

**DA NEGRITUDE CESARIANA À ANTILHANIDADE  
GLISSANTIANA: O CAMINHO PARA CRIOLIDADE E A  
TRADUÇÃO COMO PRÁTICA MESTIÇA<sup>1</sup>**

*Dyhorrani da Silva Beira<sup>2</sup>*

**RESUMO:** Este artigo busca traçar um paralelo entre os conceitos de Negritude, desenvolvido por Césaire, e o de Antilhanidade, de Édouard Glissant, como um caminho para o desenvolvimento da Criolidade de Bernabé, Chamoiseau e Confiant como um movimento engajador na busca da identidade antilhana descrita no livro *Éloge de la créolité* (1993). Dessa forma, apresentamos os motivos pelos quais a Negritude não só abriu o caminho para outros movimentos, mas deu lugar, voz e senso crítico para esses movimentos no seio social e literário. Por fim, apresentamos a tradução como prática mestiça.

**PALAVRAS-CHAVE:** Negritude, antilhanidade, criolidade, literatura, identidade.

**ABSTRACT:** This article seeks to draw a parallel between the concepts of Negritude, developed by Césaire, and of *Antilhanité*, by Édouard Glissant, as a way for the development of the Crioliness of Barnabé, Chamoiseau and Confiant as an engaging movement in the search for the Antillean identity described in the book *Éloge de la créolité* (1993). In this way, we present the reasons why Negritude not only opened the route for other movements, but gave place, voice and critical sense to these movements in the social and literary sphere. Finally, we present the translation as a mestizo practice.

**KEY-WORDS:** Negritude, antilhanité, creoleness, literature, identity.

### **Introdução**

Aimé Césaire juntamente com Léon-Gontron Damas e Léopold Sédar Senghor são considerados os fundadores do movimento da Negritude, eles se enquadram como alguns dos primeiros intelectuais que buscaram uma reflexão sobre a questão da identidade antilhana. Assim, o termo “Negritude” aparece como conceito em 1933 na

---

<sup>1</sup> Este artigo faz parte da dissertação de mestrado *Éloge de la créolité*: para uma tradução crioula, de Dyhorrani da Silva Beira, defendida em março de 2017, junto ao Programa de Pós-graduação em Estudos da Tradução da Universidade de Brasília, orientada pela professora Alice Maria de Araújo Ferreira.

<sup>2</sup> Dyhorrani Beira é Graduada em Letras-Tradução Francês e Mestre em Estudos da Tradução pela mesma Universidade. Atua como professora substituta no Departamento de Letras e Tradução (LET) da Universidade de Brasília – UnB.

publicação do jornal *L'étudiant noir* editado pelo mesmo trio de autores. Enquanto movimento, a Negritude reivindica a manutenção da cultura negra africana, visando a afirmar a própria identidade, à manutenção da luta contra o colonialismo europeu, o eurocentrismo, à valorização do negro e das contribuições históricas do ponto de vista cultural, condição que foi aos poucos depreciada pelos valores ocidentais. De maneira geral, a ideia dos jovens escritores era promover soluções para os povos negros explorados e de, certo modo, formular uma nova visão de mundo que concebesse e valorasse a história dos negros e as suas origens africanas, rejeitando a ideia de exploração de uma raça pela outra, deflagrada em parte pela imposição cultural.

Segundo Chamoiseau, Bernabé e Confiant (1993), autores do *Éloge de la créolité* a Negritude criou uma adequação da sociedade crioula e, restaurando sua dimensão africana, pôs fim ao mimetismo que causava, de certo modo, uma superficialidade na escrita, nas representações daquele povo. Dessa forma, a Negritude surge na visão dos autores, para acabar com dois “monstros tutelares”: a Europeanidade e a Africanidade. Cada um deles, a sua maneira, habitavam os povos antilhanos com sua exterioridade sufocando valores e inserindo seus códigos. A Negritude coloca-se, então, como uma resistência a domiciliar essa cultura antilhana negada e renegada, considerada um batismo, “o ato primeiro” (CHAMOISEAU; BERNABÉ; CONFIANT, 1993, pg. 18) da restituição da dignidade. Foi ela que abriu caminho para Antilhanidade e para Crioulidade.

O conceito torna-se controverso quando o movimento é acusado de promover o racismo, contrariando assim seus reais princípios, que configuravam, e ainda configuram, um movimento de ideologia de libertação política e literária. Esse sentimento de retomada da identidade cultural fortifica, por um lado, os laços entres os negros e faz com que se reconheça a importância histórica de todo processo reconhecimento identitário, mas, por outro lado, a Negritude falha, na visão de Édouard Glissant (2005), quando pensa em voltar ao passado a partir de uma visão quase que estritamente africana, forjando dessa forma um certo esquecimento do presente e limitando, mesmo que periféricamente, a identidade negra.

## 1. Negritude e Antilhanidade

Aimé Césaire define a Negritude “como tomada de consciência da diferença, como memória, como fidelidade e como solidariedade”<sup>3</sup> (CÉSAIRE, 2004, p. 83, tradução nossa), o que configura a Negritude não apenas como um movimento político engajado, mas também como uma cinesia poética que funciona como um ato de denúncia do conceito de exterioridade forjado a partir de falsos estereótipos. Ela se instaura como emergência de mudança da ideologia, na valorização da mestiçagem e da cultura negra e como um resgate da dignidade do que foi massacrado e traumatizado pelos períodos da escravidão e da colonização. Entretanto, esse movimento é criticado pelos autores de *Éloge de la créolité* (1993), pois ao mesmo tempo em que reivindicava a valorização do negro, bem como da literatura negra, a escrita desse projeto dava-se a partir da língua e dos valores do colonizador. Os autores reconhecem que a Negritude de modo geral funcionou como um mecanismo funcional para abrir o caminho para a construção de uma identidade que não se apoiasse nos padrões europeus:

Com Édouard Glissant recusamos nos trancar na *Négritude*, soletrando a Antilhanidade<sup>7</sup> que pertencia mais à visão do que ao conceito. O projeto não era somente abandonar as hipnozes da Europa e da África. Era necessário manter alerta a clara consciência das contribuições de uma e de outra: em suas especificidades, suas dosagens, seus equilíbrios, sem nada obliterar, nem esquecer das outras fontes entrelaçadas a elas<sup>4</sup> (BERNABE; CHAMOISEAU; CONFIANT, 1993, p. 21, tradução nossa).

Assim, a Negritude passa a ser considerada pelos autores como um movimento necessário, mas que precisava aprimorar suas reivindicações na tentativa de olhar mais precisamente para os valores martinicanos e antilhanos. Dessa forma, seria possível compreender a sociedade antilhana a partir dos próprios antilhanos, sem que fossem sempre assimilados a outras culturas.

René Depestre (1980) afirma que o conceito de Negritude, na medida em que era entendido como ideologia e até mesmo como ontologia, passou a ter vários sentidos

---

<sup>3</sup> «La Négritude au premier degré peut se définir d’abord comme prise de conscience de la différence, comme mémoire, comme fidélité et comme solidarité ».

<sup>4</sup> Avec Édouard Glissant nous refusâmes de nous enfermer dans la Négritude, épelant l’Antillanité qui relevait plus de la vision que du concept. Le projet n’était pas seulement d’abandonner les hypnozes d’Europe et d’Afrique. Il fallait aussi garder en éveil la claire conscience des apports de l’une et de l’autre : en leurs spécificités, leurs dosages, leurs équilibres, sans rien obliterer ni oublier des autres sources, à elles mêlées.

ambíguos até chegar à seguinte incongruência: “formulado para despertar e alimentar o amor próprio, a confiança em suas próprias forças em tipos sociais que a escravidão tinha rebaixado ao estado de animais de tração, a Negritude diluiu esses tipos sociais em uma *metafísica somática*” (DEPESTRE, 1980, p. 82, grifos do autor), oferecendo mais de um sentido ao movimento e deturpando, de algum modo os ideais da Negritude, fazendo com que surgisse uma espécie de concepção de mundo exclusiva em que os valores vão muito além do que um simples movimento social. O “surgimento” do movimento como libertação artística e cultural não se deu de maneira espontânea, o processo histórico como núcleo fundador impulsionou de maneira constitutiva o verdadeiro passado dos povos negros, que sofreram durante o processo de escravidão, das *plantations* e tantas outras formas desumanas de arrancar a identidade de um povo.

Mesmo sendo sobrecarregados com inúmeras críticas, os escritores da Negritude abriram as portas para os seus seguidores aprimorarem e/ou criticarem suas situações sociais e até mesmo o próprio conceito de Negritude. Édouard Glissant e René Depestre, dentre outros autores, têm criticado a noção essencialista do movimento, ou seja, a ideia de que realmente existe uma diferenciação, uma essência negra e uma branca. Esses autores propõem outras alternativas para a compreensão das sociedades afrodescendentes ou das Antilhas. Glissant (2005), por exemplo, foi um dos intelectuais de maior destaque ao tentar fazer entender e introduzir o termo *Antilhanidade* como um “melhoramento” do conceito de Negritude. Nesse contexto, o termo Antilhanidade, entendido como o reconhecimento e a aceitação de uma identidade plural, aberta, não é criado em oposição ao do termo *Negritude*, mas como uma forma de reconhecer as Antilhas como um todo, dentro das suas grandezas, dos valores intrínsecos que ainda permanecem preservados por uma tradição da mestiçagem. Figueiredo (1998) afirma que Glissant torna-se crítico da Negritude por perceber que esse movimento se afastava da realidade para se dirigir a outro lugar, a África, não focalizando de maneira direta as Antilhas, mesmo que as ideias fossem desenvolvidas naquele lugar por Aimé Césaire.

## 2. A passagem pelo nativismo

Said (1995) reconhece o período da Negritude como uma etapa necessária. Ele a chama de “nativista”, ressaltando que o nativismo “reforça a distinção mesmo quando valoriza o lado mais fraco ou servil” (SAID, 1995, p. 288). O nativismo também é

entendido como um estágio necessário para que se possa atingir um patamar de desenvolvimento maior, porém ele se torna danoso quando é aceito como resultado final, porque:

aceitar o nativismo é aceitar as consequências do imperialismo, as divisões raciais, religiosas e políticas impostas pelo próprio imperialismo. Deixar o mundo histórico à metafísica de essências como a *négritude* [...] é abandonar a história em favor de essencializações que têm o poder de instaurar a cizânia entre os seres humanos (SAID, 1995, p. 288, grifos do autor).

Para Said não basta apenas passar por esse nativismo, mas é preciso também superá-lo. Suplantá-lo não significa abandonar o passado histórico, mas utilizá-lo para que se possa prosseguir evoluindo nesse processo de construção identitária e também pensar a identidade local como algo que não esgota as suas múltiplas construções. Dessa maneira, Said elenca três caminhos possíveis para tentar combater esse nativismo:

- a) “Descobrir um mundo que não é construído a partir de essências em conflito;
- b) A possibilidade de um universalismo que não seja limitado nem coercitivo, coisa que ele é ao acreditar que todo povo tem apenas uma única identidade;
- c) Superar o nativismo não significa abandonar a nacionalidade, e sim pensar a identidade local como algo que não esgota a identidade do indivíduo ou do povo” (SAID, 1995, p. 289).

Esses caminhos relacionados aos conceitos de nacionalidade, nacionalismo e nativismo, na visão de Said, operam num grau crescente de coerção, porque, para ele, em países como a Argélia e o Quênia, por exemplo, é possível observar uma resistência heróica “de uma comunidade parcialmente surgida da inferiorização colonial, levando a um prolongado conflito cultural e armado com as potências imperiais” (SAID, 1995, p. 289). É nesse sentido que Figueiredo (1998) afirma que tanto a palavra poética de Césaire como a expressão da Negritude são, para Glissant, um desvio necessário e que a etapa seguinte seria a “volta” ao real antilhano e não apenas uma volta à África como busca de um passado que não faz referência direta às Antilhas.

Foi pensando que a negritude não resolvia de maneira certa os problemas da sociedade antilhana que Glissant desenvolve o conceito de Antilhanidade que surge como uma “oposição” ao conceito de negritude. Glissant nunca se prendeu a universalismos, percebendo que as necessidades do povo antilhano eram outras. Não havia necessidade para se voltar para a Europa ou para África, quando, na realidade, a Martinica se

encontrava presa, rodeada pelo mar. Ele acreditava que a identidade do povo antilhano apresenta características que não se resumem às raízes africanas e que não se tratava de negar a funcionalidade e a importância do movimento negro, como vimos acima, mas de entender a negritude como um processo, como uma fase necessária para chegar-se realmente ao cerne do problema antilhano, o reconhecimento da Antilhanidade. Tentando ir além, o conceito busca ser mais do que um engajamento político e cultural. Em 1981, é publicado o *Discours antillais*, ainda sem tradução no Brasil, em que podemos perceber a luta por um fazer poético conjunto com todas as outras demandas sociais que ele acreditava serem necessárias para o povo da Martinica. A identidade surge, então, de uma realidade questionada e que precisa rever seus ideais mesmo que utópicos.

Esse tipo de pensamento busca, a partir de uma análise antropológica, sociológica, histórica e literária, compreender as influências que a corrente de pensamento da Negritude deixou. Desse ponto de vista, Glissant (2005) acredita que a sociedade antilhana está alienada (de certa forma pelas influências de Fanon, mas sobretudo pelo processo traumático da colonização) e que para sair desse frenesi ela deve buscar sua verdadeira identidade, aquela que se propõe a ser aberta e plural. De modo geral, a antilhanidade busca o reconhecimento de uma identidade antilhana, a valorização da cultura, dos valores nascidos nas Antilhas, a consideração de um povo autônomo culturalmente, capaz de deixar de lado a assimilação e de recusar uma imposição cultural reconhecendo como verdadeiros seus valores. Essa antilhanidade seria composta a partir da ideia, também desenvolvida por Édouard Glissant de identidade múltipla ou identidade rizoma, isto é, uma sociedade/identidade aberta às várias influências do mundo colocando, dessa forma, todos os povos em contato ou em *Relação*, para utilizar o termo do próprio autor.

O principal ponto de divergência entre Negritude e Antilhanidade consiste nessa busca do eu antilhano. Enquanto a Negritude se voltava para fora, Glissant percebia que os antilhanos estavam esquecidos, não eram pensados nas suas completudes, mas em pedaços-espacos da sua história. A somatória desse processo era entendida apenas com uma visão exterior, voltada sempre para o outro, deixando de lado a visão interior do povo antilhano. A prática da mimese, que aqui colocamos como um processo cultural, usual

entre as sociedades que foram colonizadas e buscaram imitar seus colonos, não só contribuiu para a superação do nativismo, mas também do mimetismo, principalmente do relacionado aos valores europeus. Apesar de, nessa perspectiva, a Negritude ser considerada incompleta, ela desempenhou e ainda desempenha um importantíssimo papel na conquista dos valores africanos e antilhanos e dos povos negros do mundo. Sob esse prisma, ela é vista apenas como um movimento incompleto. Entretanto, seu papel desencadeou uma série de acontecimentos positivos não só nas Antilhas, mas também em todo o mundo.

### 3. Crioulidade

A Crioulidade tornou-se um movimento no final dos anos oitenta com a publicação do *Éloge de Créolité* (1993), na Martinica. Publicado em 1989, por três escritores martinicanos, Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau e Raphaël Confiant, no manifesto, eles desenvolveram um projeto de escrita propondo o conceito de crioulidade como “*o mundo difratado, mas recomposto*”, um turbilhão de significados em um só significante: uma Totalidade”. (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 1993, 27, tradução nossa, grifos do autor)<sup>5</sup>. De um lado, esse pensamento busca se distanciar da relação de dominação entre colonizador e colonizado que, durante anos provocou um mimetismo na escrita crioula e transfigurou essa cultura em valores que não correspondiam diretamente à ancestralidade crioula. Por outro lado, busca ir de encontro à noção de identidade, constituída de elementos verdadeiros, fundamentados na vivência do povo crioulo, a partir de uma herança vinculada à arte e à identidade múltipla como vetores de propulsão dessa sociedade e dessa escrita. O movimento é muitas vezes entendido como uma resposta à Negritude, compreendida como inapropriada para transcrever a realidade antilhana na sua diversidade. Também no final dos anos oitenta, como contrapartida ao conceito de crioulidade, Édouard Glissant propõe o conceito de antilhanidade para propor uma identidade antilhana, não se baseando apenas na vivência dos descendentes de escravos africanos, mas integrando toda a contribuição antilhana.

A Crioulidade é definida como uma atitude interior através da qual o escritor antilhano, consciente de seu ser e de seu meio, pode construir seu mundo. Ela seria,

---

<sup>5</sup> « Monde diffracté mais recomposé, un maelström de signifiés dans un seul signifiant : une totalité »

segundo Figueiredo (1998), uma “visão interior” da Antilhanidade proposta por Glissant em *Le discours antillais* (1981), ou seja, a autora sugere que se a Antilhanidade é uma concepção geopolítica e a Crioulidade visa a acentuar o aspecto mais cultural e mais antropológico. A Crioulidade, nesse sentido, visaria a valorizar a cultura tradicional crioula através dos contos, dos ditos populares, de provérbios. Essa continuidade daria-se pela manutenção da língua crioula composta por tantos outros elementos heterogêneos. Ela instituiu-se como um movimento teórico-literário. Engendrada a partir das ideias de Antilhanidade e Crioulização de Édouard Glissant, a Crioulidade teve o mérito de formular novas maneiras de observar e vivenciar a identidade caribenha:

Durante três séculos, as ilhas e as áreas do continente que este fenômeno afetou foram verdadeiras forjas de uma humanidade nova, onde línguas, raças, religiões, costumes, maneiras de ser de todas as faces do mundo, encontraram-se brutalmente desterritorializadas, transplantadas em um contexto onde tiveram que reinventar a vida. Nossa criouidade nasceu, portanto, desse formidável “migan” que tratou rapidamente de reduzir a seu único aspecto linguístico ou a um só dos termos de sua composição. Nossa personalidade cultural carrega ao mesmo tempo os estigmas desse universo e os testemunhos de sua negação. Nós nos forjamos na aceitação e na recusa, portanto no questionamento permanente, em total familiaridade com as ambiguidades mais complexas, fora de todas as reduções, de toda pureza, de todo empobrecimento. Nossa História é uma trança de histórias (BERNABE; CHAMOISEAU; CONFIANT, 1993, p. 26, tradução nossa)<sup>6</sup>.

O pensamento da Crioulidade faz com que os espectadores da cultura antilhana sejam não apenas observadores, mas coautores e fundadores de acontecimentos. Para exprimi-la é necessário expressar a não-síntese, não apenas uma miscigenação. É necessário exprimir uma totalidade “caleidoscópica”, ou seja, “a consciência não totalitária de uma diversidade preservada” (BERNABE; CHAMOISEAU; CONFIANT, 1993, p. 28,

---

<sup>6</sup>La Créolité est l’agrégat interactionnel ou transactionnel, des éléments culturels caraïbes, européens, africains, asiatiques, et levantins, que le joug de l’Histoire a réunis sur le même sol. Pendant trois siècles, les îles et les pans de continent que ce phénomène a affecté, ont été de véritables forgeries d’une humanité nouvelle, celles où langues, races, religions, coutumes, manières d’être de toutes les faces du monde, se trouvèrent brutalement déterritorialisées, transplantées dans un environnement où elles durent réinventer la vie. Notre Créolité est donc née de ce formidable « migan » que l’on a eu trop vite fait de réduire à son seul aspect linguistique ou à un seul des termes de sa composition. Notre personnalité culturelle porte tout à la fois les stigmates de cet univers et les témoignages de sa négation. Nous sommes forgés dans l’acceptation et le refus, donc dans le questionnement permanent, en toute familiarité avec les ambiguïtés les plus complexes, hors de toutes réductions, de toute pureté, de tout appauvrissement. Notre Histoire est une tresse d’histoires (BERNABE ; CHAMOISEAU ; CONFIANT, 1993, p. 26).

tradução nossa)<sup>7</sup> e para que isso ocorra é necessário considerar todos os componentes daquela cultura, até mesmo aqueles que contribuíram de forma impositiva.

O conceito de Crioulidade, como foi dito anteriormente, não trata de um movimento essencialmente literário, mas de um conceito relativamente ontológico, que busca explicar o mundo antilhano através de uma concepção mestiça. O movimento rejeita a unicidade, o universal e o puro. Propõe a diversidade cultural e literária e não nega os conceitos de Antilhanidade e Negritude que o antecederam. A Crioulidade defende como cerne o uso de uma língua mestiça, denominada crioulo para que, através dela, os valores antilhanos sejam reconhecidos. Não se trata apenas de irromper a modernidade através do crioulo, ou do reconhecimento de que, na verdade toda língua é crioula, mas de partir do pressuposto que toda língua é política e carrega consigo todo o peso de uma sociedade que busca ser reconhecida através dos seus valores culturais.

#### 4. Identidade

O resgate da cultura-identidade surge não só de um auto reconhecimento do passado e da manipulação que sofreram durante anos por parte dos colonizadores franceses, mas de um reconhecimento de que a Crioulidade é o elemento central da identidade dos povos crioulos porque ela se faz e se percebe a partir dos mais diversos elementos que tocaram essa cultura durante anos. Ela nada mais é do que o resgate de uma identidade tida como falida pelos colonizadores, é a aceitação de uma resultante, de um composto completamente heterogêneo que se prefigura na escrita do povo e nas suas manifestações sociais.

Segundo Junior (2006), a discussão antilhana da constituição identitária estabelece a questão da alteridade, herdada do histórico pós-colonial dos povos colonizados do Caribe marcados por uma exterioridade: “a que os fez ver o mundo pelo filtro dos valores ocidentais. Tornados exóticos pela visão francesa que assimilaram, veem, nessa condição estranha, os valores próprios com o olhar do Outro” (JUNIOR, 2006, p. 566). É nesse sentido que a Crioulidade surge como negação não só desse filtro impositivo, mas de um mundo que transformou sua maneira de pensar. De acordo com os próprios autores do *Éloge de la Créolité* (1993), todo o povo antilhano foi marcado por um certo grau de

---

<sup>7</sup>La conscience non totalitaire d'une diversité préservée (BERNABE ; CHAMOISEAU ; CONFIANT, 1993, p.28)

exterioridade. Essa significância da negação surge, sobretudo, em uma parte da população, aquela que consegue perceber o quão exotizada foi, e continua sendo, pelo processo de imposição cultural. A outra parte continua alheia a esse processo, não percebendo a existência de uma lente pela qual o dominante impõe suas crenças e valores como melhores.

A relação identitária que se estabelece dentro desse manifesto é, como afirma Glissant (2005), a necessidade única do mundo. Estar em relação, nesse sentido, é poder compreender todo o potencial que cada um apresenta e, ao mesmo tempo, reconhecer o outro enquanto outro sem que ele me usurpe e vice-versa. Desse modo, o manifesto se configura dentro da relação com o outro e ao mesmo tempo estabelece o seu lugar de fala, delimitando o seu espaço e simultaneamente reconhecendo que foi constituído por outros espaços, poéticas e valores. De modo geral, a história contada no *Éloge de la créolité* se assemelha com a História do Brasil – do princípio ao fim – e da mesma forma que eles precisaram compreender a relação entre colonizador e colonizado, mímica e autenticidade, nós precisamos compreender que se (des) mimetizar do outro não significa ser inferior, significa valorar contatos múltiplos que se fazem inegavelmente ricos e mestiços.

Perceber a identidade como um conceito múltiplo nos leva a pensar na ideia de identidade-rizoma de Glissant inspirado pelos trabalhos de Deleuze e Guattari que busca formular a noção de identidade múltipla, heterogênea, ambígua e em processo permanente. Glissant (2005) opõe identidade à raiz única, a identidade-raiz, à identidade-rizoma, ligada aos povos mestiços e aos fenômenos da criouliização e das migrações. Aplicada ao conceito de identidade que evoca toda identidade fundada sob um pertencimento ancestral de uma cultura, ao passo que a identidade-rizoma admite uma identidade múltipla, nascida não do passado, mas de relações que são tecidas no presente.

A literatura é frequentemente um dos meios mais eficazes de expressão identitária e foi por esse viés que muitos escritores, como, por exemplo, Edward Said e os próprios escritores do *L'Éloge de la créolité*, conseguiram criticar suas realidades e a realidade do mundo como um todo. Apesar do tema sobre a identidade ser bastante amplo, o que fará com que sempre façamos referências a outros domínios de estudo, nesse trabalho, nos restringiremos à identidade nos parâmetros defendidos por Laplantine & Nouss (2002),

em que a identidade cultural é entendida como o resultado de cruzamentos, mistura, memórias e, sobretudo, esquecimentos. Basta observar a escrita de algumas obras para perceber que a maioria dos escritores antilhanos, sobretudo, dos anos sessenta em diante escreviam com um objetivo comum de dar voz à sua identidade social, aos fatores históricos que conduziram à Antilhanidade ou mais precisamente a sua Crioulidade.

Se antes os livros de alguma forma pretendiam enraizar sua gênese nas outras comunidades, de modo a querer germanizar ou anglicizar outras literaturas, hoje percebemos que as literaturas são compósitas e estão em relação acompanhando um falar multilíngue, e, desse modo, plural. Esse pensamento do múltiplo pode ser justificado pelo pensamento *rastro/resíduo* em que se supõe que todos os povos apresentam resquícios, marcas do seu processo histórico. É um ato em construção, é a representação constante do novo porque o rastro e o resíduo estarão sempre presentes em todas as relações com o mundo. A língua como representação da identidade também é tocada pela noção do *rasto/resíduo* porque sempre se encontra em contato, como afirma (GLISSANT, 2005, p.71): “as línguas crioulas são *rastro/resíduos* singrados na grande bacia do Caribe e do oceano Índico. Quando fugiram para as matas, os *rastros/resíduos* que seguiram não supunham nem o abandono nem o desespero, e nem tampouco o orgulho ou a vaidade de si mesmo”. Esse pensamento busca de modo geral refutar a possessão e configura a noção de que tudo é tocado pelo outro e por nós mesmos.

### 5. A tradução como prática mestiça

Glissant (2005) considera como uma das futuras artes mais importantes a tradução. O que a tradução sugere em seu princípio é a soberania de todas as línguas do mundo. Para ele, a tradução é uma verdadeira execução da Crioulização, a mestiçagem inevitável. É a arte da fuga de uma língua a outra, sem a renúncia de ambas, porque, nos nossos dias, acompanha toda a malha de traduções possíveis em toda e qualquer língua, ou seja, a tradução é fuga, renúncia que corresponde à maneira de pensar que apenas toca (de leve), não agride e nos ensina o imprevisível como prática do *rastro/resíduo*<sup>8</sup>. Assim, ele ressalta: “como a absoluta limitação do ser, a arte da tradução contribui para acumular a extensão de todos os *sendos* e todos os existentes do mundo. Rastrear nas línguas significa

---

<sup>8</sup> Conceito desenvolvido por Édouard Glissant que supõe que todos os povos apresentam resquícios, marcas do seu processo histórico.

rastrear dentro do imprevisível de nossa – doravante – condição comum” (GLISSANT, 2005, p. 50), aproximando-se, por assim dizer, do célebre Walter Benjamin (2008), na questão da tradução enquanto fuga.

Quando definimos a tradução como prática mestiça, inserimo-nos no campo das possibilidades, do múltiplo, da viabilidade de uma tradução que acolhe, que permite aceitar a estranheza do outro, que considera não só a identidade, mas também a alteridade que todos os indivíduos e sociedades possuem. A mestiçagem na tradução de maneira geral não se trata de um conceito, mas de uma predisposição a aceitar que uma cultura é feita de diversas partes e, com a tradução, não poderia ser diferente, sobretudo, porque ela continua sendo uma construção da sociedade. Hoje, mais do que nunca, como bem ressalta Édouard Glissant (2005), deve-se buscar essa vinculação de aproximação entre as línguas e culturas. Acima de tudo, porque, ao contrário do que se pensa, a proximidade entre os povos é mais visível na língua e nos seus hábitos, e não no fator sanguíneo como querem fazer acreditar os biólogos.

Apesar de ser uma nova noção de tradução, considerada por algumas correntes até mesmo idealista, a tradução mestiça pode ser encontrada em todos os textos existentes no mundo, porque, mesmo que ela queira se fantasiar de “*belles infidèles*”, ela carregará consigo as marcas da mestiçagem que são intrínsecas a todo texto, tradução ou original. Entretanto, é preciso lembrar também que essa ideia de uma relação aberta com o outro não é perfeitamente pacífica e/ou perfeitamente aceitável, ela se prefigura em sua maioria como um ideal. É preciso lembrar disso para não esquecer que os processos de tradução nunca foram pacíficos, eles sempre estiveram permeados de questões hegemônicas, étnicas e éticas.

A tradução mestiça não busca se apropriar da língua de chegada, ou vice-versa, ela se perfaz dentro de um devir mestiço que se configura em um fluxo que nunca chegará a uma síntese. Não se trata de um processo incompleto ou que a tradução nunca consiga se realizar por completo, como pregam alguns teóricos, como Bassnett (2005) quando afirma que a “tradução é perda” (BASSNETT, 2005, p. 38), mas trata-se de um transformar-se contínuo como bem define Deleuze (2011), em *Lógica do sentido*:

O paradoxo deste puro devir, com a sua capacidade de furtar-se ao presente, é a identidade infinita: identidade infinita dos dois sentidos ao mesmo tempo, do

futuro e do passado, da véspera e do amanhã, do mais e do menos, do demasiado e do insuficiente, do ativo e do passivo, da causa e do efeito. É a linguagem que fixa os limites (por exemplo o momento em que começa o *demasiado*), mas é ela também que ultrapassa os limites e os restitui à equivalência finita de um devir ilimitado (DELEUZE, 2011, p. 2).

Essa relação de continuidade mestiça jamais significou perda ou ausência de concretude. O contínuo aqui é estabelecido como uma evolução desmedida, ou seja, nega-se a noção da métrica como fim único das somatórias. Para Glissant (2005) trata-se de uma desmedida, no mesmo sentido deleuziano, porque desmedida não significa ser anárquico, mas denota que “não existe mais a pretensão à profundidade, a pretensão ao universal, mas apenas a pretensão a diversidade” (GLISSANT, 2005, p. 95). Não só a tradução como a literatura como mestiçagem operam nesse espaço que se define e ao mesmo tempo não se define na concretude, são processos infinitos que se renovam a cada contato, a cada novo elemento adicionado ou retirado.

### **Considerações finais**

As relações que se estabeleceram entre Negritude, Antilhanidade e Crioulidade sustentam de um modo geral a necessidade de repensar o local de fala e as trocas constantes a que toda identidade está sujeita. As reivindicações de cada movimento preenchem os espaços através da História e sustentam a necessidade constante de traçar novos olhares diante de conceitos que se estabelecem. A formação da identidade de todos os povos é permeada por relações de complementariedade que se estabelecem de forma branda ou violenta. A trajetória das Antilhas é certamente marcada por uma série de questões sociais e identitárias que se transformam e se refletem na escrita dos escritores antilhanos. Esse reflexo não faz surgir apenas uma autorreflexão sobre a construção identitária, mas também uma crítica sobre como esse processo afeta a vida cotidiana e a cultura local. Com o reconhecimento da Crioulidade, os autores buscaram também um reconhecimento estético de si mesmos, dos martinicanos, dos antilhanos e do mundo como um composto, como um conjunto de histórias (até então entendidas como minoritárias) que não podem ser deixadas para trás.

É nessa busca por valores próprios que observamos que tanto a Negritude quanto a Antilhanidade entram em cena para tentar estabelecer um lugar de fala que seja propriamente antilhano ou que se baseie em uma das suas origens, a África. Os dois

movimentos intentam, de maneira geral, um desejo de renascimento e não propriamente um desejo de voltar ao passado, mas de resgatar valores considerados importantes para a manutenção do povo antilhano. Mesmo que, em alguns momentos, as duas noções se coloquem como opostas, elas representam a luta e, ao mesmo tempo, a afirmação de existência desse povo. Segundo Glissant (2005, p. 102), “um povo impossibilitado de refletir sobre sua função no mundo é, com efeito, um povo oprimido” e é dessa noção de opressão que a escrita antilhana ou marcadamente martinicana tem procurado se desvencilhar, optando por uma escrita que busque reconhecer tanto as suas feiuras quanto a suas belezas.

Os três movimentos apresentam posições singulares, porém todos eles tentaram se definir a partir da experiência e da situação de opressão das Antilhas, da África e de todos os lugares onde os povos se encontram marginalizados e descriminalizados, reunir os valores e preservá-los para não serem mais assimilados aos ideais ditos universais-europeus. A Negritude não só abriu as portas para que outros movimentos se instaurassem, mas ampliou a própria dimensão do negro no mundo, fazendo com que suas reivindicações alcançassem a sociedade e a literatura. Por muito tempo foi imputada à condição do negro um sentimento de negação, de inferiorização de preceitos causando uma recusa incorporada a um mimetismo, a uma cópia de valores. A abertura, inicialmente feita pela Negritude e posteriormente pela Antilhanidade e Crioulidade, criou o sentimento de recusa da velha assimilação, dando lugar assim à valorização e ao reconhecimento de que não existe no mundo negro nada que seja pequeno, feio, inútil e pobre. Toda a riqueza é reconhecida e valorada, sendo colocada em questão e sendo, acentuadamente, reconhecida como bela.

De modo geral, devemos pensar na tradução e na escrita antilhana como uma abertura, uma relação que se estabelece inicialmente pela marca definida por Glissant (2005) como *rastro/resíduo* que se insere e transforma os espaços preenchidos pelos outros e não é mais entendida como uma alteridade agressiva, mas uma que contribui intrinsecamente. Do mesmo modo, a tradução se insere como propulsora dessas correntes de poéticas que buscam alcançar o mundo, o devir tradutório insere-se na possibilidade de jamais ceder à rigidez, de sempre se abrir e de renovar todos os dizeres possíveis, fazendo jus assim à ideia de identidade-rizoma.

A tradução, nesse contexto, deve tentar abarcar as singularidades que esses textos apresentam. Assim como observam Laplantine & Nouss (2002), o pensamento da mestiçagem “é claramente o pensamento da mediação, que se exerce no intermediário, no intervalo e nos interstícios a partir dos cruzamentos e das trocas” (LAPLANTINE; NOUSS, 2002, p. 83), sendo para eles impossível que ele se reduza ao pensamento do entre ou entremeios porque estes se reduzem a categorias espaciais. Para os autores, pensar a tradução como heterogênea, como se pensa a forma, é ainda estar preso às ideias antigas que, do nosso ponto de vista, não conseguiriam abarcar as peculiaridades do texto antilhano, por exemplo.

### Referências

BERNABÉ, J. ; CHAMOISEAU, P. ; CONFIANT, R., **Éloge de la Créolité**, Paris : Gallimard, 1993.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Tradutor: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CÉSAIRE, A. **Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude**. Paris: Présence Africaine, 2004.

\_\_\_\_\_. **Cahier d’un retour au pays natal**. Paris: Présence Africaine, 1971.

CHAMOISEAU, Patrick; CONFIANT, Raphaël. **Lettres créoles: tracées antillaises et continentales de la littérature**. Haïti, Guadeloupe, Martinique, Guyane. 1635-1975. Paris: Hatier, 1991.

CHAMOISEAU, Patrick. **Chronique des sept misères**. Paris: Folio, 1986.

\_\_\_\_\_. **Écrire en pays dominé**. Paris: Gallimard, 1997.

\_\_\_\_\_. **Solibo magnifique**. Paris: Gallimard, 1988.

\_\_\_\_\_. **Texaco**. Paris: Gallimard, 1992.

\_\_\_\_\_. **Texaco**. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. Companhia das letras. São Paulo: 1993.

CONDÉ, Maryse. **La civilisation du bossale**. Paris: L’Harmattan, 1978.

\_\_\_\_\_. **La colonie du nouveau monde**. Paris: Robert Laffont, 1993.

CONFIANT, Raphaël. **Ravines du devant-jour**. Paris: Gallimard, 1993.

\_\_\_\_\_. « **La créolité contre l'enfermement identitaire.** », *Multitudes* 3/2005 (n° 22), p. 179-185, disponível em : [www.cairn.info/revue-multitudes-2005-3-page-179.htm](http://www.cairn.info/revue-multitudes-2005-3-page-179.htm). , acesso em 21 de abril de 2016.

DAMATO, D. **Edouard Glissant: Poética e Política.** São Paulo: Annablume: FFLCH, 1995.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido.** Tradução de Luiz Roberto Salinas. São Paulo : Perspectiva, 2011.

DEPESTRE, René. **Bonjour et adieu à la négritude.** Paris : Robert Laffont, 1980.

FIGUEIREDO, Euridice. **Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana.** Niterói : EDUFF, 1998.

GÉLINAS, S. **Routes et tracées de l'identité : analyse du discours martiniquais et réflexions sur le parcours de l'identité collective,** 2006, 277f. – Dissertação (Métrisse en science politique) Université du Québec.

GLISSANT, E. **Introdução a uma poética da diversidade;** tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha – Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

\_\_\_\_\_. **Le discours antillais.** Paris: Seuil, 1981.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade;** tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lope Louro, 11ed., Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

L'ETUDIANT NOIR. **Journal de la terre.** Paris: La Découverte, 1985.

LE GAC, J. **Patrick Chamoiseau et la Créolité:** <<http://fresques.ina.fr/jalons/fiche-media/InaEdu04552/patrick-chamoiseau-et-la-creolite>>, acesso em 08 de fevereiro de 2016.

SAID, E.W. **Cultura e Imperialismo.** Tradução de Denise Bottmann. São Paulo, SP, Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Orientalismo: O oriente como invenção do ocidente.** Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

ZOURABICHVILI, François. **Le vocabulaire de Deleuze.** Paris: éditions elipses, 2003.