundo os temas mais recorrentes em cada revista, que podem aparecer em textos poéticos, narrativos ou ensaísticos. Assim, a classificação foi feita separando o discurso crítico do conjunto de textos poéticos ou de ficção, embora tentando especificar os assuntos de interesse abordados no discurso crítico. É nesse último discurso que se percebe a contribuição dada pela *Revue Indigène* e pela *Revue du Monde Noir*.

Por outro lado, olhar a questão lingüística desde o passado implicou remanejar termos usados pela etnografia de um século atrás, com o interesse de contextualizar a análise, assim como de me aproximar de um momento no qual a cultura *créole* começava a ser reconhecida e reivindicada. Os pares de oposição branco/negro, civilizado/selvagem, oral/escrita foram usados cuidadosamente com a intenção de não perder os matizes e não cair no reducionismo ou na idealização das revistas estudadas.

Uma das maiores motivações durante o processo de elaboração deste trabalho foi a possibilidade de olhar o *créole* desde o passado com as ferramentas críticas que as teorias da *créolité* e da *créolisation* oferecem, para compreender melhor sua atual reivindicação como língua de prestígio, quer dizer, como língua hoje usada na criação literária sobretudo pela elite intelectual antilhana.

Créole, créolité e créolisation —

A entrada dos povos do continente americano na era moderna acontece com a chegada dos europeus a essas terras. O processo de conquista e colonização traz a expansão e imposição das línguas dos colonizadores, que já tinham uma tradição literária secular, e portanto, uma escrita através da qual normalizar, codificar uma realidade diferente. Por outro lado, as populações originárias de América possuíam códigos escriturários diferentes dos europeus, ou simplesmente eram comunidades cujas relações culturais estavam baseadas unicamente na tradição oral.

As ilhas das Antilhas colonizadas pela França, especificamente Martinica e Guadalupe, oferecem um panorama peculiar. Já em meados do século XVIII a

população indígena tinha sido exterminada, e no seu lugar o comércio de escravos tinha suprido a carência de mão de obra, dando lugar a relações econômicas particulares, como a economia de Plantação, desenvolvida em todas as ilhas do Caribe, no sul dos Estados Unidos e em parte da América do Sul. Com o extermínio dos povos indígenas desapareceu também a relação com o espaço ancestral. Os escravos africanos, chamados por Edouard Glissant “*migrantes nus*”¹, tiveram de enfrentar condições naturais diferentes: solo, clima, flora e fauna. Despojados também das línguas maternas — já que um dos procedimentos dos traficantes e donos de plantações foi a dispersão, desde o barco negreiro, dos escravos de uma mesma etnia para evitar rebeliões — e confinados ao reduzido espaço da Plantação, os escravos foram criando uma língua que lhes permitisse tanto a comunicação na vida cotidiana como a resistência à dominação. Diferente do espaço exterior, que era também o mundo da palavra escrita, o universo da Plantação via-se enriquecido pela necessidade constante de fazer apelo ao imaginário; o próprio fato de estar se constituindo sobre a base de uma ruptura imprime ao *créole* um caráter performativo, dinâmico.

Sobre as origens do *créole* — também chamado pejorativamente de *jerga*, *patois*, *petit-nègre* e *dialecte* — existem versões diversas, já que não existe um registro gráfico, uma escrita que mostre sua evolução. Patrick Chamoiseau e Raphaël Confiant² colocam o período de formação do *créole* nos primeiros cinquenta anos da colonização, quando ainda o francês não tinha sido fixado como língua nacional na França e nas diferentes regiões desse país predominavam os chamados dialetos (*poitevin*, *breton*, *occitan*). Nas ilhas francesas da América coexistem naquela época, pois, várias línguas, fato que criou um terreno lingüístico instável, onde desembarcariam os africanos trazendo por sua vez, além das suas línguas, a contaminação do português e do espanhol com que familiarizaram-se

¹ Ver: *Introduction à une Poétique du Divers*, Presses de l'Université de Montréal, 1995, p. 13.

² Patrick Chamoiseau e Raphaël Confiant, *Letras créoles. Traçes antillaises et continentales de la littérature 1635-1975*, Paris, Hatier, 1991, pp. 52-56

durante os longos meses da travessia até a América, e no contato com alguns escravos que vinham do Brasil ou das ilhas espanholas.

Por sua parte, Edouard Glissant afirma que o *créole* surgiu já no próprio barco negreiro, daquela mistura de línguas e etnias dispersas, que buscavam uma forma comum de entendimento e de sobrevivência³. O certo é que a língua foi evoluindo na medida em que saiu da plantação e chegou às cidades, e também na medida em que foi incorporando outras fontes lexicais, como aquelas trazidas pelas migrações de índios, chineses e levantinos, a partir da segunda metade do século XIX.

Nesta situação de multiplicidade de línguas e culturas, a imposição do francês surgiu “naturalmente”, como se fosse uma “necessidade”, explica Diva Barbaro Damato no seu livro *Edouard Glissant: poética e política*⁴. O *créole* e o francês começaram a ter funções cada vez mais específicas: o primeiro era a língua da oralidade, da comunicação familiar e da barbárie; o segundo era a língua oficial, dos decretos e relatórios, da cultura e da civilização. Assim, aprender a ler e escrever era considerado um ato de emancipação, e a escola o meio de promoção social por excelência.

Com o passar do tempo, a língua francesa começou a ser super-valorizada pela burguesia mulata que imitava a burguesia branca, e pelos negros, que imitavam os mulatos. Dominar o francês era a única forma de fugir da marginalização, principalmente a econômica.

No plano literário, a partir da segunda metade do século XIX e durante quase toda a primeira metade do século XX ganha força nas ilhas o regionalismo ou *doudouisme*, que usa a realidade crioula como matéria prima em suas obras, mas com uma visão exótica, européia, na qual predominam os traços paradisíacos que encantam o turista. Uma parte da elite intelectual começa a se preocupar em encontrar um lugar, dentro daquele exotismo, para a língua e as tradições crioulas.

³ Cf. “Entretien avec Edouard Glissant”. Em: Alain Brossat e Daniel Maragnès, *Les Antilles dans l'impasse*. Paris, Ed. Caribéennes / L'Harmattan, 1981, p. 95-96.

⁴ São Paulo, Annablume, 1995, p. 194.

Contos, músicas, provérbios, adivinhações serão recolhidos, transcritos e publicados em revistas e coletâneas de pouca difusão, como na revista *Lucioles*, fundada em 1927.⁵

Paralelamente, entre 1931 e 1935, aparecem em Paris revistas ligadas ao mundo negro, que começam a focar a realidade das ilhas sob uma perspectiva mais realista, mesmo se a timidez das abordagens não as coloca numa posição de ruptura. Trata-se de *La Revue du Monde Noir*, dirigida pelas irmãs Nardal, martiniquesas, e o haitiano Léo Sajous. Em 1932 aparece um único número de *Légitime Défense*, (título tirado dum poema de André Breton), em cujo manifesto oito jovens martiniqueses abrem fogo contra a opressão colonial, a literatura de imitação e a família burguesa, usando as armas do marxismo, do surrealismo e da psicanálise. Nesta publicação se adotam posturas radicais, e uma das grandes críticas feitas à burguesia da ilha é justamente a adesão incondicional ao francês, em detrimento da língua local, portadora de elementos de identidade. Em 1935 aparece *L'Étudiant Noir*, jornal da Association des Étudiants Martiniquais en France e que, como tem sido demonstrado nos últimos tempos, não ocupou o lugar de precursor e rebelde que os teóricos e defensores da Negritude adjudicaram-lhe posteriormente. Algum tempo depois, em 1939, Aimé Césaire publica, também em Paris, a primeira versão de *Cahier d'un retour au pays natal*, livro de cabeceira do movimento da Negritude. Ao voltar para Martinica, o poeta publica a revista *Tropiques*, que mudaria a face da cultura local.

Nas últimas décadas a preocupação dos escritores em relação ao *créole* mudou. Além de ser um questionamento que se reflete na literatura escrita em francês, converteu-se numa questão a resolver do ponto de vista não só artístico, mas também político, social e lingüístico. Entre os escritores mais destacados no estudo da cultura e da língua *créole* na Martinica encontram-se o romancista, ensaísta e crítico de arte Edouard Glissant, os já citados Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant e o lingüista Jean Bernabé. Em 1989 os três últimos publicaram o manifesto-

⁵ Cf. Julie Van Hove, "1927: Naissance de *Lucioles*, première revue martiniquaise". *La Revue des revues*, Paris, n. 3, printemps, 1987, p. 33.

programa *Éloge de la Créolité*⁶, que pretende ser ao mesmo tempo um documento de defesa e ilustração da língua *créole*. Paradoxalmente, tal documento foi escrito em francês e traduzido somente em inglês.

Foi usando a língua do colonizador que pela primeira vez, segundo Patrick Chamoiseau e Raphaël Confiant, “*la littérature coloniale fut confrontée d’égale à égale avec la littérature métropolitaine, et fut conjuré le spectre du mimétisme*”. Nesse sentido, Césaire tem sido considerado pelos signatários do *Éloge* um “*ante-créole*”, e todas as teorias que a partir da década do 80 vem tentando o resgate do universo crioulo das ilhas, reconhecem-no como um pai. E, como em toda relação pai-filho, teremos oportunidade de ver que o entendimento passa também pelo conflito.

Mesmo se reconhecendo como eternamente “*filis de Césaire*”, colocam a *créolité* como uma teoria de maior alcance, pois se a Negritude restituiu ao negro sua voz e um lugar destacado face à cultura do branco *La Revue Indigène* (1927-1928), do Haiti —“*le cri origine!*”—, eles acham que foi feito de maneira insuficiente por não dar atenção à língua *créole* e aos recursos da oralidade suscetíveis de serem usados na escrita. “*Pour dénouer ce silence, il aurait fallu ne pas rompre avec le conteur*”, afirmam os autores do *Éloge*. Sobre esta conclusão tirada de um vazio imputável à Negritude, eles constroem seu projeto literário. À universalidade proclamada pela Negritude eles opõem a “*diversalidade*”, na qual se expressa o mundo “*diffracté mais recomposé*”, e que seria também “*l’harmonisation consciente de diversités préservées*”. O *Divers* é uma noção proposta por Victor

⁶ Paris, Gallimard, 1989.

Segalen e desenvolvida por Édouard Glissant através do conceito de *créolisation*⁷; ele designa o contato brutal, em territórios insulares ou continentais, de populações culturalmente diferentes, do que resulta uma mistura nem sempre harmoniosa de práticas lingüísticas, religiosas, culturais, culinárias, arquitetônicas, medicinais. A *créolité* seria o fato de pertencer a uma entidade humana original, que desprende-se do processo de *créolisation*, dando lugar a diferentes tipos de *créolité*. Embora Chamoiseau, Bernabé e Confiant retomem as idéias glissantianas, o autor do *Discours Antillais* não concorda com as definições propostas no *Éloge*. Sobre a diferença entre ambos os conceitos, Édouard Glissant escreveu no seu livro *Poétique de la Relation*:⁸

La créolisation, qui est un des modes de l'emmêlement — et non pas seulement une résultante linguistique — n'a d'exemplaire que ses processus et certainement pas les "contenus" à partir desquels ils fonctionneraient. C'est ce qui fait notre départ d'avec le concept de "créolité". Si ce concept recouvre, ni plus ni moins, cela qui motive les créolisations, il propose par ailleurs deux extensions. La première ouvrirait sur un champ ethnoculturel élargi, des Antilles à l'océan Indien. Mais ces sortes de variations ne paraissent pas déterminantes, tant est grande la vitesse de leurs changements dans la Relation. La seconde serait une visée à l'être. Mais c'est là un recul par rapport à la fonctionnalité des créolisations. Nous ne proposons pas de l'être ni des modèles d'humanité. Ce qui nous porte n'est pas la seule définition de nos identités, mais aussi leur relation à tout le

⁷ Em diferentes artigos e livros publicados posteriormente, os autores do *Éloge* tem retomado o assunto tentando definir *créolité* e *créolisation*, apoiando-se nas idéias de Glissant. Na obra *Écrire en pays dominé*, Chamoiseau volta sobre tal tema, sem acrescentar nenhuma novidade à noção glissantiana de *créolisation*: "Il faut appeler «créolités» des résultantes particulières dans l'alchimie des créolisations. Résultantes qui demeurent en mouvement puisque soumises aux électrolyses continuées des créolisations. Il faut appeler «créolisation» les mécanismes évolutifs de la mise-sous-relations, enclenchés de manière complexe et accélérée dans le monde américain, répercutés aujourd'hui dans l'ensemble du monde. On passe de la Créolisation à la Créolité, quand — abandonnant les lois théoriques abstraites du processus de mise-sous-relations dans une région du monde — on plonge dans la noirce ouverte d'une de ses résultantes en un endroit précis. La mise-sous-relations a suscité dans les Amériques des processus de créolisations: celles des petites îles de la Caraïbe, celles des grandes, celles des côtes de l'Amérique afro-latine, celles de l'Amérique centrale, celles du sud des États-Unis... etc. Dans les créolisations des petites îles, on peut appréhender, en étudiant chaque pays, des créolités particulières, irréductibles entre elles: la Créolité martiniquaise n'est pas la Créolité haïtienne, ni même la Créolité guadeloupéenne...". Paris, Gallimard, pp. 201-202.

⁸ Paris, Gallimard, 1990, p. 103.

possible: les mutations mutuelles que ce jeu de relations génère. Les créolisations introduisent à la Relation, mais ce n'est pas pour universaliser; la "créolité", dans son principe, régresserait vers des négritudes, des francités, des latinités, toutes généralisantes –pas plus ou moins innocemment.

No caso das Antilhas colonizadas pela França, o núcleo unificador das noções de *créolité* e *créolisation* é a língua *créole*, cujo modo privilegiado de expressão é a oralidade. Com o desaparecimento do sistema de plantação desaparece também a voz do contador de histórias, figura principal no mundo da oralidade; isto teve como consequência o congelamento das relações entre o oral e a escrita, que não foram desenvolvidas, provocando uma ruptura entre a expressão escrita, universal e moderna, e a oralidade crioula, tradicional e restrita a uma área geográfica bem delimitada. Esta não integração do oral e da escrita é considerada no *Eloge de la Créolité* como uma das formas e dimensões da alienação cultural, que os novos teóricos pretendem apagar com a “*fabrication*” de uma literatura, “*qui ne déroge en rien aux exigences modernes de l'écrit tout en s'enracinant dans les configurations traditionnelles de notre oralité*” — afirmam os signatários. Para consegui-lo, consideram que a tarefa mais urgente é o resgate da memória colectiva, em nome da qual os autores do manifesto tem feito uma brilhante carreira literária em língua francesa, crioula principalmente nos romances de Patrick Chamoiseau.

“*Notre chronique est dessous les dates, dessous les faits répertoriés: nous sommes Paroles sous l'écriture*”, argumentam, numa possível resposta ao antropólogo Claude Lévi-Strauss, que afirma: “*il n'y a pas d'histoire sans dates*”, adjudicando à escrita o começo e o fim de toda memória; deixando assim fora da história as comunidades de tradição oral. Desta maneira, este grupo de escritores martiniqueses proclama a necessidade de reforçar a densidade do oral usando o poder contemporâneo da escrita. A tarefa mais urgente da “*littérature créole d'expression française*” — como os autores do *Eloge* denominam o ato de escrever em francês passando para tal língua o maior número possível de elementos da oralidade — seria inverter e reabilitar a estética de sua própria linguagem, tarefa que

tentam conseguir através da quebra das normas tradicionais e do uso de todos os registros lingüísticos disponíveis.

O interesse que do ponto de vista literário tem suscitado o resgate da língua *créole* serviu de ponto de partida para a análise neste trabalho da questão da língua em três momentos diferentes da história política e cultural das antigas colônias francesas do Caribe: Martinica, Guadalupe e Haiti, esta última constituída em nação independente em 1804. Em 1927 o debate dos haitianos girava em torno a idéia de reafirmação nacional, a qual inclui a criação de um modelo cultural que expressasse características nacionais. Enquanto na Paris de 1931-1932 os jovens estudantes das colônias francesas influenciados pelas grandes tendências do momento — surrealismo, marxismo e psicanálise — começavam a preparar um discurso de oposição à administração colonial, *La Revue du Monde Noir* adotava a moderação no tratamento da questão racial. Com a difícil situação da França na Segunda Guerra Mundial, 1941 significou para os martiniqueses o fechamento do cerco colonial e o rareamento da atmosfera política e cultural, da qual os fundadores de *Tropiques* tentariam sair desafiando a censura.

A abordagem do tema da língua a partir do acima exposto servirá para fazer uma reflexão, entre as muitas possíveis, sobre um passado mitificado tanto pelos europeus como pelos próprios antilhanos, como se observa em muitos trabalhos sobre a Negritude e o Indigenismo, e do qual as revistas a serem estudadas são um exemplo.

No caso do Haiti, sua situação em relação ao *créole* é diferente dos departamentos franceses de ultramar. Livres da tutela francesa desde 1804, os haitianos começaram a reconstituição da identidade nacional tendo como base três aspectos: o voodoo, a legitimação da raça negra e o desenvolvimento do *créole* como língua nacional. Entre os motivos que provocaram esta preocupação pela imposição do *créole* em todas as esferas da vida encontram-se, em primeiro lugar, a escalada da pequena burguesia para os degraus mais altos da pirâmide social, cuja instrução em língua francesa era muito fraca, impendendo a fluência da expressão. Em segundo

lugar, a emigração das classes mais pobres para os Estados Unidos, que se agrupam ao redor do *créole* como único caráter nacional para conservar no exílio. Em terceiro lugar, a situação contrastante das Antilhas sob dominação francesa, onde o *créole* tem sido censurado para perpetuar a dominação colonial.⁹

A problemática da cisão linguística no Haiti não está recoberta pelo dramatismo esquizofrênico que Fanon observou nos assimilados das antilhas ainda hoje sob controle francês¹⁰. O fato de constituírem uma nação fez com que os haitianos conseguissem integrar o *créole* cada vez mais efetivamente à sua organização social e política. A imprensa, os discursos políticos em *créole*, o florescimento de uma literatura que tenta se comunicar nessa língua (a língua de maioria da população, tanto rural quanto urbana) e seu uso em espaços sociais de prestígio (escola, igreja) deixaram de constituir um conflito de primeira ordem para os escritores haitianos, que a toda hora voltam sobre o *créole* como uma das principais formas de auto-afirmação nacional. Numa passagem do romance *Pays sans chapeau*, do escritor haitiano Dany Laferrrière, o protagonista expõe a carência do indivíduo que sente o exílio, antes que mais nada, através da língua:

Là, on se parle en créole, et on ne sait même pas si on se parle en créole. On se parle tout simplement. Ce n'est pas la même chose dans une autre langue, même si c'est le français, et surtout quand l'accent est différent. On n'est chez soi que dans sa langue maternelle et dans son accent. Il y a des choses que je ne saurais dire qu'en créole. Parfois, ce n'est pas le sens qui compte, ce sont les mots mêmes pour leur musique, la sensualité qu'ils dégagent [...] J'ai envie de les rouler dans ma bouche, de les mastiquer avec mes dents et de les avaler...¹¹

⁹ Cf. *Conjonction*, Port-au-Prince, n. 197, jan.-fév.-mars, e n. 198, avr.- mai - juin, 1993, dedicadas ao movimento indigenista.

¹⁰ Cf. Franz Fanon, *Peau noire, masques blancs*. Paris, Seuil, 1952.

¹¹ Dany Laferrrière, *Pays sans chapeau*. Québec, Lanctôt Editeur, 1996, p. 170.

Em todo caso, esta citação serviria tanto para os exilados haitianos quanto para os martiniqueses e guadalupianos de ontem e de hoje autoexilados no interior de sua própria língua.

CAPITULO I

LA REVUE INDIGÈNE

1^{re} ANNÉE · N° 1.

JUILLET 1927.

LA REVUE INDIGÈNE

— LES ARTS ET LA VIE —

Directeur : E. ROUMER

Fondateurs : E. ROUMER

N. SILVAIN

J. ROUMAÏN

A. VIEUX

PHILIPPE-THOBY-MARCELIN

DANIEL HEURTELOU

CARL BROUARD

Administration : 511 Avenue Christophe

SOMMAIRE

Chronique — Programme

Quelques définitions de la Poésie...

Poèmes

Paysages des Antilles

Méandres

Ainsi parla l'Oncle...

NORMIL G. SYLVAIN

RAINER MARIA RILKE

de NORMIL G. SYLVAIN,

EMILE ROUMER, JACQUES

ROMAIN G. RÉGÉLUS

PHIL-THOBY-MARCELIN.

SAINT-ROBERT

PASCAL FLAMMEUR

PRICE MARS.



IMPRIMERIE MODELE
1940, Angle des Rues Courbe & Macajoux
20th Street
PORT-AU-PRINCE, (HAÏTI).

A revista

Em julho de 1927 aparece em Port-au-Prince o primeiro número de *La Revue Indigène*, criada e dirigida pelo ensaísta e poeta Émile Roumer, junto com os também poetas Carl Brouard e Normil Sylvain. Os outros quatro integrantes da equipe – Antonio Vieux, Philippe Thoby-Marcelin, Daniel Heurtelou e Jacques Roumain – uniram-se à revista após uma curta experiência literária na falida *Nouvelle Ronde* (1925)¹² onde também colaboraram Auguste Bellegarde, Etienne Charlier, Georges Castera, Louis Garoute, Max Hudicourt e Camille Large.

“*La Nouvelle Ronde disparut après moins de deux ans sans avoir pu créer la littérature haïtienne*” afirmam os historiadores da literatura Raphaël Berrou e Pradel Pompilus, anunciando assim que o fracasso da primeira tentativa seria compensado, numa dimensão histórica, pela revista objeto de análise deste capítulo.¹³ Os criadores de *La Revue Indigène* participaram, na época, do trabalho de outras publicações como *Le Glaneur* (1925, com Georges Honorat, Dumarsais Estimé, Félix Diambois e os irmãos Salomon); *Le Feu* (1925, com Rigaud, Hudicourt, Antonio Vieux, André Liautaud e Emile Roumer).

Até esse momento as letras haitianas tinham evoluído segundo tendências importadas da França, resultado de mais de um século de imitação, com episódios

¹² Esta publicação fazia homenagem no título à velha guarda intelectual conhecida como *Génération de La Ronde* — a partir da revista criada em 1898 por Etzer Vilaire, Damoclès Vieux, Edmond Lafortest e Georges Sylvain — ao tempo que pretendia trazer para a literatura local os novos ares de renovação espalhados pelo mundo.

¹³ Raphaël Berrou e Pradel Pompilus, *Histoire de la littérature Haïtienne illustrée par les textes*. Port-au-Prince, Éditions Caraïbes / Frères de l'Institution Chrétienne, 1976, t. 3, p. 9.

isolados de interesse poético e romanesco pela língua, pela paisagem e pelos costumes locais¹⁴.

La Revue Indigène é considerada um dos momentos culturais mais importantes que precederam o nascimento do chamado movimento indigenista, marcado pela publicação em 1928 de *Ainsi parla l'Oncle*, livro que reúne as conferências sobre etnografia e folclore pronunciadas pelo Dr. Jean Price-Mars entre 1919 e 1922. Nessa obra, Price-Mars faz um apelo aos intelectuais haitianos para tomarem consciência da cultura popular e dos valores das civilizações africanas que fazem parte do patrimônio cultural dos negros de todo o mundo, influenciando assim no modo de pensar dos escritores e artistas antilhanos.

Filhos da oligarquia mulata da ilha, os fundadores de *La Revue Indigène* gozaram de todos os benefícios que tal posição social reservara-lhes: dinheiro, colégios destinados à formação da elite burguesa e viagens à Europa. O circuito Port-au-Prince – Manchester – Paris – Berne, parcialmente percorrido por alguns dos membros fundadores, será determinante para a criação da revista. Distantes do solo natal eles descobrem, de um lado, a efervescência dos “ismos” artísticos e literários surgidos na Europa entre as duas guerras mundiais; de outro, o mundo negro se revelando à vida cultural européia. Em 1921 René Maran¹⁵ recebe o *Prix Goncourt* pelo romance *Batouala*, Blaise Cendrars publica sua *Anthologie nègre* e o Congresso Pan-Africano reúne-se em Paris. Philippe Thoby-Marcelin passeia pelos *boulevards* da antiga *mère patrie* junto com seu amigo Valéry Larbaud, e Carl Brouard assiste a aulas no Lycée Michelet de Paris, enquanto Jacques Roumain frequenta o Instituto Grünau, na Suíça.

¹⁴ O crítico francês Régis Antoine resumiu esse período das letras haitianas com precisão: “*Jusqu'en 1915, un ensemble littéraire héroïque investit donc les genres les plus divers: pièces de théâtre qui célèbrent les grandes figures de l'Indépendance, romans historiques, essais et manuels d'histoire, chants «patriotiques» et poésies «nationales» enfin, dans lesquels resplendissent les mots de patrie, de drapeau, à Haïti, de pays, ainsi que les noms et les faits d'armes des premiers leaders ou «grand-nègres» [...] Mais son didactisme exploitait un certain nombre de signes négligeant le plus souvent le quotidien concret, c'est-à-dire l'espace social, l'espace anthropologique.*” Em: *La littérature franco-antillaise. Haïti, Guadeloupe et Martinique*. Paris, Éditions Karthala, 1992, p. 126.

¹⁵ Escritor antilhano, trabalhou como funcionário colonial na África. Sua influência sobre os escritores negros de língua francesa foi muito importante na época. Ele contribuiu à difusão da poesia do chamado Renascimento Negro entre os escritores antilhanos.

Dos criadores da revista, somente Antonio Vieux e Daniel Heurtelou não tinham residido no estrangeiro antes de 1927. E todos, incluindo aqueles que se formaram no exterior, tinham estudado nos colégios Saint-Louis de Gonzague e Saint Marcial, em Port-au-Prince, numa época em que no máximo três alunos por ano concluíam o segundo grau.¹⁶

Michel-Rolph Trouillot comenta: “*Normil Sylvain dira sans ambage que cette France le révéla à lui-même*”¹⁷. Em “*L’Indigénisme haïtien et ses avatars*”, Roger Gaillard cita o seguinte texto de Jacques Roumain, escrito logo depois de seu retorno da Europa a Port-au-Prince, e que confirma em detalhe as palavras do amigo Sylvain:

Une joie profonde le possédait. Dans la foule anonyme qui se poussait sur le pont, en se bousculant, visiteurs, portefaix, il se reconnaissait enfin... Maintenant il était parmi ses frères et son peuple. il aurait voulu s’agenouiller et baiser cette terre chère... Ses parents l’accablaient de questions. Il aurait voulu se séparer d’eux, marcher seul, dans une extase solennelle, et étreindre cette marchande de mangues qui passait, portant ses fruits comme une reine sa couronne...; prendre dans ses bras cet enfant déguenillé qui tendait la main à un touriste américain. le presser sur son coeur: “Frère, petit frère”.¹⁸

No plano político e econômico, a nação haitiana vivia momentos difíceis. A presença dos fuzileiros navais norte-americanos, que controlavam com mão de ferro a vida política e econômica do país, já durava 12 anos. Em 1915, sob o pretexto de restabelecer a ordem e garantir a vida dos estrangeiros ante a forte onda de violência desencadeada pelos camponeses haitianos, o governo dos Estados Unidos ocupara militarmente o país. Os novos ocupantes reorganizaram a administração pública, obtiveram o controle e fiscalização da alfândega e intervieram para que uma nova Constituição fosse promulgada em 1918. A ocupação durou até 1934, quando Sténio

¹⁶ Cf. os dados fornecidos por Michel-Rolph Trouillot no seu artigo já citado, p. 34.

¹⁷ Em: *Conjonction*. Port-au-Prince, n. 197, jan.-mars, 1993, p. 36.

¹⁸ Em: *Conjonction*. Port-au-Prince, n. 197, jan.- mars, 1993, p. 15.

Vincent assumiu a presidência da República, mas o controle fiscal continuou até 1947.

A Ocupação provocou um forte abalo na consciência dos haitianos; a reação do povo face aos norte-americanos deixou um saldo de 13 000 mortos. O grande promotor do movimento nacionalista foi Jean Price-Mars, seguido por outros escritores, como Jacques Roumain, que mais tarde abraçou os ideais do comunismo e reivindicou a unidade de classe acima da unidade racial. Entre os romancistas, os irmãos Philippe Thoby e Pierre Marcelin (o primeiro dos quais integra a equipe de redação de *La Revue Indigène*) preocuparam-se com temas de caráter social e mostraram as fraquezas da burguesia local.

La Revue Indigène teve uma vida ainda mais efêmera que sua predecessora, *La Nouvelle Ronde*. Seis números apareceram entre julho de 1927 e janeiro/fevereiro de 1928. Entre o número 4, outubro de 1927, e o último, 5/6 que inclui também uma antologia de jovens poetas haitianos¹⁹, a periodicidade mensal foi quebrada. A numeração das páginas foi corrida, com uma média de 40 páginas em cada número, somando um total de 212.²⁰

Impressa na Imprimerie Modèle, no número 1940, Angle des Rues Courbe & Macajoux, e administrada no 511 da Avenue Christophe, a revista foi desenhada com elegância e sobriedade; um cordão trançado decora o marco da capa, e no interior pequenas vinhetas dividem um texto do outro. Num formato de 14 x 20 centímetros foram distribuídas as informações básicas na seguinte ordem: data de publicação, título, subtítulo (“*Les Arts et la Vie*”), nome dos integrantes da equipe de redação, endereço comercial, índice. O logotipo e endereço da *Imprimerie Modèle* aparecem também na capa. Essas informações foram dispostas em colunas, forma usada por muitas publicações da época e, ainda hoje, em revistas acadêmicas.

¹⁹ A antologia era formada por textos dos sete membros da *Revue Indigène* assim como do poeta André Liautaud, com prólogo de Paul Morand.

²⁰ O estudo de tal publicação foi realizado numa fotocópia do original fornecida por Maximilien Laroche.

A impressão tipográfica apesar de precária conseguiu equilíbrio e harmonia na apresentação dos textos segundo sua ordem de importância, ou segundo o espaço no qual encontravam-se inseridos: letras góticas no título e para os subtítulos e títulos de ensaios e poemas, letras maiúsculas e minúsculas de menor tamanho e de estilo variado, que lembram os jornais de grande tiragem.

Uma “crônica- programa” de salvação nacional

O primeiro número da *Revue Indigène* começa com um manifesto intitulado “*Chronique-Programme*”. Embora a revista seja dirigida por Émile Roumer, o manifesto aparece assinado por Normil G. Sylvain. Ele divide o texto em sete partes, a primeira das quais têm o subtítulo “*Un rêve de Georges Sylvain*”, um dos principais membros da *Génération de La Ronde*²¹:

Pendant une tournée de conférences qu'il fit jadis dans le Sud de l'Île Georges Sylvain écrit à ses collaborateurs de La Ronde ses impressions sur les diverses villes traversées, et il finissait ainsi, donnant son idéal d'une Revue haïtienne, trait-d'union, et lieu de rencontre de toutes les âmes fraternelles que hante un même rêve d'art et de beauté.

Assim, a publicação aparece como a realização de um “sonho” individual que teria a pretensão de representar a coletividade (o manifesto está redigido na primeira pessoa do plural), e como a retomada da tradição poética local. Tal coletividade estaria restrita, como já apontei, a uma elite intelectual com um mesmo sonho de arte e de beleza.

Mesmo querendo se colocar fora da prática política (talvez devido à ocupação norte-americana), os primeiros parágrafos se aproximam mais da retórica política e religiosa que do discurso cultural: “*trait-d'union*”; “*lieu de rencontre de toutes les âmes fraternelles...*” Embora a pretensa des-contextualização do estilo discursivo do início da “crônica-programa”, ela é política e faz um apelo “*à tous les*

²¹ Em 1901 Georges Sylvain traduziu para o *créole* as fábulas de La Fontaine, na coletânea *Cric-criac*.

haitiens de bonne volonté” para a necessidade da instrução como meio de salvação nacional. Esses jovens têm consciência de sua participação na história na qual tentam envolver as novas gerações (a deles próprios), “*venues dans le monde à une époque de transition*”. Tal consciência seria dada pelo fato de viverem num país independente, mesmo que, paradoxalmente, sua independência tivesse sofrido uma perda de valores com a ocupação norte-americana e a queda da economia, baseada na exportação de café e de pau-campeche.

Começava assim a ser retomada a questão de uma mudança de modelo cultural, num momento em que a polêmica sobre o modelo a escolher para o país (o latino ou o anglo-saxão) parecia perder sentido com a Ocupação.

De um lado, *La Revue Indigène* coloca a questão do atraso e da falta de coesão social em torno de um programa cultural comum; de outro, expõe seus objetivos que, numa primeira leitura, poderiam ser assim resumidos: ensinar as novas gerações a se conhecerem melhor, moralizar o povo e difundir a obra de autores haitianos.

Esses objetivos seriam a retomada da tradição, ou seja, os aspectos que *La Génération de La Ronde* tinha colocado quase três décadas antes e que eles pretendiam reivindicar.

Por isso, além das preocupações comuns a jovens e velhos, a revista também se propunha a “*ajouter à l'idéal ancien quelques pensers nouveaux*”: — justificar o enorme espaço concedido à poesia como instrumento de conhecimento, já que “*la littérature donne l'expression infaillible de l'âme d'un peuple*”; — esclarecer o caráter ao mesmo tempo próprio de sua geração e acima dela desse trabalho de resgate quase ecumênico (“*réunir d'un accord unanime les âmes de bonne volonté*”); e, a partir de uma visão idílica da paisagem e do povo haitianos, — “*retrouver le temps où les haitiens s'aimaient, ou [sic] de vivre était chez nous une douceur, douceur enclose dans nos paysages tranquilles entre nos mornes bleus et la mer qui chante*”. Por último, — atingir um público leitor na faixa dos 20 anos, nascidos “*pour accomplir de grandes choses*”, e fazer das novas idéias uma doutrina, capaz

de realizar no país “*une cure de renaissance nationale*” que acabasse com as doenças que para eles eram as fundamentais: a falta de inteligência e a de sensibilidade. O uso do substantivo “*cure*” revela visão patológica de uma crise espiritual (a nação está doente), narcisismo (só os criadores da revista são inteligentes e sensíveis) e afã de poder (por isso cabe a eles fazer com que a nação saia do *impasse* impondo uma “doutrina” rica, principalmente, em contradições).

A revista pretendia espalhar pelo país “*le goût d'une conscience nationale, renouer la tradition interrompue, unir le passé au présent et préparer l'avenir*”. Nesta proposta aparece a questão da mudança de modelo de três formas: política, cultural e temporal.

O “gosto de uma consciência nacional” seria o do setor revoltado da burguesia que a equipe indigenista representava. Consciência de que a nação, do ponto de vista político, representa e legitima o conjunto dos valores culturais dos haitianos. “Retomar a tradição interrompida” proclamaram. Tradição interrompida por quê, por quem? A única tradição mencionada na “crônica-programa” é formada pelos pressupostos estéticos da *Génération de La Ronde*, cuja preocupação principal era manter o pensamento francês como alimento ideal: “*Qu'on le veuille ou non, française est notre âme.*”²²

A primeira tarefa para conseguir a reconstrução cultural da nação seria trabalhar essas idéias, não a partir da situação de crise total em que o país vivia naquele momento, mas sim cultivando os métodos de raciocínio e os modelos literários de uma França sentida como a-temporal: Auguste Comte, Maurras, Valois, Daudet, Renan, Taine, Barrès, etc.

A revista pretendia também servir de confluência entre o passado e o presente, e de ponte entre as elites e o povo. Unir o passado ao presente significaria se colocar fora do tempo, apagar as diferenças de toda espécie, dar às velhas gerações a oportunidade de continuar colaborando. Mas ao ler os ensaios e poemas dos sete participantes percebe-se que a viagem no tempo somente poderia ser feita

²² Cf. Régis Antoine, *op. cit.*, p. 126.

no futuro. “*Préparer l’avenir*” significaria protagonizar uma mudança, se colocar no centro dos acontecimentos e acreditar que nesse futuro as propostas seriam realizadas.

Paradoxalmente, num país arrasado pelo analfabetismo, *La Revue Indigène* se propunha unificar o país através do amor das letras.

Se, por um lado, na “crônica-programa” se invoca a “nação”, por outro, se exclui a participação das massas iletradas depositárias da cultura popular que, contraditoriamente, Normil Sylvain e seus amigos pretendiam resgatar. A cultura popular serviria pois de suporte para atingir o que para eles era o nível máximo de legitimação intelectual: a escrita.

A transição que a equipe da revista propõe seria da imitação de um modelo à criação de um modelo nacional que não tardaria a chegar justamente através de um dos fundadores da revista, Jacques Roumain, cujo romance *Gouverneurs de la Rosée*, uma das obras mais significativas da literatura antilhana, foi publicado em 1944. Segundo Maximilien Laroche, os objetivos traçados por Price-Mars em *Anisi parla l’Oncle* só foram totalmente realizados por Jacques Roumain no romance.²³

Nesse manifesto extenso e ambicioso que é a “crônica-programa” se esboça uma relação diferente entre os conceitos de raça e cultura — a raça divide, a cultura une — que apenas um ano depois seria definida da seguinte maneira por Fernando Ortíz: “*La raza es concepto estático; la cultura es lo dinámico. La raza es un hecho; la cultura es, además, una fuerza. La raza es fría; la cultura es cálida*”.²⁴ Os membros da revista consideram as fronteiras, as diferenças raciais e as posições geográficas como simples acidentes. Pretendem assim criar o cidadão do futuro,

²³ Maximilien Laroche: “*El Caribe francófono*.” Em: Ana Pizarro, comp.: *América Latina. Palavra, Literatura e Cultura*. Campinas, Editora da Unicamp / Fundação Memorial da América Latina, 1995, vol. 3 “Vanguarda e Modernidade”, p. 527.

²⁴ Fernando Ortíz: “*Ni racismos ni xenofobias*.” *Revista Bimestre Cubana*, La Habana, n. 1, 1929, p. 14. (Conferência pronunciada em Madri, em 1928, no Palacio de Lujanes, para a Sociedad Económica Matritense).

reconhecível pela sua universalidade, mesmo se “*la diversité des patries est nécessaire*”.

Depois de colocar os objetivos gerais que, ao mesmo tempo, constituem uma estratégia política e uma posição conciliadora, passa-se a definir aqueles que supostamente abririam um caminho para a pesquisa antropológica na própria revista, um ponto de vista “haitiano” e “indígena”:

Ce que nous tâcherons de faire de notre revue. Un tableau fidèle et vivant des diverses manifestations de la vie et de la pensée haïtienne contemporaine.

Vie intellectuelle et artistique, vie économique et commerciale. Le point de vue haïtien des questions, la façon dont envisageons les choses et comme on fait une manière d'insulte du mot indigène nous le revendiquons comme un titre, le point de vue de l'indigène. Un retour à la sincérité et au naturel, au modèle vivant, à la description directe, un parfum plus accentué d'haïtienneté voilà qui semble caractériser notre jeune poésie [sic]

O estilo grandiloquente próprio dos jovens que se consideram portadores de uma grande missão e o uso de palavras-chave como “*national*” e “*peuple*” em diferentes partes do texto, coloca os conceitos de cultura nacional e cultura popular como uma soma com idênticos resultados. A “crônica-programa” tomaria como ponto de partida o resgate da cultura popular com a finalidade de assimilá-la à cultura nacional, juntando nessa tarefa as elites e o povo, proposta que já tinha sido feita por Price-Mars no livro *La vocation de l'élite* (1919).

Dez anos depois do fim da revista o poeta Carl Brouad , ao fazer o balanço desses curtos meses de existência comentou: “*Virilement et glorieusement, puérilement aussi peut-être, nous jurâmes de faire de notre patrie le miracle nègre, comme la vieille Hellade fut le miracle blanc*”.²⁵

²⁵ Carl Brouard: “*Doctrine de la Nouvelle École*.” Reproduzido em: *Conjonction*, Port-au-Prince, n. 198, avril-juin, 1993, p. 39.

O poeta, que com o passar do tempo idealizou sua experiência, fala mais das pretensões do grupo que dos resultados suscetíveis de serem verificados na publicação.

América Latina e *La Revue Indigène*

A “crônica-programa” busca a integração e o intercâmbio cultural com as repúblicas americanas, já que para os haitianos a possibilidade do diálogo sempre se estabeleceria sobre bases idênticas: de nação para nação:

Les peuples ont vécu d'une vie aussi difficile que la nôtre, ont connu les mêmes tâtonnements, des vicissitudes semblables. L'ère des caudillos et des pronunciamientos [sic], la période où s'affrontent les forces d'anarchie et les forces de cohésion et d'ordre, les temps pénibles de la puberté des jeunes nationalités.

Das dez páginas do texto programático, quatro estão dedicadas a expor, de um lado, a afeição, o conhecimento e a admiração desse grupo de jovens intelectuais pelas letras hispânicas em geral, de outro, a manifestar sua consciência da necessidade de união política e cultural dos povos, além das fronteiras da raça ou da língua, contra os Estados Unidos, o inimigo comum: “*Nous sommes coupables d'ignorer l'Amérique Latine parce que les origines sont semblables et qu'un grand danger commun nous menace.*”

Embora a equipe da revista considere glorioso o destino de manter no Canadá e no resto das Antilhas a tradição da língua francesa, também sabe que esse privilégio é “*funeste et périlleux car il nous valut un siècle d'isolement*”.

Conhecer a literatura e a alma da América Latina seria mais um objetivo que a revista se propõe, colocando assim o precedente de que o isolamento seria efetivamente quebrado com a ação cultural da nova geração que eles acreditavam representar.

As grandes figuras das letras e do pensamento continental são citadas nessas páginas, e conhecidas dos haitianos através de publicações recebidas irregularmente: *La Revue de l'Amérique Latine*, *Revue de Genève*, assim como as publicações argentinas *El Hogar*, *Caras y Caretas*, e *Nosotros*. *La Revue de l'Amérique Latine* (Paris, 1922) tinha uma seção intitulada “*Anthologie américaine*” onde se publicaram textos de Domingo Faustino Sarmiento, José Martí, Manuel Gutiérrez Nájera, Horacio Quiroga, Gabriela Mistral, Leopoldo Lugones y Juana de Ibarbouru, traduzidos por Jean Cassou, Marcelle Auclair, Georges Pillement e Francis de Miomandre. Este último também teve uma participação importante na difusão de obras e autores do Caribe, como pode se observar na revista *Tropiques* (1941-1945) e na própria *Revue Indigène*.

Em alguns números da *Revue de l'Amérique Latine* (anos 1922, 1924, 1925 e 1927) aparece de maneira intermitente uma rubrica com a publicação de textos de escritores latino-americanos de expressão francesa, como o cubano Armando Godoy, e alguns escritores haitianos, cujos poemas foram recolhidos por Louis Morpeau no trabalho “*Un siècle de poésie haïtienne*” (n. 7-8)²⁶. Em 1925 Morpeau tinha publicado uma antologia da poesia haitiana da qual Ventura García Calderón escrevera uma crítica. A revista *Nosotros* (1907-1934; 1936-1943)²⁷ teve uma lista de colaboradores bastante similar à da *Revue de l'Amérique Latine*: Evaristo Carriego, Manuel Gálvez, Paul Groussac, Alvaro Yunque, mas também Pedro Henríquez Ureña, Ingenieros, Ibarbouru, Lugones, Mistral, Ponce, Rodó, Storni, Ugarte y Vasconcelos. Nos finais da década de 20, *Nosotros* tinha agências em Paris, Madri, Boston, Nova Iorque, México, Montevideo, Valparaíso, Santiago de

²⁶ Cf. Adriana Castillo de Berchenko: “*La revue de l'Amérique Latine en los años 20.*” Em: *América. Cahiers de CRICCAL*. Paris III / Sorbonne Nouvelle, n. 4 / 5, 1990, pp. 21-26.

²⁷ Publicação mensal argentina, subtitulada “*Revista de Letras, Artes, Filosofía y Ciencias Sociales*”. Teve duas épocas. A primeira acaba devido à crise financeira da revista e ao rareamento do clima político-cultural; a segunda se produz logo depois da morte de Alfredo Bianchi, um dos diretores junto com Roberto Giusti. *Nosotros* convocou intelectuais de famílias tradicionais da Argentina assim como emigrantes europeus; deu espaço à vanguarda modernista, aos post-românticos e aos cultores do realismo literário.

Chile, La Paz e São Paulo. Provavelmente seria de Paris que partiriam estas publicações rumo a Port-au-Prince.

No plano temático, *Nosotros* se ocupou de assuntos de variado interesse cultural e político, e também abriu espaço para os textos dos novos escritores, como Jorge Luis Borges, que nela publicou seu *Manifiesto ultraísta*. A revista conseguiu projeção continental com os trabalhos de Rodó, Vaz Ferreira e Pedro Henríquez Ureña, que mantiveram um discurso anti-norte-americano e espiritualista, cujos ecos se refletem na “crônica-programa” da *Revue Indigène*. De outro lado, esta revista argentina mostrou-se contrária à política intervencionista dos Estados Unidos na América Latina, posição que os haitianos não ignorariam e com a qual se identificariam.²⁸

²⁸ Para maior informação sobre as revistas *Nosotros* e *Caras y Caretas*, ver: *DELAL* (*Diccionario Enciclopédico de las Letras de América Latina*), Caracas, Ayacucho, 1995.

Entre essas grandes figuras das letras e do pensamento hispano-americano que *La Revue Indigène* destaca encontram-se: Domingo Faustino Sarmiento, Leopoldo Lugones, Enrique Larreta (Argentina); Juan Montalvo (Equador); Amado Nervo, Alfonso Reyes (México); Santos Chocano e José Asunción Silva (Colômbia). Sylvain comenta uma conferência de Emile Roumer na qual o autor pretendia estabelecer as semelhanças entre Silva e o haitiano Edmond Laforest: “*Physiquement, ils se ressemblaient [...] Tous deux, cultivés, fins lettrés, vivent dans un milieu hostile, qui ne peut pas les comprendre. Ils finissent également par le suicide.*” (II, 56). De igual modo dedica-se espaço à menção de alguns autores da literatura brasileira, não esquecida na procura de integração do continente. Gonçalves Diaz [sic], Castro Alves, Magalhães de Castro, Machado de Assis, Joaquim Nabuco e Ruy Barbosa aparecem em breves pinceladas que tentam caracterizá-los. Também não são esquecidas as *Prosas profanas* de Rubén Darío, a poesia de Gabriela Mistral, Juana de Ibarbouru, e o pensamento de Ventura García Calderón, José Vasconcelos e José Enrique Rodó. Este último acreditava que a América devia recolher a herança do humanismo greco-latino em oposição ao materialismo e ao positivismo da sociedade norte-americana. Mais próximos no espaço temos os caribenhos Amérigo Lugo, Fabio Fiallo e os irmãos Pedro e Max Henríquez Ureña.

A intenção desse inventário de autores seria mostrar que o Haiti tinha seu próprio espaço entre as repúblicas americanas, e que caberia a *La Revue Indigène* recuperar a velha metáfora do farol continental: “*Nous avons à leur faire connaître notre apport bien mince encore sans doute à l’œuvre de civilisation latine mais que l’on aurait tort de diminuer exagérément [sic] voire de l’ignorer tout à fait. A nous de produire nos titres, de faire notre preuve*”.

Colaboradores

Os colaboradores de *La Revue Indigène* encontram-se praticamente reduzidos à própria equipe de redação. Das 58 entradas da classificação de textos da revista²⁹, 36 correspondem a colaborações dos sete membros da revista, mais 11 trabalhos de outros escritores e poetas haitianos: Leon Laleau, Anthony Lespès, Jean Price-Mars, Emile Marcelin, Pascal Flammeur, Jean Pellerin, C. Regulus, Doris, Senogman y Pêna, Saint-Robert, Dominique Hyppolite. No total, 47 textos de autores haitianos, com predomínio da poesia (23 colaborações somando 67 poemas).

A outra parte dos textos publicados não poderia ser entendida como colaborações, no sentido do autor preparar seu trabalho expressamente para uma determinada revista, seja ele remunerado ou não. Por isso a revista recorre à transcrição parcial de textos de autores franceses e a traduções de textos sobre sufismo.

Porém, os criadores da revista trazem a novidade de incorporar à poesia local a idéia rilkeana³⁰ e também dos poetas surrealistas, do fato poético considerado como uma experiência vital. Tal idéia seria uma das principais propostas para a mudança do modelo poético dominante feita por Sylvain no ensaio “*La jeune littérature haïtienne*”, que comentarei mais adiante. Observe-se este fragmento de um poema de Sylvain, publicado imediatamente depois de um fragmento dos *Cahiers de M. L. Brigge*:

[...]

*Oublier la leçon apprise, les livres lus,
les souvenirs factices, les sentiments voulus.*

[...]

Contempler l'univers comme un petit enfant,

²⁹ Ver classificação de textos de *La Revue Indigène* no final deste trabalho.

³⁰ “*Ce n'est que lorsqu'ils deviennent en nous, sang, geste, lorsqu'ils n'ont plus de nom et ne se distinguent plus de nous, ce n'est alors qu'il peut arriver qu'en une heure très rare, du milieu d'eux, se lève le premier mot d'un vers...*” Rainer Maria Rilke, “*Quelques définitions de la Poésie...*” *La Revue Indigène*, Port-au-Prince, n. 1, juillet, 1927, p. 11.

*de son regard avide et de son oeil gourmand,
tirer de chaque chose sa part de beauté,
découvrir en tremblant une humble vérité.
Il faut devenir simple, sincère, comme un mourant.³¹*

O poeta coloca a questão da arte como imitação da vida. Para ele, o caminho da verdade poética não deve passar pela literatura e sim pelos sentimentos humanos em estado de pureza. Significaria renunciar à elaboração consciente do pensamento e da linguagem e adotar, ao modo dos surrealistas, procedimentos criativos que apelam à espontaneidade, à ausência de controle sobre os sentimentos e as imagens do inconsciente.

Os autores franceses cujos textos foram publicados nas páginas da revista são H. Bremond, Georges Duhamel e Francis de Miomandre, número reduzido se comparado com os artigos de crítica literária sobre escritores da antiga metrópole: Carl Brouard escreve sobre Raymond Radiguet, “*L’Ange*”; Emile Roumer expressa sua admiração pela obra de Valery Larbaud, enquanto Philippe Thoby-Marcelin apresenta Francis de Miomandre e Pierre Reverdy.

Também se publicam textos de três poetas de língua castelhana: Fabio Fiallo, Rafael García Bárcena (República Dominicana) e Carlos Pellicer (México), em traduções de Jacques Roumain. Uma década mais tarde Roumain viveu no México e depois visitou Havana, onde reencontrou Nicolás Guillén e entrou em contato com as manifestações vanguardistas cubanas, como a vertente negrista.

Dos Estados Unidos, destaca-se a presença de um poeta do chamado Renascimento Negro, Countee Cullen (fato constatado nas três revistas que analiso) sinalizando assim a influência do movimento social e intelectual dos negros norte-americanos sobre o resto dos escritores negros colocados em posições de vanguarda, tanto em países europeus quanto na América Latina, nas Antilhas e na África.

Revela-se também nas colaborações um interesse pela poesia e pelas religiões orientais, como o sufismo, que ainda hoje constitui uma novidade “exótica”

³¹ “*Pour Ph. Thoby-Marcelin*”. *La Revue Indigène*, Port-au-Prince, n. 1, juillet, 1927, p. 12.

na imprensa cultural da América Latina. Os jovens poetas estendem seu olhar sobre o mundo, e dele absorvem aquilo que é diferente. Observe-se, neste poema de Jacques Roumain, a influência do sufismo, especificamente dos mestres Hafez de Shiraz e Omar Khayam, cuja sabedoria parece brotar de um simples copo de vinho:

*Ecoutez, compagnons
Je vais vous dire des choses...
Tout d'abord, versez à boire:
Quand j'aurai claqué, mes chers copains,
Ne pleurez pas.
N'écrivez point de plaintives élégies,
surtout ne faites pas de vers In Memoriam.
Mais que ma tombe vous soit une taverne
où l'on chante
où l'on se saouïle
et que le rythme mystique et sensuel
d'une méringue
me berce dans ce moelleux hamac qu'est
le néant.
Je vide ce verre
avec l'espoir
que les toasts qu'il me reste à faire
ne seront pas nombreux.³²*

Para a equipe da revista, esse olhar sobre o mundo abre a porta de culturas diferentes. Entretanto a escolha dos textos estrangeiros publicados poderia ser sinônimo de falta de opções, de ausência de troca de idéias com colegas de outras latitudes (um dos grandes obstáculos para os escritores que produzem suas obras fora dos centros metropolitanos da Europa, dos Estados Unidos, assim como das grandes capitais “européias” da América Latina: Buenos Aires, São Paulo). Na década seguinte, começaria a emigração dos intelectuais franceses e espanhóis para

³² “Je vais vous dire...” *La Revue Indigène*, Port-au-Prince, n. 2, août, 1927, p. 73.

Cuba, México, Nova Iorque, Buenos Aires e o próprio Haiti, fugindo da censura nazista.

Indígenas ou Indigenistas?

A pergunta coloca a questão das definições da palavra *indigéniste*. Existe uma confusão histórica quanto à identificação da *Revue Indigène* como ponto de partida do chamado “*mouvement indigéniste*”, e uma mitificação, prolixamente ilustrada em alguns manuais de literatura haitiana,³³ sobre a posição de denúncia e de resistência dos seus membros à ocupação norte-americana e à sociedade conformista da época. Segundo Roger Gaillard, no Haiti chama-se indigenismo “*la volonté chez les créateurs esthétiques de s’inspirer (quant aux thèmes et à la forme de leurs productions) des coutumes, des valeurs (musicales, religieuses, dansées) appartenant à la vie, à la culture nationale.*”³⁴

Se de um lado os criadores da *Revue Indigène* apelam à literatura francesa na tarefa de educar e moralizar o povo, de outro a reivindicação da palavra “*indigène*” define-os como primitivos face à civilização do branco. Radicais, eles assumiriam suas origens africanas; modernos, eles aproveitariam da cultura europeia aqueles aspectos formais que melhor servissem a sua “missão”.

O indigenismo haitiano tem sido chamado de “movimento” por Michel-Rolph Trouillot no sentido em que ele implica atores, uma cena, vontades individuais e coletivas; mas existem dúvidas quanto a classificá-lo como um

³³ Cf., por exemplo, a *Histoire de la littérature haïtienne*, de R. Berrou e P. Pompilus, já citada neste trabalho, útil pelo volume de informação que oferece, mas com uma versão do panorama literário comprometida com a Negritude duvalienista.

³⁴ Roger Gaillard: “L’indigénisme haïtien et ses avatars.” *Conjonction*, Port-au-Prince, n. 197, jan-mars, 1993, p. 9.

movimento de idéias³⁵. Mesmo assim, o crítico considera que o “movimento” reivindica um nacionalismo cultural, o qual englobaria um projeto literário, um projeto ético-cívico, e um projeto sócio-político. O Indigenismo seria o fator de articulação político-cultural para a construção da nação. O espaço de sua atuação é fundamentalmente urbano, envolvendo uma minoria escolarizada.³⁶

Existe uma contradição entre a reivindicação do termo “*indigéniste*” pela equipe da revista e a presença na própria publicação de um texto de Price-Mars de conteúdo indigenista anterior a 1927: “*La famille paysanne*” (I, 31-41). Antes de serem publicadas em *Ainsi parla l’Oncle*, as conferências reunidas nesse livro tinham sido proferidas tendo como auditório a elite cultural, política e financeira de Port-au-Prince, dado que Price-Mars não demorou em fazer lembrar àqueles que pretenderam modificar a cronologia dos fatos em favor dos jovens poetas:

*...D’abord la matière du premier et du huitième chapitre de Ainsi parla l’Oncle a été diffusée sous forme de conférences sur le folklore dont la première fut prononcée en décembre 1920 au cercle Port-au-Princien, la seconde à “Parisiana” en février 1921 et la troisième à “Primavera” en avril 1922. Quelques-uns de ces travaux parurent le 1er mars et le 1er avril 1922 dans La Revue Haïtienne de M. Louis E. Elie, donc trois ans avant la publication de la Revue Indigène c’est ainsi [sic] que lorsque ce dernier organe prit place dans la Presse Haïtienne, il reproduisit dans son premier numéro la plus grande partie de mon étude sur la famille paysanne.*³⁷

Também nos dois números da revista *Conjonction* que estudam o indigenismo haitiano, se encontram diferentes olhares críticos sobre este assunto, que interessa aqui comentar. Segundo Maurice Lévêque:

³⁵ Trouillot evoca aqui o conceito de “movimento” de Alain Touraine (*La voix et le regard*, Paris, Seuil, 1978), enquanto que Raymond Williams considera-o um tipo diferente de formação cultural “em que os artistas se congregam na busca comum de alguma meta específica.” (*Cultura*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992).

³⁶ Cf. Michel-Rolph Trouillot, artigo citado, pp. 29-30.

³⁷ Declaração de Price-Mars em *Les Griots*, p. 443, citada por Pierre Buteau: “*Une problématique de l’identité*”. *Conjonction*, Port-au-Prince, n. 198, avril-juin, 1993, pp. 28-29.

*Cinq ans avant L'Étudiant Noir de Césaire, Senghor et Damas, en pleine occupation américaine, ces jeunes gens posaient la question de l'identité d'un peuple, voulaient puiser à la source de leurs origines – tout en utilisant le français comme véhicule de pensée – proclamaient l'urgence de liberté à l'égard des règles sclérosées, conscients déjà qu'on ne peut revêtir un sentiment nouveau d'une forme ancienne, qu'il fallait en finir avec une littérature de courtisans.*³⁸

A este fato concreto da história literária do Haiti, Lévêque coloca-se entre os críticos que exaltam unicamente os valores da história literária local, e acrescenta uma interpretação que vai além das próprias palavras dos autores da revista. O interesse de destacar La Revue Indigène como precursora de reivindicações comuns a todos os antilhanos apóia-se num erro cronológico. L'Étudiant Noir surgiu oito anos depois, ou seja em 1935, e Damas não participou da primeira publicação. Esse jornal de estudantes martiniqueses ocupou-se principalmente de assuntos corporativos (como o corte das bolsas de estudo para os jovens das colônias) e na seção “*Les idées et les lettres*” apareceram uma crítica de poesia e artigos de interesse racial além, é claro, de um artigo de Aimé Césaire e outro de Leopold Sedar Senghor. Obviamente, Lévêque não leu L'Étudiant Noir, e provavelmente tenha-o confundido com Légitime Défense, cujo único número, sim, foi lançado cinco anos após a publicação de La Revue Indigène. Nestas duas últimas revistas se percebe algumas semelhanças, principalmente na (auto)crítica à burguesia antilhana — explícita nos martiniqueses, implícita nos haitianos — e também na forma banal de consecução dos objetivos: os textos poéticos não registram as particularidades identitárias que seus manifestos reivindicam.

Outros estudiosos do assunto assumem uma postura contrária à opinião de Lévêque, mas igualmente radical e generalizadora. No artigo “La Revue Indigène et la critique de l'Indigénisme”, Claude Clément Pierre, Joubert Satyre e Lyonel Trouillot afirmam: “*Les poètes de La Revue Indigène (pourquoi indigène?) ont fait*

³⁸ Maurice Lévêque: “*Editorial. Un zèbre n'est pas zèbre sans ses zébrures.*” Conjonction, Port-au-Prince, n. 197, jan-mars, 1993, p. 7.

*peu de cas à tout effort de détermination et à toute recherche de définition du concept «indigène».*³⁹ Para demonstrar sua hipótese, os autores fazem uma análise sintática e temática somente dos textos poéticos da revista. Eles se perguntam se o termo “*indigène*” é usado na revista “*dans le but de tout ramener à l’origine, au nativisme, à la couleur locale, aux particularismes locaux, entendez par là: folklore, moeurs, us et coutumes, faits de culture, etc?*”⁴⁰

Da análise sintática dos poemas, Pierre, Satyre e Trouillot tiram a seguinte conclusão: “*la syntaxe est mise à contribution pour donner à lire une écriture exploitant toutes les variétés des registres. Libéré de la grammaire stricte, chaque texte nous propose sa propre grammaire et atteste de sa compétence pour l’aventure sémantique.*”⁴¹

Do universo temático, eles acham que a principal contribuição de *La Revue Indigène* foi “*ce regard sur le monde*” que teve como base “*une connaissance des pratiques et théories littéraires en cours à travers le monde.*”⁴² Referem-se, aqui, a textos de/sobre autores estrangeiros, principalmente europeus citados no comentário sobre os colaboradores. Este análise temática está baseada fundamentalmente numa leitura toponímica, segundo a qual o número maior ou menor de referências a lugares do Haiti ou da África justificaria ou não a aplicação do termo “*indigéniste*”.

Na “crônica-programa” fica explicitado: a palavra *indigène* é reivindicada como título — que foi sugerido por Jacques Roumain — e o ponto de vista adotado é a volta à simplicidade da vida natural como sinônimo de primitivo e alude aos antigos habitantes das ilhas exterminados pelos colonizadores. O uso do termo é uma ironia, uma provocação, uma vontade de se diferenciar do modelo ditado pelas culturas metropolitanas (o modelo latino). Se trataria mais de um modo de contrapor

³⁹ *Conjonction*. Port-au-Prince, n. 197, jan-mar, 1993, p. 55.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 56.

⁴¹ *Ibidem*, p. 59.

⁴² *Ibidem*, p. 61.

os paradigmas clássicos da etnografia da época — branco/negro, civilização/barbárie —, que uma proposta ideológica claramente definida. De outra forma, o próprio Normil G. Sylvain teria esclarecido o conceito com a mesma grandiloquência que caracteriza o manifesto.

Com exceção de Jacques Roumain, que tinha feito algumas pesquisas de caráter etnográfico, o resto da equipe de *La Revue Indigène* era composta por poetas, cuja falta de interesse pela cultura popular haitiana e suas raízes africanas Pierre, Satyre e Trouillot tentaram demonstrar pela análise dos textos da revista. Por outro lado, Frank Fouché tem questionado a unidade doutrinária destes indigenistas, ora nietszcheanos, ora kantianos, bergsonianos ou mussolinianos, “*caressant le rêve d’une dictature fasciste pour l’édification de la jeunesse et du pays. Eux-mêmes ne savaient donc ce qu’ils voulaient au juste*”.⁴³

Entretanto, o que os três primeiros autores acima citados consideram como uma novidade da revista (o olhar sobre o mundo), para Fouché significa o começo do fim do indigenismo como programa de salvação nacional.

O que impressiona ao leitor da revista é a falta de coerência entre os objetivos, prolixos embora dispersos nas dez páginas da “crônica-programa”, e os conteúdos dos cinco números publicados. *La Revue Indigène* foi, basicamente, uma revista de poesia cujas inovações refletem o estado de espírito da época: Primeira Guerra Mundial, avance vertiginoso do capitalismo industrial, “rebeliões” estéticas e reconhecimento por parte dos europeus do acervo cultural das civilizações africanas.

Mesmo se a poesia ocupa um espaço predominante, outras colaborações, e até o próprio manifesto, servem para mostrar que, ainda sem definir o termo “*indigène*”, a revista veicula conteúdos que foram objeto de preocupação do movimento indigenista.

As conclusões desses críticos só se justificariam pela sua omissão da análise de dois textos chave para a discussão sobre o indigenismo da revista: “*La jeune*

⁴³ Cf. o artigo de Michel-Rolph Trouillot já citado, pp. 34-35.

littérature haïtienne”, de Normil G. Sylvain (II, 42-53) e “*Essai sur le langage créole*”, de Emile Marcelin (II, 65-68).

Tanto a “crônica-programa” quanto os ensaios sobre a literatura haitiana e o *créole* colocam a questão da mudança do modelo cultural, já comentada, e a questão da emoção haitiana expressa através da língua.

1. “*La jeune littérature haïtienne.*”

Este ensaio também assinado por Normil Sylvain poderia ser considerado como uma ampliação dos temas colocados na “crônica-programa”, com ênfase na análise dos problemas da literatura local. Sylvain, além de fazer um percurso pela história da literatura haitiana, coloca o grupo da revista (os representantes da jovem literatura haitiana) na posição de ponto culminante da tradição poética local.

Ele nega, em primeiro lugar, a existência de escolas literárias no Haiti, portanto, nega também a existência de um mestre⁴⁴. Assim, o grupo de *La Revue Indigène* irrompe no cenário local propondo a imposição de uma fronteira, um limite entre o passado, marcado pela “*couleur locale*” e a imitação de autores franceses, e o presente, que resgataria para a cultura haitiana sua especificidade. Entretanto embora Sylvain reconheça a “preocupação” de criar uma poesia nacional (personagens, paisagem, ambiente), também critica a obra do consagrado Oswald Durand, que se preocupou por mostrar os encantos da vida crioula, cujos textos “*à nos yeux déjà ont vieilli*” (II, 45).

“*Ceux qui ont goûté la saveur acide, le gout âcre de Batouala, seront certainement déçus en relisant Bernardin de Saint Pierre*”, escreveu Sylvain ao criticar o exotismo das “ilhas” recriado por autores europeus, seu radicalismo

⁴⁴ Para os jovens escritores de *La Revue Indigène*, segundo palavras de Carl Brouard, Price-Mars, considerado o pai do indigenismo haitiano, foi “*le seul écrivain à avoir eu des influences*” sobre sua geração. Para Michel-Rolph Touillot, alguns se reconheceriam nele, só que mais tarde (a declaração de Brouard é de 1932): “*Aurait-ils voulu un guide, ces iconoclastes n'auraient pas choisi Ti- Price. Leur rébellion – toute littéraire et philosophique – est celle d'une génération de privilégiés qui s'en prend au monde qu'elle hérite et à toute autorité, hormis peut-être celle d'une certaine France. La Revue Indigène n'avait pas de guru: elle n'en voulait pas*”. Artigo citado, p. 35.

atingindo autores clássicos da chamada literatura de viagens e aventuras, como Pierre Loti, Rudyard Kipling, Joseph Conrad e Lafcadio Hearn (que compilou e traduziu contos crioulos da Martinica). Sylvain escreveu a propósito desses autores: “*que je m’en voudrais de ne pas [les] faire connaître aux lecteurs de cette Revue*” (II, 45).

Criticando o exotismo que o modelo cultural francês esperava da ex-colônia os jovens indigenistas denunciavam o lado superficial da literatura haitiana: sua falta de “haitianidade”, quer dizer, a incapacidade dos escritores de ir além dos limites da descrição da natureza: a evasão na crista de uma onda, no alto de um coqueiro, de uma realidade chocante observada a uma distância prudente. Sylvain cita a crítica feita pelo francês Jean Valmy Baisse das poesias de Masillon Coicou: “*Faites des vers français, puisque vous en avez fait de fort beaux, mais demeurez haïtiens; évoquez pour nous les jours ensoleillés et chauds, les nuits pleines d’étoiles du climat antilléen [...] et que le bruissement des palmes en rythme la cadence...*” (II, 47)

Sylvain não esqueceu as idéias dos latino-americanos, como o uruguaio Manuel Ugarte que, na *Revue de l’Amérique Latine* de 1º de outubro de 1922, introduziu o problema da adoção de um modelo cultural original, ameríndio e africano, uma arte nascida da própria consciência do continente americano. Ele propôs passar de espectadores a atores de suas próprias criações, fazer uma arte pessoal “*abandonnant tous les colonialismes, même les flatteurs...*” (II, 48).

O grupo de *La Revue Indigène* “*veut oublier les cadences connues et savantes, les images toutes faites reçues des autres, lire dans le livre de la nature, découvrir le monde par ses yeux*” (II, 51). Sylvain compara a literatura estrangeira a um jardim no qual se poderia colher as melhores amostras não para imitar, “*mais pour mieux se rendre compte, par les différences, de l’originalité*” da própria literatura (II, 51). E a originalidade seria sinônimo de “*vraie poésie*”: autêntica, sincera. Para Sylvain, a poesia encontra-se no real, no natural, na “verdade” da terra, na complexidade do mundo expressada com simplicidade por um povo aqui chamado de criança sensível: “*le peuple, comme l’enfant, est poète.*” (II, 51). E a

expressão desse povo-criança , a verdadeira poesia, Sylvain a encontra nas músicas para ninar que a escrava negra cantava, nas danças camponesas, ou seja, no *créole*.

2. Pensando o *créole*.

Si nous écrivons en français, nous sommes, il ne faut pas l'oublier, des étrangers, peut-être même des barbares, nous n'avons pas à suivre les raffinements de sensibilité, essayer d'imiter, mais nous devons rendre nos sensations, exprimer nos sentiments. Nos poèmes sont traduits de l'haïtien, c'est-à-dire d'états d'âme qui nous sont propres. La grande règle n'est elle pas de plaire, peu importe la formule mystérieuse suivant laquelle s'opère la transmutation, l'honnête homme respire le parfum, s'enchant de la musique si elle l'émeut. Le reste est littérature (II. 53).

Assim Normil Sylvain conclui seu ensaio sobre a jovem literatura haitiana, colocando vários assuntos importantes: a questão da emoção crioula (originalidade) em oposição à cópia de um modelo cultural (imitação) desprovido das possibilidades que o *créole* tem de expressar as particularidades culturais do povo haitiano; a questão da língua da criação literária, um francês capaz de “traduzir” uma sensibilidade não definida em termos raciais (branca, negra, mestiça) e sim em termos espirituais (“*l'haïtien*” como um conjunto de “estados da alma”). A língua é percebida como um ser vivo, dotado de sentimentos. Entretanto relega a preocupação estética a um segundo plano e a hostiliza a cultura livresca que jovens escritores, narcisistamente, preocupavam-se em exhibir nos seus ensaios e poemas.

Sylvain se coloca como estrangeiro face à cultura do branco, destacando a consciência de que o francês é apenas um instrumento a serviço da emoção crioula, enquanto que o resto, a razão, é chamado pejorativamente de “literatura”⁴⁵.

O *créole* seria a língua da afetividade, carente de uma forma de expressão adequada ao pensamento, ao raciocínio, marcando assim um distanciamento entre uma determinada visão do mundo e a língua que a expressa.

Idêntica é a visão de Emile Marcelin em “*Essai sur le langage créole*”:

il [o créole] est devenu un langage qui a bien ses qualités; il est doux, affectueux, caressant, et s'il ne prête nullement à l'exposé des idées métaphysiques, du moins exprime-t-il facilement, souvent avec chaleur, toutes les impressions, toutes les sensations du coeur... (II, 66-67).

Colocam-se aqui os pares de oposição que dividem toda a sociedade, a cultura e o trabalho dos povos com uma literatura oral silenciada pelo poder da escrita: instruído/ignorante; criador/receptor; cultura superior/cultura inferior. Resumindo, tanto o francês quanto o *créole* articulam uma linha de significações que poderia ser representada nos seguintes termos: francês/ pensamento metafísico/ conceitos/ civilização; *créole*/ pensamento “naïf”/ sensações/ barbárie.

O autor tenta saldar a dívida dos jovens poetas haitianos com a abertura de um espaço para a língua *créole* já anunciado na “crônica-programa”. No primeiro parágrafo de seu ensaio, Sylvain apresenta a polêmica surgida em torno da institucionalização do *créole* no ensino como único meio de haver uma literatura nacional. Já a posição de Marcelin é contrária. Este último não acolhe a ideia de identificar essa língua como a expressão da cultura local, portanto exclui a possibilidade do ensino do *créole* nas escolas. Este foi o tema de um longo debate

⁴⁵ Em *La lettre et la voix* Paul Zumthor pretende valorizar o fato de que a voz é um fator constitutivo de qualquer obra chamada “literária”, e que os europeus negam-se a aceitar. “Le terme de littérature marquait comme une borne la limite du recevable. Un no man's land isolait celui-ci de ce que, sous le nom de folklore, on abandonnait à d'autres disciplines. Au début de notre siècle, la “littérature” embrassait ainsi, à l'échelle mondiale, de manière exclusive les faits et les textes homologues à ceux qu'engendrèrent la pratique dominante de l'Europe occidentale: eux seuls concernaient la conscience critique, créés qu'on les avait de caractères relevant, selon l'opinion unanime, de sa compétence. L'ensemble de pré-supposés régissant cette attitude d'esprit tenait en quelque façon au centralisme politique depuis longtemps instauré par la majorité des Etats européens. Il s'accordait aux tendances mythificatrices, voire allégorisantes, qui y présidaient à l'élaboration des “histories nationales”. (Paris, Seuil, 1987, p. 8).

nos jornais da época, e entre os defensores do uso institucional do *créole* encontrava-se Jean-Price Mars.

Para Émile Marcelin, a questão do *créole* coloca-se exclusivamente em termos literários. Na escrita, essa língua seria uma opção que somente o talento de um grande escritor poderia legitimar. Ele inclui a escrita em *créole* num conceito muito mais amplo, o de literatura haitiana.

Segundo o crítico Maximilien Laroche, existe uma identificação entre o caráter nacional de uma língua e o de uma literatura, já que também existe uma identificação entre o ato de escrever e a independência. Se há um país há também uma literatura. A língua ajuda a manter esse aspecto nacional, e significa desenvolver temas nacionais.⁴⁶

Na versão sobre a origem do *créole* dada por Marcelin o *créole* seria, na sua composição lexical, uma mistura de expressões herdadas dos índios caribes e dos chamados *patois* europeus, com a língua francesa e as línguas africanas dos escravos, “*de mots étranges, de mimologismes, d’onomatopées*” (II, 65).

Na distinção que ele faz entre o *créole* falado e o *créole* escrito, o falado viria acompanhado “*de ces gestes, de ces poses, de ces rires, de ces accents, de ces interjections dont les noirs seuls ont le privilège et le secret qu’on apprécie, qu’on juge bien le langage créole*” (II, 67-68). Do ponto de vista fonético, existem diferenças entre o *créole* falado no espaço urbano e no espaço rural. O primeiro encontra-se mais contaminado pelo francês, enquanto o segundo tem conservado “*plus ou moins*” a pronúncia original.

Quanto ao *créole* escrito, “*en l’écrivant on doit se bien pénétrer de la nécessité de lui donner des ailes [...] L’assugetir [sic] à des règles précises ce serait le rendre trop difficile, et s’éloigner en quelque sorte de la représentation fidèle de sa pronociation*” (II, 67). Também, “*il est léger, flexible, savoureux, dans leurs trop rares essais*” (II, 68).

⁴⁶ Cf. Maximilien Laroche, *La littérature haïtienne. identité. Langue, réalité*. Montréal, Leméac, 1981.

O *créole* “literário” limitaria as possibilidades comunicativas e mesmo estéticas do *créole* falado; o funcionamento “puro” da tradição oral, o recurso às capacidades multisemióticas: modulações da voz, da substância sonora (inflexões, timbres, elementos sonoros não verbais), e signos não verbais (mímicas, gestos), que podem chegar até a suplantar a mensagem verbal.

Não se trata somente da libertação da linguagem trazendo uma mudança no estilo da escrita (do *écart* em relação à *norme*); mas da redução dessas possibilidades comunicativas através da fixação de uma identidade sintática própria da obra escrita, da adoção de um modelo expressivo mais afim com a idéia de reafirmação do haitiano como sujeito, e cujo valor se encontra armazenado no “*cri raique d’humanité aux abois*” (II, 52). Um grito que nasce no berço “*au sein de la nourrice*” de haitianos brancos e negros, ricos e pobres, “indígenas” ou “civilizados”.

Marcelin cita *Choucouné* (1884) como prova da legitimidade do *créole* escrito. Nesta obra, que consagrou Oswald Durand como poeta nacional do Haiti, louva-se o heroísmo e as virtudes naturais do povo haitiano. Depois, Marcelin dá algumas indicações de como manter tal legitimação através da escrita escolhendo o tema com habilidade, bebendo nas fontes dos costumes e tradições locais, ou seja:

s’inspirer de notre splendide nature des tropiques où tout diffère de l’Europe: le climat, les plantes, les fruits, les fleurs, les oiseaux... Notre inspiration, certes, doit nous venir de notre milieu, de notre patrie, de notre vie. Et c’est tant mieux quand nous pouvons exprimer toutes ces choses dans le langage et avec l’accent du “terroir”. (II, 68)

Todavia, os poetas da *Revue Indigène* ainda não concretizariam este programa literário em favor da língua nacional e da haitianidade. A presença do *créole* nos textos ali publicados apenas é lembrada em alguns vocábulos soltos inseridos nos poemas. Somente Jacques Roumain, dezessete anos mais tarde, realizaria com sucesso as sugestões feitas por Marcelin. O romance *Gouverneurs de*

la Rosée (1944)⁴⁷, além de deslocar a atenção para o camponês e a questão rural constituiu-se, segundo Laroche, num modelo do ponto de vista estilístico para os escritores do Haiti e de outros países, que vivem numa situação de diglossia.⁴⁸ Laroche considera necessário ver no estilo de Roumain um outro modelo de expressão para o Caribe em geral, assim como um dos fatores que contribuíram ao advento de uma literatura em língua *créole* no Caribe francófono.

Na descrição do *créole*, Marcelin usa termos lingüísticos que na época não tinham a complexidade conceitual que apresentam hoje. Como língua, o *créole* seria um sistema de signos impuros, a solução encontrada por comunidades desintegradas diante da necessidade da sobrevivência; sua capacidade (*compétence*) encontrar-se-ia limitada pela força do universo primário das sensações. Como linguagem, o *créole* manteria sua performatividade e integraria a ela uma dimensão do universo para a qual a língua francesa não teria muitos recursos expressivos. Enquanto idioma, o uso do termo estaria justificado por tratar-se da língua falada por uma comunidade.

O uso indiferenciado destes termos poderia ser considerado uma tentativa de restaurar a dignidade da língua *créole*, designando-a como o faria para uma língua europeia. Ao menos em teoria, os indigenistas se encontram entre os primeiros a reconhecê-la como fator determinante na formação da literatura nacional.

⁴⁷ Paris, Les Éditions Françaises Réunies, 1946.

⁴⁸ Cf. Maximilien Laroche: "El Caribe francófono." Em: Ana Pizarro, org.: *América Latina. Palavra, Literatura e Cultura*. Campinas, Editora da Unicamp / Fundação Memorial de América Latina, 1995. vol. 3 "Vanguarda e Modernidade."

CAPITULO II

LA REVUE DU MONDE NOIR

LA REVUE DU MONDE NOIR

(THE REVIEW OF THE BLACK WORLD)

SOMMAIRE

(Contents)

<i>L'Eveil du Monde Noir</i> <i>The awakening of the black World</i>	Philippe DE ZARA
<i>L'Humanité peut-elle être humanisée?</i> <i>Can humanity be humanised?</i>	H. M. BERNELOT-MOENS
<i>La Renaissance Ethiopienne</i> <i>The renaissance of Ethiopia</i>	Guetchéou ZAOUGHÀ
<i>Economie coloniale : La Question de la Banane</i> <i>Colonial economics : The banana question</i>	Roland RENE-BOISNEUF
<i>Le Liberia et la politique mondiale</i> <i>Liberia and the world politics</i>	Léo SAJOUS
<i>Les Noirs américains et les Langues étrangères</i> <i>The utility of foreign languages for American negroes</i> ..	Clara W. SHEPARD
<i>Une Réponse aux Réflexions sur l'Islam</i> <i>An answer to « Remarks on Islamism »</i>	M. BAZARGAN
<i>Point de vue sur le Folklore nègre</i> <i>Views of Negro folklore</i>	René MENIL
<i>Pleine Mer</i> <i>High Sea</i>	G. GRATIANT
<i>Le Soir tombe sur Karukera</i> <i>Night Falls on Karukera Island</i>	YADHÉ
<i>Molocoye, conte africain</i> <i>Terrapin, an African tale</i>	Cugo LEWIS
<i>L'art nègre</i> <i>An opinion on Negro art</i>	Pierre B. SALZMANN
<i>Notre enquête</i> <i>Answers to our enquiry</i> <i>Le Prince d'Ethiopie à Paris</i> <i>Ethiopian Prince visits France</i>	

EDITIONS DE LA REVUE MONDIALE

45, Rue Jacob, PARIS (VI^e)

A revista

La Revue du Monde Noir (*The Review of the Black World*) (a partir deste momento: *RMN*) nasceu sob os cuidados das irmãs Paulette, Andrée e Jane Nardal, duas martiniquesas que reuniram no seu salão parisiense grande parte dos intelectuais das colônias vivendo ou de passagem pela Metrópole. Juntou-se a elas o haitiano Léo Sajous, que também formou parte da equipe criadora da revista.

De novembro de 1931 a abril de 1932 apareceram seis números com uma média de 60 páginas. A revista tem algumas alterações concernentes à especificação de sua periodicidade, ano, número, data e preço do exemplar. Estes dados apareceram somente na quinta edição, ano 2, março, 1932, publicação mensal, com valor de 5.00 francos ou 0,30 centavos de dólar. Preparada no escritório de Éditions de la Revue Mondiale, 45 Rue Jacob, no Quartier Latin, era impressa por Vulliez et Chiot, e Louis-Jean Finot colaborador e diretor gerente.

Para seu estudo usei uma fotocópia da reprodução anastáltica feita por Kraus Reprint em 1971. Trata-se de uma publicação bilingüe (francês/inglês) que apresenta em colunas paralelas os textos nas duas línguas traduzidos por Clara W. Shepard e a própria Paulette. Isto porque a imensa maioria dos colaboradores falava apenas uma das duas línguas.

Contrariamente ao que acontece com outras publicações da primeira metade do século XX, a *RMN* manteve-se distante das referências mais conhecidas, ou seja, a agitação surrealista, as teorias psicanalíticas e o debate filosófico e político em torno da sociedade burguesa.

Para a *RMN* o contexto foi um outro, formado a partir de fatos dispersos. Os eventos mais significativos que servem de referência ao nascimento da revista são aqueles que mostram a preocupação dos intelectuais e artistas negros pelo seu mundo. Em 1921 René Maran, funcionário colonial, ganhou o prêmio Goncourt com o romance *Batouala*, abrindo uma fenda no muro da ignorância européia sobre as literaturas negras. Ele contribuiu à difusão da obra de outros escritores,

possibilitando assim o intercâmbio de idéias que o cosmopolitismo parisiense favorecia.

Um ano depois Claude Mac Kay publicou a coletânea *Harlem Shadows*, e o romance *Banjo* era publicado quase simultaneamente em Paris e Nova Iorque. Numa passagem do segundo livro o protagonista, um negro norte-americano trabalhando como carregador no porto de Marseille, conversa com um estudante martiniquês e questiona seus devaneios de colonizado, criticando-o por se orgulhar da origem crioula da imperatriz Joséphine. Anos depois, esse capítulo foi publicado em *Légitime Défense*.

Em 1931 apareceu a versão francesa de *The Decline of the West*, de Oswald Spengler que, na época, fez com que os intelectuais e artistas de Ocidente voltassem seu olhar para outras culturas à procura de novos signos de vitalidade:

*A todas as culturas se abrem possibilidades novas de expressão que surgem, amadurecem, decaem, e nunca mais voltam... Essas culturas, essências vitais sublimadas, crescem com a mesma soberba falta de propósito das flores do campo. Pertencem, como as plantas e os animais, à Natureza viva de Goethe, e não à Natureza morta de Newton.*⁴⁹

A cultura ocidental foi interpretada como inserida num processo natural o que a obrigaria, em decadência, a abrir o caminho para as culturas africanas, asiáticas e ameríndias. Nessa data, já Henri Michaux tinha visitado a Índia, Victor Segalen tinha elaborado sua tese sobre o exotismo, e Picasso estabelecido paralelos entre as máscaras africanas e suas “*demoiselles d’Avignon*”. Assim inaugurava-se um novo tipo de exotismo, dessa vez vanguardista.

Em 1930 Léo Sajous tinha criado juntamente com o maliense Kouyaté o Comitê Universal do Instituto Negro de Paris, inspirado no Instituto de morfologia cultural, criado por Frobenius em Munique, em 1922.

⁴⁹ Oswald Spengler, *The Decline of the West*. Londres, 1926. p. 21. Citado por Norbert Elias, *op. cit.*, p. 252.

Também esta foi a época da Exposição colonial que, segundo Julie Van Hove, “*instale les Français dans les meubles du colonialisme bon teint et dans l'idée de la «plus grande France».*”⁵⁰

Enquanto a *RMN* louvava a imagem adoçada do negro francês “exposto” na feira colonial, os surrealistas (com os quais a revista se relacionou somente através do martiniquês René Ménil) escreviam um libelo intitulado “*Ne visitez pas l'Exposition coloniale!*”, e no jornal *La Dépêche Africaine* era denunciado o espetáculo dos negros africanos mostrados como “canibais”.⁵¹ Nesse contexto, a revista publicou um estudo destinado a “lavar a alma” dos negros, segundo o qual o canibalismo não é racial, apenas falta de vitaminas⁵².

Contudo, o canibalismo é um fenômeno complexo que compreende vários aspectos mal diferenciados (busca de comida, vingança, rito funerário, violência, etc.). Além de ser fonte de comida, o canibalismo tem um papel social, que remete à relação entre o corpo consumido e a pessoa que o consome.⁵³ Mas o reconhecimento dessa realidade, que não se encontra restrita unicamente à tragédia da fome em algumas comunidades, teria implicado a aceitação da ideologia colonial na sua versão terática, que outorgava a administradores e missionários o poder de decidir segundo seus interesses, quais particularidades dos povos por eles governados seriam estudadas.

Colaboradores

A *RMN* além de se sentir orgulhosa das “contribuições” negras ao revigoramento de uma cultura “moribunda”, segundo Spengler, garantiu à raça negra um espaço próprio.

⁵⁰ Julie Van Hove, “*Les revues du monde noir*”. *La Revue des revues*. Paris, n. 3, printemps, 1987, p. 30.

⁵¹ O jornal *La Dépêche Africaine* foi criado em 1928 por Maurice Satineau. Cf. Julie Van Hove, “*Les revues du monde noir*”. *La Revue des revues*. Paris, n. 3, printemps. pp. 30-39.

⁵² A. Mañe e G. Zaborowski, “*Cannibalisme e Avitaminose*”. *La Revue du Monde Noir*. Paris, n. 2, pp. 7-

⁵³ Cf. André Akoun, *Dictionnaire d'Anthropologie*. Paris, C.E.P.L., 1972.

Os acontecimentos culturais já citados unidos à criação do Instituto Negro favoreceram a presença na *RMN* de colaboradores de diferentes regiões geográficas África, Antilhas, América e Europa.

Alguns dos trabalhos publicados eram encomendas feitas pela *RMN*, outros eram tirados de revistas ou de livros cuja temática tivesse um interesse especial para a raça negra.

O lugar para os encontros e debates oscilava entre o salão das Nardal e o *Bal nègre* da rua Blomet, em Paris. Através da participação em congressos e reuniões de diversos tipos (festas sociais, conferências, exposições) a revista garantiu a presença de colaborações sobre o tema racial, tendo assim a oportunidade de escolher as linhas de debate que mais lhe interessavam.

Uma das personalidades mais relevantes da extensa lista de colaboradores foi Jean Price-Mars, cuja obra *Ainsi parla l'Oncle* já era considerada uma contribuição importante para o estudo do folclore haitiano, ao mesmo tempo que converteu-se em material de consulta dos escritores e pesquisadores das culturas negras. No terceiro número da revista, Guy Zuccarelli comentou o livro de 1928. Também foi publicada uma resenha da obra de Price-Mars, *Une étape de l'Évolution haïtienne*.⁵⁴

Sajous e Price-Mars levaram à *RMN* assuntos haitianos da atualidade como a questão do desemprego na ilha e a análise da atividade política de figuras “moderadas” da história haitiana (os chefes de estado Alexandre Pétion e Sténio Vincent), segundo palavras de Régis Antoine,⁵⁵ em oposição a outras da estatura de Dessalines.

Carl Brouard e Philippe Thoby Marcelin publicaram poemas que remetem ao “indigenismo” poético da revista de 1927, confirmando mais uma vez serem merecedores das críticas feitas por Pierre, Satire e Trouillot.

Outros colaboradores antilhanos foram René Ménil e Étienne Léro, na época jovens estudantes que não demorariam em lançar o manifesto explosivo de *Légitime Défense*, marcando um ponto de ruptura com a *RMN*. Pela primeira vez, os jovens

⁵⁴ Ver classificação de textos da *Revue du Monde Noir* ao final deste trabalho.

⁵⁵ Régis Antoine, op. cit., p. 169.

martiniqueses reúnem-se para subverter a ordem colonial através da análise do meio econômico e social da sua ilha. Eles aderiram ao surrealismo, assumiram a influência da poesia francesa e reivindicaram a psicanálise como máquina de libertação do inconsciente, ao mesmo tempo que encontraram no marxismo as ferramentas para a crítica do meio social a que pertenciam.

Os poetas Langston Hughes (que traduziu a poesia do cubano Regino Pedrosa) e Claude Mac Kay colaboraram com poemas que significavam um avanço em relação à produção poética antilhana em língua francesa daquele momento.

Com a publicação desses autores a *RMN* abriu o caminho para os acontecimentos ideológicos e culturais que a sucederam como a publicação de *Légitime Défense* e, alguns anos mais tarde, *Tropiques*. *Légitime Défense* surgiu no mesmo ano em que a *RMN* terminou, e se de alguma maneira pode ser reconhecida, é por tudo aquilo que esta última não teve: visão profunda e ferramentas apropriadas para chegar à raiz do problema, que para Ménil e Léro não podia ser colocado em termos puramente raciais, mas em termos de relações de produção.

A maioria das colaborações apresentadas se propunham a acabar com os preconceitos raciais, porém usando argumentos que expressariam uma visão igualmente racista face ao homem branco. No ensaio “*Egalité des Races*” (I, 3-7) Luis-Jean Finot afirma que os franceses não são brancos “puros”; eles são “*l'exemple même de ce que peut donner une fusion pacifique des affinités des diverses races que l'ont formé, et la modifient chaque jour.*” De maneira indireta está presente nessas palavras a justificação racial do colonialismo: a mistura imposta também é conveniente, e Finot mostra-se otimista perante a necessidade iminente de aproximação solidária da Europa e de África em razão da crise que afetava a todos. Ambos continentes, estima, devem unir-se para enfrentar um inimigo comum, os Estados Unidos. “*Quand on parle de fraternité, qui dresse les obstacles contre les races inférieures?*”

Embora o autor proponha uma aliança do ponto de vista político com a Europa, condena aqueles que se dizem de uma raça superior e propõe a união fraternal de todas as raças discriminadas contra a branca.

A pátria no pigmento

Intitulado “*Ce que nous voulons faire*”, o editorial da *RMN* permite classificá-la como uma revista cultural, fato que pode ser deduzido de sua intenção de publicar obras artísticas, literárias e científicas da elite intelectual da raça negra, assim como dos seus amigos. Este primeiro aspecto delimita a orientação da revista e o tipo de público a que se dirigiria, enquanto que o caráter racial implícito na oposição “amigos / inimigos dos negros” reduz as possibilidades do intercâmbio cultural. Mas o triplice objetivo anunciado é o de “*faire connaître [...] tout ce qui concerne la CIVILISATION NEGRE*”, estabelecer “*un lien intellectuel et moral*” entre os negros do mundo todo sem distinção de nacionalidade e defender seus interesses coletivos.

O termo “civilização negra” aparece em letras maiúsculas, ou seja, enfatizando a preocupação de mostrar os negros como habitantes de um mundo de “boas maneiras” regido por um conjunto de regras que permitia diferenciar os estratos sociais.

Segundo Norbert Elias, duas idéias se fundem no conceito de civilização.⁵⁶ Por um lado, a civilização constitui um contraconceito geral a outro estágio da sociedade, a barbárie; por outro, ela não é apenas um estado, mas um processo que deve prosseguir para atingir um tipo cada vez mais elevado de sociedade. “Com a ascensão de burguesia, o conceito de civilização veio também a sintetizar a nação, a expressar a auto-imagem nacional”, ou seja, com esse conceito o Ocidente expressa a consciência que tem de si mesmo, e com ele procura descrever tudo aquilo de que se orgulha: “o nível de *sua* tecnologia, a natureza de *suas* maneiras, o desenvolvimento de *sua* cultura científica ou visão do mundo, e muito mais.”

O conceito de civilização “minimiza as diferenças nacionais” entre os povos cujo processo econômico, histórico e político lhes forneceu as condições e estruturas necessárias para a expansão territorial. A elite intelectual das colônias, ao herdar

⁵⁶ Cf. Norbert Elias, *O processo civilizador*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1990, p. 42.

algumas dessas formas de organização sente-as como superiores, já que são as formas da dominação que prevalecem sob determinados modelos de desenvolvimento. Assim, ela tenta se proteger do “contraconceito” implícito no conceito de civilização projetando a imagem das boas maneiras ocidentais. Seguindo essa lógica, uma revista negra “civilizada” jamais poderia aceitar nem o canibalismo, nem as centenas de línguas orais do continente africano, e ainda menos o *créole*. Era preferível acatar a não violência, a boa fé, ou seja, o esquecimento dos horrores do Império.

Esse editorial parece surgir de uma situação aparentemente artificial, à margem dos ares de renovação que no plano artístico dominavam a Europa. Mesmo se colocando numa posição de intolerância na análise da questão racial, na *RMN* não é possível encontrar nenhum sinal de desacordo explícito com a ordem colonial, nenhuma tentativa de se afastar do modelo branco. Deve ser lembrado que sua publicação foi subvencionada pelo *Ministère des Colonies*.

De maneira potencial, a *RMN* criaria um espaço para a polêmica, que não foi explorado. Mesmo assim, ela se fez ouvir como porta voz da desigualdade e da discriminação racial e interessou-se em desmentir o consenso sobre a inferioridade mental dos negros.

Saturada pelo espírito do Século das Luzes francês, uma das propostas reproduziu ao pé da letra as palavras-chave que um século e meio antes tinham revolucionado o mundo ocidental: Liberdade, Igualdade e Fraternidade. Assim, a revista projetou um ecumenismo racial que deslocava a idéia de nacionalismo e substituiu - a pela idéia de solidariedade.

Na *RMN* raça e nação serão fundidas numa mesma visão. O caminho percorrido por seus animadores desemboca na certeza de que a pátria encontra-se na pele. Tudo isso põe em evidência uma forte confusão estética e ideológica, cujo resultado seria a afirmação de uma consciência racial ao mesmo tempo que busca a aceitação pela raça dominante.

A Raça

Como o título indica, esta revista abriu espaço para assuntos específicos da raça negra, estabelecendo uma ruptura a partir da qual o mundo seria recomposto por duas partes bem diferenciadas e carentes de matizes: a negra, hegemônica, e a branca, definida pela ausência nas páginas da publicação.

Enquanto os negros da *RMN* exibiam uma sólida formação branca para mostrar que não eram inferiores, os brancos os “estudavam”; enquanto os “*sang-mêlés*” aprimoravam teorias para mostrar que eram superiores, os brancos lembravam-lhes que apenas podiam aspirar a ser considerados iguais. Entre esses limites coexistiram os colaboradores brancos e os negros, os “artistas” e os “cientistas”, todos unidos ao redor de uma causa comum: a boa vontade da aproximação.

O antropólogo sueco H. M. Bernelot-Moens perguntava-se se a humanidade poderia ser humanizada⁵⁷; ele opôs à teoria racista de Gobineau, que usada pelos alemães proclamava a superioridade dos germânicos, a teoria da “raça cósmica” (desenvolvida com esse nome por Vasconcelos em 1925) como resultante das melhores qualidades físicas e mentais da humanidade inteira. O que está sendo questionado nesta pergunta de Bernelot-Moens não é a idéia da superioridade racial (ele concorda com a necessidade da evolução de todas as raças numa mesma direção) e sim a apropriação que os alemães fizeram dessa idéia. A nova raça, única e superior, precisava de um espaço virgem: a América para os americanos, a África para os africanos.

A *RMN* dedicou espaço ao destaque dado às culturas negras pela vanguarda europeia, descobertas graças ao estímulo das pesquisas etnográficas desenvolvidas no começo do século XX por Frobenius e Delafosse. As lendas, máscaras e esculturas africanas eram a revelação da “estética negra” que serviu de “fonte de inspiração original” e de “fator de renovação” a pintores como Picasso, Matisse, Vlaminck e Modigliani; a escritores como Apollinaire, Thomas Munro, André

⁵⁷ Herman M. Bernelot-Moens, “L’Humanité peut-elle être humanisée?”. *RMN*, Paris, n. 4, 1932, p. 5.

Breton e André Salmon; a poetas notáveis como Cocteau, Blaise Cendrars e Paul Eluard, que “*n’ont pas craint d’exalter dans leurs oeuvres les vertus de l’esthétique noire dont leur inspiration s’est nourrie, accrue, renouvelée.*” (V, 45).

Além de falar sobre a recriação ocidental da arte africana, fala-se dela diretamente; da dança, dos tambores e das lendas. A definição da arte negra dada por Pierre B. Salzman (IV, 48-49) se opõe à afirmação de que nunca existiu arte negra. “*...l’Art nègre est une interprétation émotive d’une conception symbolique reflétant tantôt un état psychologique, tantôt des traditions sociales millénaires.*” A característica principal seria a universalidade, sem técnica ou modelo definido ao estilo ocidental, e o modelo proposto é “*toujours spirituel*”. Essa idéia da emoção como manifestação da originalidade do negro tinha sido sustentada pelas propostas dos poetas da *Revue Indigène* cinco anos antes.

Segundo o artigo do guadalupeano Jean-Louis, “*Pour servir d’introduction à une étude sur l’art et la littérature créoles*”, a raça crioula tem origem na história das guerras de conquista e colonização das principais potências européias; da mistura entre colonizadores e colonizados surgiu “*le plus curieux et important de tous les effets*”: “*la création de races absolument nouvelles*”: raça hispano-americana, raça *yankee*, raça *créole* dos territórios onde a França exerceu a dominação: Canadá, Louisiana e Antilhas. Isto é, segundo Jean-Louis, um dos resultados mais importantes da colonização na África e na América, e da qual parece ignorar as consequências: genocídio e pilhagem das riquezas naturais sobre as quais os países europeus erigiram os pilares da sociedade contemporânea.

O autor destaca a raça crioula “*sans exagération*” como “*la plus originelle*”, já que ela desempenhou “*dans les destinées de l’Europe politique et intellectuelle le rôle le plus important*”. Da mistura do gênio (na sua acepção divina) da “*race française*” com a africana, nasceria “*ce nouveau venu sur la planète*”, uma sorte de sublimação da raça imaginada por José Vasconcelos: espírito independente, militarista, assim como de um refinamento inteligentemente misturado ao misticismo do continente negro.

Um outro texto a destacar seria “*L’art et les noirs*”(I, [53]), de Louis Th. Achille. Para ele as tentativas de reconstrução e de apropriação dos elementos culturais africanos, falseada pela leitura de tais elementos segundo os modelos culturais brancos, concebidos por e para os europeus. Assim, depois de uma descrição detalhada da capacidade criativa dos negros — entendida não como uma qualidade adquirida, como no caso dos brancos, e sim como uma qualidade natural — o autor pergunta:

Ne pourrait-on pas y voir enfin une explication partielle, s’entend, de la longue et mystérieuse stagnation de la société africaine, dispensée de toute activité intense, dans l’ordre politique, économique ou intellectuel, par ce généreux et continuel gaspillage d’énergie humaine en manifestations artistiques incessantes?

Da mesma forma, o artigo de E. Grégoire Micheli, “*La mentalité des noirs est-elle inférieure?*” (II [19]) coloca a hipótese com um olhar aparentemente científico, mas que se limita a fazer uma distinção entre o que é natural e aquilo que é adquirido:

Et, si les sociétés de l’Afrique noire sont restées jusqu’à ces derniers temps en dehors du mouvement des civilisations; si elles se sont attardées dans leur évolution, c’est qu’elles se sont abandonnées à l’imitation pure e simple de ce qui s’ faisait devant elles; et qu’elles ont été hypnotisées par les traditions et les coutumes ancestrales, dont les effets de stagnation n’ont pas été contrebalancés, à cause de leur isolement géographique, par les techniques et les façons de penser et d’agir des sociétés étrangères.

Três décadas depois Fanon analisa a relação entre racismo e cultura, na qual descreve o processo de momificação sofrido pela cultura surgida com a implantação do regime colonial, sendo uma resposta à ideologia da *RMN* representada nesses textos. Para o autor de *Peau noire, masques blancs*, a implantação do colonialismo não leva à morte da cultura do lugar, mas converte-a numa “agonia contínua”:

Cette culture, autrefois vivante et ouverte sur l’avenir, se ferme, figée dans le statut colonial, prise dans le carcan de l’oppression. À la fois présente et momifiée elle atteste contre ses membres. Elle les définit en effet sans appel. La momification culturelle entraîne une momification de la pensée

*individuelle. L'apathie si universellement signalée des peuples coloniaux n'est que la conséquence logique de cette opération. Le reproche de l'inertie constamment adressé à « l'indigène » est le comble de la mauvaise foi. Comme s'il était possible à un homme d'évoluer autrement que dans le cadre d'une culture qui le reconnaît et qu'il décide d'assumer.*⁵⁸

O único trabalho com certo ar de novidade que aborda o tema racial, e que reflete sobre esse problema nas Antilhas é o ensaio de Paulette Nardal, “*Eveil de la conscience de race*” (VI, [25]). Nele, sua autora faz um panorama do momento e tenta fazer uma análise da evolução da consciência de raça numa parte dos intelectuais negros da Martinica. Diferentemente dos colegas da *RMN*, Mlle. Nardal assume um ponto de vista mais ousado e faz um resumo das expectativas da publicação, que introduz uma certa idéia de mudança nos clichês branco/negro, bom/mau, civilizado/bárbaro, com os quais operava o discurso conciliatório dos colaboradores.

O que seu texto tem de conciliador e de assimilado é a idéia, já esboçada por outros, da superioridade do gênio francês, cujo “*pouvoir d'absortion*” face às diferenças raciais era a consequência do caráter politicamente liberal da França. O liberalismo é, pois, a razão pela qual o negro antilhano sob dominação colonial careceria de argumentos para se rebelar? Paulette Nardal conclui: “*il était naturel que les Antillais, issus du croisement des deux races, noire et blanche, imbus de culture latine, et ignorants de l'histoire de la race noire, finissent par se tourner vers l'élément qui leur faisait le plus honneur.*”

Dessa forma ela nega a existência da questão racial nas ilhas ainda que seja impossível ignorar que qualquer situação de dominação desencadeia, forçosamente, uma situação de crise. Mas tal crise não está refletida no pensamento dos intelectuais que colaboraram na revista. Segundo Nardal, eles regiriam fraternalmente, em companhia dos seus amigos brancos o destino dos “*sang-mêlés*”.

No seu ensaio, a martiniquesa fecha a evolução da consciência racial negra (*Premier Congrès Pan Nègre, Prix Goncourt de Batouala*, teorias de Marcus

⁵⁸ Franz Fanon, *Pour la révolution africaine*. Paris, Maspéro, 1969. pp. 35-36.

Garvey) com a criação de sua própria revista: “*Ainsi que nous pouvons le constater, aucun de ces ouvrages n’étudie la question noire en elle-même*”.

Paulette Nardal não deixa passar a ocasião de fazer referência às mulheres negras (e dessa maneira ao seu trabalho na revista), que

après s’être docilement mises à l’école de leurs modèles blancs, peut-être ont-elles passé, comme leurs frères noirs américains, par une période de révolte. Mais, plus mûres, elles sont devenues moins sévères, moins intransigeantes, puisque tout est relatif. Leur position actuelle est le juste milieu.

Essa passagem da rebelião à moderação parece ser a mesma que, no conjunto, a revista mostrou: o compromisso com o não compromisso. Do lado dos negros, mas não contra os brancos que os tiranizavam. Assim, a criadora da *RMN* conclue:

Faut-il voir dans les tendances que nous exprimons ici une implicite déclaration de guerre à la culture latine et au monde blanc en général? C’est une equivoque que nous en voudrions de ne pas dissiper. Nous avons pleinement conscience de ce que nous devons à la culture blanche et nous n’avons nullement l’intention de l’abandonner pour favoriser je ne sais quel retour à l’obscurantisme. Sans elle, nous n’eussions pas pris conscience de ce que nous sommes.

No artigo “*L’Eveil du monde noir*” (IV, 1), Philippe de Zara comenta as influências dos negros americanos na vida cultural européia, o entusiasmo com o sucesso de Joséphine Baker no *music-hall* e a difusão dos ritmos dançantes antilhanos na noite parisiense. Ele reivindica a originalidade do negro, mas também alerta os antilhanos sobre as consequências da assimilação, “*une sorte de carnaval perpétuel*”. O negro norte-americano tirou forças da sua rejeição pelo branco para mostrar seus valores, enquanto que a cultura francesa se convertia na cultura nacional dos haitianos, dando lugar ao nascimento de uma plêiade de “autênticos” poetas franceses.

A propósito da *RMN*, De Zara comenta:

Elle nous donne en tous cas une excellente occasion de réfléchir sur ce continent qui, durant des siècles, semble avoir été frappé d'une mystérieuse malédiction dont la Bible seule nous a jusqu'ici donné une légendaire explication. Tout demeure enconre indécis et poétique dans l'ordre des choses nègres.

A publicação amenizou a tradicional aridez da recepção branca ante as propostas dos negros dando conta de tudo aquilo que, racional e moderadamente, não a colocasse numa posição conflitante com o regime colonial. Mas sua moderação não impediu o avanço. A música negra e a crioula (*la biguine* martiniquesa e *la meringue* haitiana) foram estudadas e difundidas, e os contos africanos deixaram de ser apenas copiados das coletâneas dos missionários. “*Les Éléphants et les Hippopotames*” foi recolhido por Félix Eboué na sua época de funcionário colonial na África e “*Molocoye*” (tartaruga em *créole*) é a transcrição de um relato do escravo Cugo Lewis, trazido da Costa de Marfim à América (Plateau, Alabama) em 1859.

De um lado, a revista preferiu se manter alerta ante a situação de crise política e econômica enfrentada pela Europa com a ascensão da ideologia nazista; de outro, advertiu os escritores sobre a política de expansão dos Estados Unidos refletida na doutrina de Monroe. Talvez seja esta uma tentativa de “esquecer” a violência da caçada na floresta, o horror da travessia, a linha escura formada por milhares de corpos no fundo do mar, como já foi dito? “*L’esclave est d’abord celui qui ne sait pas. L’esclave de l’esclavage est celui qui ne veut pas savoir*”, escreveu Glissant.⁵⁹

E a questão da língua?

A pergunta não é irônica nem retórica, ela quer denotar surpresa. O silêncio da *RMN* em relação às línguas africanas, que foram estudadas pela etnografia da

⁵⁹ Edouard Glissant, *Le Discours Antillais*. Paris, Gallimard, 1981, p. 129.

época, está relacionado com as limitações de colonizados preocupados em falar o “idioma” da confraternização.

Linguagem do corpo, linguagem do tambor, contos traduzidos para as línguas civilizadas. Melhor é evitar tudo o que possa ser incompreensível o incompreendido, parecem falar as Nardal e o Doutor Sajous. A prioridade foi assegurar os benefícios de ter uma mentalidade competente.

No ensaio “*La Mentalité des Noirs est-elle inférieure?*” (II, 19), E. Grégoire-Micheli questiona o preconceito da inferioridade racial baseado na teoria de Gobineau. “*Comme les autres hommes, les Nègres jouissent de trois grandes facultés de l’âme: l’intelligence, la sensibilité et l’activité*” (A falta dessas faculdades os indigenistas haitianos de 1927 atribuíram o principal problema de seu povo).

Isto significa que a raça não determina o comportamento e a mentalidade dos indivíduos; a civilização de uma comunidade depende da maneira de viver, que ao mesmo tempo é a expressão das condições geográficas. Estas últimas, por sua vez, favoreceram as migrações e deram lugar às amalgamas das civilizações.

A colocação de argumentos tidos como científicos permite não só aos negros ficarem em evidência, mas também se tranquilizarem; eles mesmos forneceram as provas: a grande facilidade para aprender as línguas estrangeiras “*c’est une preuve éclatante de la force et du bon équilibre de leurs facultés mentales*”. A floresta foi deixada para trás, e no seu interior, a voz.

Grégoire-Micheli, membro do Instituto Internacional de Antropologia, cita como exemplo o caso das Antilhas Francesas, onde “*il n’y a plus d’illettrés, ni un seul Nègre ne comprenant le français et ne pouvant pas se faire comprendre dans cette langue.*”

Se o francês é reconhecido como língua estrangeira, isto supõe a existência de uma língua local, o *créole*, que não é nomeada. Do qual pode-se deduzir, seguindo o raciocínio do antropólogo, que essa língua constituía uma “prova” de atraso digna de ser silenciada na boca dos que precisavam demonstrar o alto nível de sua mentalidade... de colonizado.

Do ponto de vista econômico, a Martinica de 1931 era rural. Do ponto de vista cultural era apenas um eco hexagonal; seus mais valiosos filhos ainda estavam se formando. Os camponeses falavam *créole*, e as crianças não conheciam outra língua que aquela das “*petites-bandes*”, quadrilhas de trabalho infantil que ajudavam a garantir a sobrevivência das famílias.⁶⁰

Com a abolição da escravatura, os fazendeiros procuraram novos métodos de dominação política e econômica, pois a população negra negava-se a retornar aos trabalhos pesados do campo. Eles estimularam a imigração e tentaram deter o progresso escolar, vendo nele uma possível causa da ausência de mão de obra, o qual, por outro lado, entrava em contradição com o projeto do governo francês de abrir cada vez mais espaço à escola pública. Ainda em 1931 nem toda a população da Martinica tinha sido alfabetizada.

Existem dois elementos assinalados por Fanon, que alimentavam esta situação de “atraso lingüístico”: a língua oficialmente falada era o francês, e os professores primários vigiavam as crianças para impedir o uso do *créole*. Os alunos martiniqueses tinham o hábito de pensar e falar em *créole*, mesmo que o ambiente fosse propício para falar em francês. Um dos problemas mais graves que a população escolar enfrentou foi a oposição das autoridades para se comunicarem em *créole*. A ortografia e as estruturas sintáticas do francês eram, quase sempre, uma reprodução inconsciente da organização do pensamento e da expressão *créole*. As instituições de ensino representativas da ordem colonial tentaram resolver a contradição entre francês e *créole*, colocada em termos de raça, de hierarquia social e de ambiente socio-lingüístico, através da aplicação de medidas coercitivas, como o castigo corporal e a admoestação pública. Este fato não deixou de ser traumático para os estudantes, que começaram a considerar o *créole* como um fator de exclusão social.

⁶⁰ Em 1950 Joseph Zobel publicou o romance *La Rue Cases-Nègres*, no qual conta sua infância nas *petites bandes* e os sacrifícios realizados pela avó para ele ir à escola.

Assim, o espaço social determinava o espaço lingüístico e, como consequência, determinava também aquilo que Fanon chamou “*la mise au tombeau de l’originalité culturelle locale*”.⁶¹

Em *Légitime Défense*, Maurice-Sabas Quitman escreveu um ensaio intitulado “*Le Paradis sur terre*”, no qual enfoca a questão do analfabetismo na Martinica como um problema socio-econômico, descartando a visão idílica da *RMN*, segundo a qual toda a população da ilha sabia ler e escrever. Ele cita um comunicado do Exército publicado no jornal *La Paix*, segundo o qual mais da metade dos soldados martiniqueses “*ne savent ni lire, ni écrire, ni compter.*”

“*Evidemment*”, escreve com ironia M.-S. Quitman, “*ce petit tableau est de nature à faire pâlir l’éclat de la «perle», dont s’enorgueillissent nos compatriotes*”. Ele acusa a burguesia local, que põe sua inteligência “*au service des usiniers, habiles exploiters de leur faux orgueil consistant à renier leur origine et à dégaigner les «nègres» qui, malgré eux, demeurent leurs congénères.*”⁶²

Maurice-Sabas Quitman admite que sem a intervenção do governo francês para a criação de uma base econômica que implique uma mudança na relação do camponês com a terra como fonte de trabalho suficiente, “*un jour viendra où les travailleurs se révolteront.*”⁶³

A exaltação de capacidade intelectual do negro feita pela *RMN* trouxe como consequência o ocultamento da situação socio-econômica desvantajosa da população das colônias. Distorcer os fatos implica esconder a realidade. Isto favorece, em última instância, à estrutura de dominação colonial.

⁶¹ Franz Fanon, *op. cit.*, p. 14.

⁶² Maurice-Sabas Quitman, “*Le Paradis sur terre*”. *Légitime Défense*, Paris, n. 1, 1932, pp. 5-6.

⁶³ *Ibidem*.

CAPITULO III
TROPIQUES

TROPIQUES

N° 1
AVRIL
1941

REVUE CULTURELLE — FORT-DE-FRANCE (MARTINIQUE)

Fundação de *Tropiques*

Se observarmos a cronologia dos fatos culturais mais relevantes acontecidos na Martinica durante a primeira metade do século XX, veremos que a fundação e o desenvolvimento da revista *Tropiques* foi, no percurso de cinco longos anos, um dos eventos mais significativos a partir do qual a cultura da ilha começaria um processo de renovação que dura até hoje.

Em abril de 1941 o poeta martiniquês Aimé Césaire, que tinha voltado da França há quase dois anos, decide publicar uma revista em Fort-de-France, junto com Suzanne Césaire e com o ensaísta e filósofo René Ménéil.

Para o estudo de *Tropiques* contamos com a reprodução anastáltica da coleção completa, feita em Paris, por Jean-Michel Place, em 1978. São 14 números publicados entre abril de 1941 e setembro de 1945, com uma média de 70 páginas e uma periodicidade de 4 vezes ao ano. Ela foi originalmente impressa no *Courrier des Antilles*, número 32 da Rue Perrinon (imprensa oficial). Segundo declarações de Césaire, a tiragem era de 1000 exemplares no começo e depois, de 700 ou 600 exemplares, quantidade considerável numa ilha isolada por causa da guerra, com um número reduzido de colaboradores e principalmente de público leitor.

O preço da revista aumentou em várias oportunidades devido às dificuldades materiais provocadas pela Segunda Guerra Mundial. Assim, a partir do número 6/7 o preço aumentou de 12 para 15 francos e a partir do número 11 até o 13/14, para 20 francos. Para as assinaturas, também o preço elevou-se da seguinte maneira: um ano de assinatura dos números 1 a 10 custava 40 francos e dos números 11 a 13/14, 75 francos.

A equipe da revista teve que preparar três números duplos para não romper com a periodicidade da publicação: número 6/7, février, 1943; número 8/9, octobre, 1943; número 13/14, septembre, 1945.

A classificação da mesma como revista cultural aparece consignada na primeira página de cada número. De formato mediano e péssima qualidade tipográfica, a revista não fez nenhuma inovação formal, pelo menos até onde se pode

perceber na reprodução de Jean-Michel Place, coisa que poderia parecer surpreendente numa época em que todas as revistas de renovação cultural, conseqüentemente identificadas com os movimentos de vanguarda, não deixaram de expressar as mudanças no aspecto gráfico. Mas como se sabe, as restrições materiais e a falta de colaboradores conspiraram contra a abertura para a novidade; mesmo assim houve a contribuição do pintor cubano Wifredo Lam, que fez a capa de um dos números durante sua passagem pela ilha, posteriormente reproduzida na reedição de *Tropiques* de 1978.

A estrutura interna da revista tem a ver com o ordenamento dos textos, poéticos e ensaísticos. Para evitar um contraste muito forte entre dois blocos genéricos com formas distintas, poesia e prosa são alternadas, dando assim um efeito mais arejado à publicação.

Se alguma coisa típica das revistas de vanguarda foi mantida em *Tropiques*, é a violação dos espaços tradicionalmente reservados à propaganda política e à publicidade. Esta é uma das marcas da diferença entre o conteúdo da publicação, que poderíamos chamar de novo, e o discurso das revistas e jornais existentes naquele momento. Em geral, as revistas de vanguarda que floresceram durante a primeira metade do século evidenciavam, através da publicidade, a institucionalização de suas estruturas e o fato de se manterem em circulação com a ajuda do dinheiro proveniente dos clientes anunciantes. Nesse sentido, o esforço de *Tropiques* para circular e competir com as publicações já estabelecidas pode ser considerado como o equivalente do sucesso obtido pelas revistas de renovação surgidas em ambientes econômicos e políticos de maior liberdade. Para as Antilhas sob dominação francesa trata-se de um período muito importante: em primeiro lugar pelas mudanças sociais e políticas acontecidas imediatamente depois do fim da Primeira Guerra Mundial e, em segundo lugar, pelas ligações ainda mais estreitas que os intelectuais da região estabeleceram com o movimento surrealista, deste tomando aqueles aspectos que poderiam destacar suas singularidades. Nesse contexto, *Tropiques* ocupa um lugar privilegiado.

Um discurso no silêncio

Com a repercussão que teve o manifesto de *Légitime Défense* (1932) na consciência dos jovens estudantes martiniqueses residentes em Paris, e com a experiência que significou a participação de Césaire na publicação *L'Étudiant Noir* (1935), ele, que já tinha publicado a primeira versão do *Cahier d'un retour au pays natal*, na revista surrealista *Volontés* (1939), conseguiu manter *Tropiques* no meio de um deprimente vazio cultural: “*Si je vous disais qu'il y a beaucoup de lacunes dans Tropiques pour une raison extrêmement simple: nous n'avions pas de livres! A la Martinique, c'est incroyable, mais il n'y avait pas un seul Mallarmé, par exemple.*”⁶⁴

Na França, a eclosão da Segunda Guerra Mundial arrasou com a efervescência das vanguardas. Guerra ou exílio foram as duas únicas opções dos intelectuais que se recusaram a colaborar com o regime de Vichy, liderado pelo Marechal Pétain. Nas ilhas estabeleceu-se um representante do colaboracionismo francês, o Almirante Robert, que implantou um forte sistema de vigilância interditando o funcionamento de partidos políticos, organizações sindicais e culturais, assim como a escuta das emissoras de rádio estrangeiras. Tudo isto intensificado pelo bloqueio naval dos navios de Vichy, que fecharam qualquer possibilidade de contato com o exterior. O único discurso permitido era aquele que reconhecesse a doutrina hitlerista ou que exaltasse a política implantada pelo Marechal Pétain.

Assim, no meio daquele panorama sombrio, a publicação de *Tropiques* teve que sobreviver à situação material de miséria, agravada pela falta de alimentos entre a população e a escassez de papel na imprensa. A esse respeito, René Ménéil declarou:

⁶⁴ Jacqueline Leiner, “Entretien avec Aimé Césaire”. *Tropiques*, Paris, Jean-Michel Place, 1978, vol. 1 (1941-1942), p. VII. Todas as referências foram tiradas desta edição. As eventuais traduções para o português de alguns textos, termos ou citações de *Tropiques* no presente trabalho pertencem à autora (I.M.A.)

*Tropiques a été un pari que, tout bien pesé, nous faisons dans le désarroi et le silence collectifs. (Ne fallait-il pas considérer comme un silence la parole de la presse asservie?). Tropiques fut donc un discours dans le silence, oui, et qui nous passionna.*⁶⁵

Até 1943, ano em que a França é libertada e o Almirante Robert retirado de suas funções na ilha, a revista adota uma linguagem de simulação, passando as mensagens de liberdade, responsabilidade e esperança dissimuladas em um discurso aparentemente desligado de compromisso com os acontecimentos do momento. Mesmo assim, a voz de protesto de Césaire se fez ouvir: “*Ah! Vous ne m’empêchez pas de parler, moi qui fais profession de vous déplaire. / Le vent chavira très douces voilures à mes narines bruissantes vos belles correctes pourritures de flics bien descendus dans la touffeur des mornes.*” (IV, 34)

Também no artigo “*Laissez passer la poésie*” Mênil recupera o tom agressivo outrora usado em *Légitime Défense* e faz a crítica *in situ* do pequeno burguês martiniquês, que “*ne peut pas faire un roman pour la raison bien simple qu’il est un personnage de roman*”. Denuncia a hegemonia do que tem sido chamado por Jean Price-Mars de “bovarismo coletivo”; utiliza o humor, caro aos seus mestres Baudelaire e Lautréamont, como uma arma de luta contra a complacência, e anuncia a seu “*colonial ami*” que uma literatura está se formando: “*Constatant ce que vous êtes, comme par une savante projection géométrique, nous ferons profiler sur l’écran caraïbe ce que vous n’êtes exactement pas. La poésie martiniquaise sera virile. La poésie martiniquaise sera cannibale. Ou ne sera pas.*” (V, 21)

Ante essa atitude de confronto com a ordem colonial, a censura do Governo intervém e interdita a publicação da revista. Em 10 de maio de 1943, o tenente da Marinha, Bayle, chefe do serviço de informação, dirige uma carta a Aimé Césaire, na qual admite a liberdade que a equipe tem de fazer uma revista literária ou cultural, mas não “*une revue révolutionnaire, raciale et sectaire*”. Ele nega também

⁶⁵ René Mênil, “*Sous l’Amiral Robert. Tropiques témoin de la vie culturelle*”. *Les Cahiers du CERAG*. Centre d’études régionales Antilles-Guyane, Fort-de-France, nov., 1979, vol. 2, p. 145.

“la liberté d’empoisonner les esprits, de semer la haine, de ruiner la morale”. Logo, expressando um paternalismo generoso e ferido, lembra a Césaire as vantagens da política francesa para com as ilhas, da qual o poeta é “un vivant témoignage”. Vemos o pai colonial, como teria dito Ménil, indignar-se ante a conduta do filho rebelde, um dos produtos melhor acabados do império colonial francês.

“J’avais cru voir dans *Tropiques* le signe d’un régionalisme non moins vigoureux et tout aussi souhaitable”, acrescenta o censor, explicitando em tal frase os limites impostos pela França ao trabalho cultural “independente” nas colônias. Para ele, as propostas da revista haviam se convertido em doutrina, e a questão racial numa poderosa força que era preciso apagar. E os seis assinantes da carta-resposta declaram: “«Racistes», oui. Du racisme de Toussaint Louverture, de Claude Mc Kay et de Langston Hughes — contre celui de Drumont et de Hitler”.⁶⁶

Esta postura abertamente renovadora e radical, típica do intelectual de vanguarda, intensifica-se nos fundadores de *Tropiques* pelo caráter duas vezes subversivo do seu projeto literário: anti-racista e anti-colonialista. A poesia será dotada de voz grossa para se opor à tradição da não tradição que caracterizava a poesia das ilhas. Canibal, como a antropofagia brasileira lançada na Semana de Arte Moderna, que duas décadas atrás propusera a arte europeia como alimento da arte e do homem local que, no caso de *Tropiques*, não demoraria em desembocar na busca do universal através do particular.

Uma apresentação e duas propostas

No manifesto inicial da revista, Aimé Césaire e seus amigos dizem não à escuridão numa terra muda e estéril. Eles pretendiam uma projeção do homem no

⁶⁶ “Lettre du Lieutenant de Vaisseau Bayle, chef du service d’information, au directeur de revue *Tropiques*” e “Réponse de *Tropiques*”, *Tropiques*, Paris, ed. cit., vol. 1, p. xxxvii-xxxviii. Assinantes da carta-resposta: Aimé Césaire, René Ménil, Suzanne Césaire, Aristide Maugée, Lucie Thésée e Georges Gratiant.

mundo com a finalidade de transformá-lo num lugar onde a voz do negro ganhasse seu próprio espaço.

O objetivo, segundo consta na nota da contra-capa à re-edição de *Tropiques*, seria “opor uma rejeição total ao regime de Vichy, reafirmar a originalidade da cultura antilhana e suas raízes africanas”.⁶⁷ Nesse sentido, a orientação inicial da revista foi mantida *strictu sensu*, mesmo que a visita de André Breton a Fort-de-France seja considerada uma virada quanto à adesão ao surrealismo. Porém, como Mênil e Césaire explicaram em diversas ocasiões, o conhecimento e a amizade com o poeta francês contribuíram para enriquecer suas idéias poéticas e políticas sobre a questão da arte nas Antilhas, a demarcação de um espaço de reconhecimento social, e a recuperação dos traços de identidade cultural através da leitura crítica do meio social, político, histórico e cultural:

*Mais la rencontre d'André Breton et des Antilles a une signification singulière quand on sait que c'est dans l'art nègre, le folklore océanien et l'Amérique pré-Colombienne que la révolution artistique d'après guerre a trouvé l'un de ses principaux tremplins.*⁶⁸ (II, 76)

A negação do fascismo colonial e a auto-afirmação dos valores culturais das Antilhas podem ser consideradas, pois, as duas propostas de *Tropiques*.

A “*Présentation*” é um texto de denúncia e compromisso. O grito da raça negra se opõe a “*l'atrophie ment monstrueux de la voix*”, uma voz negra que fala com as palavras do colonizador, um eco que ninguém escuta. Ao falar do atrofiamento da voz podemos perceber que ele é triplo: ausência de diálogo com os artistas de outras regiões, mas do Caribe em particular, censura do colaboracionismo francês, e deformação cultural típica da situação colonial. Esterilidade do aqui e fecundidade do além seriam a contrapartida para o início do despertar da ilha, onde predomina o ceticismo. Na “*Présentation*” podemos fazer

⁶⁷ Nota de orelha na reprodução de *Tropiques*, Paris, ed. cit.

⁶⁸ Ao falar “*d'après-guerre*” trata-se aqui da Primeira Guerra Mundial.

uma leitura dupla: união contra o fascismo (universalidade) e união contra o silêncio cultural (identidade):

Terre muette et stérile. C'est de la nôtre que je parle. Et mon ouïe mesure par la Caraïbe l'effrayant silence de l'Homme. Europe. Afrique. Asie. J'entends hurler l'acier, le tam-tam parmi la brousse, le temple prier parmi les banians. Et je sais que c'est l'homme qui parle. Encore et toujours, et j'écoute. Mais ici l'atrophie monstrueux de la voix, le séculaire accablement, le prodigieux mutisme. Point de ville. Point d'art. Point de poésie [...]

Où que nous regardions, l'ombre gagne. L'un après l'autre les foyers s'éteignent. Le cercle d'ombre se resserre, parmi des cris d'hommes et des hurlements de fauves. Pourtant nous sommes de ceux qui disent non à l'ombre. Nous savons que le salut du monde dépend de nous aussi. Que la terre a besoin de n'importe lesquels d'entre ses fils. Les plus humbles [...]
(I, 1)

Esta declaração anuncia a rebelião através da linguagem poética e o compromisso com a humanidade, cujo objetivo essencial é salvar o mundo, num momento em que a terra toda se sente ameaçada pela guerra.

Os negros são colocados numa posição de vanguarda, de ofensiva cultural; transmite-se o sentimento de orgulho de um setor da intelectualidade martiniquesa face ao Caribe “devastado”, “mudo”. É anunciado, também, o começo da reconstrução de um espaço e de uma linguagem representativos da especificidade cultural martiniquesa.

O manifesto de *Tropiques* representa o programa de um grupo de intelectuais engajados na mudança da situação política e cultural da ilha. Ele se coloca no horizonte do desejo no qual os fundadores realizam um gesto exacerbado de autoafirmação. Portanto, a política e a dinâmica de *Tropiques* deverão ser vistas não só nas suas propostas, mas também no que ela acaba abrangendo, ao que se opõe e o

que oblitera. Para saber o que uma revista deixou de dizer é preciso saber, em primeiro lugar, o que poderia ser dito em determinado momento.⁶⁹

O texto consegue força e coerência através da repetição de frases como “*terre muette et stérile*”, “*point de...*”. Dessa maneira, afirma-se a oposição existente entre as condições imperantes e as propostas da revista que visam o resgate dos traços locais. Desta posição de antagonismo destaca-se a coragem e integridade do escritor, a virilidade canibal que os fundadores da revista propugnaram tanto para a poesia como para si mesmos, longe da fraqueza tradicionalmente ligada ao feminino.

Usando uma linguagem poética cuja mensagem era aparentemente inofensiva, Aimé Césaire, que redigiu o texto, oferece as duas propostas, com o interesse de mudar a situação política e cultural da Martinica. Elas são, pois, um programa de ação, que será posto em prática com a recuperação de alguns segmentos da tradição oral, assim como na expressão de uma nova escritura que rompe com as restrições do passado.

É interessante observar que entre os objetivos de *Tropiques* não encontramos explicitados aqueles já clássicos e próprios das revistas, os de fomentar, prestigiar e difundir as letras martiniquesas, tanto na ilha como no estrangeiro. Poderíamos pensar que eles estão implícitos naquela proposta, mais geral, de auto-afirmação cultural.

Ao usar princípios como a negação da ordem existente e uma conduta coletiva que se manifesta na adesão de todos os membros da equipe às mesmas propostas, eles estão chamando a atenção para a posição de luta dos escritores no contexto da época. Isto explica, em boa medida, a linguagem de definição e compromisso dos textos mais significativos da revista, assim como as preocupações expostas por Césaire na apresentação.

⁶⁹ O texto da conferência de abertura do curso “*Revistas culturales del siglo XX: la conformación de un imaginario*”, feita pela Prof. Dra. Roxana Patiño no segundo semestre de 1997 na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, tem sido de grande ajuda na compreensão dos elementos mais significativos a serem analisados numa revista cultural.

Os fundadores de *Tropiques* assumem uma postura radical. A partir da oposição ao nazismo, que é também oposição ao racismo, e da reafirmação do eu, característica das vanguardas, eles ampliaram suas perspectivas até a colocação da questão da poesia, da originalidade da arte, da cultura como conceito e do homem antilhano. Também focalizaram a questão dos ancestrais, ao reconhecer que a base da dimensão racial e histórica da população das Antilhas encontra-se na África, e que o olhar sobre aquele continente estava sendo renovado com a ajuda dos fundamentos científicos que eles encontraram na etnografia de Léo Frobenius. Por outro lado, deram o primeiro passo no desenvolvimento da pesquisa sobre o patrimônio local: flora, fauna, folclore, contos, adivinhações.

Os interesses literários dos membros de *Tropiques* não estão subordinados aos da política, mas a conciliação de ambos os discursos contribuiu para que da negação da ordem estabelecida nascesse um novo projeto. Os propósitos literários encontram-se, pois, ligados a conflitos como o racismo e a condição colonial.

Mesmo se não me foi possível perceber a presença de um programa social no texto de apresentação, no último número da revista Césaire publicou um “*Panorama*” (X, 7) no qual descreve a situação de miséria material e espiritual existente na Martinica e anuncia, assim, sua ação política tornando-se a figura mais polêmica dos últimos cinquenta anos na ilha. Foi por causa da censura que o discurso literário da revista, comprometido com a cultura martiniquesa e com o surrealismo, não havia assumido uma postura abertamente combativa no discurso político, mas conseguira anunciar a participação ativa dos seus membros na vida local e na luta pelo reconhecimento dos valores negros em todo o mundo.

A “*Présentation*” de *Tropiques* supera a sua função preambular e introdutória para colocar o escritor como “estadista no império das letras”, segundo a crítica argentina Francine Masiello.⁷⁰ Convertida em um sub-gênero, ganha também a

⁷⁰ O estudo das características dos programas e manifestos das escolas e revistas de vanguarda argentinas, realizado pela crítica e ensaísta Francine Masiello foi também de grande utilidade na elaboração e desenvolvimento deste aspecto em *Tropiques*. Ver: *Lenguaje e Ideología. Las escuelas argentinas de vanguardia*. Buenos Aires, Hachette, 1986.

forma do discurso que se dirige a um público específico. Por outro lado, garante a integralidade do martiniquês, ao propor a unificação racial e cultural frente ao fascismo e ao colonialismo.

Colaboradores

No meio do vazio cultural acima descrito Césaire, professor de letras (28 anos) e Ménil, professor de filosofia (34 anos), lecionavam no liceu Schoelcher; até hoje a mais alta instituição de ensino da Martinica. Ali tentaram ganhar colaboradores e leitores, entre um reduzido grupo de alunos e colegas da época parisiense: Lucie Thésée, Jeanne Mégnen, Aristide Maugée, Georgette Anderson, René Hibran, Georges Gratiant, Charles Duits, Frank Laurencine, Victor Brauner, Armand Nicolas e S. Jean Alexis, que publicaram poemas, ensaios e contos. De outro lado, publicaram textos de Pierre Mabille, E. Nonon, Henri Stehlé, Étiemble, J. Chambon e Pierre Loeb (alguns deles críticos de arte, filósofos e historiadores franceses) feitos para a revista ou tirados de outras publicações. Da mesma maneira foram publicados poemas de Lautréamont, Charles Péguy, d'André Breton e dos poetas negros americanos Langston Hughes e Claude Mac Kay.

Os fundadores de *Tropiques* eram também os principais colaboradores, aqueles que mantiveram a revista no nível das propostas iniciais. Apareceram 7 trabalhos de Suzanne Césaire, repartidos entre a divulgação da etnografia frobenusiana, a reafirmação da adesão ao surrealismo e a crítica da arte de imitação. Todos os ensaios de René Ménil sobre cultura, poesia e surrealismo, 13 no total, nos quais reafirma sua posição contra a alienação cultural, já denunciada em *Légitime Défense*, posteriormente foram recolhidos no seu livro *Tracées; identité, négritude, esthétique aux Antilles* (1981).

Césaire, por sua vez, publicou ensaios e apresentações de outros poetas. Dos seus poemas publicados na revista, praticamente todos foram recolhidos em *Les*

Armes Miraculeuses (1946 e edições sucessivas) e na edição de sua obra poética⁷¹, com exceção de “*Histoire de vivre*” (IV, 33); “*Fantômes à vendre*”, dedicado a Georges Gratiant (VI-VII, 32); “*Intermède*” (XI, 39) e “*Poème*” (XIII-XIV, 263). Os dois últimos são fragmentos posteriormente eliminados da peça *Et les chiens se taisaient*.⁷²

De maneira geral, se pode dizer que *Tropiques* não cultivou relações estreitas e periódicas com escritores de outros países. Isto significa que as tentativas de comunicação viam-se limitadas pela falta de informações provocada pela diferença de línguas entre as Antilhas francesas e o continente americano. Por outro lado, pelo fato dos martiniqueses terem até aquele momento seu olhar fixo na Europa. Mesmo assim, a revista se fez o eco, intermitente e deslocado, de movimentos e escritores cujas informações chegavam de maneira irregular e pela já mencionada via de outras publicações, que algum viajante deixava ao passar.

Com este objetivo, a equipe criou uma seção que reveia o contato da revista com o mundo exterior: a seção “*Revue des revues*” aparece de maneira intermitente, unicamente nos números 2/41; 3/41; 4/42; 6-7/43; 11/44 e 12/45, indicando de um lado a falta de periodicidade na recepção das notícias e, de outro, reveiando que o tipo de gestão efetuada era pessoal, à margem da troca institucional.

Entre os trabalhos mais interessantes publicados em “*Revue des revues*” aparece “*Lettre vénézuélienne*”, fragmento de um artigo sobre os poetas surrealistas venezuelanos agrupados em torno da revista *Viernes*, que também dera nome ao grupo. A propósito dela, a equipe da revista pergunta-se:

Allons-nous, oui ou non, établir des relations culturelles suivies avec nos voisins américains et espagnols?

[...]

⁷¹ Aimé Césaire: *La poésie*. Edition établie par Daniel Maximin et Gilles Carpentier. Paris, Editions du Seuil, février 1994.

⁷² Para maiores detalhes sobre as colaborações de Césaire, tanto em *Tropiques* como noutras publicações da época, Cf. Thomas A. Hale, *Les écrits d'Aimé Césaire. Bibliographie commentée. Études françaises*. Montréal, a . 14, n. 3-4, oct., 1978, numéro spécial, p. 28.

Pays coloniaux ou semi-coloniaux, pays qui se cherchent.

Cultures qui à travers les pseudomorphoses tendent à affirmer leur originalité propre. Et dans cette fièvre, debout, là "le nouvel Indien", ici le Nègre nouveau. (III, 52)

Perante a dúvida, a resposta não fica no ar. Nos fragmentos do artigo escrito pelo venezuelano José Ratto Ciarlo sobre o movimento surrealista da revista *Viernes*, "*Horace poète bimillénaire et l'Art Social*" (III, 55), ele defende as tendências de vanguarda e o conteúdo da obra artística como expressão de uma nova estrutura social, assim como a adesão às propostas estéticas do grupo *Viernes* em relação à poesia, como uma tentativa de encontrar uma outra direção para a nova tomada de consciência. *Tropiques* adere aos seguintes pontos:

1. A ruptura com o classicismo;
2. A ruptura com os partidários da arte pura;
3. A afirmação de que uma sociedade nova precisa duma arte também nova;
4. Adesão ao *viernisme* que se define neo-surrealista.

O prefixo "neo" indicaria um afastamento do surrealismo europeu e a não aceitação de um simples transplante estético. "*On évitera les graves erreurs philosophiques du maître français*", agrega *Tropiques*: "*Peur petite-bourgeoise d'être dupe. Crainte d'aller jusqu'au bout*". Isto significaria vencer a falta de coragem para que as propostas tornaram-se realidade.

Contagiados pelo espírito *vierniste*, alguns intelectuais martiniqueses representados por *Tropiques* declaram-se agora preocupados mais com o auto-exame do que com a imitação dos padrões europeus. No seu trabalho "*La parabola de las vanguardias literarias latinoamericanas*", o professor e ensaísta Alfredo Bosi explica que as vanguardas não formaram um sistema coerente, e suas diferentes posições só são plenamente inteligíveis se se consegue esclarecer o sentido da condição colonial, "*esse tempo histórico de longa duração no qual convivem e*

conflitam, por força estrutural, o prestígio dos modelos metropolitanos e a procura tateante, de uma identidade originária e original."⁷³

Poderíamos acrescentar às palavras do professor Bosi, que a procura identitária das vanguardas latinoamericanas, a partir do momento em que elas apresentam um programa de ação e levam à prática a maior quantidade possível dos seus postulados, deixa de ser uma procura tateante na construção da identidade do colonizado para tornar-se um fato.

Nutridos de um espírito comum de liberdade estética, mesmo se as vanguardas de diferentes grupos e países apresentam singularidades, ao levar na base a condição colonial de que fala Bosi, estão também se colocando numa posição de frente única ante um adversário comum, que é o modelo europeu originalmente adotado.

Eixos estruturadores da revista

Tropiques se constroi a partir de dois eixos fundamentais que modulam o pensamento de grupo: a etnografia e o surrealismo. O primeiro eixo reflete a preocupação de mostrar suas particularidades culturais e raciais, o segundo mostra o interesse cosmopolita de se abrir para entrar na cultura metropolitana. Ambos os aspectos se cruzam nas páginas da revista dando lugar a manifestações identitárias e estéticas que destacam o particular.

1. Etnográfica.

Uma das contribuições da etnologia europeia, que desde a segunda metade do século XIX até a segunda do século XX (Frobenius, Wasterman, Delafosse) dedicou-se ao estudo das civilizações africanas, foi o resgate das fontes orais, da tradição e da memória dos povos cuja riqueza tinha sido desvalorizada por um outro

⁷³ Alfredo Bosi, "A Parábola das Vanguardas Latino-Americanas", em: Jorge Schwartz, *Vanguardas Latino-americanas: polémicas, manifestos e textos críticos*. São Paulo, EDUSP, Itaminurus: FAPESP, 1995, p. 20.

pensamento, também europeu, que baseava suas análises em padrões fortemente estereotipados, depreciando as particularidades das sociedades sem escrita, já que para eles toda cultura oral deveria ser considerada como uma cultura primitiva. As pesquisas de Léo Frobenius, que desenvolveram uma concepção orgânica da cultura, e em particular sua *Histoire de la Civilisation Africaine* (1933), divulgaram uma imagem do negro até esse momento desconhecida, e veremos como este conhecimento do passado cultural africano contribuirá para a reafirmação do negro como ser histórico e cultural, além de apontar alguns dos aspectos essenciais que no plano cultural alimentaram a rejeição da assimilação e da colonização.

O caráter etnográfico de alguns dos trabalhos publicados em *Tropiques* está presente no discurso sobre o homem martiniquês. A idéia da morfologia das culturas, desenvolvida por Frobenius, se encontra tanto em Césaire como em Mênil e Suzanne Césaire. A *Histoire de la Civilisation Africaine*, em mãos do trio fundador da revista, serve de ponto de partida e de referência quase bíblica na hora de tentar recuperar o solo, a raça, as formações econômicas e a história política da terra natal, Martinica. A tal respeito, segundo o testemunho de Léopold Sedar Senghor, citado por Daniel Delas⁷⁴, já na época parisiense os futuros criadores da Negritude conheciam de cor o capítulo II, “*Que signifie pour nous l’Afrique*”, publicado no quinto número da revista e precedido da seguinte nota, redigida por Césaire: “*Il coule dans nos veines un sang qui nous impose une attitude unique face à la vie... nous devons répondre à la dynamique spécifique de notre réalité biologique complexe.*” (V, 62)

Na “*Présentation*” redigida por Césaire, já aparece refletida a situação da realidade martiniquesa segundo as idéias do etnólogo alemão: “*Point de civilisation, la vraie, je veux dire cette projection de l’homme sur le monde; ce modelage du monde par l’homme; cette frappe de l’univers à l’effigie de l’homme.*” (I, 1)

⁷⁴ Daniel Delas, *Aimé Césaire ou le verbe parturiant*. Paris, Hachette, 1991, p. 15. Esta obra de Delas traz um capítulo introdutório no qual são mencionados os autores e as obras de etnografia que inspiraram o pensamento da Negritude cesairiana.

Esta exigência do poeta Césaire encontra fundamento na idéia frobenusiana de que uma civilização não se constitui unicamente da aparência externa de um povo, mas também da *substância interna* da comunidade.

Talvez a seguidora mais fervorosa dessas idéias foi Suzanne Césaire que, no artigo “*Léo Frobenius et le problème des civilisations*” (I, 27) descreve o conceito de Paideuma, o método de análise usado pelo etnólogo e os resultados desse método. Nesse trabalho observa-se uma tentativa de recuperar e definir, no conjunto da revista, as singularidades da cultura martiniquesa, tomando como referente esse olhar novo sobre as civilizações africanas, com a qual ela se sente profundamente identificada. No seu livro *Aimé Césaire, un homme à la recherche d'une patrie*, o crítico M. a M. Ngal resume o credo do etnólogo alemão em cinco pontos⁷⁵, que já tinham sido descobertos pela equipe de *Tropiques* e aplicados por Suzanne Césaire na análise do homem martiniquês no seu trabalho “*Malaise d'une civilisation*” (V, 43-49), com a finalidade de destacar a expressão do “*notre moi collectif*”, procurado em vão na produção literária local. Para ela, a resposta à pergunta “*qu'est-ce que le Martiniquais?*” seria “*l'homme plante*” que não quer se aceitar como tal, depois de séculos de repressão de suas manifestações originais. Como a planta, ele se caracteriza pelo abandono ao ritmo da vida universal, sem se esforçar por dominar a natureza. Sua indolência é a mesma do vegetal, que se deixa levar pela vida. Daí que o martiniquês fosse classificado, segundo o uso das teorias de Frobenius, como habitado pelo “*désir éthiopien d'abandon*”, em contraposição com “*le désir hamitique de lutte*”, já esboçado pela autora no primeiro número da revista.

⁷⁵Abidjan, Les Nouvelles Éditions Africaines, 1975, p. 109. Citado por Daniel Delas, *op. cit.*, p. 46. Estes pontos poderiam ser resumidos na seguinte ordem: 1) O homem se abandona à essência (da planta); 2) A essência (da planta) apodera-se do homem; 3) A essência (da planta) emerge no homem; 4) Emocionado, o homem interpreta a essência (da planta); 5) Conclusão: a civilização nasce da emoção. Delas encontra nestas cinco propostas de Frobenius sobre a civilização africana “*un écho du biogéisme humboldtien*”, que oferece uma articulação direta com “*racialisme-colonisme à la recherche de son expression*”. Para ele, as idéias de alguns mestres da Negritude, como as do senegalês Léopold Sédar Senghor sobre a sensação, a emoção e o ritmo, são profundamente frobenusianas e, no caso de Césaire, esta “*idéologie assimilée*” encontra-se presente nas páginas do *Cahier*, segundo foi constatado pelo próprio Ngal: “*mais ils s'abandonnent, saisis à l'essence des choses, ignorant des surfaces mais saisis par le mouvement de toute chose, insoucieux de dompter, mais jouant le jeu du monde, poreux à tous les souffles du monde.*” (*Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1983, p. 47. Ngal cita de uma outra edição).

Suzanne Césaire considera, aproximando a etnografia da Negritude, que o fracasso do homem martiniquês encontra-se no fato de não se ter assumido como homem-planta, criando assim um estado de pseudo-civilização que ela qualifica de “*anormal*” e “*térratique*”:

le Martiniquais a échoué parce que, méconnaissant sa nature profonde, il essaie de vivre d'une vie qui ne lui est pas propre. Gigantesque phénomène de mensonge collectif, de "pseudomorphose". Et l'état actuel de la civilisation aux Antilles nous livre les conséquences de cette erreur. (V, 46)

Neste período a *Histoire de la Civilisation Africaine* era o livro de cabeceira dos jovens intelectuais negros. Antilhanos e africanos acreditavam que a civilização nasce da emoção, porém, a principal proposta de *Tropiques* não estava ligada unicamente à recuperação pura e viva dos ancestrais, mas também à cultura nova, surgida da mistura da tal emoção com as difíceis condições do “transplante” dos africanos para América. E como tal palavra indica, tratava-se da mudança do homem-planta, de um espaço para outro, e de determinar se ele poderia ser o ponto de partida de um estilo cultural “*viable*”, “*grandiose*”. A escritora sugere:

Il ne s'agit point d'un retour en arrière, de la résurrection d'un passé africain que nous avons appris à connaître et à respecter. Il s'agit, au contraire, d'une mobilisation de toutes les forces vives mêlées sur cette terre où la race est le résultat du brassage le plus continu; il s'agit de prendre conscience du formidable amas d'énergies diverses que nous avons jusqu'ici enfermées en nous-mêmes. Nous devons maintenant les employer dans leur plénitude, sans déviation et sans falsification. Tant pis pour ceux qui nous croient des rêveurs. (V, 48-49)

O caráter etnográfico de *Tropiques* deve muito a seu mentor alemão, que pode ser reconhecido como um dos pilares sobre os quais se sustenta a revalorização do passado negro, assim como a sustentação ideológica da Negritude: “*L'Afrique ne signifie pas seulement pour nous élargissement vers l'ailleurs mais aussi approfondissement en nous mêmes...*”⁷⁶

⁷⁶ Leo Frobenius, *Histoire de la civilisation africaine*. Citado por Suzanne Césaire. *Tropiques*, Fort-de-France, n. 1, avril, 1941, p. 32.

Ao adotar as idéias mais avançadas no estudo das civilizações africanas, *Tropiques* está se colocando numa posição de vanguarda, mesmo se considerarmos que dez anos antes a *Revue du Monde Noir* destacou nas suas páginas o valor desses recentes estudos embora sem incorporá-los ao que Suzanne Césaire chama no seu artigo “*une vision de l’avenir*”:

Et telle est la fécondité de cette admirable doctrine qu’elle pose à chacun des problèmes immédiats auxquels il est impossible de se dérober sans lâcheté. Il est maintenant urgent d’oser se connaître soi-même, d’oser s’avouer ce qu’on est, d’oser se demander ce qu’on veut être. Ici, aussi, des hommes naissent, vivent et meurent; ici aussi, se joue le drame entier. (I, 36)

Na “*Introduction au folklore martiniquais*”, Aimé Césaire e René Ménil fazem uma interpretação dos contos tradicionais da ilha e neles distinguem dois ciclos: o ciclo da fome e o ciclo do medo, ambos como expressão da vida e da história de um povo, que reconstroem a versão dos fatos escamoteada pela história oficial: “*c’est à ces contes que reviendra celui qui voudra saisir, éloquent et pathétique, la grande misère de nos pères esclaves.*” (IV, 7)

Apesar das críticas feitas por gerações posteriores à atitude assumida pelos fundadores de *Tropiques* a respeito da cultura *créole*, pelo menos naquilo que concerne aos contos tradicionais, Césaire e Ménil constatam sua importância - e indiretamente a do contador de histórias-, assim como a da linguagem do tambor no universo da plantação; traços de uma rebeldia sufocada, cujos símbolos são as próprias personagens dos contos: Colibri na astúcia, Compère Lapin na derrota para encontrar soluções de resistência: “*Les solutions de ruse remplacent les solutions de force.*” (IV, 7)

Deste modo, os autores sugerem algumas das características e funções dessa tradição que ganha forma e força no interior do sistema escravagista: dissimular a mensagem, verbalizar a resistência.

Além das críticas que poderiam ser feitas a *Tropiques* vemos que para seus diretores o folclore está no centro da problemática das ilhas e a tarefa, desde aquele

momento até hoje, tem sido de dotá-lo de profundidade, de expressar a alma e a sabedoria de um povo, despojado do exotismo com o qual o olhar do europeu tem desfigurado a imagen do negro.

“*Passer de leur folklore au nôtre, aller ce de qu'ils prétendent savoir de nous à ce que nous savons de nous mêmes*” segundo o crítico literário Maximilien Laroche⁷⁷ é a tarefa, cujo exemplo mais próximo deles, no tempo e no espaço foi a obra do haitiano Jean Price-Mars. No ensaio “*Le folklore et la littérature*”, Price-Mars propõe esta recuperação dos contos, canções et provérbios provenientes da tradição africana. Na linguagem de *Tropiques*, isto significa romper com a imagem estereotipada e folclorizante da ilha que a literatura *doudouiste* divulgou, e recuperar o verdadeiro sentido do folclore como sabedoria de um povo. Porém, mesmo se a obra do etnólogo haitiano era conhecida por Césaire e seus amigos da época parisiense e, mesmo se em 1944 o poeta passou uma temporada no Haiti, *Tropiques* jamais reproduziu trabalho algum de Price-Mars, ignorando (embora não desconhecendo) esse seu importante ensaio publicado em 1928 no seu livro *Ainsi parla l'Oncle*.

Por outro lado, esta recuperação do solo, da raça, das formações econômicas, da história política, em alguns aspectos, não está desprovida da visão exótica. O artigo de E. Nonon sobre a fauna pré-colombina das Antilhas francesas (X, 43) segundo Régis Antoine, vale menos pela contribuição científica do que “*par l'essor qu'il peut donner à l'imaginaire poétique*”⁷⁸. De qualquer maneira, trata-se de um imaginário cujas fontes (Du Tertre e Père Labat)⁷⁹ pertencem a outro imaginário: o dos relatos e lendas que, durante a conquista e colonização das ilhas, descreveram a natureza com um olhar distanciado da realidade. A exuberância da natureza, junto com a necessidade de escrever para os europeus aquilo que eles queriam encontrar

⁷⁷ Maximilien Laroche, *La double scène de la représentation*, Québec, Greka, 1991, pp. 51-71.

⁷⁸ Régis Antoine, *La littérature franco-antillaise. Haïti. Martinique. Guadeloupe*, Paris, Karthala, 1992, p. 190.

⁷⁹ Cf. também Régis Antoine, *op. cit.*, p. 190.

naquelas terras, faz com que as crônicas não se constituam em imagens mais ou menos fiéis, mas só em versões fantasiosas do que para eles era o diferente.⁸⁰

2. Surrealista.

Em *Tropiques*, a poesia foi o terreno onde os ecos da vanguarda francesa floresceram, com melhores ou piores exemplos. Esses ecos intensificaram-se depois do conhecido encontro, quase surreal, entre André Breton e a equipe martiniquesa: de passagem pela ilha, e à procura de uma fita para os cabelos de sua filha, o poeta francês entrou numa loja, propriedade da irmã de René Ménil, e acabou “descobrimdo” as requintadas maravilhas da poesia tropical.

Além de muitos poemas, publicaram-se ensaios elogiosos e sinceros. Entre eles, o artigo de Suzanne Césaire que serve de apresentação a três textos de Breton, dos quais o terceiro está dedicado à própria Suzanne. Em “*André Breton, poète...*” destacam-se as qualidades do poeta como sábio, vidente e profeta, de tal modo que os antilhanos colocam-se na posição de discípulos, guiados pelo chefe surrealista:

Pays fantastique et familier où toutes choses font signe. Et Breton répond à ces signes. Et nous voici introduits par lui au coeur même de ce monde plus vaste, plus riche, plus beau, plus vrai, où au delà de la conscience, fleurissent nos songes les plus troublants. (III, 31)

Mesmo se antes do encontro com Breton, Césaire já tinha publicado poemas surrealistas em *Tropiques*, e certamente conhecia os dois primeiros manifestos do surrealismo, assim como a obra dos grandes poetas que influenciaram este movimento, o entusiasmo pelo fato de ter encontrado um pai adotivo de tanto renome foi a causa desta e de outras declarações. Breton é considerado, mais do que o pai do movimento surrealista, pai de um grupo particular de escritores, que encontraram nele a única porta de passagem para o mundo que o acaso lhes presenteou, como também a única porta de passagem possível para a libertação espiritual naquele momento.

⁸⁰ Régis Antoine, *op. cit.*, p. 191.

A esse respeito, Suzanne Césaire volta à questão do surrealismo e, no ensaio “1943: *le Surréalisme et nous*”, faz uma defesa bem fundamentada do papel de Breton no interior do Movimento, assim como das importantes transformações acontecidas na poesia. A atividade surrealista é considerada por ela como uma máquina de libertação não só do inconsciente, mas também dos mitos que sustentam a exploração dos povos oprimidos. O surrealismo aparece como a camuflagem perfeita através da qual a equipe da revista conseguiu dissimular suas mensagens de oposição ao regime de Vichy e verbalizar, de uma maneira moderna porém incompreensível para muitos, a resistência:

On sait où nous en sommes ici, à la Martinique. Notre tâche d'hommes, la flèche de l'histoire nous l'indiquait vertigineusement: une société tarée en ses origines par le crime, appuyée en son présent sur l'injustice et l'hypocrisie, rendue par la mauvaise conscience peureuse de son devenir, doit moralement, historiquement, nécessairement disparaître. Et parmi les puissantes machines de guerre que le monde moderne met à notre disposition [...] notre audace a choisi le surréalisme qui lui offre actuellement les chances les plus sûres de succès. D'ores et déjà un résultat est acquis. Pas un moment au cours de ces dures années de la domination de Vichy, l'image de la liberté ne s'est ternie totalement ici et c'est au surréalisme que nous le devons. Nous sommes heureux d'avoir maintenu cette image aux yeux mêmes de ceux qui croyaient l'avoir rayée à tout jamais. Aveugles parce qu'ignorants, ils ne la voyaient pas rire insolente, agressive, à travers nos pages - lâches ensuite, quand ils comprurent, apeurés, honteux. (VIII-IX, 17)

E ainda:

Des millions de mains noires, à travers les ciels rageurs de la guerre mondiale vont dresser leur épouvante. Délivré d'un long engourdissement, le plus deshérité de tous les peuples se lèvera, sur les plaines de cendre. (VIII-IX, 18)

Nos seus ensaios, Césaire também defende o surrealismo como a expressão mais acabada da poesia dos seus contemporâneos, entanto que Mênfil considera-o uma arma de combate poderosa, inseparável da psicanálise e da filosofia marxista.

Os ancestrais do surrealismo — Rimbaud, Lautréamont, segmentos da obra de Apollinaire — são citados com prolixidade, e suas obras poéticas louvadas desmesuradamente.

Estimulado e admirado pelo esforço dos novos colegas, Breton abre caminhos para a divulgação no exterior do trabalho de Césaire, dando lugar a uma série de colaborações mútuas das quais *Tropiques* dará conta. Além do poema “*Pour Madame*” (III, 38) dedicado a Suzanne Césaire, Breton publica o importante ensaio para a divulgação da poesia cesairiana, “*Martinique charmeuse de serpents. Un grand poète noir*” (XI, 119).

A esse respeito, valeria a pena destacar a crítica feita por Régis Antoine a este ensaio, na qual são estabelecidos aqueles aspectos do surrealismo que não correspondem às propostas da poesia de Césaire e, em certa medida, às propostas de *Tropiques*, mesmo se, na época, essa forma de Breton perceber a realidade martiniquesa como se fosse um sonho, tenha sido louvada com orgulho pela equipe da revista, encontrando nela uma qualidade estética de transcendental importância: “*Ce n’est pas en touriste qu’André Breton a vu la Martinique, mais en rêveur qui rencontre au détour du chemin une région de son rêve.*”⁸¹

Tais críticas poderiam ser resumidas nos seguintes pontos:

- Breton elabora seu texto como um relato mítico;
- seu texto comporta uma visão onírica que não corresponde ao *enraizamento* e, por consequência, à realidade vivida por Césaire;
- a postulação anti-colonialista está inscrita num marco humanista mais geral;
- diferentemente de Césaire, Breton não conseguiu, ou não quis, escrever poeticamente o contexto político antilhano;
- Breton busca semelhanças quando Césaire estava à procura da singularidade étnica;

⁸¹ Régis Antoine, *op. cit.*, p. 266.

- Breton recusa-se a ler as questões de identidade cultural no *Cahier d'un retour au pays natal* onde, porém, a temática do grito dos negros está permanentemente presente;
- Breton serviu-se de alguns clichês e elementos clássicos do folclore local e os aplicou à obra de Césaire de maneira estereotipada.⁸²

Sobre o último ponto poderíamos assinalar também a presença acentuadamente exótica das cores e da flora no poema “*Pour Madame*”, no qual a mulher antilhana aparece como uma reprodução das personagens da literatura *doudouiste*: passivas, sensuais e virtuosas. À saída da escola, “*les petites chabines rieuses*”, como num universo de sonhos, soltam ao vento seus cabelos e perfumam o ar com “*essences natives*”: cacau, café, baunilha.

Mas, segundo Régis Antoine, o pai do surrealismo ultrapassa o olhar exótico, aceita o “*poème à sujet*” que Césaire desenvolve no *Cahier*, e reafirma a necessidade de fazer a revolução pela poesia, mesmo se não conseguiu “profetizar” a Negritude como um movimento poético revolucionário.⁸³

Cruzamento dos eixos: estética e identidade

O trabalho da revista sobre os aspectos culturais provenientes da tradição africana revela a existência na realidade martiniquesa do que mais tarde Jean Paul Sartre chamaria uma “negritude objetiva”⁸⁴: costumes, cantos, danças, lendas, provérbios e adivinhações que deixam de ser tratados como traços marginais, ou marginalizados pela cultura dominante e tenta responder a uma das perguntas fundamentais da obra poética de Césaire: *qui et quels nous sommes?*

⁸² Régis Antoine, *op. cit.*, pp. 262-270.

⁸³ No ensaio “*Sur la Préface de Breton au Cahier d'un Retour au Pays Natal*” Ménénil também analisa em profundidade a mudança na teoria estética de Breton após a leitura do poema de Césaire. Ver: *Tracés*, Paris, Robert Laffont, 1981, pp. 201-212.

⁸⁴ Jean Paul Sartre, “*Orphée Noir*”. Prefaço da *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, de L. S. Senghor. Paris, P.U.F., 1949.

Neste sentido, é preciso destacar não só a importância de Césaire como diretor da publicação, como poeta e principal colaborador da revista, como também a de René Mênil. A convivência de ambos os escritores nas páginas de *Tropiques* revela que a revista foi, também, um espaço de tolerância no qual os intelectuais coexistiram unidos em torno das afinidades. Anos mais tarde, Mênil discutiu e se opôs às leituras feitas pelos estudiosos da Negritude⁸⁵; desde *Légitime Défense* ele já havia denunciado a alienação cultural do martiniquês, assim como deixado de se colocar a problemática identitária em termos puramente raciais.

Mênil começa o ensaio “*Naissance de notre art*” (I, 53) com uma citação de Friedrich Nietzsche que, em matéria de poesia, estabelece como premissa “*l’expression sans fard de la vérité*”, a qual, por sua vez, encontra eco em outra premissa, desta vez rimbaldiana, que preconiza “*la franchise absolue*”. Esta questão é retomada por Sartre em “*Orphée Noir*” como uma idéia que explicaria os fundamentos da Negritude: a palavra poética como expressão suprema da verdade, da franqueza, ou seja, do mais profundo e sagrado do espírito, seria também uma palavra rebelde, uma arma revolucionária: “*Comme le poète dionysiaque, le Nègre cherche à pénétrer sous les phantasmes brillants du jour et rencontre, à mille pieds sous la surface apollinienne, la souffrance inexpiable qui est l’essence universelle de l’homme.*”⁸⁶

Diferentemente da Negritude que buscava o universal, ao criar as bases para o nascimento de uma arte particular Mênil desperta o interesse pela realidade da cultura *créole*. Ele é, sem dúvida alguma, um grande pensador da cultura, um esteta e um revolucionário comprometido com o marxismo; um dos cérebros mais atentos para a compreensão filosófica, para a leitura crítica da arte e para a elaboração de uma arte nova.

⁸⁵ Ver. René Mênil, “*A propos d’une étude sur la poésie noire?*”. *Action*, Fort-de-France, n. 2, décembre, 1963, pp. 35-42. Nesse trabalho, Mênil põe em dúvida o caráter científico do estudo de Lilyan Kesteloot, *Les Écrivains Noirs de langue française: naissance d’une littérature*.

⁸⁶ Jean Paul Sartre, *op. cit.*, p. xxxv.

Em “*Naissance de notre art*”, Ménil parte das noções de cultura e alteridade para articular um discurso que propõe a volta às fontes, à origem, não só como uma volta para a África, mas também como a busca das raízes nascidas em solo martiniquês: “*persuadé que l’expression culturelle existe en dehors de lui, l’homme, la plupart du temps, poursuit l’impossible tâche de se trouver et de se réaliser hors de lui-même.*” (I, 53)

Ménil valoriza tanto a comunhão quanto a diferença, colocando assim a questão da originalidade da arte. Suas colocações vão desde uma espécie de determinismo (ou fatalismo) onde realidade e razão poética se fundem — “*on ne choisit pas la réalité: c’est elle qui choisit*” — até uma idéia de abertura para o mundo como forma de se confrontar e de se reconhecer na sua especificidade. No lugar de passar pelo exterior (a imitação), tal idéia propõe o acesso ao interior (a originalidade) através da metáfora frobenusiana da árvore cujo alimento (vida) é recebido pela via mais profunda e oculta: a raiz.

Ter como um modelo original esta consciência do ser no mundo, preconizar a autenticidade e o valor de uma cultura ignorada, abastardada pelos próprios produtores com a ajuda eficaz do pensamento europeu mais reacionário é, para Ménil, o primeiro passo a seguir na criação artística, algo a que os martiniqueses teriam que se entregar. O olhar sobre si mesmo vai deixando de ser exótico.

Também analisa a orfandade cultural do martiniquês, a pobreza e a falta de originalidade das imitações “*doudouistes*”: “*Des gens qui ont derrière eux trois siècles de Récitation et qui toujours vinrent aux assises de la Culture les mains vides... [...] Nous avons LU la culture des autres.*” (I, 59)

Aliás, no quarto número da revista Suzanne Césaire retomou o assunto decretando a morte da literatura “*doudou*” e criticou a poesia de John-Antoine Nau, que ao trabalhar como o estereótipo da paisagem tropical “*passé à côté*”, “*regarde*” mas não vê. “*La poésie sera cannibale ou non sera pas*”, afirmou também a escritora. Ou seja, para o nascimento de uma arte particular a poesia devia “devorar” o exotismo como única forma de impor uma nova visão da cultura local. “Canibal”

também no sentido de se alimentar de tudo o que contribuisse ao crescimento da poesia.

Ménil encontra não só alimento nos trabalhos etnográficos já mencionados, mas também nas fontes do marxismo, da psicanálise, do surrealismo e de seus ancestrais: Nietzsche, Rimbaud, Lautréamont, que quebram as premissas do discurso poético, filosófico e religioso do Ocidente. Mas talvez onde conseguiu resumir melhor seus postulados tenha sido no epígrafe que precede o ensaio “*Introduction au Merveilleux*”:

Nous cherchons notre vrai visage. Nous avons suffisamment condamné la littérature artificielle qui prétend nous en donner l'image: poètes attardés, héros du poncif, superstitieux faiseurs d'alexandrins, très lâches diseurs de rien. Narcisse martiniquais où donc te reconnaîtras-tu? Plonge tes regards dans le miroir du merveilleux: tes contes, tes légendes, tes chants. Tu y verras s'inscrire, lumineuse, l'image sûre de toi-même! (III, 7)

Ao se dirigir ao homem martiniquês e mostrar a ele o caminho a seguir na recuperação de uma imagem mais fiel de si mesmo, também está lhe restituindo o homem inteiro. Nesse sentido, suas propostas superam as da Negritude, que proponha a volta à matriz, a “*la partie non blanche si féroceement amputée*”, segundo palavras de Chamoiseau e Confiant.

A maior contribuição de Ménil nas páginas de *Tropiques* seria a tentativa de formar uma estética antilhana, na qual os contos, entendidos como expressões culturais determinadas pela vida de um povo, expressam o maravilhoso coletivo, e os poemas o maravilhoso individual. Ele repete aqui a idéia que o aproxima tanto do surrealismo como dos seus ancestrais, de que a poesia é o elemento unificador do sonho e da realidade, e junto com os contos permite-nos receber com nitidez “*la conscience de la grandeur qu' ignorons en nous*”.

A questão da língua

Uma das críticas mais duras que foram feitas à Negritude, a Césaire e à própria revista *Tropiques*, é a falta de interesse pela língua *créole* e a fascinação pela língua francesa. A relação com a língua da metrópole está no centro da produção literária antilhana de língua francesa: a palavra escrita é signo e modo de diferenciação social, ao reservar um determinado tipo de discurso a certa categoria de indivíduos.

Para Fanon, o uso da língua francesa implicaria também o uso da cultura à qual esta língua pertence: “*parler c’est exister absolument pour l’autre, signifie assumer une culture, supporter le poids d’une civilisation*”.⁸⁷ Desta vontade de ser o outro, na qual aspira-se também à posse do outro, gera-se um poder extraordinário que se expande e se sofisticava com a conquista da escrita (institucionalizada, hierarquizada).

A revista *Tropiques* era dirigida ao público martiniquês em geral, e recebida por uma elite, por um público minoritário exterior à cultura local que pretendia resgatar. No início, apenas os intelectuais conseguiam decifrar as mensagens da

⁸⁷ Franz Fanon, *Peau noire, masques blancs*. Paris, Seuil, 1952, p. 13. Fanon usa os conceitos de “cultura” e “civilização”, dos quais Norbert Elias fez uma distinção no livro *O processo civilizador*. A cultura daria especial importância a diferenças nacionais e à identidade particular de grupos, enquanto a civilização enfatizaria “o que é comum a todos os seres humanos ou [...] deveria sê-lo” quando, na verdade, tal conceito só poderia ser aplicado às nações colonizadoras cujas fronteiras nacionais e identidade nacional “foram tão plenamente estabelecidas, desde séculos, que deixaram de ser tema de qualquer discussão, povos que há muito se expandiram fora de suas fronteiras e colonizaram terras muito além delas.” (N. Elias, *op. cit.*, p. 25). Eu preferi aplicar o conceito de cultura em relação à língua pelo fato dele delimitar os traços identitários dos povos e convir melhor à análise das especificidades linguísticas apresentadas neste trabalho. Aliás, Fanon não “abusa” do uso desses conceitos. Para ele, “*assumer une culture*” seria um ato consciente e voluntário desde o momento em que se coloca a questão da ausência de escolha; o francês é a língua que lhe permite veicular determinados conteúdos (políticos, em primeiro lugar), expressar uma “visão do mundo” afim com sua formação metropolitana. Assim, o verbo “*assumer*” expressaria um ato de travestimento linguístico. “*Supporter le poids d’une civilisation*”, pelo contrário, reflete o desacordo (e até certo ponto a resignação) do colonizado “emancipado” com as consequências devastadoras trazidas pelo processo civilizatório aos povos dominados pela França. Trata-se de duas atitudes distintas que criam uma espécie de tensão do indivíduo face à cultura.

revista, mesmo que nem sempre acolhendo com entusiasmo as novas propostas. A respeito, é Césaire quem declara:

On a eu beaucoup de ricanements. Cela leur paraissait invraisemblable, obscur, ténébreux, prétentieux. C'est surtout les gens à diplômes qui étaient peut-être les plus irrités [...] Et puis, chose très curieuse, ça a fini par dépasser le cercle étroit des intellectuels antillais. Il y a eu des retombés. Indirectement. Les gens se sont, probablement, rendu compte que nous étions finalement des intellectuels qui avaient souci d'un peuple. Et l'on nous en a su gré.⁸⁸

Neste depoimento de Césaire percebe-se com maior clareza a voz do político do que a voz do poeta. Ele é verossímil quanto à rejeição que a revista pode ter sofrido entre as classes instruídas, mas a sugestão de uma expansão das idéias de *Tropiques* entre um público leitor mais amplo poderia ser descartada pelo alto nível de analfabetismo existente na Martinica, na época anterior à Lei de Departamentalização de 1946. Tal lei outorgou às colônias um novo status sócio-político e acelerou o processo de assimilação justamente através da língua francesa.

A outra parte do público leitor eram os estudantes, formados por seus próprios mestres para continuarem a tradição da língua e da cultura francesa (a idéia do domínio através da língua está na base da colonização: Mênil ensinava filosofia, Césaire ministrava um curso sobre Rimbaud), na mesma época em que lhes entregavam, através das páginas da revista, alguns elementos para esclarecer a identidade antilhana. Deste modo, em *Tropiques*, os martiniqueses seriam revelados a si mesmos, embora com um nível de sofisticação que praticamente impediria a aproximação da imensa maioria da população das propostas da revista.

⁸⁸ Jacqueline Leiner, "Entretien avec Aimé Césaire". *Tropiques*, ed. cit., p. ix-x.

Letrados no império da oralidade

A luta contra o fascismo colonial e o resgate da cultura local, que considero as duas grandes propostas de *Tropiques*, encontram-se elaboradas num estilo que, mesmo para um público leitor alfabetizado, resultaria difícil de entender. Ante a sugestão da possibilidade de ter usado a língua *créole*, feita a Césaire por Jacqueline Leiner, o poeta a nega. Paradoxalmente, o autor considera que o estado dessa língua na época de *Tropiques* dificultaria tanto a expressão quanto a compreensão das mensagens da revista. Dessa forma, cria-se um círculo fechado que reproduz os estereótipos do discurso colonial, aqui representado pelo binômio civilização / barbarie, e libera a equipe da revista da responsabilidade histórica que as novas gerações exigiram-lhe *a posteriori*. Césaire transfere sua “culpa lingüística” para a própria língua *créole*, esvaziando-a de conteúdo:

J'ai parlé du retard culturel martiniquais. Précisément, un aspect de ce retard culturel, c'est le niveau de la langue, de la créolité, si vous voulez, qui est extrêmement bas, qui est resté -et c'était encore plus vrai en ce temps-là- au stade de l'immédiateté, incapable de s'élever, d'exprimer des idées abstraites. C'est pourquoi je me demande si une telle oeuvre était concevable en créole. Et puis, pour la rédiger en créole, il aurait fallu que les questions de base soient résolues. D'abord, la question de la légitimité de la langue. Ensuite, qu'il y ait une grammaire, une orthographe. Le créole restait uniquement une langue orale, qui, d'ailleurs, n'est toujours pas fixée. La jeune génération y réfléchit. Mais, en ce temps-là, on n'y réfléchissait même pas. Ecrire en créole, personne ne l'aurait comprise. Jusqu'à maintenant le créole se transcrit en français, selon des règles françaises. Or, du créole écrit à la française, on ne le comprend pas, il faut d'abord le lire à haute voix, pour le répercuter à l'oreille.⁸⁹

Aqui, poderíamos enfocar três questões que Césaire coloca:

⁸⁹ Jacqueline Leiner, *op. cit.*, p. xi.

- 1- o uso do termo *créolité*;
- 2- a impossibilidade do *créole* de expressar idéias abstratas;
- 3- o que Césaire chama de “*questions de base*”: a) a legitimidade da língua; b) a falta de uma gramática e de uma ortografia.

Antes de ser ressemantizado pelos novos escritores martiniqueses, o termo *créolité* era usado para estabelecer a diferença frente ao puramente europeu ou africano. Se lermos com maior atenção a resposta do poeta, observaremos também uma certa ambigüidade conceitual no uso dos termos *langue* e *créolité*. De maneira indireta é negado ao *créole* (ausência de escrita) o *status* de língua. A língua, para Césaire, seria um sistema codificado em varios níveis -alfabetico, sintático, semântico- e não um simples instrumento de comunicação variando de uma comunidade para outra, expressando visões de mundo diferentes. A própria origem do *créole* seria considerada por ele uma marca de atraso em relação ao desenvolvimento das línguas com tradição escrita, como o francês. Portanto, na época de *Tropiques*, o *créole* dificilmente seria reconhecido no plano literário, salvo raríssimas exceções.⁹⁰

Em qualquer tipo de sociedade, e ainda mais numa sociedade formada sobre estruturas coloniais, a escola é o lugar ideal para o enraizamento e propagação da ideologia dominante. O instrumento mais importante nesse trabalho é a língua. Qual língua usar no ensino? A seleção da língua a usar na comunicação pedagógica é uma questão importante. A língua materna é a que melhores possibilidades oferece ao homem para expressar suas idéias; portanto, é a língua em que se pode aprender melhor. Na Martinica, o *créole* é considerado hoje uma língua vernácula, e o francês a língua oficial de origem européia.

Não existe uma repartição harmônica do discurso. Os falantes estão longe de ser bilingües perfeitos, que escolhem uma ou outra língua para se comunicar. Geralmente, o *créole* é usado na vida quotidiana e, sobretudo nas comunidades

⁹⁰ Cf. Francis Affergan, *Anthropologie à la Martinique*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1983.

rurais, como língua transmissora de determinado grau de afetividade e de união. Quanto ao francês, sua utilização é mais comum no nível administrativo, nas escolas e nos centros econômicos, onde a aplicação de normas de conduta específicas assim o exigem.

A suposta impossibilidade do *créole* de expressar idéias abstratas revela a familiaridade de Césaire com as categorias binárias que a etnografia e a antropologia européias puseram na moda no final do século XIX e na primeira metade do século XX, destacando-se o binômio *pré-lógico / lógico*, da obra de Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive* (1922), assim como o conhecido *selvagem / domesticado*, preferido pelos filósofos franceses do século XVIII. Na sua obra *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*⁹¹, Jack Goody fala sobre o papel das mudanças no modo de comunicação no desenvolvimento das estruturas e dos processos cognitivos, no crescimento do saber e das capacidades que os homens têm de armazená-lo e enriquecê-lo:

*Ces différences de démarche intellectuelle, que l'on désigne par les oppositions très générales du type "ouvert/ fermé", peuvent, pour certaines du moins, être expliquées par une différence dans les systèmes de communication, plutôt que dans les mentalités.*⁹²

Goody define como "*mentalité*" os conteúdos e processos do conhecimento que, para ele, encontram-se estreitamente inter-relacionados. Dessa forma, Goody rejeita o determinismo, também sublinhado por Roman Jakobson no ensaio "*Le folklore, forme spécifique de création*"⁹³ segundo qual as particularidades de uma forma lingüística condicionariam uma forma de pensamento.

Para Césaire, as diferenças entre as mentalidades (*créole*/pensamento concreto; francês/pensamento abstrato) implicariam diferenças nos sistemas de comunicação que, ao mesmo tempo, dependeriam da presença ou da ausência da

⁹¹ Jack Goody, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

⁹² Jack Goody, *op. cit.*, p. 86.

⁹³ Cf. *Questions de poétique*, Paris, Seuil, 1973, p. 68.

escrita. Nesse sentido, a escrita seria identificada com a razão enquanto que o oral ficaria restrito ao conhecimento empírico. Revela-se aqui mais uma vez a influência da etnografia em voga, que acreditava na predominância de uma mentalidade exclusivamente coletivista nas sociedades sem escrita.

Se a oposição entre oral e escrita implica diferenças nos meios de comunicação, caberia questionar qual seria o destino do oral, uma vez assimilado pela escrita, e apagada a oposição entre os meios. Por exemplo, nas traduções dos contos, provérbios e adivinhações que aparecem em *Tropiques*, pareceria que o oral precisa das funções de armazenamento e ordenamento que caracterizam a escrita para atingir a capacidade de abstração. A passagem do oral à escrita – a mudança no meio de comunicação – certamente implicaria o desenvolvimento tanto das relações entre os indivíduos, como das possibilidades de armazenamento, de análise e de criação na ordem do saber. Mas, como também explica Goody, as línguas orais se distinguem não tanto pela falta de pensamento reflexivo, como pela falta de ferramentas apropriadas ao exercício de nomenclatura construtiva.⁹⁴

Quanto à legitimidade da língua, sabemos que a escrita é utilizada com fins especializados e é culturalmente mais valorizada que o oral. Esta hegemonia da escrita sobre o oral surgiu com a invenção e o desenvolvimento da imprensa, que despersonalizou o enunciado escrito e relegou a um segundo plano o imediatismo do contato pessoal, a importância do gesto e da entonação, que são características próprias da comunicação oral. A escrita possibilitou uma nova forma de examinar o discurso e de desenvolver a capacidade crítica, já que o discurso encontrava-se reorganizado e exposto ante os olhos. Isto possibilitou também o armazenamento dos conhecimentos e ampliou a natureza da comunicação além do contato pessoal. Por outro lado, o problema da memorização deixou de dominar a vida intelectual, o espírito humano conseguiu se dedicar ao estudo de um texto e voltar sobre ele para examiná-lo de maneira mais detalhada, sem depender das condições dinâmicas e performáticas da enunciação.

⁹⁴ Cf. Jack Goody, *op. cit.*, p. 100.

Teria sido importante adicionar ao depoimento de Césaire o fato de que as classes que falavam unicamente *créole* eram os camponeses e os operários, que constituíam o grosso da população iletrada, confinada no espaço social que a burguesia crioula designou-lhes, longe da língua francesa e de suas vantagens.

Na realidade, não se trata de um problema acadêmico, nem lingüístico, e sim de um problema político. O *créole* é censurado na sala de aula, na igreja e na administração colonial; em todos os lugares onde o poder colonial estimar dignos de sua autoridade, portanto, dignos de serem legitimados pela língua francesa.

A partir de 1848, depois que os escravos foram libertados, o governo colonial começou a se preocupar com a propagação do francês, como uma forma de controlar ideologicamente a nova classe social. O *créole* não foi para para os colonos apenas a língua do escravos, mas também a sua própria, constituindo o meio de expressão e identificação de um grupo bastante numeroso de habitantes. Segundo o romancista e dramaturgo martiniquês Vincent Placoiy,

*le créole reste la plus belle et peut-être la seule création originale du peuple antillais. Que ses origines restent obscures, c'est un fait. Mais ses capacités, sa force d'exprimer un univers sui generis, voilà ce qu'il faut lui reconnaître. Les linguistes sérieux montreront qu'il y a une évolution divergente entre ces deux langues, le français et le créole. Divergente dans la mesure où, entre les deux univers réels, se creusait un fossé que l'Histoire n'a pas réussi à combler. Deux cultures, deux "races", deux langages. Le reste est politique, de la politique française qui a toujours retamé la "différence".*⁹⁵

A partir daí, não têm faltado critérios segundo os quais certas línguas não servem para determinados fins educativos, já que não possuem uma história e uma literatura nacional. Assim,

la place privilégiée accordée au français par les maîtres, par l'éducation, la pédagogie dans l'institution scolaire -lieu spécifique où l'on marginalise

⁹⁵ Alain Brossat e Daniel Maragnès, "Entretien avec Vincent Placoiy". *Les Antilles dans l'impasse?*. Paris, Éds. Caribéennes/L'Harmattan, 1981, p. 144.

*les populations antillaises- doit permettre au processus de la colonisation pratiquement de s'autoreproduire par la seule inscription du français. La reconnaissance de sa légitimité par les Antillais, assumée par eux-mêmes, puisque cette légitimité reconnue du français a pour corrélat le refoulement du créole. Sans ce refoulement, pas d'assimilation, pas de francisation.*⁹⁶

Nesse sentido o *créole* não poderia ser legitimado por Césaire, pela falta de adequação de tal língua aos padrões do francês, pela falta de reconhecimento social, e pela ausência de uma base econômica forte, controlada pela população de fala *créole*.

No que concerne à falta de uma gramática e uma ortografia, seria bem difícil de realizar na época, devido aos fatores acima explicados, assim como à ausência de um *corpus* literário escrito em *créole*, capaz de estabilizar a norma escrita. No caso de *Tropiques*, esta tarefa nunca foi pensada, já que o trabalho da revista estava condicionado pelas circunstâncias históricas e culturais.

No depoimento de Césaire está implícito o preconceito da incapacidade do *créole* para assumir o discurso acadêmico. Antes da Lei de Departamentalização de 1946 que outorgou o *status* de cidadãos franceses aos martiniqueses, falar francês, possuir diplomas de instrução já eram a chave da ascensão social. Segundo Dany Bébel-Gisler, o ensino do francês, portanto a penetração da ideologia dominante, torna o antilhano protagonista de uma contradição fundamental naquela sociedade: “*être un peuple dominé et participer soi-même à la domination*”. Para o homem que tem vivido sob a dominação francesa, o processo escolar possibilita conhecimento e reconhecimento, portanto um melhor emprego. Com a sua ascensão, tentará esconder os complexos que arrasta sobre sua posição na História (discriminado racial e economicamente, submetido durante séculos à escravidão), para demonstrar ao europeu que não é inferior. Assim o fato de “*participer soi-même à la domination*” é feito verdadeiramente.

⁹⁶ Dany Bébel-Gisler, *La langue créole, force jugulée*. Paris, L'Harmattan, 1976, p. 161.

Quase cem anos depois da abolição da escravatura, as condições sócio-econômicas das ilhas não haviam mudado muito. A população não podia ser sustentada por uma economia agrária limitada, precária, quase em extinção, e a cultura continuava sendo, através da língua francesa, a principal marca diferenciadora dos espaços sociais. Esta separação entre o ser e o dever ser, imposta ao antilhano pelo uso de uma ou outra língua foi denominada por Maximilien Laroche como “*la double scène de la représentation*”⁹⁷: a identidade individual e coletiva que oscila entre dois espaços (externo e interno), entre duas línguas, impelido a escolher entre dois modelos até o ponto de chegar a sentir-se traidor, como expressou Leon Laleau em seu famoso poema “*Trahison*”⁹⁸, que Césaire explica da seguinte maneira: “*A mon avis, c’est parce qu’il n’avait pas refait la langue. Peut-être qu’à son époque cela paraissait une entreprise absurde?*”⁹⁹

E, fazendo uma sutil analogia entre Baudelaire e Laleau, retoma as palavras de Rimbaud a propósito de seu contemporâneo: “*il a eu de merveilleuses intuitions, mais la forme est restée vieillotte.*”

Césaire refere-se à forma da língua francesa. Ela se gasta e se degrada com o uso; para que recupere sua força, o poeta deve apelar a um discurso que não expresse mais a transparência do ser. Segundo o pensamento heideggeriano, bem conhecido por Césaire, é o poeta que pode encontrar o caminho até a origem, e com a própria essência da linguagem poética ascender à língua.

A idéia de que a palavra é a morada do ser, expressada por Martin Heidegger na sua *Carta sobre o humanismo*, é recebida pela equipe de *Tropiques* através da língua francesa. Mas como se desenvolve o ser que vive em uma casa emprestada? Mediante a palavra de outro consegue a reconquista de si mesmo? Usando também

⁹⁷ Maximilien Laroche, *La double scène de la représentation. Oralité et littérature dans la Caraïbe*. Québec, Greka, Université Laval, 1989.

⁹⁸ “*Ce cœur, obsédant, qui ne correspond/ Pas avec mon langage et mes coutumes./ Et sur lequel mordent, comme un crampon,/ Des sentiments d’emprunts et des coutumes/ D’Europe, sentez-vous cette souffrance./ Et ce désespoir à nul autre égal/ D’apprivoiser, avec des mots de France./ Ce cœur qui m’est venu du Sénégal?*”

⁹⁹ Jacqueline Leiner, “Entretien avec Aimé Césaire”. *Tropiques*, ed. cit., p. xv.

as palavras do poeta francês René Char, Césaire afirma que o verbo não é só criador, mas também “*revelador*”. Ele também crê que a palavra é salvadora e confere, a ela que é a palavra do outro, a missão redentora de um povo que tem sido submetido e despojado, antes de mais nada, através da língua.¹⁰⁰

Esta preocupação, que não só privilegiava a escrita, mas também excluía o oral das representações culturais legitimadas, é tratada pelos fundadores do movimento da *créolité* de uma perspectiva ligada ao pensamento platônico: a escrita traz consigo o perigo do simulacro, já que ela é apenas uma encenação incompatível com o verdadeiro, portanto não tem um valor próprio; sua perdurabilidade garante a perdurabilidade do escritor, mas a vida da memória, com ela, não conseguirá mais manter-se alerta, presente, mais próxima da verdade dos entes, voltando-os para o lado do inanimado e do não saber. A escrita é considerada como algo exterior, oposto ao ser vivo que é a fala; ela é apresentada como um *phármakon*, ao mesmo tempo remédio e veneno: remédio para a rememoração, mas veneno para a memória.¹⁰¹

O que preocupava tanto Césaire como seus colegas não era o conflito entre o oral e o escrito; ninguém se questionava em qual língua deveria escrever. Para eles estava claro que a língua a ser usada era o francês, e as marcas de uma literatura oral suscetíveis de aparecer em seus textos não eram mais que a expressão de uma realidade por assumir, que apenas começava a ser pensada em suas formas mais palpáveis. Enfrentavam então um problema diferente: superar os escritores hexagonais ou serem reconhecidos por eles como escritores.

¹⁰⁰ A. Thebia Melsan: “*Un arma milagrosa contra um mundo amordaçado*” (entrevista com Aimé Césaire). *El Correo de la UNESCO*, Paris, mayo, 1997, p. 4-7.

¹⁰¹ Ver: Jacques Derrida: *A farmácia de Platão*, São Paulo, Iluminuras, 1991.

O créole

Uma das características das vanguardas literárias foi o trabalho com a linguagem como expressão de uma identidade, como resgate da tradição cultural de grupos marginalizados pela cultura oficial. As vanguardas deram “voz ao silêncio”, matizaram a fala. Através das línguas orais estabeleceram-se conexões com muitas culturas oprimidas contribuindo assim para desenvolver a ideia da alteridade. No continente americano, os escritores preocuparam-se com a recuperação da fala dos imigrantes europeus, principalmente os italianos da América do Sul; a língua e os costumes dos grupos indígenas do Peru foram recriados nos romances de José María Arguedas. Nas Antilhas, a corrente negrista musicalizou a poesia com a linguagem do tambor, ao mesmo tempo que recriava o quotidiano, assim como os sentimentos do negro marginal, do negro empregado na casa do burguês, do negro rebelde. Luis Palés Matos, em Porto Rico y Nicolás Guillén em Cuba, são dois exemplos clássicos.

Tropiques, que nasceu e se alimentou da explosão surrealista, deixa fora de seus projetos esta busca de identidade através da língua local, com a qual o Narciso martiniquês, ao emitir seu primeiro grito, teria conseguido encontrar, usando palavras de Jacques Derrida, sua “*institution durable*”, isto é, o traço, a marca que se conserva.¹⁰² O medievalista Paul Zumthor, de seu lado, chama “*indice d’oralité*” tudo o que, no interior de um texto, nos informa sobre a intervenção da voz humana na sua “publicação”: “*je veux dire dans la mutation par laquelle ce texte passa, une ou plusieurs fois, d’un état virtuel à l’actualité, et désormais exista dans l’attention et la mémoire d’un certain nombre d’individus.*”¹⁰³

Os contos crioulos publicados na revista *Tropiques* têm traços que os diferenciam entre si, do ponto de vista da linguagem. “*Conte colibri*” (IV, 13), numa versão do norte-americano Lafcadio Hearn, reproduz com fidelidade as

¹⁰² Jacques Derrida, *De la grammatologie*. Paris, Minuit, 1974.

¹⁰³ Paul Zumthor, *La lettre et la voix*. Paris, Seuil, 1987, p. 37.

onomatopéias; a grafia tem alterações fonéticas no discurso direto desviando-se assim da norma francesa para expressar com maior precisão a língua *créole*, seu imaginário; as canções aparecem transcritas diretamente do *créole*. Mas, separados do seu contexto lingüístico, num texto em língua francesa, aparecem mais como um detalhe folclórico, do que como as conexões de um verdadeiro código cultural.

Diferente da versão de Hearn, aparecem outros dois contos recolhidos e traduzidos por Georges Gratiant para o francês, apagando do texto qualquer marca de oralidade. Neles, a passagem da voz ao texto encontra-se alterada pelo uso do francês. No ensaio de Jakobson já citado, ele comenta a importante diferença que existe entre um texto literário e a transcrição de uma obra folclórica: "*Transcrire cette oeuvre la déforme nécessairement et la fait passer dans une catégorie différente*".¹⁰⁴ O ritmo, a improvisação, o caráter performativo em resumo, são sacrificados em benefício da comunidade letrada representada por esses escritores, e que exige da obra oral a adaptação aos padrões da escrita. Um desses padrões, na cultura ocidental escrita, é a presença do nome do autor. A obra de arte, para o leitor ocidental, precisa ser individualizada, o que garante para obra e autor um *status* determinado na sociedade. Nesse sentido, o trabalho etnográfico de resgate pareceria estar dirigido mais para um público europeu, naquele momento inexistente dadas as condições de vida da revista, que aos próprios leitores martiniqueses. Isto revela uma atitude passiva face às possibilidades que o *créole* lhes oferecia de assumir uma postura de resistência no nível da língua, ao expressar esses valores culturais segundo as normas do colonizador.

A partir do momento em que esses contos aparecem sem nenhuma menção de autor, *Tropiques* estaria adotando a idéia da criação coletiva difundida pela antropologia européia. Isto implicaria a reivindicação de comunidade de origem africana e de fala *créole*, mas ao mesmo tempo negaria o caráter individual da criatividade dos povos africanos. No seu lugar, caberia pensar que o anonimato desses textos indica mais do que a falta de criação individual, a ausência da noção de

¹⁰⁴ Roman Jakobson, *op. cit.*, p. 69.

propriedade intelectual, tal e como a conhecemos hoje em dia. Esta concepção de criação coletiva atribuída às sociedades de tradição oral encontra-se ligada a uma perspectiva do mundo desenvolvida na Europa no final do século XIX, com a efervescência do pensamento nacionalista e socialista. No aspecto lingüístico, os neo-gramáticos introduziram a tese de que a única língua real é a individual; tese que Roman Jakobson considerou como “*aberrations naïvement réalistes*”¹⁰⁵

A transcrição e/ou tradução dos contos orais inauguram uma outra forma de apropriação da herança cultural de uma comunidade. Para Jakobson, só a transcrição fortuita feita por um compilador pode salvar tal herança, ao passar a obra do domínio do oral para a literatura conservando nela a existência potencial de outras formas consideradas não funcionais pelos membros da comunidade; por exemplo, as descrições da paisagem. Para Goody, o pensamento ocidental dificilmente reconhece o caráter individual da criatividade dos povos considerados primitivos ou inferiores, segundo as diversas classificações antropológicas em uso. Jakobson, por seu lado, também nega a idéia da criação colectiva, e considera que a única coisa que indica a não determinação do autor de uma obra oral é sua antigüidade. Por outro lado estabelece um paralelo entre folclore/ literatura e língua/ fala (*langue parole*), destacando como diferença a pertença de literatura/ língua (*langue*) ao campo da escrita, e de folclore/ fala (*parole*) ao domínio do oral.

O lingüista russo estima que a tipologia das formas folclóricas deve ser feita de maneira diferente da tipologia das formas literárias, e para isso aplica a distinção fundamental de Ferdinand Saussure *langue parole* à área do folklore:

L'un des problèmes les plus actuels de la linguistique est d'établir une typologie phonologique et morphologique. On s'aperçoit déjà qu'il existe des lois générales de structure que ne transgressent pas les langues: il se révèle que la diversité des structures phonologiques et morphologiques est réduite et peut se ramener à un nombre relativement faible de types fondamentaux. Ceci découle du fait que la diversité des formes de création

¹⁰⁵ Roman Jakobson, *op. cit.*, p. 59.

*collective est limitée. La parole autorise une plus grande variété de modifications que la langue*¹⁰⁶

Os contos, provérbios e enigmas de tradição africana publicados na revista (IV, 55) ignoram as fontes orais e o trabalho de recuperação da cultura *créole* realizado anteriormente por outros intelectuais antilhanos, como é o caso de Gilbert Gratiant na revista *Lucioles*, e reproduz as versões tiradas de uma coletânea de contos populares, preparada por Bérenguer-Féraud em 1885, e por Frobenius na *Histoire de la civilisation africaine*. Os textos são apresentados como exemplos que ilustram a realidade da ilha no aspecto cultural, ao resgatar um segmento da tradição oral. Porém, ao ser fixada através do francês, a palavra *créole* desliga-se do real, do seu fluxo natural; já não está mais implicada na ação.

Com exceção dos contos, adivinhações e provérbios publicados no número IV de *Tropiques*, a revista não dedicou espaço à reflexão sobre a questão do *créole*, do que podemos deduzir, partindo das declarações de Césaire, que não valia a pena usar uma língua que, com o nível de desenvolvimento atingido na época, somente serviria para lembrar a existência de alguns rastros da época da escravidão. Mesmo assim, o trabalho de recuperação destes elementos da cultura local constituem ao mesmo tempo uma forma de conservar o repertório folclórico e de aproximá-lo da comunidade que o conservou. Através deste repertório os especialistas poderiam distinguir os grupos etnográficos e geográficos que os produziram, assim como idade, sexo e profissão dos seus membros.

Com relação ao “caso de Césaire” e ao conflito *créole-francês* (conflito criado principalmente pela crítica literária, e que chegou a ter uma repercussão política por causa do *status* do poeta como Prefeito de Fort-de-France e Deputado na Assembléia Nacional Francesa), o linguísta Jean Bernabé, num trabalho sobre as relações entre o espaço social, o espaço lingüístico e o literário, afirma:

Pour Césaire, le créole n'a aucune épaisseur anthropologique. Il est un indice de la subjugation du nègre et de la perte de la mère Afrique. Le

¹⁰⁶ Roman Jakobson, *op. cit.*, p. 70.

*créole n'est pas pour lui un matériau propre à exprimer sa sensibilité. Il le censure à partir de sa position sur-ordonnée. La seule langue qui soit à sa disposition n'est autre que le français qu'il valorise et qui le valorise [...] Les rapports de Césaire avec l'"Africa mater" sont tels qu'il se situe en deçà de la sphère anthropologique créole. Il préfère assumer jusqu'au bout la langue française dans laquelle il a réalisé un immense investissement symbolique.*¹⁰⁷

Desse modo Bernabé explica a atitude assumida por Césaire com relação à língua e, ao mesmo tempo, deixa entrever uma situação específica tanto no plano social, como lingüístico e literário. Não podemos esquecer que o combate, hoje, para que o *créole* consiga um *status* de língua legitimada é também um combate político, e que as condições socio-históricas e culturais da primeira metade do século XX nas Antilhas de expressão francesa não podem ser comparadas com as que hoje existem. Naquele momento a luta era uma outra, justamente aquela na qual *Tropiques* e seus fundadores se engajaram.

Os “filhos para sempre” de Césaire. Como colorir uma língua

A crítica canadense Lise Gauvin, num ensaio onde analisa a interação de diferentes línguas num mesmo espaço geográfico, e as ligações existentes entre este fenômeno e as poéticas de vários romancistas, entre eles Chamoiseau, afirma que a problemática das interações línguas/literaturas é complexa e tem a ver com a autonomia de uma literatura, com as condições de sua emergência, a relação escritor/ público que ali se estabelece, e a imagem projetada do/dos destinatário(s), assim como com os modelos de que dispõe o texto romanesco para representar as relações sociais entre as línguas ou os níveis de línguas. O fato de se ter que pensar a língua em sua relação com outras, tem criado nos escritores o que Gauvin chama de

¹⁰⁷ Jean Bernabé, “Espace sociolinguistique espace sociolittéraire antillais”. *Interzones. L'écrit et l'oral*, vol. 1. Paris, L'Harmattan, 1982, p. 32.

“surconscience linguistique”: *“Ecrire devient alors un véritable “acte de langage”, car le choix de telle ou telle langue d’écriture est révélateur d’un “procès” littéraire plus important que les procédés mis en jeu.”*¹⁰⁸

Mais que um simples modo de integração do oral na escrita, o que se descobre é o status de uma literatura, seus códigos, assim como uma reflexão sobre a natureza e o funcionamento do literário, agrega a ensaísta.

Seguindo as conclusões de Gauvin, seria pertinente afirmar que, no caso de *Tropiques* e da poesia cesairiana ali publicada, tal *surconscience linguistique* não se manifesta com a mesma clareza que nos escritores de décadas recentes. O francês é para Césaire uma língua exclusiva, isto é, sua escolha implica a rejeição da língua local, portanto daqueles que falam unicamente *créole*. Nesse sentido, a revolução da palavra poética só poderia ter sido feita em língua francesa pelo autor do *Cahier*, chamado de *“ante-créole”* pelos fundadores da *créolité*, que minimizam o valor do movimento da Negritude para a cultura martiniquesa:

*Viendra un temps où on lira Césaire sans chausser les lunettes de la Négritude. Paradoxalement, ce phénomène littéraire réduit ou occulte sa dimension réelle, une dimension potentielle qui ne renvoie ni à la culture créole, ni à la langue créole — Césaire, comme l’a dit si justement Jean Bernabé, est un ante-créole —, mais qui renvoie à notre existence créole. Son écriture a eu trop d’impact dans notre conscience collective...*¹⁰⁹

Nas recentes leituras que os defensores da *créolité* têm feito do legado de Césaire aparece, além da crítica ao problema da língua (usá-la sem questioná-la é admitir o seu poder), uma mais ampla derivada desta: o afã universalizador, o conceito de identidade proveniente da filosofia hegeliana, segundo o qual é aprofundando o singular que se chega ao universal. Eles consideram que a rejeição de Césaire a todo valor proveniente da sociedade escravagista é resultado da sua incapacidade de pensar o caráter composto da sociedade martiniquesa. A esse

¹⁰⁸ Lise Gauvin, *“Glissements de langues et poétiques romanesques: Positif, Ductorum, Chamoiseau”*. *Littérature*, Paris, n. 101, février, 1996, p. 5.

¹⁰⁹ Patrick Chamoiseau e Raphaël Confiant, *op. cit.*, p. 128.

respeito, as idéias de Césaire não tem mudado até hoje, já que ele continua propugnando uma identidade ligada ao universal.

No *Discours Antillais*, Edouard Glissant analisa as formas de resistência surgidas na sociedade martiniquesa e tenta saber por que não provocaram uma situação de emergência na comunidade; refere-se tanto à marronagem violenta como à intelectual, e sobre esta última descreve sua lentidão em aparecer na classe média, representada pelos mulatos, que investiram nas profissões liberais de prestígio, e pelos filhos de operários agrícolas, beneficiados pelo ensino primário:

La limite propre aux deux catégories de cette couche sociale est qu'elles n'impliquent aucune densité économique. La seule possibilité d'ascension passe par le filtre de l'instruction non technique. C'est une catégorie sociale vouée aux humanités. Le signe majeur de sa capacité est la "maîtrise" de la langue française. Elle sera donc obligée, pour assurer quelques possibilités d'émergence individuelle, d'adopter l'idéologie donnée avec l'enseignement.¹¹⁰

Este grupo social vai veicular o pensamento oficial no qual encontrará apoio para se desenvolver, e sua resistência não terá uma estrutura orgânica: com as mesmas ferramentas com que passaram de um grupo social a outro -língua, cultura e ideologia dominantes- conseguirão ter uma visão crítica do sistema colonial, mas sempre personalizada:

Cet aspect fortement individualisé (non global) de la résistance dans la "classe" moyenne (déterminé par le caractère économiquement "en suspension" de ce groupe social, par les conditions de l'accession étudiante à la "connaissance" et par l'obligation de consentir en groupe à l'idéologie véhiculée par cette "connaissance" renforcera la tendance en l'adoption charismatique de leaders populaires issus de cette classe, inamovibles et non contrôlés. Mais ces leaders ne sont qu'électoraux. La "classe" moyenne ne produit que dans la superstructure.¹¹¹

¹¹⁰ Edouard Glissant, *Le Discours Antillais*, Paris, Seuil, 1981, p. 224.

¹¹¹ Edouard Glissant, *op. cit.*, p. 71.

Esta descrição que Glissant faz da “classe” média da Martinica explicaria a postura assumida pela equipe de *Tropiques*. E é nessa superestrutura que Césaire e seus colegas desenvolveram o trabalho cultural em favor da ilha, ao mesmo tempo que mantiveram o compromisso com as influências francesas. No caso específico de Césaire, ele tem declarado que, a partir das influências da literatura metropolitana, esforçou-se para criar uma língua nova, que expressasse a herança africana: “*Je voulais faire un français antillais, c’est-à-dire un français «nègre», qui tout en étant du français porte la marque «nègre»*”.¹¹²

Ali, onde Depestre e o próprio Césaire ligam esta intenção com o fato de terem adotado o surrealismo como fator de liberação e como operação desalienante, os iconoclastas do movimento da *créolité* encontram um ponto fraco, através do qual procuram desmitificar a negritude cesairiana.

No seu livro *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle*¹¹³, o ensaísta e romancista Raphaël Confiant dedica um capítulo ao estudo da relação do poeta martiniquês, tanto com o francês, como com o *créole*. Confiant nega o esforço realizado por Césaire para “*négrifier*” a língua francesa. Para ele, o pai da Negritude invoca uma essência negra independente de toda entidade cultural particular, já que seu contato com o *créole* esteve limitado desde a infância, e, também, não teve ligação com as línguas africanas. Sua formação no interior da cultura greco-latina e o conhecimento unicamente livresco da “*Africa Mater*”, fornecido pelos etnólogos europeus, resultam insuficientes, segundo o olhar de Confiant, para sustentar o aspecto “negro” do francês cesairiano. Por outro lado, Confiant encontra apoio nas idéias de Glissant, como aquela do “*migrante nu*” –o escravo africano que consegue trazer com ele unicamente os elementos da cultura não material- e nas teorias de Raymond Relouzat, considerado o primeiro a estudar as fontes ameríndias dos contos crioulos:

¹¹² Ver entrevista a Aimé Césaire em: René Depestre, *Bonjour et adieu à la Négritude* Paris, Robert Laffont, 1980, p. 69;

¹¹³ Paris, Stock, 1993.

*En poussant l'analyse à l'extrême, on pourrait avancer l'idée que, même si Césaire s'était inspiré de la culture et de la langue créoles, il n'aurait pas réussi à "négrifier" la langue et l'imaginaire français car l'apport nègre n'est qu'un élément parmi d'autres. fût-il le plus important, de la culture créole.*¹¹⁴

Apesar da radicalidade dos argumentos de Confiant, Césaire teria “négrifiée” a língua francesa a partir do momento em que o negro apareceu nela numa dimensão mais humana, como sujeito de uma enunciação que marcava os limites e as diferenças entre o universo europeu (visão estereotipada) e as singularidades das culturas antilhana e africana; mesmo se o *créole*, o *serere* e o *wolof* aparecerem reduzidos na obra do fundador de *Tropiques*, segundo Confiant, à simples e pouco criativa onomatopéia “*likouala-likouala*”.¹¹⁵

Esses argumentos de Confiant entram em contradição com outras declarações assinadas por ele junto com Chamoiseau e Bernabé no conhecido e polêmico *Eloge de la Créolité*. Reconhece o valor de Césaire não só como uma figura chave do surrealismo, mas também é reconhecido o valor do seu trabalho para a Negritude e a cultura crioula. E, surpreendentemente, a língua francesa da poesia cesairiana acaba sendo percebida como “crioulizada”:

*[sua figura é] de celles qu'on ne saurait comprendre en dehors de toute référence au substrat africain ressuscité par la puissance opératoire du verbe. Et si son chant ne s'est pas déployé en créole, il n'en demeure pas moins que sa langue, soumise à une lecture nouvelle, notamment dans Et les Chiens se taisaient¹¹⁶, se révèle moins imperméable qu'on ne le croit généralement aux émanations créoles de ces maternelles profondeurs.*¹¹⁷

¹¹⁴ Raphaël Confiant, *op. cit.*, p. 108.

¹¹⁵ Numa análise feita por René Mênil, ele considera que tratava-se de duas linguagens culturais distanciadas no interior de uma mesma língua, da inscrição de uma escrita (antilhana) na escrita (francesa). Cf. René Mênil, “Pour une lecture critique de *Tropiques*”, *Tropiques*, ed. cit., p. xxvii.

¹¹⁶ Um fragmento da peça, sob o título “*Intermède*”, excluído da versão definitiva, foi publicado em *Tropiques*, n. 10, février, 1944 p. 39.

¹¹⁷ Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant e Jean Bernabé, *op. cit.*, p. 19.

A rejeição do *créole* por Césaire é outro aspecto abordado por Confiant no seu livro, estabelecendo para o autor do *Cahier* uma relação conflitante com a língua e a cultura crioulas, mesmo se nas suas declarações Césaire tenha sido bem transparente, em particular, nas respostas que Jacqueline Leiner conseguiu lhe arrancar na sua famosa entrevista¹¹⁸, e também com as quais tentou comprometê-lo.

Se no *Eloge de la Créolité* o fundador de *Tropiques* é considerado um “ante-*créole*”, já que abriu as portas da Negritude para novas lutas e novos conceitos, e não um “anti-*créole*”, por que então continuar falando de rejeição, de conflitos, como se o artista não tivesse a liberdade de escolher, além de todo compromisso político, as ferramentas do seu trabalho; de criar, dentro da língua, sua própria linguagem?

Os argumentos expostos por Michel Leiris no prólogo às *Oeuvres complètes* de Césaire¹¹⁹, fortemente criticados por Confiant, completam uma visão muito mais aguda de um momento socio-histórico concreto da Martinica, cujos processos culturais não devem ser manipulados pelas exigências dos novos intelectuais, mas lidos e valorizados no seu próprio contexto com muita maior clareza. “*Fils à jamais de Césaire*”, mas filhos que exigem do pai a continuidade da luta, adaptando-se às novas circunstâncias de maneira radical. Talvez eles esqueçam que Césaire nunca abandonaria sua posição de “ante-*créole*”, uma vez que com seu pensamento universalista criou uma obra que elevou-o até o cume da grande poesia universal; e também um discurso político capaz de mantê-lo no poder por mais de meio século.

¹¹⁸ Jacqueline Leiner questiona Césaire pela possibilidade de ele pensar em *créole* e escrever em francês. Césaire responde: “*Cela n’a pas beaucoup d’importance pour moi. Le français c’est la langue dans laquelle j’ai toujours écrit; je n’ai jamais imaginé, une seconde, que je pourrais écrire dans une autre langue, c’est tout.*” *Tropiques*, ed. cit., p. xiii.

¹¹⁹ “Poétiquement, le surréalisme était apparu à quelques Martiniquais de la génération dont fait partie Césaire comme une issue pour sortir de l’académisme auquel avaient souscrit leurs aînés, conduits par le désir de faire preuve de la culture la plus fine à l’imitation pure et simple des modèles venus d’Europe et auxquels il était naïf de vouloir opposer, comme l’ont fait certains, l’usage littéraire du parler créole, car c’était non seulement sacrifier à un exotisme de surface et s’enfermer dans les limites étroites d’un folklore suranné, mais s’en remettre à un hâloisme qui s’est formé dans les humiliantes conditions de l’esclavage et en reste marqué”. (Citado por R. Confiant, op. cit., p. 110).

Confiant oferece uma série de argumentos que vão do óbvio ao absurdo, com o propósito de colocar o *créole* no mesmo nível do francês e, de fato, demonstrar que não existe razão para não usar o primeiro no lugar do segundo, e, ainda menos razão para declarar, como fizeram Césaire e Leiris, as desvantagens de uma língua sobre outra. Paradoxalmente, o próprio Confiant deixou de escrever suas obras em *créole*, além de ter traduzido para o francês as já escritas nessa língua, como única saída possível do anonimato face à cultura dominante.

Para ele, basta substituir os termos *créole* por *gaulois*, e francês por latim. A esse respeito, Fanon afirmou há quatro décadas: *“Donc, apparemment, le problème pourrait être le suivant: aux Antilles comme en Bretagne, il y a un dialecte et il y a la langue française. Mais c'est faux, car les Bretons ne s'estiment pas inférieurs aux Français. Les Bretons n'ont pas été civilisés par le Blanc.”*¹²⁰

Para Fanon, a situação de dominação de uma língua sobre outra é irreversível, no caso das Antilhas agravada por fatores econômicos e raciais. Mas a conclusão de Fanon debilita-se na base por um erro conceitual que, paradoxalmente, revela sua condição de colonizado. Ao considerar o *créole* como *dialeto*, está reduzindo-o ao regional, ao natural, e criando uma oposição em relação à nação, à cultura e à *língua*. O dialeto seria um traço regional, uma noção geográfica que revelaria os vertígios do passado escravista, enquanto que a língua francesa seria uma noção política e moderna, portanto privilegiada face ao dialeto. Já que tanto o *créole* como o *breton* surgiram de situações de dominação, qual é a diferença?, caberia perguntar. A diferença seria séculos de desenvolvimento, de uso da escrita, num Estado cujo poder político e econômico — do qual o domínio sobre as ilhas é uma prova irrefutável — legitima e privilegia o uso da língua francesa dotando-a de um poder similar àquele que Confiant confere ao latim. Esta comparação (entre os níveis culturais e lingüísticos dos martiniqueses de língua *créole*, e dos camponeses de algumas regiões de França) para demonstrar que, se existe um atraso material ou

¹²⁰ Franz Fanon, *op. cit.*, p. 22.

espiritual, não é uma questão de língua ou raça, já tinha sido feita por Maurice Delafosse.

Quando o socio-lingüista francês R. Lafont analisa “*le sujet diglossique*”, coloca duas posições típicas que ele chama de “*aventures*” no comportamento de tal indivíduo: 1) a aculturação, quando o sujeito decide passar a fronteira e entrar na língua e sociedade dominantes, apagando a língua que precedeu sua construção liminar; 2) a exibição da diferença, quando o sujeito coloca-se sobre a fronteira para dali se mostrar extérior à cultura dominante¹²¹. Nesse sentido, mesmo se *Confiant* não rejeita a herança negra, branca, indiana ou asiática, sua posição como membro de uma população colonizada é a de colocar sempre como referência a língua e a cultura metropolitanas. Assim, para revalorizar a literatura oral (cultura popular), *Confiant* alude ao padrão da literatura francesa (escrita, culta) mais revolucionária: Lautréamont, Rimbaud, dadaístas, surrealistas, e até o *Ouvroir de Littérature Potentielle (Oulipo)*, alguns dos quais Césaire reconhece como influências decisivas na sua obra poética, todos presentes (Rimbaud, Lautréamont, os surrealistas) nas páginas de *Tropiques*. Ao contrário do que pensa *Confiant*, *Tropiques* teria sido a primeira revista da Martinica que tentou resgatar a cultura local do “*folklore bâtard e moribond*”. A classificação do material publicado pela equipe martiniquesa entre 1941 e 1945 poderia servir como prova do seu interesse pelo solo natal, interesse que *Confiant* ora nega ora aceita, de maneira intermitente.

Por um lado, ele afirma que a desconfiança destes escritores face ao *créole* provém da utilização de tal língua com fins pseudo-literários feita por muitos békés e mulatos reacionários, desde o final do século XVIII. Por outro lado, embora se declare “*filis à jamais*” do poeta, nega ao pai sua paternidade crioula e atribui esta herança à obra de Gilbert Gratiant, cujo mérito, aos olhos da geração de *Confiant*, foi ter escrito em *créole*, como também o fizeram muitos escritores haitianos dos períodos romântico e neoclássico e que, mesmo contribuindo para criar uma história da escrita *créole*, segundo meu critério nada mudaram apesar de escrever em tal

¹²¹ Citado por Henri Boyer, *Langues en conflit: études sociolinguistiques*. Paris, L'Harmattan, 1991, p.

língua. Para Confiant este é um fato mais que suficiente para considerar Gratiant como precursor, não só do movimento da *créolité*, mas também da *antillanité* glissantiana.

Maryse Condé, ao tratar do problema lingüístico do antilhano, faz o seguinte comentário:

Césaire comme ceux de sa génération n'envisage pas un instant de faire oeuvre écrite en créole. Remarquons au passage que ceux qui l'avaient fait avant lui (Gilbert Gratiant, Gilbert de Chambertrand...) l'avaient considéré comme un divertissement pittoresque ou savoureux, bon pour des fables et des parodies légères. Mais il est parfaitement conscient du fait que le français sous sa forme "classique" ne saurait lui permettre la totale expression de lui-même.¹²²

No caso de Césaire, esta questão lingüística não parece ter atingido o conflito, a contradição e muito menos a dúvida. O uso que Césaire e seus colegas fazem do francês é o resultado de uma escolha consciente, na qual intervem uma série de fatores externos à interrogação sobre a própria natureza da linguagem, como aqueles descritos por Glissant. Quando René Mênil foi interrogado sobre sua reação face ao lugar conquistado pelo *créole* nos últimos anos, ele respondeu:

Écrire en créole est martiniquais. Ecrire en français ne l'est pas moins au moment où je vous parle. Telle est la réalité martiniquaise. Et ce serait certainement une sottise de ma part d'écrire en créole pour faire croire aux imbéciles que je suis de ce fait «plus martiniquais» sans ressentir l'impérieux besoin de cette langue pour exprimer ce que j'ai à exprimer.¹²³

Porém, ele considera a reivindicação lingüística como parte integrante da afirmação da identidade nacional.

¹²² Maryse Condé, *Cahier d'un retour au pays natal. Césaire. Analyse critique*. Paris, Hatier, 1978, p. 53.

¹²³ René Mênil, "Dialogue sur une esthétique à faire ou bien." *Tracées*. Paris, Robert Laffont, 1981, p. 228.

Os esforços dos defensores da *créolité* são válidos na medida em que eles reconhecem a importância cultural do resgate lingüístico para afirmação da identidade cultural, mas a ausência de uma visão histórica dos fatos culturais da ilha, e a posição radical de ruptura com uma parte das gerações precedentes, contribue para reforçar ainda mais a tensão existente entre francês e *créole*.

“*La culture créole a été sacrifiée sur l’autel du marxisme, de la négritude, du surréalisme et surtout de l’Universe!*”, conclue Confiant, e coloca, como momento último no qual deveria decidir-se a sorte da cultura local, justamente a época do surgimento de *Tropiques*, os anos posteriores e, sem dúvida alguma, Césaire como o maior responsável.

À luz das novas teorias culturais, das mudanças ideológicas numa perspectiva pós-colonial resulta viável fazer este tipo de crítica. Valeria a pena especular se *Tropiques* ou *Cahier d’un retour au pays natal* tivessem sido escritos em *créole*, teriam contribuído para fundação do movimento da Negritude. Talvez a literatura antilhana não teria alcançado a difusão e o reconhecimento de que hoje disfruta, sobretudo pela maneira com que, graças ao caminho anteriormente percorrido, o *créole* hoje invade o francês metropolitano.

CONCLUSÕES

I

As três revistas analisadas podem ser consideradas alternativas ante o discurso branco impregnado de lugares comuns sobre as culturas negras. O tema da raça, e no interior dele suas manifestações culturais, começou a ocupar a atenção dos intelectuais negros (ou de origem negra) de diferentes pontos geográficos. A troca de idéias entre escritores norte-americanos, antilhanos ou africanos não foi nem significativa, nem sistemática, mas a influência do que foi divulgado — basicamente a poesia do chamado Renascimento Negro — abarca épocas e espaços de maior ou menor isolamento: tanto *La Revue Indigène* quanto a *RMN* e *Tropiques* reproduziram textos de Mac Kay e Langston Hughes ou Countee Cullen.

As páginas destas revistas testemunham a presença de uma literatura que mostrava a tensão de ser negro num mundo de segregação e injustiça, e que convidava à emancipação como ser humano pela via da reafirmação racial, social, política e cultural. Para os precursores do indigenismo haitiano, a poesia dos norte-americanos era uma amostra significativa daquilo que, mais de um século antes, os escravos revoltados da ilha conquistaram. Para os martiniqueses, ser cultos era uma nova maneira de ser negros, não de ser livres.

A raça constitui, pois, a trama de fundo para interesses estéticos diferentes, segundo a época e o contexto. Ela constitui, também, o ponto de partida da preocupação dos intelectuais antilhanos pela ou afirmação das singularidades culturais e seu reconhecimento no exterior.

Ao fazer uma valoração das culturas locais e dos elementos do folclore nas suas modalidades “indigenismo” e “negritude”, *La Revue Indigène* e *Tropiques* questionam o campo literário e o modificam. Elas refletem a consciência de uma identidade cultural independente em relação à Europa. Ao mesmo tempo, a ansia de renovação artística define-as como manifestações locais do conceito de vanguarda, explicitadas em *Tropiques* através da adoção do surrealismo e vagamente definido na publicação haitiana pela adoção de uma linguagem revitalizada, repleta de

referências à modernidade e ao cosmopolitismo. Esse aspecto as inscreve num processo metonímico: o espaço cultural que reafirmamos é também Ocidente. Diferentemente de outras expressões da vanguarda, estas revistas dedicaram-se mais à reflexão e autoanálise, que à autocrítica. De fato, elas não são radicalmente vanguardistas, mas simplesmente renovadoras. São, por outro lado, o que Raymond Williams chama “revistas de formações”: seus modos de funcionamento são independentes das instituições, atuando contra elas ou a margem delas.

Tanto na época de *Tropiques* quanto de *La Revue Indigène* as instituições sociais respondiam aos interesses dos governos — na Martinica, colaboracionista nos primeiros anos da Segunda Guerra Mundial, no Haiti “entreguista” durante os dezenove anos da Ocupação. A situação de clausura que os manteve isolados de ambientes de maior efervescência cultural fez com que os intelectuais de ambas as revistas, oriundos da classe média urbana, começassem a pensar-se a si mesmos em relação a outro sujeito: rural, sem voz, representado pela maioria da população antilhana.

Os criadores dessas revistas sabiam que não estavam produzindo para um público muito amplo: as elites continuavam conservadoras da ordem ideológica e econômica que lhes deu poder, enquanto o povo analfabeto apenas tinha a possibilidade de encontrar-se refletido nas publicações culturais do momento. Daí o interesse por destacar as particularidades culturais inscritas na tradição oral, como os contos e provérbios de origem africano. No caso dos martiniqueses, tal preocupação concretizou-se de forma palpável na produção poética e ensaística dos colaboradores; no caso dos haitianos, a experimentação literária ocupou um espaço maior que o debate de idéias, e praticamente ignorou as propostas feitas na “crônica-programa”. Assim, poderia se afirmar que *La Revue Indigène* prefigurou alguns dos elementos do discurso identitário de que *Tropiques* tratou nas suas páginas, embora sem mencioná-los na apresentação do primeiro número.

Diferentemente, a *RMN* constitui um gesto moderado de reafirmação cultural, já que sua preocupação fundamental se limitava a buscar a harmonia racial tanto com a Metrópole como com os negros de todos os países, tal como preconizou

no manifesto “*Ce que nous voulons faire*”. Mesmo assim, esta publicação significou um momento de abertura na tomada de consciência racial de um setor da elite intelectual antilhana, ao tempo que se fez eco das transformações profundas que estavam acontecendo na sociedade negra norte-americana. Em termos especificamente literários, a influência da *RMN* na expansão da literatura que tratava dos temas negros não parece ter sido muito importante, com exceção dos poetas norte-americanos e los trabalhos de e sobre Price-Mars. Se tivermos em conta a aparição de obras como o *Glosario de afronegrismos* (1924) de Fernando Ortiz, *Philosophy and Opinions* (1926) de Marcus Garvey y *Motivos de Son* (1930) de Nicolás Guillén, veremos que nesse aspecto o desenvolvimento da revista esteve limitado pelas informações que chegavam com irregularidade ao salão das irmãs Nardal.¹²⁴

O espaço da revista, propício para a polêmica, não foi explorado de maneira ótima, já que seus colaboradores se concentraram em assuntos que os afastaram do que se pretendeu num início (dar a conhecer tudo o que concerne a “civilização negra”); o afã universalizante reduziu essa pretensão a uma exposição panorâmica e parcial dos acontecimentos do momento, ignorando outras consequências profundas do processo colonizador.

Nenhuma das três publicações tinha interesse lucrativo. Sua função primeira era a de pôr em circulação suas próprias idéias, projetando assim uma imagem diferente do intelectual negro que realizava seu trabalho tanto nos grandes centros metropolitanos — é o caso da *RMN* — quanto no espaço sufocante das (ex) colônias. Mesmo que dentro das limitações próprias a cada uma, *La Revue Indigène* e *Tropiques* são alternativas frente à hegemonia das estruturas coloniais, tanto no plano econômico como plano intelectual. *Tropiques* manteve a unidade dos seus colaboradores em torno das idéias que a movimentaram. A questão da arte nas

¹²⁴ No n. 5 foi anunciada a publicação de poemas de Guillén, o que talvez não se concretizou por causa do fim da revista um número depois. Segundo declarações de Paulette Nardal a Régis Antoine, embora sendo subvencionada pelo Ministério das Colônias a revista terminou por falta de dinheiro. Ver: Régis Antoine, *Les écrivains français et les Antilles*. Paris, P. Maisonneuve & Larose, p.361.

Antilhas, a demarcação de um espaço de (auto)reconhecimento, a recuperação de traços identitários através da leitura crítica do contexto político, histórico e cultural, unidas ao resgate do folclore local contribuíram à criação de uma consciência antilhana que na atualidade encontra-se muito viva na sociedade dos departamentos de ultra-mar. *Tropiques* forneceu ao homem antilhano a possibilidade de observar um outro lado de sua condição contrário ao pária cego e solidário construído pela *RMN*. Ou seja, como o criador de uma língua e de uma cultura com raízes diversas.

II

Do ponto de vista da língua, nenhuma das revistas estudadas tinha interesse especial em usar o *créole* como bandeira na luta pela reivindicação cultural. Embora os poetas da *Revue Indigène* destacaram a necessidade de ver a língua e a cultura locais como a fonte da cultura nacional, o fato de não se questionarem a situação do *créole* em relação ao francês coloca-os como pálidos porta-vozes das idéias de Price-Mars que eles mesmos divulgaram. Assim, os indigenistas de 1927 se aproximam da língua nacional com certas reservas negando-lhe de um lado a possibilidade da institucionalização e de outro, oferecendo-lhe o recurso ao génio individual, para reconhecê-la unicamente no plano cultural.

Para os martiniqueses o simples fato de se questionar suas posições como intelectuais em relação à língua falada pela imensa maioria da população teria sido, antes de mais nada, contra o processo de assimilação das colônias à França, do qual as Nardal, Césaire e seus amigos tinham se beneficiado com uma sólida formação intelectual. Tratava-se de uma língua sem prestígio, da maneira em que o termo ainda era entendido pelos escritores da época: sem o respaldo de uma tradição escrita secular.

Por ser uma língua nova, o *créole* não atingiu uma evolução avançada que implicaria a passagem do momento audio-oral para o gráfico-visual. Ou seja, quando realizada, a passagem da voz ao texto foi através de intermediários que, ao adaptar a oralidade à formação escritural e ao traduzir uma parte do acervo da

cultura local para o francês, apagaram a maioria dos indícios de oralidade, que hoje os jovens escritores do movimento da *créolité* tentam resgatar.

No caso do Haiti, a atenção que as novas gerações de escritores tem dado à língua *créole* não reflete o tipo de conflito identitário existente na Martinica. Para a população haitiana assim como para os escritores que vivem dentro e fora da ilha, o *créole* é uma das particularidades culturais mais significativas, mostrando assim uma relação estreita com a idéia de nação. Somente num país independente os intelectuais teriam as condições adequadas para se colocarem pelo menos em termos literários a reivindicação lingüística. Na prática, *La Revue Indigène* manteve a reflexão sobre o *créole* separada da reflexão sobre a cultura nacional na medida em que rejeitou o reconhecimento institucional desta língua e colocou-a como um simples procedimento estético.

Somente nas últimas décadas do século XX os martiniqueses têm assumido a questão do *créole* como um projeto literário e político. Daí a não aceitação da adesão “histórica” do grupo de *Tropiques* à língua francesa.

O escasso interesse dado ao *créole* pela equipe de *Tropiques* é o resultado de uma (auto)censura que revela o contato mantido com a sociedade colonial e suas instituições, num momento em que ainda não tinha sido “modernizada” e seu funcionamento era garantido por uma série de mecanismos repressivos, entre os quais a rigidez da Igreja e do ensino em língua francesa. Num momento de definição política para Martinica, esses escritores sabiam que o primeiro passo na luta pelas reivindicações seria demonstrar suas capacidades intelectuais aos franceses, como forma de garantir a integração à Metrópole e ao mundo “civilizado”. Os depoimentos de Césaire foram analisados com a finalidade mostrar não só um aspecto do pensamento do primeiro poeta antilhano que conseguiu fazer ouvir sua voz no mundo, mas também o pensamento de todos os criadores da revista.

Por sua desterritorialidade, a *RMN* teve colaboradores de vários países cujo conhecimento das culturas negras teria favorecido a aproximação não só do *créole*, mas de muitas línguas africanas. Além do mais, a possibilidade de enxergar de fora a

situação das Antilhas, como fizeram os criadores de *Légitime Défense*, foi aproveitada somente na medida em que transformava as aparências num conjunto racial harmonioso. Com o seu silêncio, a *RMN* mostrou mais do que falta de interesse, verdadeira intenção de deslocar a atenção das particularidades culturais das comunidades negras ou de origem negra para a generalização que escondia os pontos fracos da colonização. Ao esconder as línguas locais e tudo aquilo que elas evocavam, a revista estaria sacrificando as diferenças das culturas negras dos territórios colonizados por diferentes países europeus, em favor da adoção de uma forma de “civilização à européia”.

A falta de interesse pela língua local teve como contrapartida a adoção incondicional do francês, na época considerado o único modelo lingüístico de criação viável. Tanto no Haiti quanto na Martinica, o *créole* manteve um *status* secundário e doméstico que o limitou a sua própria oralidade.

Na atualidade, o *créole* tenta ganhar os espaços de prestígio enquanto o francês, respaldado pelo poder econômico e a influência cultural da Metrópole, mantém sua presença inalterável. Tanto para Aimé Césaire como para os defensores da *créolité* não há meio de expressar sua condição sem recorrer à língua francesa.

Uma consequência deste processo de dominação de uma língua sobre outra é a questão do *impasse*: o *créole* não serve para ascender socialmente, não se trata de uma língua prestigiada por comunidades numerosas; o francês dispõe da sofisticação dos meios de comunicação através dos quais pode garantir a difusão da obra dos autores antilhanos.

Dessa forma, os intelectuais das revistas estudadas refletem a dupla tensão ante a cultura que gera a existência de duas línguas próximas e ao mesmo tempo antagônicas.

CLASSIFICAÇÃO DE TEXTOS

LA REVUE INDIGÈNE

CONTOS, CRÔNICAS E RELATOS:

Alemanha

Braun, Frank: "*Le héros caché*". Tradução de Jacques Roumain, III, 116.

Haiti

Brouard, Carl: "*Trèfle Incarnat*", V-VI, 196.

Roumain, Jacques: "*La Veste*", IV, 168.

_____ : "*A jouer aux billes*", V-VI, 208.

Saint-Robert: *Paysages des Antilles*. I.- "*La Vagne*"; II; III.- "*Mergé*", I, 17.

Thoby Marcelin, Philippe: "*Les Héroïnes*", II, 78.

_____ : "*Les Héroïnes*" (suite), III, 129.

_____ : "*Les Héroïnes*" (suite et fin), IV, 176.

_____ : "*Patron, seulement un p'tit boutt...*", V-VI, 199.

CRITICA LITERÁRIA:

Brouard, Carl: "*L'Ange Raymond Radiguet*", III, 97.

Hyppolite, Dominique: "*Countee Cullen*", IV, 153.

Roumer, Emile: "*Valery Larbaud*", IV, 138.

_____ : "*Valery Larbaud*" (suite et fin), V-VI, 189.

Sylvain, Normil: "*La jeune littérature haïtienne*", II, 42.

_____ : "*Les souvenirs d'Edmond Laforest*", IV, 172.

Thoby-Marcelin, Philippe: "*Francis de Miomandre*", III, 99.

_____ : "*Pierre Reverdy*", IV, 155.

ENSAIO:**Créole.**

Marcelin, Emile: "*Essai sur le langage créole*", II, 65.

Cultura haitiana.

Sylvain, Normil G.: "*Chronique programme*", I, 110.

Etnologia e Folclore.

Price-Mars, Jean: "*La famille paysanne*", I, 31.

Poesia.

Brémond, H: "*Quelques Définitions de la Poésie*", III, 95.

Duhamel, Georges: "*Quelques Définitions de la Poésie*", II, 59.

Rilke, Rainer Maria: "*Quelques Définitions de la Poésie*", I, 11.

Sufismo.

Brouard, Carl: "*Inayat Khan, Messenger du Soufisme*", II, 74.

_____ : "*Hâfiz*", IV, 151.

Cebran Kalil Gebran: "*La Douleur. La Religion*". Trad. de Salim Aun, II, 76.

_____ : "*Le Prophète*" (extrait). Trad. de Salim Aun, III, 124.

ENTREVISTAS:

Vieux, Antonio: "*Entre Nous: Emile Roumer*", II, 54.

_____ : "*Entre Nous: Jacques Roumain*", III, 103.

POESIA:**Estados Unidos.**

Cullen, Countee: "*Magdeleines noires*"; "*Incident*"; "*Pour une bavarde*".

Trad. de Dominique Hyppolite, IV, 154.

Haiti.

Doris: "*Pluie*", II, 69.

Brouard, Carl: "*Le Tam-Tam angoissé*"; "*Nous*"; "*Vous*"; "*Je vais vous dire..*";

"*Élégie*", II, 70.

_____ : "*Amours pharmaceutiques*"; "*Romance*"; "*Ferveur*", IV,

160.
 _____: "*Hymne à Erzulie*"; "*Paradis perdu*"; "*Conte de fées*", V-VI,
 201.
- Flammeur, Pascal: "*Les oubliés*"; "*Atavisme*"; "*Mourir*"; "*En silence*", I, 21.
- Heurtelou, Daniel: "*Poème*", III, 119.
 _____: "*Bois-l'an-nin*"; "*Nocturne*"; "*Après le bain*"; "*Douze-et-
 demi*"; "*Melancolie*", IV, 163.
- Laleau, Leon: "*Méandres*"; "*Discrétion*", I, 20.
- Lespès, Antony: "*Nos mains*"; "*Poème*", V-VI, 206.
- Pellerin, Jean: "*Le cendrier*", I, 27.
- Regulus, C: "*Poème Lunaire*", I, 16.
- Roumain, Jacques: "*Cent mètres*", I, 14.
 _____: "*Madame Edmond Laforest*"; "*Yvonne Mac-Guffie*";
 "*Dans le Verger*"; "*Noir*"; "*La danse du poète-clown*", II, 61.
 _____: "*Orage*"; "*Le chant de l'homme*"; "*Calme*"; "*Corrida*",
 III, 111.
- Roumer, Emile: "*Sous la Varangue*"; "*Sous-Bois*"; "*Foot-Ball*", I, 13.
 _____: I.- "*Rouen*"; II.- "*Paris*", III, 120.
 _____: "*Octaves*"; "*Contrerimes*", IV, 158.
- Senogman y Pêna: "*Pendant la Pluie*", V-VI, 209.
- Sylvain, Normil: "*Pour Ph. Thoby-Marcelin*", I, 12.
 _____: "*Images de la mer*"; "*Accalmie*"; "*Tempête*"; "*Haute mer*",
 II, 63.
- Thoby-Marcelin, Philippe: "*D'un retour*"; "*Lago*"; "*Beau Rêve*"; "*Conte créole*";
 "*Journée d'Hiver*"; "*Élégie aux Lavandières du Bois de Chène*"; "*Pauline
 Bonaparte*"; "*Destin mélancolique*"; "*Nocturne familial*"; "*Poème*";
 "*Poème*"; "*Pastel*"; "*Huitain*", I, 27.
 _____: "*A Raymond Radiguet*", III, 99.
 _____: "*Hagard*"; "*Poème*", V-VI, 204.

México.

Pellicer, Carlos: “*Élégie*”. Trad. de Jacques Roumain, IV, 150.

Republica Dominicana.

Fiallo, Fabio: “*Nuit de prison*”, III, 122.

García Bárcena, Rafael: “*Vision d’Outre-Tombe*”; “*Mirage*”. Trad. de Jacques Roumain, III, 94.

ROMANCE:

Miomandre, Francis de: “*Écrit sur de l’eau*” (*extrait*), III, 101.

TEMAS DIVERSOS:

“*Notre Enquête*”, II, 88.

Roumer, Emile: “*Éclaircissements*”, III, 89.

LA REVUE DU MONDE NOIR

AFORISMOS:

Attuly, Lionel: “*Duo*”, II, [32]

CONTOS E RELATOS:

África:

Félix Eboué: “*Les Eléphants et les Hippopotames*” (*conte banda*), III, [35]

Lewis, Cugo: “*Molocoye*” (*légende africaine*), IV, [44]

Antilhas:

Léro, Etienne: “*Evelyn*”, II, [35]

_____ : “*Evelyn*” (conclusion), III, [37]

Raney, Magd.: “*Image oubliée*”, II, [45]

_____ : “*Nuit de veille*”, VI, [49]

Estados Unidos:

Horth, Roberte: “*Histoire sans importance*”, II, [48]

Matheus, John: “*Brouillard*” (trad. Paulette Nardal), I, [39]

White, Walter: “*L’Étincelle*” (Ch. XVIII) (trad. Marguerite Humbert-Zeller), V, [37]

CRÍTICA LITERÁRIA:

Horth, Roberte: “*Le taciturne*” (*sur l’oeuvre homonime de Roger Martin du Gard*), III, [46]

Léro, Etienne: “*Les livres*” (*sur le roman Eau chaude, eau froide, douche écossaise*,

de Pierre Bastien), VI, 57.

Perier, G. D.: “*La poésie ethnique*” (Regino Pedroso, Shino-Nègre, la riposte poétique des Noirs], VI, [46]

DANÇA:

Nardal, Andrée: “*Etude sur la Biguine créole*”, II, [51]Résumé d’une conférence sur
la Méringue (dance nationale d’Haïti), V, [51]

ENSAIO:

Aproximações antropológicas do tema racial.

Bernelot-Moens, Herman M.: “*L’Humanité peut-elle être humanisée?*”,
IV, [5].

Grégoire-Micheli, E.: “*La mentalité des noirs est-elle inférieure?*”, II,
[19].

Grégory, Georges: “*Un aperçu du XV^e Congrès International
d’Archéologie préhistorique et d’Anthropologie*” (*Débats sur la question des
races*), I, [28].

Marie, A. et Zaborowski: “*Cannibalisme et Avitaminose*”, II, [7].

Arte Negro.

Achille, Louis Th.: “*L’Art et les Noirs*”, I, [53]

_____ : “*L’Art et les Noirs*”, II, [28]

Baye-Salzmann, Pierre: “*L’Art Nègre*”, IV, [48]

_____ : “*L’Art nègre, son inspiration, ses apports à l’Occident*”, V, [44]

Jean-Louis: “*Pour servir d’introduction à une étude sur l’art et la
littérature créoles*”, I, [8]

Etnologia e Folclore

Frobenius, Leo: “*Le Spiritisme dans l’intérieur de l’Afrique*”, V, [19]

Léro, Etienne: “*Les livres*” [commentaire sur *Les secrets de la jungle*, de

William Seabrook), VI, [54]

Ménil, René: “*L’Ile Magique*” (*commentaire du livre homonyme de*

William Seabrook), III, [26]

_____ : “*Point de vue sur le folklore nègre*”, IV, [37]

Seabrook, William: “*Le sacrifice petro*” (*fragment de L’Ile Magique*), III, 29.

Zuccarelli, Guy: “*Docteur Price-Mars*”, III, [22]

_____ : “*La Religion des Vaudous*”, IV, [54]

História.

Ecart, Raymond: “*Un livre d’utilité internationale*” [*compte rendu du livre de*

François Dalencour: Alexandre Pétion devant l’humanité. Alexandre Pétion et Simón Bolívar. Haïti et l’Amérique Latine. Mai, 1929], V, [14]

Nemours, Colonel: “*Histoire de la famille et de la descendance de Toussaint*

Louverture”, VI, [1]

Zuccarelli, Guy: “*Une étape de l’évolution haïtienne*” [*compte rendu sur la préface et le chapitre premier du livre de Jean Price-Mars: Une étape de l’évolution haïtienne, consacrés à l’intelligence haïtienne*], V, [28]

Raça.

Enquête: “*Comment les noirs vivant em Europe doivent-ils s’habiller?*”, II, [59];

III, [50]; IV, [50].

Finot, Louis-Jean: “*Egalité des Races*”, I, [3]

Joseph-Henri, Georges: “*Magie noire*” [*sur les idées raciales dans le livre de contes de Paul Morand, Magie noire*], I, [57]

- Martin, Margaret Rose: "*Le nègre cubain*", V, [7]
 Nardal, Paulette: "*Eveil de la conscience de race*". VI
 Sicard, Emile: "*Ignorance réciproque*", II, [1]
 Zara, Philippe de: "*L'Eveil du monde noir*", IV, [1]

MÚSICA:

- Dubouillé, Gisèle: "*Nouveaux disques de musique nègre*", III, [55]
 Eboué, Félix: "*La musique et le langage des Banda*", VI, [32]
 Mme. Grall: "*Le langage tambouriné des peuples d'Afrique*", VI, [35]

POESIA:

Cuba.

- Pedroso, Regino: "*Le Reveil*", VI, [46]

Haiti.

- Brouard, Carl: "*Cadences créoles*", V, 35.
 Thoby-Marcelin, Philippe: "*Poème*"; "*Poèmes d'une autre saison*"; "*Poème*";
 "*Stance*"; "*Destin*", V, [32]

Martinica.

- Augarde, Jacques: "*Poème*", V, 36.
 Flavia Léopold: "*Le Vagabond*", VI, [38]
 Gratiant, Gilbert: "*Pleine mer*", IV, [40]
 Léro, Etienne: "*Fumées*", II, [43]
 Maran, René: "*Othello*", III, [33]
 Monnerot, Jules: [*Poème*], II, [44]
 Yadhé (pseud. de Jane Nardal): "*Le soir tombe sur Karukera*" (*prose poétique*),
 IV, [42]

Estados Unidos.

- Hughes, Langston: "*Moi aussi*", III, [34]
 Mac Kay, Claude: "*A l'Amérique*", I, [38]
 _____: "*Printemps en New-Hampshire*", III, [34]

TEMAS DIVERSOS: NOTAS E ECOS DO MUNDO EXTERIOR:

- Attuly, Lionel: “*De la crise mondiale (considérée comme un sujet d’interview)*”, III, [1]
 _____: “*Au chevet du supplicé*”, VI, [11]
- Barau, Jean L.: “*Sténio Vincent, homme d’état*”, V, [25]
- Bazargan, M.: “*Une réponse aux Réflexions sur l’Islam*”, IV, [31]
- Baye-Salzmann, P.: “*Islam? Christ?*”, VI, [19]
- Beaduza, L. Th.: “*Grandeur et décadence d’une doctrine*”, V, [1]
 _____: “*Lettre ouverte à l’Amiral Castex*”, VI, [16]
- J. T. : “*Un prêtre noir a été ordonné à Paris*”, II, [56]
 “*Justice Américaine*”, II, [58]
 “*La page de correspondance*” [lettre qui demande la fondation d’un Club pour les noirs], IV, [57]
- Nardal, Paulette: “*Une noire parle à Cambridge et à Genève*”, I, [36]
- Price-Mars, Jean: “*Le problème du travail en Haïti*”, I, [12]
- Renaud-Molinet, Charles: “*Réflexions sur l’Islam*”, II, [4]
- René-Boisneuf, Roland: “*Economie coloniale: la question de la banane*”, IV, [18]
 _____: “*Le Prince d’Ethiopie à Paris*”, IV, [53]
- Sajous, Léo: “*Le Libéria em accusation devant l’opinion mondiale*”, I, [21]
 _____: “*Les noirs américains au Libéria*”, II, [11]
 _____: “*Le Libéria et la politique mondiale*” (conclusion), IV, [22]
- Shepard, Clara W.: “*L’Institut normal e industriel de Tuskegee*”, II, [15]
 _____: “*Les noirs américains et les langues étrangères*”, IV, [28]
- Sicard, E.: “*Une manifestation à l’Exposition Coloniale de Vincennes*”, I, [61]
- Zaougha, Guetatcheou: “*La Renaissance Ethiopienne*” (trad. C. Diggs), IV, [14]
- Livros recebidos.**
- Le Droit de Colonisation*, de Joseph Folliet, II, [54]
- Au Sahara, par Marcelle Vioux; Sculptures et Céramiques anciennes d’Afrique et d’Amérique. Collection G. de Mire*, III, [59]

Le drapeau de demain, par Jean Brierre; Eau chaude, eau froide, douche écossaise

par Pierre Bastien, V, 59

Nos frères noirs. Cameroun-Dahomey, par Henriette Célarié, La Quinzaine

Dahoméenne, revue, VI, [59]

“Nos congénères à l’honneur”, I, 64.

“Galerias martiniquaises”, I, 64.

E. G.-M.: Les Sciences sociologiques au Collège de France, III, [59]

Dans la presse: [La Dépêche africaine, Le Journal des Coloniaux,

L’Etudiant Martiniquais], V, 59.

“Informations”, VI, [59]

TROPIQUES

CONTOS E RELATOS:

Gratiant, Georges: “*La fortune d’un rêve*”, VI-VII, 53.

Ménil, René: “*Drame légendaire au crépuscule*”, IV, 65.

_____ : “*Couleurs d’enfance, couleurs de sang*”, V, 33.

_____ : “*Le Dictateur*”, VI-VII, 25.

_____ : “*La dernière insurrection*”, XI, 136.

CRÍTICA LITERÁRIA:

Anderson, Georgette: “*Mallarmé et Debussy*”, I, 62.

_____ : “*Maeterlinck et le merveilleux*”, III, 45.

Breton, André: “*Martinique, charmeuse de serpents. Un grand poète noir*”, XI, 119.

Césaire, Aimé: “*Charles Péguy*”, I, 39.

_____ : “*Introduction à la poésie nègre américaine*”, II, 37.

_____ : “*Vues sur Mallarmé*”, V, 53.

_____ : “*Isidore Ducasse, comte de Lautréamont*”, VI-VII, 10.

Césaire, Suzanne: “*André Breton, poète*”, III, 31.

_____ : “*Misère d’une poésie. John-Antoine Nau*”, IV, 48.

Laurencine, Franck: “*Faune et flore de l’inconscient. Etude de textes automatiques: Poisson soluble d’André Breton*”, VIII-IX, 33.

Maugée, Aristide: “*Aimé Césaire, poète*”. n. 5, avril, 1942, p. 13.

Ménil, René: “*Notes sur Mallarmé*”, VI-VII, 49.

ENSAIO:

Estética, Política, Filosofia e a questão da Arte nas Antilhas.

Brauner, Victor: “*Du fantastique*”. 1. *En peinture*; 2. *Au théâtre*, X, 31

Césaire, Aimé: “*Présentation*”, I, 5

_____ : “*Maintenir la poésie*”, VIII-IX, 7.

- _____ : *"Panorama"*, X, 7.
- _____ : *"Poésie et connaissance"*, XII, 157.
- _____ : *"Lettre ouverte à Monseigneur Varin de la Brunelière"*, XI, 104.
- _____ : *"Georges Louis Ponton, Gouverneur de la Martinique"*, XII, 158.
- Césaire, Suzanne: *"Alain et l'esthétique"*, II, 53.
- _____ : *"1943: le Surréalisme et nous"*, VIII-IX, 14.
- Etiemble, René: *"L'idéologie de Vichy contre la pensée française"*, XI, 95.
- Hibran, René: *"Le problème de l'art à la Martinique. Une opinion"*, VI-VII, 39.
- Jean-Alexis, S. : *"Note sur le hasard"*, VIII-IX, 40.
- Mabille, Pierre: *"Le royaume du Merveilleux"*, IV, 39.
- Maugée, Aristide: *"Poésie et obscurité"*, II, 7.
- Ménil, Ménil: *"Naissance de notre art"*, I, 53.
- _____ : *"Orientation de la poésie"*, II, 13.
- _____ : *"Introduction au Merveilleux"*, III, [8].
- _____ : *"Laissez passer la poésie"*, V, 21.
- _____ : *"Evidences touchant l'Esprit et sa vitesse"*, VIII-IX, 21.
- _____ : *"Situation de la poésie aux Antilles"*, XI, 127.
- _____ : *"L'Humour: introduction à 1945"*, XII, 188.

Etnografia e Folclore.

- Cabrera, Lydia: *"Bregantino, Bregantin" (conte nègre cubain)* (Trad. Francis de Miomandre), X, 12.
- Césaire, Aimé: *"Introduction à un conte de Lydia Cabrera"*, X, 11.
- Césaire, Aimé et René Ménil: *"Introduction au folklore martiniquais"*, IV, 7.
- Césaire, Suzanne: *"Léo Frobenius et le problème des civilisations"*, I,

27.

_____ : *“Malaise d’une civilisation”*, V, [43].

_____ : *“Le grand camouflage”*, XIII-XIV, 267.

“Documents. Survivances africaines à la Martinique”. I. *Les Sorciers*; II.

Enigmes et proverbes; III. *Contes d’animaux*, IV, 55.

Frobenius, Leo: *“Que signifie pour nous l’Afrique?”*, V, 62.

Gratiant, Georges: *“Contes créoles”*, IV, [21].

Hearn, Lafcadio: *“Conte colibri”*, IV, 13.

Flora e Fauna.

Jean-Philippe, A.: *“Réflexion sur quelques phénomènes de mimétisme”*,

VI-VII, 45.

Stehlé, Henri: *“La Végétation des Antilles françaises”*, II, 71.

_____ : *“Les dénominations génériques des végétaux aux*

Antilles françaises. Histoires et légendes qui s’y rattachent”, X, 53.

História.

Nicolas, Armand: *“La traite des nègres”*, VIII-IX, 49.

Pintura.

Loeb, Pierre: *“La peinture et le temps présent”*, XIII-XIV, 247.

Mabille, Pierre: *“La Jungle”*, XII, 173.

POESIA:

Martinica.

Césaire, Aimé: *“Fragments d’un poème”*, I, 9.

_____ : *“Fragments d’un poème . Le Grand Midi”* (fin), II, 25.

_____ : *“Survie”*; *“N’ayez point pitié de moi”*; *“Au delà”*, *“Perdition”*,
III, 24.

_____ : *“En rupture de mer morte”*, III, 74.

_____ : *“Poème pour l’aube”*; *“Histoire de vivre”*, IV, 31.

- _____ : “*En guise de manifeste littéraire*”, V, 7.
- _____ : “*Entrée des amazones*”; “*Fantômes à vendre*”; “*Femme d'eau*”; “*Tam-tam de nuit*”, VI-VII, 32.
- _____ : “*Avis de tirs*”, VIII-IX, 12.
- _____ : “*Intermède*”, X, 39.
- _____ : “*Poème*”, XI, 134.
- _____ : “*Poème*”, XIII-XIV, 263.
- Duits, Charles: “*Matin de la chaleur*”; “*Le Chimiste*”, VIII-IX, 9.
- Gratiant, Georges: “*Volcan éteint*”, VIII-IX, 47.
- Mégnen, Jeanne: “*Colchiques*”; “*La Belle au bois dormant*”; “*Demain, commencera le bruit*”, III, [19].
- Ménil, René: “*Poème*”, X, 36.
- Lucie Thésée: “*Beau comme..*”. V, 31.
- _____ : “*Où va tomber la terre?*”, VI-VII, 34.
- _____ : “*Poème*”, VIII-IX, 45.
- _____ : “*Préférence*”, X, 37.
- _____ : “*Poème*”, XII, 209.

França.

- Breton, André: “*La mort rose*”; “*Vigilance*”; “*Pour Madame*”, III, 38.
- _____ : “*La lanterne sourde*”, V, 37.
- Lautréamont, Isidore Ducasse, comte de: “*Préface*”; “*Hymne au poulpe*”; “*Hymne au pou*”; “*La mort de Mervin*” [extraits], VI-VII, 16.
- Péguy, Charles: “*Paris vaisseau de charge*”; “*Paris double galère*”; “*Paris vaisseau de guerre*”; “*Présentation de la Beauce à Notre Dame de Chartres*”, I, 41.
- Picabia, Francis: “*Des perles aux pourceaux*”; “*Mon amie*”; “*Poème d'espérance*”; “*De l'autre côté*”; “*l'Enfant*”; “*Curiosité*”, XII, 207.

Estados Unidos.

- Mac Kay, Claude: “*A l'Amérique*”, II, 50.

Toomer, Jean: “*Chant de la moisson*”, II, 47.

Venezuela.

Cáceres, Jorge: “*Poema / Poème*” (trad. de R. Durand), VIII-IX, 21.

TEATRO:

Césaire, Aimé: “*Intermède*”, X, 39.

TEMAS DIVERSOS: NOTAS E ECOS DO MUNDO EXTERIOR:

Seção *Revue des Revues*: “*Lettre vénézuélienne*”; “*Le mouvement poétique au Venezuela*”, III, 52.

“*Le Surréalisme coloniserait-il le cinéma américain?*”, extrait de la revue *Life*, trad. Gabriel Henri, III, 53.

Marie-Alain Couturier: “*Art et catholicisme*”, IV, [51].

_____ : “*Thierry Maulnier et le surréalisme. A propos de l'Introduction à la poésie française*”, IV, [53].

Aristide Maugé: [notice sur la publication à Cuba du *Cahier d'un retour au pays natal*, et sur l'exposition des gouaches de Wifredo Lam à New York, ainsi qu'un petit commentaire sur les *Prolégomènes à un 3e manifeste du Surréalisme ou non*, publié par Breton à New York], VI-VII, 59.

Seção *Nouvelles*, IV, [70].

Seção *Les livres*. [*Lettre aux Anglais*, par Georges Bernanos];

Dimensions de la guerre suivi de *Des héros et des chefs*, par Georges Gorse; *Notre paix*, XI, 141.

[Sur le numéro double 2-3 d'*Hémisphères* dédié aux Antilles; revue

d'actualité poétique paraissant à New York sous la direction du poète français Yvan Goll], XI, 151.

Profonde allégresse, XII, 211.

Alejo Carpentier: "*L'Evolution culturelle de l'Amérique Latine*". [publié d'abord en *Cahiers d'Haïti*, mars 1944], XII, 217.

"*Ceux qui haïssaient Schoelcher*". *Quelques extraits du journal La Défense nationale*, XIII-XIV, 241.

"*Schoelcher vu par les esclavagistes. La contre-offensive des négriers*", XIII-XIV, 241.

BIBLIOGRAFIA

- Acacia, M.** (1993): "Indigénisme et vision du monde rural". *Conjonction*, Port-au-Prince, (198): 49-58, avril-mai-juin.
- Affergan, F.** (1983): *Anthropologie à la Martinique*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Akoun, A.** (1972): *Dictionnaire d'Anthropologie*. Paris, C.E.P.L.
- Antoine, R.** (1980): "Manuels et Intellectuels dans les textes antillais de l'entre-deux-guerres." *Europe*, Paris, 58 (612): 87-97.
- _____ (198?): *Les écrivains français et les Antilles*. Paris, P. Maisonneuve & Larosse.
- _____ (1992): *La littérature franco-antillaise. Haïti, Guadeloupe et Martinique*. Paris, Editions Karthala. 2e édition augmentée et mise à jour.
- Bebel-Gisler, D.** (1976): *La langue créole, force jugulée*. Paris, L'Harmattan.
- Brossat, A. ; D. Maragnès** (1981): *Les Antilles dans l'impasse?* Paris, Éd. Caribéennes/L'Harmattan.
- Buteau, P.** (1993): "Une problématique de l'identité". *Conjonction*, Port-au-Prince, (198): 11-38, avril-mai, juin.
- Calvet, L.-J.** (1974): *Linguistique et colonialisme*. Paris, Payot.
- Castillo de Berchenko, A.** (1990): "La revue de l'Amérique Latine em los años 20". Em: *América. Cahiers du CRJCCAL*. Paris, (4-5): 21-26.
- Clément Pierre, Cl.; Satire, J. e Trouillot, L.** (1993): "La Revue Indigène et la critique de l'indigénisme". *Conjonction*, Port-au-Prince, (197): 29-48, jan.-fév.-mars.
- Condé, M.** (1977): *La poésie antillaise*. Paris, Fernand Nathan.
- Confiant, R.** (1993): *Aimé Césaire. Une traversée paradoxale du siècle*. Paris, Stock.
- Corpet, O. e L. Valero** (1986): 'Pour une politique des revues'. *La revue des revues*, Paris, (1): 6-20, mars.
- Corzani, J.** (1978): *La Littérature des Antilles-Guyane Françaises*. Fort-de-France,

Désormeaux, 6 vol.

- Chamoiseau, P., Confiant R. e Bernabé, J.** (1989): *Eloge de la créolité*. Paris, Gallimard.
- Chamoiseau, P. e Confiant R.** (1991): *Lettres créoles. Tracées antillaises et continentales de la littérature 1635-1975*. Paris, Hatier.
- Chevrier, J.** (1984): *Littérature nègre*. Paris, Armand Colin, 2e éd.
- Damato, D. B.** (1983): "Negritude / Negritudes". *Atraves*, São Paulo, (1): 112-129.
- _____ (1995): *Edouard Glissant: Poética e Política*, São Paulo, Annablume, Col. Parcours.
- _____ (2000): "Manifestos culturais, manifestos políticos: os editoriais das revistas antilhanas." *Anales del Caribe*. La Habana, (19, em imprensa).
- Delafosse, M.** (1922): *L'âme nègre*. Paris, Payot.
- Delas, D.** (1991): *Aimé Césaire*. Paris, Hachette.
- Depestre, R.** (1978): *Problemas de la identidad del hombre negro en las literaturas antillanas*. México, D.F., UNAM.
- _____ (1986): *Buenos días y adiós a la Negritud*. La Habana, Casa de las Américas.
- Ducrot, O. e Schaeffer, J.- M.** (1995): *Nouveau Dictionnaire Encyclopédique des Sciences du Langage*. Paris, Seuil.
- Elias, N.** (1990): *O processo civilizador*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Etiemble, R.** (1950): "Sur le Martinique de Michel Cournot. *Les Temps Modernes*, Paris, 5 (52): 1502-1512.
- Fanon, F.** (1952): *Peau noire, masques blancs*. Paris, Seuil.
- _____ (1969): *Pour la révolution africaine*. Paris, Maspero.
- Fabre, M.** (1973): "René Maran, trait-d'union entre deux Négritudes". In: *Négritude Africaine Négritude Caraïbe*. Paris, Université de Paris XIII. p. 55-61.
- Figueiredo, E.** (1998): *Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana*. Niteroi, EDUFF.
- _____ (1996-1998): "Réflexions sur le roman martiniquais: de Glissant à

- Chamoiseau.*” *Anales del Caribe*. La Habana, Centro de Estudios del Caribe, Casa de las Américas, (16-18): 21-30.
- Fredj, J.** (1983): “*L’assimilation dans l’histoire antillaise*”. *Les Temps Modernes*, Paris, 39 (441-442): 1836-52, avr./mai.
- Gaillard, R.** (1993): “*L’indigénisme haïtien et ses avatars*”. *Conjonction*, Port-au-Prince, (197): 9-28, jan.-fév.-mars.
- Glissant, E.** (1958): *Soleil de la Conscience*. Paris, Seuil.
- _____ (1969): *L’Intention Poétique*. Paris, Seuil.
- _____ (1981): *Le Discours Antillais*. Paris, Gallimard.
- _____ (1990): *Poétique de la Relation*. Paris, Gallimard.
- _____ (1995): *Introduction à une Poétique du Divers*. Presses de l’Université de Montréal.
- _____ (1996): *Faulkner, Mississippi*. Paris, Stock.
- _____ (1997): *Traité du Tout-Monde*. Paris, Gallimard.
- Gourai, G., M. Laroche, M. Lubin et C. Souffrant** (1987): *Littérature et Société en Haïti*. Québec, CIDIHCA.
- Hale, Thomas A.** (1981): “*Les écrits d’Aimé Césaire*”. *Études Françaises*, Montréal, 14 (3-4), n. spécial, oct., 1981.
- Hernández Otero, R.** (1993): *La vida literaria en Cuba (1918-1940): núcleos, grupos y publicaciones de orientación vanguardista*. La Habana, inédito (Prêmio “Razón de Ser” da Fundação Alejo Carpentier).
- Itinéraires. Littératures et contacts de cultures**. Vol. 1. *L’écrit et l’oral*. Centre d’études francophones de l’Université de Paris XIII. Paris, L’Harmattan, 1982.
- Jahn, J.** (1971): *Las literaturas neo-africanas*. Madrid, Eds. Guadarrama.
- Joyau, A.** (1967): *La Martinique, carrefour du monde caraïbe*. Fort-de-France, éd. des Horizons Caraïbes.
- Kesteloot, L.** (1962): *Aimé Césaire. Choix de textes, bibliographie, portraits, fac-similés*. Paris, Seghers.
- _____ (1967): *Anthologie négro-africaine: panorama critique des*

- prosateurs, poètes et dramaturges noirs du Xxe siècle*. Verviers, Marabout.
- _____ (1963): *Les Ecrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*. Bruxelles, Université Libre de Bruxelles.
- Lafferrière, Dany** (1996): *Pays sans chapeau*. Québec, Lanctôt Éditeur.
- Lambert-Prudent, F.** (1980): *Des baragouins à la langue antillaise*. Paris, Éd. Caribéennes.
- Laroche, M.** (1981): *La littérature haïtienne, identité, langue, réalité*. Montréal, Lemeac.
- _____. (1991): *La double scène de la représentation*. Québec, Greca.
- _____. (1995): "El Caribe francófono." Em: Pizarro, A., org.: *América Latina. Palavra, Literatura e Cultura*. Campinas, Editora da Unicamp/ Fundação Memorial da América Latina, vol. 3 "Vanguarda e Modernidade."
- Lecherbonnier, B.** (1977): *Initiation à la littérature Nègro-Africaine*. Paris, Fernand Nathan.
- Légitime Défense*. Paris, éd. Jean-Michel Place, 1979. (Reproduction anastaltique de la 1e édition publiée à Paris, 1er juin 1932).
- Leiner, J.** (1978): "Entretien avec Aimé Césaire. Introduction à la réédition de *Tropiques*". *Tropiques*. Paris, Jean Michel Place, vol. I, pp. vi-xxii.
- Leiris, M.** (1955): *Contacts de Civilisations en Martinique et en Guadeloupe*. Paris, Unesco.
- Lépine, E.** (1978): *Questions sur l'histoire antillaise: trois essais sur l'abolition, l'assimilation, l'autonomie*. Fort-de-France, éd. Désormeaux.
- Lucrèce, A.** (1981): *Civilisés et énergumènes. De l'enseignement aux Antilles*. Paris, éd. Caribéennes / L'Harmattan.
- _____. (1971): "Le mouvement martiniquais de la Négritude. Essai d'analyse d'un discours idéologique". *Acoma*, Fort-de-France, (2):93-123, avr./juin.
- Mélone, Th.** (1962): *De la négritude dans la littérature nègro-africaine*. Paris, Présence Africaine.
- Ménil, R.** (1978): "Pour une lecture critique de *Tropiques*". Introduction à la

- réédition de *Tropiques*. Paris, éd. Jean Michel Place, vol. I, pp. xxiii-xxxviii.
- _____ (1979): "Sous l'Amiral Robert: Tropiques témoin de la vie culturelle". *Les Cahiers du CERAG*. Fort-de-France, nov, p. 144-153.
- _____ (1981): *Tracées, identité, négritude, esthétique aux Antilles*. Paris, Robert Laffont.
- Müller-Bergh, K.** (1986): "Indagación del Vanguardismo en las Antillas: Cuba, Puerto Rico, Santo Domingo, Haití." *Hojas Universitarias*, Bogotá, 3 (27): 253-268.
- Osorio Tejada, N. comp.** (1988): *Manifiestos, proclamas y polémicas de la vanguardia literaria hispanoamericana*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Pandolfi, J.** (1980): "De Légitime Défense à Tropiques". *Europe*, Paris, 58 (612): 97-107.
- Placolý, V.** (1984): *Fondations de l'intelligence antillaise*. CARÉ, Paris (11): 74-86, mai.
- Revert, E.** (1951): *La magie antillaise*. Paris, éd. Bellenand.
- _____ (1949): *La Martinique*. Paris, Nouvelles Editions Latines.
- La Revue du Monde Noir*. Nendeln, Lichteinstein, éd. Kraus Reprint, 1971: 1-6 (Reproduction anastaltique de la collection complète publiée à Paris, nov. 1931/avr. 1932).
- Rodríguez, E.J.** (1989): *Literatura Caribeña. Bojeo y cuaderno de bitácora*. La Habana, Editorial Letras Cubanas.
- Sartre, J. P.** (1972): "Orphée Noir". Préface à *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, de Léopold Sédar Senghor. Paris, Presses Universitaires de France.
- Teles, G. M.** (1983): *Vanguarda Européia e Modernismo Brasileiro; apresentação dos principais poemas, manifestos, prefácios e conferencias vanguardistas, de 1857-1972*. Petrópolis, Vozes.
- Thebia Nelson, A.** (1997): "Un arma milagrosa contra un mundo amordazado

(entrevista con Aimé Césaire)". *El Correo de la Unesco*. Paris, mayo, p. 4-7.

Schwartz, J. (1991): *Las vanguardias latinoamericanas: textos programáticos y críticos*. Madrid, Castalia.

Towa, M. (1983): *Poésie de la Négritude. Approche structuraliste*. Québec, Editions Naaman de Sherbrook.

Tropiques (1978): 1-14. Paris, éd. Jean Michel Place (Reproduction anastaltique de la collection complète publiée à Fort-de-France, avr. 1941/sept. 1945).

Trouillot, M.-R. (1993): "Jeux de mots, jeux de classe: les mouvances de l'indigénisme". *Conjonction*, Port-au-Prince, (197): 29-48, janv.-fév.-mars.

Van Hove, J. (1987): "Les revues du monde noir" e "1927: Naissance de *Lucioles*, première revue martiniquaise (Entretien avec Isabelle Gratiant)". *La revue des revues*, Paris, (3): 30-39 e 33, respectivamente.

Weisgerber, J. (coord.) (1984): *Les avant-gardes littéraires au Xxe siècle*. Centre d'Etude des Avant-Gardes Littéraires de l'Université de Bruxelles. Comité de Coordination de l'Histoire Comparée des Littératures de Langues Européennes. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2 vol.

Williams, R. (1992): *Cultura*. São Paulo, Paz e Terra.

Zumthor, P. (1983): *La lettre et la voix*. Paris, Seuil.