



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**  
**INSTITUTO DE LETRAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA E CULTURA**

**VALÉRIE DE CASTRO MACHAT**

***MARIAAGÉLAS:***  
**A CONFIGURAÇÃO DA MEMÓRIA COLETIVA ACADIANA**

Salvador  
2014

**VALÉRIE DE CASTRO MACHAT**

***MARIAAGÉLAS:***  
**A CONFIGURAÇÃO DA MEMÓRIA COLETIVA ACADIANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura, Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Barbosa de Cerqueda

Salvador  
2014

**Sistema de Bibliotecas da UFBA**

Machat, Valérie de Castro.

Mariaagélas : a configuração da memória coletiva acadiana / Valérie de Castro Machat. -  
2014.  
165 f.

Inclui anexos.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Barbosa de Cerqueda.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, Salvador, 2014.

1. Maillet, Antonine, 1929-. Mariaagélas. 2. Acádia (Canadá). 3. Literatura franco-canadense.  
4. Memória coletiva. 5. Identidade social. 6. Diáspora. I. Cerqueda, Sérgio Barbosa de.  
II. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Letras. III. Título.

CDD - 843

A Acádia.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Programa de Pós-graduação em Literatura e Cultura da Universidade Federal da Bahia por ter propiciado um ambiente acadêmico profícuo e por ter me concedido uma segunda chance.

Ao meu professor orientador Sérgio Barbosa de Cerqueda por ter me apresentado a Acácia, por ter aceito me orientar nesta dissertação e por ter me incentivado a prosseguir apesar dos percalços.

A todas as pessoas que contribuíram, direta ou indiretamente, para a realização do presente trabalho, com palavras de incentivo e carinho, e com suporte técnico e logístico, em particular na reta final.

MACHAT, Valérie de Castro. *Mariaagélas*: a configuração da memória coletiva acadiana. 146 f. ill. 2014. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

## RESUMO

A presente dissertação objetiva analisar como o processo de construção da memória coletiva acadiana se dá no romance *Mariaagélas* (1973) de Antonine Maillet, e de que maneira a narrativa pode ser lida como uma representante da coletividade acadiana, focalizando, sobretudo, em questões atinentes aos conceitos de memória, identidade e diáspora. Embora se constituam em uma nação sem território unificado, os acadianos afirmam-se cada vez mais como um povo com identidade própria, através da sua história e da sua cultura. A literatura acadiana desempenha um papel fundamental ao contar e dizer o povo acadiano, projetando-o para o mundo e perpetuando a sua memória coletiva, sobretudo, desde a “Grande Desordem”, que se estendeu de 1749 a 1764, quando sofreram a dispersão geográfica e humana. A literatura produzida pelos autores acadianos servirá, assim, como um dos espaços em que essa coletividade procurará se afirmar e discutir a sua identidade diaspórica. Dentre os escritores que surgiram no cenário literário da Acádia, destaca-se a escritora Antonine Maillet pelo trabalho de resgate da memória da coletividade e da afirmação de seu caráter identitário particular. O romance *Mariaagélas* (1973), da sua autoria, opera com a configuração da memória e da identidade da coletividade acadiana enquanto coletividade minoritária diaspórica.

**Palavras-chave:** Acádia, literatura, memória, identidade, diáspora.

MACHAT, Valérie de Castro. *Mariaagélas*: la configuration de la mémoire collective acadienne. 146 f. ill. 2014. Mémoire (Master) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

## RÉSUMÉ

Cette recherche de Maîtrise a pour but d'analyser comment le processus de construction de la mémoire collective acadienne se produit dans le roman *Mariaagélas* (1973) d'Antonine Maillet et de voir dans quelle mesure la narration peut être représentative de la collectivité acadienne, se focalisant surtout sur les questions de mémoire, identité et diaspora. Bien que les Acadiens constituent une nation sans territoire unifié, ils s'affirment de plus en plus comme peuple avec une identité propre, par leur histoire et leur culture. La littérature acadienne joue là un rôle fondamental en cela qu'elle raconte et dit le peuple acadien, en le projetant vers le monde et en perpétuant sa mémoire collective, surtout depuis le « Grand Dérangement », qui a duré de 1749 à 1764, quand les Acadiens ont subi leur dispersion géographique et humaine. La littérature produite par les auteurs acadiens servira alors comme un des espaces où la collectivité cherchera à s'affirmer et à discuter son identité diasporique. Parmi les écrivains qui surgirent sur la scène littéraire de l'Acadie, se distingue Antonine Maillet par son œuvre de sauvegarde de la mémoire de la collectivité et de l'affirmation de son caractère identitaire particulier. Son roman *Mariaagélas* (1973) opère au niveau de la configuration de la mémoire et de l'identité de la collectivité acadienne en tant que collectivité minoritaire diasporique.

**Mots-clé** : Acadie, littérature, mémoire, identité, diaspora.

## SUMARIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>2 ERA UMA VEZ A ACÁDIA</b> .....	18
<b>2.1 A memória étnica</b> .....	21
<b>2.2 O desenvolvimento da memória: da oralidade à escrita</b> .....	22
<b>2.3 A memória medieval no Ocidente: equilíbrio entre oral e escrita</b> .....	25
<b>2.4 Os progressos da memória da Renascença aos nossos dias</b> .....	25
<b>2.5 Os excessos contemporâneos da memória</b> .....	27
<b>2.6 Memória e esquecimento - os abusos da memória</b> .....	30
<b>2.7 Memória “individual” e memória “coletiva” ou memória “individuocoletiva”?</b> .....	33
2.7.1 A tradição do olhar interior: Santo Agostinho, Locke e Husserl.....	33
2.7.2 O olhar exterior: Maurice Halbwachs.....	35
2.7.3 Eu lembro, os coletivos lembram, os próximos lembram: a conjugação ricoeuriana.....	39
<b>2.8 A memória como história - os lugares de memória por Nora</b> .....	41
<b>2.9 Memória coletiva: uma resignificação estabilizada nos dias de hoje?</b> .....	43
<b>2.10 A memória-história da coletividade acadiana</b> .....	47
<b>3 A MOVÊNCIA IDENTITÁRIA ACADIANA</b> .....	51
<b>3.1 Mas que “identidade” é essa? A identidade pós-moderna, <i>my cher/mon dear!</i></b> .....	51
<b>3.2 A tríade cultura nacional, identidade nacional e nação e a identidade acadiana</b> ....	55
<b>3.3 Memória e identidade coletivas em inter-relação</b> .....	58
<b>3.4 A relevância da memória coletiva acadiana para a identidade</b> .....	59
<b>3.5 Os acadianos enquanto “Outro” e “Outro” do “Outro” e a sua expressão no romance <i>Mariaagélas</i></b> .....	65
<b>3.6 Acadianidade e americanidade</b> .....	69
3.6.1 Quando <i>acadianité</i> rima com <i>américanité</i> .....	71
3.6.2 A poética da <i>acadianité-acadianity-acadianidad-acadianidade</i> .....	74
<b>3.7 A expressão da acadianidade em <i>Mariaagélas</i></b> .....	75
3.7.1 As línguas da escrita mailletiana: a do narrador, a dos personagens .....	75
3.7.2 A memória genealógica .....	76
3.7.3 A oralidade da escrita e a transmissão oral na narrativa .....	78
3.7.4 A religiosidade e a relação entre o sagrado e o profano .....	81
3.7.5 O lugar do mar na vida dos habitantes do vilarejo .....	83
3.7.6 A relação com as instituições .....	84



<b>3.8 As negociações identitárias e as migrações .....</b>	<b>86</b>
<b>3.9 O movimento de reconciliação identitária em <i>Mariaagélas</i> .....</b>	<b>88</b>
<b>4 <i>MARIAAGÉLAS</i> NA DIÁSPORA ACADIANA.....</b>	<b>91</b>
<b>4.1 A noção de diáspora.....</b>	<b>91</b>
<b>4.2 Identidade, memória e diáspora.....</b>	<b>96</b>
<b>4.3 A Diáspora e a diáspora acadianas .....</b>	<b>100</b>
<b>4.4 A literatura acadiana e Maillet .....</b>	<b>105</b>
<b>4.5 A exigüidade: ainda pertinente para se falar da literatura acadiana?.....</b>	<b>114</b>
<b>4.6 A distância habitada: entre a diáspora e a itinerância.....</b>	<b>119</b>
<b>4.7 As fronteiras na diáspora global, a literatura acadiana e <i>Mailletgélas</i>.....</b>	<b>121</b>
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	
<b>5.1 A literatura acadiana habitando a distância .....</b>	<b>128</b>
<b>5.2 A memória e a identidade coletivas em <i>Mariaagélas</i> na perspectiva diaspórica .....</b>	<b>131</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>139</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>142</b>

## 1 INTRODUÇÃO

L'Acadie est au cœur de Mariaagélas – au cœur de l'œuvre d'Antonine Maillet. L'Acadie? (BERGER, préface de *Mariaagélas*).

A Acádia? Sim! (Ou melhor “Si!”.) Uma *certa* região do Canadá que fala um *certo* francês... senão vejamos, ou melhor, ouçamos...

Definindo-se como uma nação bilíngüe (francês e inglês) e multicultural, o Canadá se constitui em um Estado Federal de dez províncias e três territórios, cada um com seu Primeiro Ministro e sua Assembléia Legislativa. Até a cessão definitiva da Nova França aos britânicos, através do Tratado de Paris (1763), o Canadá que conhecemos nos dias atuais forjou-se em um processo de dupla colonização, francesa e inglesa. A Nova França (*Nouvelle France*) designa o conjunto de territórios da América do Norte sob administração francesa antes de 1763. Ela atingiu a sua maior dimensão antes do Tratado de Utrecht (1713) quando compreendia cinco colônias, cada uma com uma administração própria: Canadá, Acádia, Baía de Hudson, Terra-Nova e Luisiana. A partir de 1763, o império britânico obtém total controle de seu território, mas ele será obrigado a negociar constantemente, e dificilmente, com a população canadense francesa estabelecida ao longo do rio São Lourenço, numérica e economicamente importante para o equilíbrio da colônia, região onde se encontra hoje em dia a província do Quebec.

Dessa maneira, o processo de colonização dessa porção do território da América do Norte, hoje correspondente ao Canadá, se deu através de uma grande alternância de domínio ou tentativa de apropriação de terras<sup>1</sup> entre o Império Britânico e o Império Francês (aqui abordados como dois dentre os grandes colonizadores ocidentais). Num contexto bélico compreendendo a guerra dos Sete Anos na Europa e a guerra da Conquista do Canadá, esses dois Impérios coloniais disputavam espaços do dito Mundo Novo. Tal disputa resultou, por vezes, numa dupla colonização, paralela e não inclusiva, em que se impunha a escolha da afiliação aos ingleses ou aos franceses. Isso veio a afetar particularmente a coletividade acadiana, como veremos a seguir. Nesse contexto colonizatório, o Canadá foi, então, se forjando como uma nação bilíngüe (com a sua atual configuração multicultural) na qual os canadenses de expressão inglesa e os canadenses de expressão francesa tiveram de se dispor a negociar espaços sociais e econômicos a fim de promover uma certa estabilidade sociopolítica.

A constituição da Confederação canadense, ato que instaura a nação canadense, em 01

---

<sup>1</sup> Os colonizadores esquecem, frequentemente, que nas terras disputadas há pessoas, coletividades com uma história, uma memória, uma identidade...

de julho de 1867, não alterará o caráter de “negociação” permanente, e nem sempre pacífica, entre canadenses franceses e canadenses britânicos para a construção do país, apesar da força cada vez maior dos últimos na economia e nas decisões políticas. Assim, o Canadá contemporâneo não pode se furtar em reconhecer o lugar da língua francesa e da cultura de base canadense francesa na construção da identidade dos canadenses em geral, e, particularmente, dos canadenses francófonos. Em que pese tal constatação, é resultante, sobretudo, de uma ação militante que a língua francesa assegurou espaços sociais, notadamente na província do Quebec onde se concentrou o maior número de canadenses francófonos.

Todavia, se o destino reservado aos canadenses franceses, instalados ao longo do rio São Lourenço, foi traçado pela luta e pelo reconhecimento de seus direitos em território canadense, não foi esse o destino de muitos canadenses franceses que ocupavam outras regiões do território norte-americano. Isto porque o processo de interação entre o Canadá inglês e o Canadá francês não resultou somente de momentos de negociação.

Em várias ocasiões, a coroa britânica, por razões econômicas, impôs a sua vontade às populações que controlava. Pouco antes da perda da maior parte da Nova França para os britânicos, e durante a Guerra dos Sete Anos, ocorreria, por exemplo, na Acádia, uma das três grandes regiões da Nova França, ao lado do Canadá e da Luisiana, uma ocupação forçada e progressiva de seu território por tropas fiéis à Coroa britânica, desencadeando um acontecimento conhecido como o “Grand Dérangement”, que se estendeu de 1749 a 1764<sup>2</sup>, com a “Deportação” de milhares de acadianos canadenses franceses. “*Sacordjé!*”<sup>3</sup>

Sob o pretexto de sua recusa em se submeter a um juramento de fidelidade incondicional à coroa britânica, renegando, assim, a religião católica e a França (“Ça, c’est *malaisé* à vivre...”), esses acadianos são expulsos da Acádia, não sem antes terem suas terras, seus animais e suas casas confiscados e/ou destruídos, e serem aprisionados em igrejas a fim de serem expulsos, mas, ainda, com a prévia separação dos membros das famílias antes subirem nos barcos que os espalhariam, forçadamente, pelo mundo. Calcula-se que aproximadamente metade da população acadiana canadense francesa daquela época não tenha resistido ao périplo forçado. Dezenas de anos depois, já sob o total controle britânico do atual território do Canadá, foi permitido o retorno dos acadianos canadenses franceses que assim o desejassem, mas com a interdição de seu restabelecimento em seus antigos territórios.

---

<sup>2</sup> Há historiadores que estendem o período da “Grande Desordem” até 1780, ou mesmo 1820, considerando, respectivamente, as perseguições e restrições político-administrativas sofridas pelos Acadianos, e suas conseqüências socioeconômicas mais marcantes.

<sup>3</sup> “*Sacré Dieu*”, un juron en français acadien.

Dilacerados em sua existência, vários acadianos aceitaram retornar, porém a história dessa coletividade seria definitivamente marcada pela experiência da deportação e do exílio, de uma diáspora. “Enfin *sus*<sup>4</sup> nous?”, “Que nenni...”

Hodiernamente, as regiões acadianas de língua francesa, distribuídas através das províncias canadenses<sup>5</sup> do Novo Brunswick, da Nova Escócia, da Ilha do Príncipe Eduardo e da Terra-Nova-e-Labrador<sup>6</sup>, embora agrupem o segundo maior contingente de canadenses francófonos no Canadá, ainda lutam pelo reconhecimento de sua especificidade no seio da confederação canadense. Em que pese o fato de se constituírem em uma “nação” sem território unificado e conformado geográfica e administrativamente, os acadianos afirmam-se cada vez mais como uma coletividade com identidade própria, através da sua história e da sua cultura.

Dessa forma, a literatura acadiana desempenha um papel fundamental ao procurar “contar” e “dizer” o povo acadiano, projetando-o para o mundo e buscando perpetuar a sua memória coletiva, sobretudo, desde a “Grande Desordem”, quando sofreram a dispersão geográfica e humana. A literatura produzida pelos autores acadianos servirá, assim, como um dos espaços simbólicos em que essa coletividade procurará se afirmar e discutir a sua identidade diaspórica. E dentre os escritores que surgiram no cenário literário da Acádia, num trabalho de resgate da memória da coletividade e da afirmação de seu caráter identitário particular nas últimas décadas, destaca-se a escritora Antonine Maillet.

Antonine Maillet ? Nascida em Bouctouche<sup>7</sup>, no Novo Brunswick, província canadense em que a minoria francófona é numerosa em decorrência da maior concentração demográfica de acadianos, essa escritora acadiana quebrou o isolamento literário da Acádia com uma obra pródiga, nutrida, sobretudo, do francês acadiano popular, num registro oral, e das tradições acadianas, como a transmissão oral da história através das contações de histórias.

Figura de proa da Acádia há mais de quarenta anos, Maillet faz de sua literatura um veículo de discussão e reflexão sobre a memória dos fatos historicamente vividos pelos acadianos. Autora de renome internacional desde a publicação da peça *La Sagouine*, em 1970, e, em particular, após o recebimento do prestigiado Prêmio Goncourt, em 1979, pelo romance

---

<sup>4</sup> “Chez”, em français acadien.

<sup>5</sup> A “transnação” Acádia engloba também a Acádia “intestinal” na América do Norte e a Acádia “ultra-marina”, reunindo as comunidades da diáspora acadiana situadas, respectivamente, no Quebec e nos Estados- Unidos, de um lado, e na França, nas Ilhas Malvina e nas Antilhas, por outro, constituindo, porém, comunidades menos expressivas demograficamente.

<sup>6</sup> Ver mapas no Anexo A, p. 141.

<sup>7</sup> Ver segundo mapa do Anexo A, p. 141.

épico *Pélagie-la-charrette*. Detentora de doutorados honoríficos e títulos distintivos no Canadá, nos Estados Unidos e na França, ela desempenha, ainda hoje, o papel de grande embaixatriz<sup>8</sup> da Acádia, ao divulgar a sociedade acadiana através de sua produção literária, com obras traduzidas em várias línguas. Dentre elas, podem ser destacadas *La Sagouine*, *Mariaagélas*, *Evangéline Deusse* e *Pélagie-la-charrette*.

Quarto romance de Antonine Maillet<sup>9</sup>, publicado em 1973, *Mariaagélas* inaugura o ciclo das contrabandistas (VIAU, 2008, p. 121) do conjunto de sua obra literária, sendo seguido por *La contrebandière* (1981) e *Crache à pic* (1984). Vencedor de três prêmios literários - “Grand Prix littéraire” da Cidade de Montréal, “Prix France-Canada” (Canadá) e “Prix des Volcans” (França) -, entre 1973 e 1975, essa obra romanesca tem como eixo a rivalidade entre a viúva de Calixto e Mariaagélas cujo jogo de gato e rato (VIAU, 2008, p. 125), envolvendo, sucessivamente, as astúcias escapatórias desta e as investigações persecutórias daquela, confere um ritmo desenfreado e uma grande vivacidade à narrativa.

*Mariaagélas* passa num vilarejo de pescadores, na costa da Acádia, entre os anos 20 e 30 do século passado, durante a proibição do comércio de bebidas alcoólicas em território norte-americano. Trata-se de um romance em que a memória coletiva acadiana encontra na personagem de Maria, pertence à linhagem dos Gélas, a sua maior representante. Gélas Caissie é o primeiro colono que, de retorno à Acádia, após sair do exílio no final do século XVIII, parte do Estado da Luisiana (no sul dos Estados Unidos) para a cidadezinha de Memramcook<sup>10</sup> (no sudeste da província do Novo Brunswick, leste do Canadá), e desta até a Baie, onde se deixa ficar com a família, cansado de peregrinar. Primeiro nome deste ancestral, Gélas torna-se sobrenome após aparecer em mais três gerações, sendo a última a do pai de Maria. Assim, orgulhosa de carregar um sobrenome ostentador da antiguidade da sua linhagem, Maria à Gélas desafia a lei e perpetua a tradição familiar dos Gélas, primeiro, produtores e, depois, também contrabandistas de bebidas alcoólicas de pai para a filho, há três gerações.

O romance nos mostra a sua “haine de l’asservissement”<sup>11</sup>, materializada na recusa em trabalhar nas usinas (de frutos do mar) - atividade a qual são compelidas as mulheres desafortunadas do vilarejo - e na afeição pelas aventuras de piratas, como o Capitão Kidd, que

<sup>8</sup> Título que lhe é frequentemente atribuído embora Antonine Maillet nele não se reconheça por não dispor dos privilégios inerentes a tal cargo.

<sup>9</sup> Precedido por “Pointe-aux-Coques” (1958), “On a mangé la dune” (1962) e “Don l’Original” (1972).

<sup>10</sup> Memramcook é conhecida hoje como o “Berço da nova Acádia”. Ver segundo mapa do Anexo A, p. 141.

<sup>11</sup> “Ódio da sujeição” (tradução nossa). No capítulo II, essa aversão é expressa com todas as letras: “A vrai dire, Mariaagélas n’avait peur de rien . Et ce n’était pas la peur qui la tenait loin des shops, c’était la haine de l’asservissement.” Tradução nossa: “Na verdade, Mariaagélas não tinha medo de nada. E não era o medo que a mantinha longe das usinas, era o ódio da sujeição.”

povoam seu imaginário. Embora acalente o sonho de partir para a descoberta do mundo pelas águas dos oceanos, Mariaagélas tampouco consegue se ver como cozinheira em um navio como sua tia Clara. Ela quer levar uma vida aventureira e independente. A heroína desse romance diz “não” ao papel social afeito às mulheres, sobretudo de famílias do Sul do vilarejo. Não somente ela passeia ao largo da lei, como também transgride os costumes daquela época. E nada pode detê-la: nem as perseguições e as denúncias da viúva Calixto, beata guardadora da moral e dos bons costumes, nem as previsões da cartomante-curandeira Sarah Bidoche, nem a fiscalização do agente de alfândega Ferdinand, antigo pescador nomeado pelo governo. Por essa busca individual decorrente do sangue fervilhante nos seus genes, Mariaagélas representa toda uma coletividade cuja memória ela convoca e vivifica ao pôr em questão seus costumes e tradições - a pesca nos “barachois” e no gelo, as rodadas de álcool nas “forges” e nas cabanas de pesca, particularmente durante o inverno, o círculo das bordadoras de crochê/jardineiras, a clivagem norte x sul, historicamente ancorada no vilarejo<sup>12</sup>, a fé católica e seus desdobramentos festivos profanos, as relações com o mar<sup>13</sup>, por exemplo - e aproveitar-se das suas crenças em benefício do seu comércio então proibido.

A memória coletiva acadiana vai se construindo, assim, diante dos olhos do leitor ao longo das peripécias de Mariaagélas ao superar obstáculos naturais e humanos, e ao nutrir o imaginário dos habitantes do vilarejo. As suas estratégias solucionadoras lançam mão “do boca a boca” cujo papel revela-se fundamental para coesão social e a perpetuação das tradições. No romance, a tradição oral é valorizada enquanto mola propulsora da cultura e da história de um povo. É preciso contar para viver e fazer viver.

*Mariaagélas* se impõe como obra revivificadora da memória coletiva dos Acadianos por reunir elementos da cultura, da memória e da história acadianas em uma poética da especificidade, da diversidade, portanto, de (re)construção de sua identidade. A heroína pode não ser a “ramasseuse d’un peuple” como Pélagie, outra personagem da mitologia acadiana construída por A. Maillet, mas é “porteuse de parole” carregando a sua memória e unindo os habitantes do vilarejo de pescadores, inclusive ao contestar os seus costumes.

Aqui, vale ressaltar que, mais uma vez, é delegada a uma figura feminina, *in casu*, Mariaagélas, a responsabilidade de dizer o povo acadiano, de fazê-lo contar a si mesmo, na

---

<sup>12</sup> Trata-se de uma rivalidade ancestral entre o clã dos Caissie do norte e o clã dos Gélas do sul, separados por uma ponte e situados geograficamente em relação a ela.

<sup>13</sup> Os Acadianos ganharam o atributo de “défricheurs d’eau” (“desbravadores de água”) por terem desenvolvido um tipo de quebra-mar (“aboiteau”) para diminuir o teor de sal das terras costeiras, muito mais férteis que as florestais, e poder cultivá-las. Vê-se, na cultura acadiana, a forte presença do mar, que nutre o corpo e o imaginário mas também pode matar.

sua própria língua oral, reconhecendo-se como uma especificidade que reúne “os dois lados da ponte”. Aliás, é o feminino na literatura de Maillet o porta-voz freqüente da coletividade acadiana em sua trajetória de submissão e sobrevivência.

Perpassado por uma oralidade fortemente presente, o romance *Mariaagélas* se mostra, ao mesmo tempo, relevante para a literatura e para as memórias. Poder-se-ia até mesmo afirmar que se trata de uma reivindicação em nome dos povos cuja História foi construída, sobretudo, através da oralidade, e que perpetuam a memória das experiências vividas contando-as, assim como em nome daqueles cujos deslocamentos dispersivos espacialmente levaram a uma reconstrução da sua memória coletiva e a uma reconfiguração da sua identidade cultural, assumindo lugares outros e estabelecendo novas relações entre si e com diversas comunidades, conforme o contexto da diáspora.

Nessa narrativa, parece se delinear uma relação estreita entre o feminino e a oralidade, pois é na figura de Mariaagélas que se concentram a transmissão e a ressignificação da memória coletiva do vilarejo, através da(s) história(s) contada(s) e recontada(s), no “bouche à oreille”. Aliás, na obra mailletiana é quase sempre dado voz a uma figura feminina forte, para, assumindo um papel aglutinador, fazer viver a memória coletiva acadiana, ao contribuir de forma determinante para uma reconstrução da identidade enquanto grupo com espaços imaginários e físicos compartilhados ao longo da história.

Empregando, nessa obra romanesca, uma estrutura narrativa clássica (prólogo, narrativa e epílogo), porém, com uma escrita atual, no cruzamento entre a língua oral popular e a língua escrita, Maillet “escreve em voz alta”, fazendo ouvir o povo acadiano, através de personagens que falam uma língua francesa acadiana rural e uma língua francesa acadiana desenvolvida a partir da língua francesa do colonizador do século XVII. Desde o prólogo, “ouve-se”, na verve alegre do narrador/contador, o humor e a espontaneidade da *contação* de histórias, sobre as quais podem pairar dúvidas ensejadoras de versões e reviravoltas.

Desse modo, o estudo do romance, enquanto bem cultural, expressão, também, de uma coletividade, possibilitou uma reflexão sobre a memória e a identidade acadianas, em particular nas suas dimensões coletivas, bem como da literatura acadiana, através dos conceitos de memória, identidade e diáspora, sendo cada um objeto de um capítulo, nessa ordem. Em que pese tal configuração estrutural do presente texto, esses conceitos não foram tratados de forma estanque, mas em inter-relação produtiva.

No primeiro capítulo, foram tratados cinco períodos da história da memória coletiva, a partir de uma proposta de Le Goff, denominados: 1º) memória étnica; 2º) o desenvolvimento da memória: da oralidade à escrita; 3º) a memória medieval no Ocidente: equilíbrio entre oral

e escrita; 4º) os progressos da memória da Renascença aos nossos dias, e, finalmente, o 5º) os excessos contemporâneos da memória. Neste último período, nos demoramos mais com o fito de tratar da memória coletiva, em sua relação com história, como un *enjeu* contemporâneo de grande envergadura. Em seguida, a memória foi abordada ao lado do esquecimento, como seu revés e, também, sua outra face, bem como em seus desdobramentos abusivos. A partir da distinção e do entrelaçamento entre memória individual e memória coletiva, foi sobrevoado um pequeno panorama da evolução da memória, passando por Santo Agostinho, Locke, Husserl, Bergson, para pousar em Halbwachs e Ricoeur. Depois, Nora e seus lugares de memória foram, ainda, visitados, para, finalmente, desembocar na indagação acerca da possibilidade de estabilização da memória coletiva, ressignificada na contemporaneidade. Por fim, a memória da coletividade acadiana é perscrutada enquanto base da construção identitária, com ilustrações em *Mariaagélas*.

No segundo capítulo, cujo eixo articulatório foi a identidade, iniciamos as reflexões com a identidade cultural pós-moderna, seguimos na relação entre identidade coletiva e cultura nacional, nos engajamos nos caminhos inter-relacionais da memória e da identidade, para chegar na importância da memória coletiva para a identidade acadiana. Em outra senda, investigamos os acadianos enquanto minoria e sua expressão em *Mariaagélas*; logo depois adentramos na acadianidade e americanidade nessa narrativa romanesca, passando pelas relações com a americanização. Quanto à expressão da acadianidade no romance em tela, foram levantados alguns elementos, verdadeiras portas de entrada, para um mergulho mais profundo na narrativa. Por derradeiro, tocamos nas negociações identitárias e as migrações para alcançar o movimento de “reconciliação” identitária em *Mariaagélas*.

No terceiro capítulo, “girando” em torno da diáspora, tomamos o percurso da e na noção de diáspora, para, em seguida, relacioná-la à identidade e à memória, retornando às diásporas acadianas, com iniciais maiúscula e minúscula. Na rota das literaturas minoritárias francófonas canadenses, em particular a literatura acadiana, e, nesta, a mailletiana, nos deparamos com a exigüidade e a fragilidade de Paré, paradas necessárias e desviantes para adotar a diáspora como habitação. Ao final dessa rota, vimos em *Mariaagélas* a identidade e a memória acadianas numa perspectiva diaspórica.

Dentre os exercícios de reflexão sobre o romance *Mariaagélas* foi efetuada uma tradução do seu Prólogo, considerando esta obra enquanto bem cultural no qual a memória e a identidade acadiana se perfazem, perspectiva a partir da qual as escolhas tiveram de ser realizadas. Tal exercício foi provocado pela inexistência de tradução em português, por um lado, e, sobretudo, pelos “deslocamentos-estranhamentos” gerados diante das dificuldades



lingüísticas tendo em vista não se tratar de uma língua francesa “de referência”, notadamente, literária, e, por isso mesmo, até então, por nós completamente desconhecida. O mencionado exercício tradutório constituiu, portanto, um das portas de entrada para a reflexão sobre o romance, sem, no entanto, tornar-se um objetivo da pesquisa de mestrado, um dos motivos pelos quais, inclusive, somente o Prólogo foi traduzido, ao lado da exigüidade de tempo.

Assim, nos anexos, há mapas da(s) Acádia(s) (anexo A), para uma melhor uma localização geográfica, a tradução do Prólogo dessa obra romanesca (anexo B), bem comoum quadro de análise de *Mariaagélas* (anexo C), sendo os dois últimos integrantes do processo de estabilização provisória das entradas e saídas da narrativa, cuja realização e presença foram anteriormente explicadas.

Cumpre-nos, entretanto, ressaltar que o propósito da presente dissertação não é realizar uma análise literária do romance *Mariaagélas*, mas uma reflexão sobre a literatura acadiana tendo este romance, tomado enquanto bem cultural da coletividade acadiana, como ponto de partida, isso tudo dentro da perspectiva da linha documentos da memória cultural.

## 2 ERA UMA VEZ A ACÁDIA...

La mémoire, où puise l'histoire qui l'alimente à son tour, ne cherche à sauver le passé que pour servir au présent et à l'avenir. Faisons en sorte que la mémoire collective serve à la libération et non à l'asservissement des hommes. (LE GOFF, 1988, p. 177)

Diz um provérbio popular que “recordar é viver *duas vezes*” (grifo nosso). A recordação remete, assim, a uma vivência mnemônica de uma vivência experienciada. Na medida em que imagens, palavras, sons, odores, gostos, sensações e sentimentos se nos afiguram enquanto experiências vivenciadas num espaço de tempo considerado como passado, na medida em que situamos a experimentação factual destes num momento suficientemente anterior ao presente do aqui e agora para poderem ser lembrados, atravessamos uma segunda vivência sensoriosinestésica ao rememorá-los, seja voluntária ou involuntariamente, seja tal travessia uma busca ou uma aparição.

No citado provérbio, a memória é associada à ideia de repetição do passado, de reprodução do já vivido “puxando-o”, por meio de “cordas do presente”, para o presente da enunciação. Recordação, rememoração, reminiscência, reconhecimento, (re)ajustamento, reconstrução. Tanto a memória como ação/reação quanto a memória como objeto (as lembranças) parecem convocar o prefixo *re-*, e ao fazê-lo, realizam a viagem na preteridade outra, pois preteridade revista e relida do e no presente. Nesse diapasão, assevera Ricoeur ao traçar um esboço da fenomenologia da memória: “... o pequeno milagre do reconhecimento é de envolver em presença a alteridade do decorrido. É nisso que a lembrança é re-(a)presentação, no duplo sentido de *re-*: para trás e de novo.” (RICOEUR, 2007, p. 56).

Dessa maneira, qualquer que seja a via da “segunda vivência”, a memória se perfaz na relação do ser humano com o tempo, pois a representação do passado orienta a consideração das lembranças enquanto tal. Uma vez que determinados fatos vividos, como protagonistas ou testemunhas, são repertoriados como pertencentes ao passado, eles estariam “prontos” para serem “convocados” ao presente. Mas qual o lugar que estes fatos revividos ocupam no presente? E, mais amplamente, qual o lugar da memória na história da humanidade? Seria ela indispensável à construção da humanidade no humano? Porque recordar? Para que recordar? Do que lembramos quando recordamos?

Tais perguntas orientarão, num primeiro momento, a nossa pesquisa com vistas a promover uma reflexão sobre o lugar da memória na história da humanidade, considerando alguns dos seus deslocamentos espaço-temporais, e, em seguida, a fundamentar os recortes

efetuados, materializando-os nas abordagens escolhidas, inclusive diante da profusão de produções acadêmicas literárias, artísticas e científicas em que o estudo da memória é colocado em destaque. Uma vez realizado esse mapeamento teórico proposto, serão eles que nos permitirão, principalmente, operar o estudo do romance mailletiano *Mariaagélas*.

Elemento indubitavelmente integrante de construtos identitários, a memória tem sido objeto de estudos em diversas áreas do conhecimento, mormente das ciências humanas, e, em particular a história, a psicologia, a sociologia, a antropologia e a literatura. Tanto na sua dimensão individual, quanto na coletiva, a memória revelou-se um objeto de estudo profícuo pela sua relevância no processo de construção de identidades, e, conseqüentemente, de formação do sentimento de pertinência de um indivíduo a uma coletividade e desta aos indivíduos. A memória tornou-se, assim, uma espécie de noção-*carrefour* (LE GOFF, 1988, p. 105) interdisciplinar sobre o qual se debruçam e do qual se apropriam diferentes domínios do saber humano. Destarte, *prima facie*, diante da sua polissemia e da transdisciplinariedade, convém delimitar em qual acepção *memória* está sendo empregada na presente pesquisa, após um breve passeio nos caminhos pelos quais o seu lugar evoluiu em algumas sociedades ocidentais, através do tempo histórico, e o emprego do seu conceito dele decorrente na contemporaneidade, com espeque, sobretudo, em Le Goff, Halbwachs e Ricoeur.

Desde a Antiguidade, a memória, enquanto capacidade humana, suscita inquietações em virtude da sua relevância para a formação espiritual e intelectual, para a construção de identidades, bem como para a orientação de uma coletividade (em termos de identidade de grupo e governança), levando estudiosos a produzir textos tendo a memória como objeto, às vezes, contrapondo-a à imaginação, à história e ao esquecimento. Embora a memória nos remeta, de pronto, a uma faculdade psíquica da qual é dotado o ser humano e que lhe permite presentificar vivências tidas como passadas, ela não pode ser restrita aos ramos da psicologia, mesmo na sua dimensão individual. Se reduzida à idéia de conservação de informações do passado, a memória pode ser tratada de maneira estática e em termos de acúmulo de dados, o que nos levaria a certos estudos sobre as técnicas mnemônicas e os problemas de aquisição de memória, de abordagem mais mecânica.

No entanto, a complexificação dos estudos sobre a memória levou à ampliação do seu conceito e conseqüente abandono dessa abordagem, tirando do centro das atenções científicas os traços do passado guardados pela memória para pôr no seu lugar a *releitura* destes traços. Isso gerou, por um lado, conceitos recentes de memória valorizando seus aspectos de estruturação e atividades de auto-organização, e, por outro, uma aproximação da memória de fenômenos atinentes às ciências humanas e sociais (LE GOFF, 1988, p. 107). Neste sentido,

poderíamos citar como exemplo Pierre Janet, resgatado no pensamento de Le Goff (1988), quando, na obra *L'évolution de la mémoire et la notion de temps* (1922), “considera que o ato mnemônico fundamental é a ‘condução do relato’ que ele caracteriza, primeiramente, pela sua função social porque ela é comunicação a outrem de uma informação na ausência do evento ou do objeto que constitui o motivo deste.” (p. 107).

Assim, à luz das ciências sociais, a memória passou, também, a interessar estudiosos quanto à sua função social, ao lado do ou em oposição ao esquecimento, sendo este, inclusive, considerado, na materialização dos silêncios da história, um dos mecanismos de manipulação da memória coletiva<sup>14</sup>. O estudo desta vem se revelando fundamental para tratar de questões do tempo e da história. E numa abordagem histórica da memória histórica, não podemos nos furtar de levar em consideração as diferenças entre as sociedades de memória (preponderantemente) oral e as de memória (preponderantemente) escrita, bem como as fases de transição da oralidade à escrita (LE GOFF, 1988, p. 109).

Nessa perspectiva, fundamentando-nos, sobretudo, em Le Goff (1988), inspirado, por sua vez, em André Leroi-Ghouran (p. 110), visitaremos cinco períodos da história da memória coletiva, que tem como principais referências sociedades ocidentais européias ou estudos por estas desenvolvidos: a memória étnica, nas sociedades sem escrita; o desenvolvimento da memória, da oralidade à escrita; a memória medieval, em equilíbrio entre oral e escrita; os progressos da memória escrita, do século XVI aos nossos dias; os atuais excessos da memória.

Antes de adentrarmos o primeiro período supramencionado, insta registrar, primeiro, que a atividade mnemônica, fora da escrita, constitui uma atividade constante, tanto nas sociedades sem (ou com pouca) cultura escrita quanto naquelas dispostas de uma (forte) cultura escrita (LE GOFF, 1988, p. 111), visto que “a acumulação de elementos pela memória faz parte da vida cotidiana” de todas as sociedades, e que “na nossa civilização, a escrita é um dado que veio se superpor à transmissão oral e não substituí-la” (GOODY, 2006). Segundo, mais relevante, que não se trata, aqui, de uma abordagem hierárquica, opondo as sociedades com e as sem cultura escrita, embora alguns estudiosos ainda se apoiem em pesquisas, sobretudo antropológicas, para (re)afirmar a superioridade daquelas em detrimento destas. Assim, em que pese a ordem cronológica de tratamento dos cinco períodos citados, não nos propomos a realizar uma abordagem evolutiva, no sentido de que o período subsequente constitui um progresso (um incremento, uma melhoria tecnológica) em relação ao anterior.

---

<sup>14</sup> Assim como os excessos de memória, materializados nas comemorações massificadas, por exemplo, a serem tratadas mais adiante.

Cada sociedade organiza-se à sua maneira e conforme suas múltiplas necessidades. Parece-nos que o critério da escrita foi escolhido pelas significativas mudanças provocadas na relação do homem com o tempo, com a história e com a memória.

Nessa esteira, oportuno trazer uma reflexão de Bazerman (2006) quanto à organização social advinda do desenvolvimento da cultura da escrita:

chaque société s'est forgée un mode de vie à partir de la matrice fournie par la littérature, avec pour conséquence le fait que chaque acteur dans la société est, dans une certaine mesure, partie prenante dans des systèmes littéraires individualisés, *qu'ils sachent eux-mêmes lire et écrire ou non.*(grifo nosso).

## 2.1 A memória étnica<sup>15</sup>

Fugindo das polarizações decorrentes da distinção entre culturas orais e culturas escritas no que tange à atividade mnemônica, Le Goff, apoiando-se em Goody, acredita que “a cultura dos homens sem escrita é *diferente*, mas ela não é *outra*” (grifos nossos) (LE GOFF, 1988, p. 111). Assim, as relações entre essas duas culturas situar-se-iam a meio caminho entre a corrente que afirma terem todos os homens as mesmas possibilidades e a que os distingue em termos de “eles” e “nós” (LE GOFF, 1988, p. 111). Essa última corrente pode nos remeter a determinados discursos, elaborados, massivamente, durante as colonizações, e perenizados até os nossos dias, que se prestam a legitimar práticas subalternizadoras “deles”, os “outros”, os “não-nós”...

Partindo, assim, da premissa da cultura oral como uma cultura diferente, Le Goff (1988) nota que é nos mitos de origem que a memória coletiva dos povos sem escrita se cristaliza por conferir às etnias e famílias um fundamento existencial de roupagem histórica. É através da memória coletiva, transmitida oralmente, geração após geração, que a existência dessas famílias e etnias inscreve-se na história, assegurando um lugar na fundação das suas respectivas sociedades.

Ademais, nas sociedades sem escrita, há homens-memória<sup>16</sup>, verdadeiros especialistas da memória, que funcionam como guardiães da genealogia, dos códigos reais, das histórias da corte, e das tradições, e desempenham um papel muito relevante de manter a coesão social. Nessas sociedades, segundo Goody, citado por Le Goff (1988), a memória coletiva opera

<sup>15</sup> Termo empregado por Leroi-Ghouran para todas as sociedades humanas, que foi limitado por Le Goff para designar a memória coletiva apenas dos povos sem escrita (ou de cultura predominantemente oral, acrescentaríamos). (LE GOFF, 1988, p. 111).

<sup>16</sup> Nos romances de Antonine Maillet, os homens-memória se fazem presentes com muita frequência e gozam de grande prestígio na coletividade. Apenas para citar três exemplos: Bélonie em *Pélagie-la-charrette*, Sarah Bidoche em *Mariaagélas* e La Sagouine em *La Sagouine*. Em verdade, poderíamos até falar mais apropriadamente em “mulheres-memória” no que tange à obra mailletiana.

segundo uma “reconstrução gerativa” e não uma memorização mecânica pela literariedade de cada palavra, cabendo à dimensão narrativa e a outras estruturas acontecimentais/de organização dos eventos o papel principal da rememoração (LE GOFF, 1988, p. 114).

Desse modo, pelas narrações e renarrações orais, as sociedades sem escrita concedem à memória mais liberdade e possibilidades de criativas, através das quais mantém a vitalidade da memória coletiva, seja para transmitir saberes-segredos, seja para manter uma memória mais criativa que repetitiva.

## **2.2 O desenvolvimento da memória: da oralidade à escrita**

O advento da escrita provoca uma profunda transformação da memória coletiva. Se nas sociedades sem escrita, a memória coletiva parece girar em torno de três principais interesses – os mitos de origem fundadores da identidade coletiva, a genealogia legitimadora do prestígio das famílias dominantes e o saber técnico transmitido através de práticas imbuídas de magia religiosa (LE GOFF, 1988, p. 115) -, nas sociedades com escrita incipiente, embora não alterados significativamente, tais interesses serão deslocados para outros suportes (materiais) e, por conseguinte, redimensionados.

Dessa maneira, a escrita fez com que a memória coletiva desenvolvesse duas formas de memória: a comemoração e o documento escrito (LE GOFF, 1988, p. 116). Na celebração de um acontecimento memorável por um monumento comemorativo, a memória coletiva forja-se em uma inscrição. Não obstante a enorme diversidade de inscrições, sobretudo se tomarmos também o mundo oriental, todos esses “arquivos” de pedra ou de mármore expressam um grande trabalho de comemoração e perpetuação da lembrança, revestido de publicidade pela ostentação e durabilidade dos suportes. Já o documento escrito, frise-se, num suporte destinado especialmente à escrita, possibilitou, por um lado, o armazenamento de informações, e sua conseqüente comunicação através do tempo e do espaço, e, por outro, o reexame, a reorganização e a retificação de frases ou palavras isoladas (GOODY *apud* LE GOFF, 1988, p. 118). É importante, ainda, registrar, aqui, diante da construção dos monumentos comemorativos e da elaboração dos documentos escritos, a ressalva legoffiana (1988) de que todo documento traz em si um caráter de monumento e que não há memória coletiva bruta.

Convém salientar que a evolução da memória decorrente da aparição e difusão da escrita encontra-se intrinsecamente vinculada à evolução social e, em particular, ao desenvolvimento urbano cujos movimentos, de uma economia de circulação entre produtores,

celestes ou humanos, e dirigentes, e somente aqueles forjadores da estrutura social, eram traduzidos pela e para a escrita (LE GOFF, 1988, p. 118). Assim, a passagem da cultura oral para a escrita operou uma profunda transformação não somente na memória coletiva como também na “memória artificial”<sup>17</sup> vez que a escrita não constituiu apenas uma nova habilidade técnica, mas, e sobretudo, uma nova aptidão intelectual, modificadora do psiquismo humano. A instituição grega do *mnémon*<sup>18</sup> ilustra bem tal passagem. Ao atribuir a uma pessoa a guarda de uma lembrança pretérita tendo em vista uma futura decisão judicial, a Grécia arcaica conferia à memória uma função social no direito (LE GOFF, 1988, p. 123).

Destarte, segundo percurso proposto por LE GOFF (1988), passando pela divinização da memória<sup>19</sup>, pela identificação entre esta e a poesia, pela Memória enquanto antídoto contra o Esquecimento<sup>20</sup>, pela êxtase através da rememoração pitagórica, pela memória proveniente da alma sensível em Platão e Aristóteles e a conseqüente diferença aristotélica entre *mnème* e *anamnèsis*, pela distinção entre lugares de memória e imagens, estabelecida por Simonide, chegou-se à colocação da memória no seio da retórica.

Dentre os tratamentos da memória acima listados, ater-nos-emos aos três últimos em virtude da sua maior penetração influenciadora dos períodos subseqüentes até a contemporaneidade, e, tendo em vista, particularmente, o trabalho com o romance *Mariaagélas* de Antonine Maillet. Isto porque não devemos deixar de considerar alguns dos aspectos-elementos mais importantes para a memória coletiva acadiana, tratados mais adiante: o “exercício” da memória comum, o lugar-território como aglutinador mnemônico e a memória enquanto narrativa compartilhada.

Para Platão e Aristóteles a memória era proveniente da alma sensível, e não da alma intelectual. Nessa esteira, a fim de solucionar o paradoxo da representação presente de uma coisa ausente, Platão propõe a metáfora do bloco de cera, existente na alma humana, que “conjuga as duas problemáticas, a da memória e a do esquecimento” (RICOEUR, 2007, p. 28), vez que no diálogo entre Sócrates e Teeteto, aquele aduz que “aquilo que foi impresso, nós o recordamos e o sabemos, enquanto a sua imagem está ali, ao passo que aquilo que é apagado, ou aquilo que não foi capaz de ser impresso, nós esquecemos, isto é, não o

<sup>17</sup> Aqui a expressão “memória artificial” está sendo empregada para designar a memória “externa” ao indivíduo, materializada em diversos suportes.

<sup>18</sup> Na mitologia grega, o *mnémon* servia a um herói, acompanhando-o o tempo todo para lembrar-lhe uma ordem divina cujo esquecimento poderia levar à morte. Com o desenvolvimento da escrita, os *mnémons*, verdadeiras “memórias vivas”, tornaram-se arquivistas.

<sup>19</sup> Os gregos fizeram de Memória uma musa, *Mnémosunè*, que era mãe das nove musas, fruto das nove noites passadas com Zeus. Sua função era lembrar aos homens os heróis e seus feitos e presidir à poesia lírica.

<sup>20</sup> Nas doutrinas órficas e pitagóricas. Assim, no inferno órfico o morto deve evitar a fonte do Esquecimento e beber da fonte da Memória que o torna imortal.

sabemos.” (PLATÃO *apud* RICOEUR, 2007, p. 28). Outrossim, a partir da mesma premissa, Aristóteles distingue *mnème* e *anamnèsis*. Memória propriamente dita por deter o poder de conservação do passado, a *mnème* designa essa memória sensível que nos “acomete” sem intervenção volitiva. Já a *anamnèsis* remete à lembrança voluntária do passado, a uma busca ativa deste contra o esquecimento, a uma “memória exercida”, no dizer de Ricoeur (2007), que explica tal diferença nos seguintes termos:

A distinção entre *mnème* e *anamnèsis* apóia-se em duas características: de um lado, a simples lembrança sobrevém à maneira de uma afecção, enquanto a recordação consiste numa busca ativa. Por outro lado, a simples lembrança está sob o império do agente de impressão, enquanto os movimentos e toda a sequência de mudanças que vamos relatar têm seu princípio em nós. (p. 37)

Oportuno registrar que o processo de laicização da memória associado à invenção da escrita, na Grécia antiga, favoreceu a criação de novas técnicas de memória. Nesse processo, destaca-se, na análise de Le Goff (1988), o poeta Simonide de Céos que acelerou a dessacralização da memória, ao acentuar o caráter técnico e profissional desta e aperfeiçoar o alfabeto. A ele é atribuída a distinção entre *lugares de memória* e *imagens*, de capital importância na mnemotécnica. Assim, os lugares de memória recobrem o espaço<sup>21</sup> onde se pode colocar os objetos da memória por associação, enquanto as imagens constituem formas, traços característicos e símbolos que permitem a lembrança mnemônica. Depois de Simonide, outras distinções foram criadas, na mnemotécnica tradicional, como, por exemplo, a diferença entre “memória por imagens” e “memória por palavras”, e entre “lugares” e “imagens”, que permearam a elaboração de uma teoria clássica da memória artificial na Grécia antiga, e culminaram com a colocação da memória no bojo do sistema da retórica, onde ocupou lugar de destaque enquanto quinta operação<sup>22</sup> (LE GOFF, 1988, p. 129).

Paralelamente à crescente relevância da memória para a formação espiritual e intelectual, e à emergência da memória no interior de uma arte da palavra ligada à escrita - a retórica, a memória coletiva continua a se desenvolver acompanhando a evolução social e política. A guisa de exemplo, tomado de empréstimo de Paul Veyne (*apud* LE GOFF, 1988, p. 129), podemos citar a confiscação de memória coletiva por imperadores romanos, através do monumento público e da inscrição, e a destruição da memória de imperadores defuntos, através do apagamento de seus nomes dos documentos de arquivos e das inscrições monumentais, pelo Senado romano, a *damnatio memoriae*.

<sup>21</sup> Nesse momento, a memória artificial era concebida como um edifício dividido em “cômodos de memória”. (LE GOFF, 1988, p. 128).

<sup>22</sup> Sendo as quatro outras, na ordem: a *inventio*, a *dispositio*, a *elocutio* e a *actio*. (LE GOFF, 1988, p. 129).



### 2.3 A memória medieval no Ocidente: equilíbrio entre oral e escrita

A difusão do cristianismo enquanto religião e ideologia dominante, bem como o grande monopólio do campo do saber e do conhecimento pela Igreja provocam profundas transformações na memória coletiva forjada pelas classes dirigentes da sociedade medieval, sendo, porém, a memória social “popular” ou “folclórica” relegada a um plano inferior, haja vista a quase inexistência de registros desta. Isto posto, as principais características das metamorfoses da memória na Idade Média, listadas por Le Goff (1988), seriam: a cristianização da memória e da mnemotécnica; a repartição da memória coletiva entre uma memória litúrgica estagnada e uma memória laica de frágil penetração cronológica; o desenvolvimento da memória dos mortos<sup>23</sup> sendo, primeiro, a dos mortos santos; o papel da memória no ensino articulado ao mesmo tempo na oral e na escrita, e a aparição de tratados de memória (*artes memoriae*).

Depreende-se de tais traços caracterizadores que um dos caminhos tomados pela memória cristã negaria a experiência temporal e a história, levando a memória a desembocar numa escatologia (LE GOFF, 1988, p. 129). Um outro traço distintivo constituiria o da comemoração constante em que se manifestava a memória coletiva, sendo a comemoração de Jesus, na liturgia ao longo do ano, e a dos santos e mortos, cotidianamente, e mais popularmente, fazendo, neste último caso, propagar nas igrejas o costume de rezar pelos mortos.

Verifica-se, assim, que se, hodiernamente, a memória encontra-se não raro imbricada à história, pelo menos e sobretudo na sua dimensão coletiva, não foi sempre esta a relação estabelecida por formadores de opinião, formatadores de memórias oficiais, que chegaram a fazer com que a memória justamente se desviasse da história, na tentativa de retirar do homem a sua relação com o tempo (cronológico), descontextualizando, por conseguinte, as suas experiências. Isso se deu, particularmente, nesse período em que a memória foi sacralizada e, mais especificamente, cristianizada.

### 2.4 Os progressos da memória da Renascença aos nossos dias

No período da Renascença à modernidade, a principal revolução se deu com o advento

---

<sup>23</sup> Vale ressaltar, aqui, a criação do Purgatório, no final do século XII, que intensifica a devoção pela memória dos mortos por possibilitar a saída deste em direção ao Paraíso (cujo caminho era mais curto que a partir do Inferno).

da imprensa. Embora seus efeitos sociais tenham sido lentamente observados de forma massiva, o impacto da imprensa na memória coletiva foi enorme, pelo menos no Ocidente. André Leroi-Gourhan, resgatado no pensamento legoffiano, apontava dois principais motivos para tal impacto. Primeiro, porque permitiu uma verdadeira separação entre a transmissão oral e a transmissão escrita; segundo, por ter gerado a progressiva exteriorização da memória individual (LE GOFF, 1988, p. 149).

Trata-se de um período marcado pela rápida ampliação de uma visão que privilegia a expressão de uma memória coletiva. Ele é igualmente atravessado pelas teorias ocultistas da memória, tendo Giordano Bruno (1548-1600) como o seu maior representante, e pelo hermetismo mnemônico no século XVII, que culminou com a concentração, no século XVIII, de quase todas as fórmulas, usadas até hoje, de pré-constituição da memória. Isso pode ser observado por aquilo que Le Goff (1988) aponta como a explosão da memória coletiva, já muito acumulada, com o advento da Revolução de 1789.

Assim, a sociedade europeia pós-Revolução Francesa caracterizou-se pelo retorno à memória dos mortos e pela crescente comemoração, primeiro no nível do saber, no século XVIII, depois, no dos sentimentos, no século XIX. Porém, a profusão das comemorações, engendrada pela laicização das festas e do calendário, conduziu a uma manipulação da memória coletiva, materializada nas censuras quanto, por exemplo, à divulgação das execuções durante o Terror. Oportuno, entretanto, salientar que, malgrado a multiplicação de festas comemorativas da mencionada Revolução, a mania da comemoração não é atribuída aos revolucionárias, e sim aos conservadores, e particularmente aos nacionalistas, que viram na memória coletiva um objetivo e um instrumento de governo (LE GOFF, 1988, p. 158).

Na continuidade da intensa manifestação do espírito comemorativo, o século XIX assistiu a uma diversificação dos suportes da memória coletiva tais como moedas, medalhas e selos, o que contribuiu, juntamente com o desenvolvimento do turismo, para o comércio de souvenirs. Ademais, a criação de monumentos da rememoração, seja dos Arquivos nacionais, na França (1790), ou do *Public Record Office*, na Inglaterra (1838), de institutos de formação de especialistas no estudo de acervos (*Ecoles des Chartes*, em Paris, 1821), bem como a abertura de museus públicos e nacionais, e de bibliotecas corroboram esse movimento comemorativo, em particular na sua dimensão monumental.

Nesse contexto, dentre as manifestações mais significativas da memória coletiva, Le Goff destaca duas, ocorridas entre os séculos XIX e XX: a construção de monumentos aos mortos, após a Primeira Guerra Mundial, e o advento da fotografia. A primeira contribuiu para um grande desenvolvimento da comemoração funerária, e a segunda, para a

multiplicação e democratização da memória, tendo o álbum de família<sup>24</sup> um papel relevante na historiografia familiar e no legado da memória social.

## 2.5 Os excessos contemporâneos da memória

Ao longo dos cinco períodos em tela, ocorreram dois saltos-explosões da memória coletiva: um primeiro, com o advento da imprensa, no século XIX, e um segundo, com a tecnologia eletrônica, no século XX. Ambos decorrentes, sobretudo, do acúmulo da memória, os dois saltos aceleram o movimento da memória coletiva, no tempo histórico, em direção à exteriorização. É que o volume de memória coletiva produzido, crescente, em particular desde a Antiguidade, e de forma exponencial, desde o uso de “máquinas de memória”<sup>25</sup>, bem como a concomitante grande diversidade de suportes mnemônicos, tornaram impossível exigir da memória individual a “guarda” dos conteúdos das bibliotecas, dos museus, dos monumentos e arquivos públicos, fossem escritos, inscritos ou gravados.

Ao lado da faculdade de memória, fortemente incrementada pela nova aptidão intelectual da escrita, a faculdade de cálculo também se desenvolveu, mormente com a criação de grandes máquinas de calcular no decorrer da Segunda Guerra Mundial, o que provocou a aceleração da história técnica e científica, em particular a partir dos anos 60. Outrossim, foram efetuadas comparações entre a memória humana e a memória de computadores, através das quais identificou-se, no computador, a distinção entre memória a curto prazo e memória a longo prazo estabelecida pela psicologia. Ademais, a memória foi posta como uma das três operações fundamentais de um computador, podendo ser desdobrada em “escrita”, “memória” e “leitura” (LE GOFF, 1988, p. 164).

Em que pese a grande estabilidade da memória eletrônica se cotejada à humana, insta salientar que os limites daquela se encerram nesta, vez que a memória eletrônica é programada pelo ser humano e funciona, portanto, sob seu comando, e que o grande trunfo da memória humana é justamente o de dispor de um vasto setor não “modulável” ou “informatizável”.

Dessa maneira, o grande marco desse último período constitui a memória eletrônica, que trouxe como principais conseqüências: o uso de computadores no campo das ciências sociais, e, particularmente, na História, e o efeito “metafórico” da extensão do conceito de

---

<sup>24</sup> Conforme pesquisa desenvolvida por Pierre Bourdieu citada por Le Goff (LE GOFF, 1988, p. 158).

<sup>25</sup> Aqui, “máquinas de memória” pode ser entendido como todo instrumento apto a fabricar memória e/ou a desencadear a formação da memória coletiva.

*memória* e a influência *por analogia* da memória eletrônica em outros tipos de memória. (LE GOFF, 1988, p. 166-167). Ciência humana na qual a memória é, a um só tempo, material e objeto de estudo, a História passou por uma verdadeira revolução documental, sobretudo com o aparecimento do banco de dados, ensejando a multiplicação de pesquisas baseadas no recurso à memória eletrônica. Quanto à influência da memória eletrônica em outros tipos de memória, podemos encontrar o exemplo mais visível na biologia. Embora a busca da memória biológica tenha se iniciado no século XVIII, foi no século XX, com o advento da eletrônica e da cibernética, que se produziram as descobertas em torno da memória da hereditariedade, haja vista o prêmio Nobel de biologia atribuído a François Jacob pela obra *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité* (Paris, 1970).

Já a memória social atravessa profundas transformações, na segunda metade do século XX, engendradas pela expansão da memória nos campos da filosofia e da literatura. Com a publicação de *Matière et Mémoire* (1896), Bergson, a partir da noção de *imagem* - matéria entre a memória e a percepção -, e da análise das deficiências da memória, descobre uma memória profunda, pessoal, “pura”, não passível de tratamento em termos de “coisas”, mas de “progresso”(LE GOFF, 1988, p. 168). Tal teoria, que vinculou a memória ao espírito, exerceu forte influência na literatura, e marcou o romance de Proust *A la recherche du temps perdu* (1913-1927). Assim, nasce uma memória romanesca a ser inserida na tríade “mito, história, romance”. Nessa esteira, o surrealismo baseado no sonho vem questionar a memória, levando André Breton a escrever nos seus *Carnets* (1922) “Et si la mémoire n’était qu’un produit de l’imagination?”, e o *Manifeste du surréalisme* (1924) a atribuir importância à teoria da *memória educável*, inspirando-se, particularmente, no Freud de *L’interprétation des rêves* (1899, 1ª edição) (*apud*LE GOFF, 1988, p. 168).

Essas importantes mutações da memória coletiva também contribuíram para a constituição das ciências sociais e a interdisciplinaridade incipiente entre elas. A sociologia revelou-se um terreno estimulante para a exploração desse conceito, tendo Maurice Halbwachs contribuído, significativamente, para tanto com seu livro *Les mémoires collectives* (1950). A psicologia social, associando essa memória aos comportamentos e às mentalidades, colaborou com o estudo destas últimas, novo objeto de estudo da Nova História. A antropologia, por sua vez, passou a empregar o termo *memória*, no lugar de *história*, por mostrar-se mais adaptado para designar a realidade das sociedades ditas “selvagens”, e acolheu a noção de memória coletiva, perscrutando-a com a história, mormente no ramo da antropologia histórica.

Desse modo, o olhar da história se converte à memória diante da busca pela memória

coletiva menos nos textos escritos e mais nas palavras, nas imagens, nos gestos, nos rituais e nas festas, no bojo de um movimento de exaltação da memória coletiva gerado por um medo obsessivo de perda de memória, medo este instrumentalizado pela mídia e explorado pelos comerciantes de memória. Na sociedade de consumo, a memória acabou tornando-se, portanto, um dos objetos geradores de grande lucro devido a sua boa vendagem.

Nesse movimento contemporâneo de exacerbação da memória coletiva, se, por um lado, a história produz cada vez mais sob a pressão de memórias coletivas, por outro a História Nova encerra uma revolução da memória ao renunciar a uma temporalidade linear em proveito dos diversos tempos vividos “em níveis onde o individual se enraíza no social e no coletivo (lingüístico, demográfico, economia, biologia, cultura).” (LE GOFF, 1988, p. 171). Ademais, a partir de então, a memória coletiva se manifesta, também, através dos arquivos orais.

Relevante acrescentar a contribuição de Pierre Nora e os seus lugares de memória, de encontro à oposição entre memória coletiva e memória histórica. Para Nora (*apud* LE GOFF, 1988, p. 171), a história se faz a partir do estudo dos lugares de memória coletiva, sejam eles topográficos (bibliotecas, museus, arquivos, ou lugares monumentais, como cemitérios ou arquiteturas), simbólicos (comemorações, peregrinações, aniversários ou emblemas), ou funcionais (manuais, autobiografias ou associações), sem perder de vista “os Estados, os meios sociais e políticos, as comunidades com experiências históricas ou gerações levadas a constituir seus arquivos em função dos diferentes usos que fazem da memória” (LE GOFF, 1988, p. 171), todos eles verdadeiros lugares de memória, lugares dos criadores e dos dominadores da memória coletiva.

Por derradeiro, no campo da história, uma nova forma de historiografia se desenvolve, “a história da história”, debruçando-se sobre a manipulação pela memória coletiva de um fenômeno histórico, até então estudado somente pela história tradicional (LE GOFF, 1988, p. 173). Quatro exemplos “memoráveis”, retirados da historiografia francesa, são citados por Le Goff (1988): *Le souvenir et la légende de Charlemagne* (1950), obra pioneira de Robert Folz, *Le mythe de Napoléon* (1971), de Jean Tulard, *Le dimanche de Bouvines* (1973), de Georges Duby, e finalmente, um estudo continuado de Philippe Joutard sobre os protestantes *cévenols*. (p. 173).

Do exposto acerca dos cinco períodos da história da memória coletiva, depreende-se que, antes de tudo, a memória abarca a experiência do indivíduo e da sociedade com o tempo, notadamente com representações diversas do passado a partir de diferentes suportes; em seguida, que as memórias individual e a coletiva encontram-se, necessariamente, imbricadas

no tempo histórico, no decorrer do qual a memória foi se deslocando com vistas a uma crescente exteriorização. Isso porque, na medida em que o ser humano foi se apropriando da escrita, a cultura da escrita foi se desenvolvendo, sobretudo a partir da imprensa, documentos foram redigidos e monumentos da rememoração erigidos e outros tipos de memória artificial foram sendo criados, vindo a culminar com uma explosão e um transbordamento da memória coletiva. Desse modo, a aceleração da história e o uso abusivo da memória coletiva enquanto objeto de estudo, além do exercício coletivo das celebrações (vide os nacionalismos exacerbados, em particular em regimes nazistas e fascistas), vem engendrando um excesso de memória, uma sobrecarga mnemônica. Na perspectiva de Nora já não existiriam mais memória (de tanta memória), nem meios de memória, mas apenas lugares de memória. (NORA, 1984, p. 7).

Destarte, na contemporaneidade, a memória coletiva representa um *enjeu* de grande relevância, pois

débordant l'histoire comme science et comme culte public, à la fois en amont en tant que réservoir (mouvant) de l'histoire, riche d'archives et de documents/monuments, et, en aval, écho sonore (et vivant) du travail historique, la mémoire collective fait partie des gros enjeux des sociétés développées et des sociétés en voie de développement, des classes dominantes et des classes dominées, luttant pour le pouvoir ou pour la vie, pour la survie et pour la promotion. (LE GOFF, 1988, p. 174).

Assim, a memória e a história se nutrem mutuamente. Assim, a memória coletiva, “fiel” e em movimento incessante, procura “salvar” o passado a serviço do presente e do futuro. Assim, ao mesmo tempo elemento essencial das identidades individual e coletiva, e instrumento de poder, a memória coletiva encerra luta, conquista, como também derrota, não raro na angústia do esquecer, no medo da amnésia coletiva. Assim, a memória coletiva pode tanto traduzir liberdade ou aprisionamento, abertura ou ensimesmamento, ou, um meio caminho entre estes dois pares de polaridades, ou, ainda, um espaço de humanização. Qualquer(Quaisquer) que seja(sejam) o(s) prisma(s) a partir do qual(quais) vislumbramos a memória coletiva, esta não pode ser devidamente tratada sem o esquecimento.

## **2.6 Memória e esquecimento - os abusos da memória**

Embora, ao longo da história, a memória tenha sido, também, abordada em contraposição ao esquecimento, recordar e olvidar caminham *pari passu*, de mãos dadas, podendo manifestar-se como a dupla face de um mesmo processo. É que, ao lado da memória e da história, o esquecimento constitui um dos três pólos de acesso ao passado. Sendo assim,

revelar-se-ia mais pertinente e produtivo não considerá-los (os três pólos mencionados) nem de forma estanque, nem em relação dicotômica. Nessa esteira, não haveria contrassenso falar em lembrar-esquecer e esquecer-lembrar do que se viveu antes do agora como uma dinâmica da composição mnemônica.

As tensões geradas pelo entrelaçamento entre memória, história e esquecimento repousam sobre uma relação emulativa e de confronto entre a intenção de verdade da história e a pretensão de fidelidade da memória. História e memória convergem no fato de se apoiarem em testemunhos de homens do passado, sejam os testemunhos orais ou escritos, tenham eles assumido o caráter de documento, arquivo ou monumento. Porém, podem divergir no tratamento dos testemunhos, nas perguntas feitas a estes em busca da coerência, da probabilidade e da plausibilidade com vistas a alcançar a aceitabilidade social mediante convencimento. Desse modo, tanto os esquecimentos, os silêncios, os não-ditos, quanto a organização dos testemunhos decorrem da subjetividade interpretativa destes (ou de não testemunhos<sup>26</sup>) conjugada com os (re)ajustamentos revisionistas.

Assim sendo, põe-se a questão da fiabilidade da memória, principal causa da sua vulnerabilidade. Reconstrução de algo que já não está mais aí, mas que foi anteriormente, a memória “presentifica” uma “ausência” (a da coisa lembrada) através da representação, e por isso mesmo, revela-se suscetível a diversas formas de abuso na sua própria representação. É dentre desta perspectiva que investe o pensamento de Ricoeur, ao distinguir em *A memória, a história, o esquecimento* (1993), três tipos de abuso da memória: a memória impedida, a memória manipulada e a memória forçada.

Fundamentando-se em teorias psicanalíticas, Ricoeur (1993) chama de **memória impedida** a dificuldade de se lembrar de um traumatismo. Tal dificuldade demandaria um trabalho de memória, passando pelo luto, a fim de poder renunciar ao objeto perdido e acalmar a memória rumo à pacificação e reconciliação com o passado. Com efeito, se a lembrança traumática, na dimensão da memória coletiva, não for objeto de um trabalho de rememoração, envolvendo um verdadeiro trabalho de luto e de distanciamento crítico, ela pode levar uma coletividade, segundo os psicanalistas, à “compulsão da repetição”, um perigo materializado na prática de excesso de memória, notadamente pela demasiada repetição de celebrações, a maioria segundo um calendário recheado de datas comemorativas, fazendo um uso abusivo e, por vezes, descontextualizado de eventos pretéritos, e impondo um ritmo “de celebração em celebração” à vida social.

---

<sup>26</sup> A ausência de testemunhos também pode dizer de eventos históricos e de fatos vividos.

Nessa senda, ao tratar da função do “não-dito” em *Memória, Esquecimento, Silêncio*, Michael Pollak (1989), analisando testemunhos acerca dos crimes stalinistas, das deportações para os campos de concentração e dos recrutamentos forçados para participar da Segunda Guerra Mundial, assevera que “essas lembranças proibidas, indizíveis ou vergonhosas são zelosamente guardadas em estruturas de comunicação informais e passam despercebidas pela sociedade englobante” por se oporem à “mais legítima das memórias coletivas, a memória nacional.” (p. 7). O evitamento materializado nas zonas de sombra, nos silêncios e nos “não-ditos” remete à fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, enfim, entre o narrável e o inenarrável, fronteira esta que separa “uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam (*sic*) passar e impor.” (p. 9).

No caso da **memória manipulada**, trata-se, para Ricoeur (1993), das manipulações ideológicas efetuadas pelos detentores de poder. A memória coletiva é, assim, mobilizada por estes para fins ideológicos a serviço da (re)construção de identidade. Geralmente, as manipulações ideológicas da memória coletiva visam a uma legitimação do poder estabelecido. Ricoeur (1993) põe como principal agente de ideologização da memória o caráter narrativo da narração, vez que esta abarca seleção e organização com vistas à plausibilidade e à coerência. Isto posto, é na narratividade que residem as estratégias do esquecimento e da rememoração, e a história oficial constitui também uma memória imposta, na medida em que ela é ensinada e celebrada nos espaços públicos e publicamente. Cabe mencionar aqui os estudos de Todorov (1995) sobre os abusos da memória para quem todo trabalho sobre o passado é um trabalho de seleção e combinação refletida dos acontecimentos considerados em inter-relação, portanto um trabalho, necessariamente, orientado, porém não em busca da verdade objetiva - aliás, intangível e até indesejável -, e sim em busca do bem. Este bem, conforme o contexto, pode ser traduzido, por exemplo, na legitimação do poder (já) estabelecido, na paz social ou na institucionalização de um arquivo de memória.

Já a **memória forçada**, segundo Ricoeur (1993), encerra a questão do “dever de memória”. Este não é forçosamente um abuso. Trata-se, antes, de um dever social indispensável à luta contra os totalitarismos, por um lado, e de uma necessidade de fazer justiça, restabelecendo a dignidade de vítimas, ao identificá-las enquanto tal e nomear os agressores, por outro. Contudo, a possibilidade de abuso reside na autenticidade do dever de memória, no contexto histórico em que este dever é solicitado e, por vezes, requisitado, pois gera a noção de débito dos contemporâneos para com seus predecessores, principalmente os



identificados como vítimas (da história).

Assim, operação, realizada no presente, de seleção e organização crível do passado, a memória (coletiva), longe de preservá-lo na sua integralidade, constitui uma interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido, entre o apagamento e a conservação de certos elementos pretéritos, levando Todorov (1995) a afirmar que "conserver sans choisir, ce n'est pas encore un travail de mémoire". Dessa maneira, toda memória, seja ela individual ou coletiva, e em particular a memória nacional, contém em si uma seleção, um ajustamento no presente e ao presente com vistas à credibilidade e à aceitação sociais. Importante lembrar que esse trabalho de seleção exige escolhas e critérios, conscientes ou inconscientes, que orientarão o uso do passado e, por conseguinte, o olhar para o futuro.

A par da pseudo-oposição concorrencial entre memória e esquecimento, não podemos deixar de adentrar o seguinte "dilema paralisante: 'a memória é primordialmente pessoal ou coletiva?', 'a quem é legítimo atribuir o *pathos* correspondente à recepção da lembrança e a *praxis* correspondente à busca da lembrança?'" (RICOEUR, 2007, p. 105). Embora memória individual e memória coletiva sejam, frequentemente, polarizadas, tomadas numa relação dicotomizante, e até postas em posição de rivalidade, reforçada pela própria antonímia, elas não devem ser abordadas na mesma dimensão, ainda que se admita uma certa oposição, "elas não se opõem no mesmo plano, mas em universos de discursos que se tornaram alheios um ao outro" (RICOEUR, 2007, p. 106). Alheios até certo ponto, porém não impermeáveis um ao outro vez que experimentam influxos recíprocos, interpenetrando-se e, por vezes, até confundindo-se.

## **2.7 Memória "individual" e memória "coletiva" ou memória "individuocoletiva"?**

Partindo da premissa ricoeuriana da constituição, ao mesmo tempo, distinta e mútua entre a memória individual e a memória coletiva, sobrevoaremos o panorama da evolução-entrelaçamento entre estas duas memórias, proposto por Ricoeur (2007), para, em seguida, focalizarmos a memória coletiva halbwachiana, da qual nos serviremos como *grille de lecture* para traçar os percursos do processo de construção da memória coletiva acadiana.

### **2.7.1 A tradição do olhar interior: Santo Agostinho, Locke e Husserl**

Ao tratar da tradição do olhar interior, Ricoeur (2007) destaca três nomes, em ordem cronológica: Santo Agostinho, John Locke e Husserl, tendo cada um, a seu tempo, e no seu

contexto histórico, contribuído com um aporte significativo para a reflexão sobre o homem interior e a memória.

A partir da idéia de que “ao se lembrar de algo, alguém se lembra se si” (RICOEUR, 2007, p. 107), o caráter privado da memória é sustentado, com base em três traços: primeiro, a singularidade da memória, que impossibilita a transferência das lembranças de alguém para a memória de outrem; segundo, é através das impressões de alguém que se faz o vínculo original da consciência com o passado, garantindo a continuidade temporal da pessoa; terceiro, o sentido da orientação na passagem do tempo encontra-se ligado à memória, orientando o homem do passado para o futuro e vice-versa. Decorrem desse trio caracterizador da privacidade da memória, respectivamente, que “minhas lembranças não são as suas”, que “esse passado é o meu passado” e que “eu me situo no tempo porque me lembro”, no dizer de Ricoeur (2007). Precursor da tradição do olhar interior, Santo Agostinho (*apud* RICOEUR, 2007, p. 111) criou a interioridade a partir da experiência cristã da conversão, tendo como maior trunfo o estabelecimento da relação entre a análise da memória e a análise do tempo. Ademais, chegou a associar à lembrança da memória uma lembrança do esquecimento ao escrever que “é a memória que retém o esquecimento” (X, XVI, 24)(*apud* RICOEUR, 2007, p. 111). Entretanto, se “Santo Agostinho conhece o homem interior, ele não conhece a equação entre a identidade, o si e a memória. Esta é uma invenção de Locke no início do século XVIII.”(RICOEUR, 2007, p. 108)

Inventor da sequência triádica identidade-consciência-si, John Locke (*apud* RICOEUR, 2007, p. 114), ao criar a consciência, torna-se referência das teorias da consciência na filosofia ocidental, de Leibniz e Condillac, passando por Kant e Hegel, até Bergson e Husserl. Para Locke, é somente pela consciência (*self*) que a pessoa é identificada, consciência esta purificada pela linguagem e pelas palavras. Autor de um tratado, considerado por Ricoeur (2007) “uma vitória sobre a diversidade, a diferença” e cujo “primeiro traço notável é a definição puramente reflexiva da identidade”, Locke sustenta a auto-referencialidade da identidade (“A identidade é a dobra desse dobrar-se sobre si”), reduz a identidade pessoal à identidade temporal e unifica consciência e memória sob o signo do mesmo. Para ele, a *mesmice* da identidade pessoal equivale à memória e a diversidade desta, à passagem do tempo. Assim, “... é a existência continuada que, em última instancia, ‘faz a identidade’.”(RICOEUR, 2007, p. 118) Enfim, para Ricoeur (2007), a filosofia lockiana é “uma filosofia sem concessão que deve ser chamada de filosofia do 'mesmo' ”.

Mais próximo de Santo Agostinho que de Locke, em particular quanto à vinculação das problemáticas da interioridade, da memória e do tempo, passando por Kant e o pós-

kantianos, em especial Fichte, Husserl (*apud* RICOEUR, 2007, p. 119) trata do problema da passagem da egologia à intersubjetividade, transcendendo criticamente o *cogito* cartesiano. Em *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* (1994), Husserl trata da problemática da memória, deslocando o olhar interior “da constituição da memória em sua relação ainda objetual com um objeto que se estende no tempo, que dura, para a constituição do fluxo temporal com exclusão de toda intenção objetual.” (*apud* RICOEUR, 2007, p. 119). Para ele, não há intervalos entre consciência e tempo. Trata-se mesmo de uma “consciência-tempo”. Em que pesem as duas descobertas fenomenológicas de Husserl – a saber, as diferenças entre “retenção” e “relembração” e entre o caráter posicional da lembrança e o não posicional da imagem -, Ricoeur (2007) se debruça, particularmente, sobre a *consciência íntima* husserliana, a partir do confronto entre rememoração privada e comemoração pública para, considerando a hipótese de transferência à intersubjetividade todo o peso da coletividade, concluir que “é por analogia apenas, e em relação à consciência individual e à sua memória, que se considera a memória coletiva como uma coletânea dos rastros deixados pelos acontecimentos que afetaram o curso da história dos grupos envolvidos, e que se lhe reconhece o poder de encenar essas lembranças comuns por ocasião de festas, ritos, celebrações públicas.” (RICOEUR, 2007, p. 129)

### 2.7.2 O olhar exterior: Maurice Halbwachs

A grande empreitada intelectual de Halbwachs consiste em ter posto a coletividade no centro dessa problemática, atribuindo-lhe diretamente a memória sem, necessariamente, passar pela memória do indivíduo, promovendo, assim, um deslocamento do olhar do interior para o exterior deste. A princípio, para Halbwachs (1997), a rememoração percorreria o seguinte caminho: recorrer a testemunhos, sendo nós mesmos os primeiros a testemunhar<sup>27</sup>, confrontá-los, entrar num acordo quanto a um conjunto significativo desses, reconstruir lembranças e reconhecê-las enquanto tal. Posto tal caminho mnemônico, duas perguntas logo se impõem: seria ele também pertinente quando se tratar de lembranças de acontecimentos que somente nós vivenciamos, com exclusividade? As testemunhas são mesmo indispensáveis para recordar uma lembrança?

A título de uma primeira resposta, trazemos os dizeres do próprio Halbwachs (1997):

[...] *nos souvenirs demeurent collectifs*, et ils nous sont rappelés par les autres, alors même qu’il s’agit d’événements auxquels nous seul avons été mêlés, et d’objets que

<sup>27</sup> Inclusive para nós mesmos.

nous seul avons vus. C'est qu'*en réalité nous ne sommes jamais seuls*. Il n'est pas nécessaire que d'autres hommes soient là, qui se distinguent matériellement de nous : car nous portons toujours avec nous et en nous une quantité de personnes qui ne se confondent pas. (grifos nossos) (p. 52)

Depreende-se da citação supra que se, por um lado, a memória individual não representa uma condição *sine qua non* para a constituição da memória coletiva, e, por outro, que testemunhas presenciais não se revelam indispensáveis para que nos lembremos de algo. Assim, embora sejam os indivíduos que recordem (ato de lembrar de algo), a memória pessoal não é condição necessária e suficiente à recordação e ao reconhecimento das lembranças, e tão pouco a presença de testemunhas, material e sensivelmente presentes, é requisito para tanto. Porém, testemunhos são necessários à recordação coletiva. E pelo menos duas exigências devem ser preenchidas para que testemunhos contribuam para a construção da memória coletiva: primeiro, que tais testemunhos sejam oriundos de pessoas que tenham pertencido ao mesmo grupo, e, segundo, que estas pessoas tenham mantido contato com o grupo em questão.

Nesse ponto, insta pontuar duas observações importantes acerca das duas exigências expostas acima. *Primo*, o pertencimento a um grupo não precisa ser, obviamente, exclusivo. A multiplicidade e diversidade de participação em grupos, decorrentes da crescente complexidade das sociedades e das relações sociais não se mostram um obstáculo, nem mesmo um “dificultador” à rememoração de lembranças de qualquer dos grupos. O aspecto mais relevante é *como* o pertencimento se produziu em termos do lugar ocupado no grupo, da antiguidade no grupo, da intensidade de penetração no grupo (influência), do tempo de permanência e do grau de participação no grupo, das relações tecidas no interior do grupo (até em relação à maior ou menor abertura a outros grupos), das relações extra grupo (com outros grupos ou indivíduos) etc. *Secundo*, o contato guardado com o grupo poderia ser melhor traduzido enquanto “pontos de contato” formadores de uma “base comum” mnemônica. Na medida em que, pelo menos sob alguns aspectos, compartilhamos pensamentos e podemos ainda (apesar do decurso mais ou menos longo do tempo cronológico) nos identificar com o grupo, de maneira a tomar o passado deste como sendo também o nosso próprio, e a pensar e lembrar como membros do grupo, os nossos testemunhos podem “concordar”, através do cruzamento e do alinhamento das memórias, com vistas a compor essa “fundação comum” ao grupo a partir do qual as lembranças são reconhecidas e reconstruídas.

Dessa maneira, revela-se patente a impossibilidade de auto-suficiência da memória individual. Esta precisa mesmo apoiar-se em outras memórias para reconstruir lembranças (HALBWACHS, 1997, p. 64) em que pesem os traços guardados, individualmente, dentro de

cada membro do grupo. Porém, esta “guarda interior de vestígios” não significa que as lembranças se encontram em nosso espírito à espera de um algum desencadeador externo que os faça sair “intactos” ou “completos” como sob a forma lembranças. É que, na realidade, as nossas lembranças *estão* externas a nós, pelo menos parcialmente!

Embora Halbwachs (1997) ventile, por um lado, que pode haver, “na base de toda lembrança, o recordar de um estado de consciência puramente individual” - que ele denomina de *intuição sensível* - situado sempre no presente, e, por outro, admita que a memória coletiva não explica todas as nossas lembranças, ele defende que “nos sentiments et nos pensées les plus personnels prennent leur source dans des milieux et des circonstances sociales définis” e que “on ne se souvient qu’à condition de se placer au point de vue d’un ou de plusieurs groupes et de se replacer dans un ou plusieurs courants de pensée collective.”(p. 65). Dentro dessas assertivas, dois elementos parecem-nos particularmente importantes no que concerne a questão da exterioridade da memória coletiva: o ponto de vista do grupo e as correntes de pensamento coletivo. Para que um indivíduo recorde enquanto membro de um grupo ao qual pertenceu, mister se faz que tenha mantido o sentimento passado de pertença ao grupo, e nutrido contatos - não necessariamente materiais - com outros membros, contatos estes capazes de gerar uma concordância acerca das lembranças, formando um fundamento mnemônico comum. É preciso, em suma, que o ponto de vista do grupo seja tomado como pessoal também, exigindo um deslocamento de ponto de vista.

Quanto às correntes de pensamento coletivo, elas obedecem às chamadas “leis da percepção coletiva” por Halbwachs (1997). Antes de mais nada, urge levar em conta que “un ‘courant de pensée’ sociale est d’ordinaire aussi invisible que l’atmosphère que nous respirons. On ne reconnaît son existence, dans la vie normale, que quand on lui résiste, mais un enfant qui appelle les siens, et qui a besoin de leur aide, ne leur résiste pas”( p. 70). Desse modo, a influência do meio social não é sentida se a ela não nos opomos, pois a sua percepção é resultante “d’un long dressage et d’une discipline (sociale) qui s’interrompt pas.”(p. 87). Através deste processo, os indivíduos são socialmente “enquadrados” e impõe-se ao grupo uma *lógica* da percepção que rege as leis da percepção coletiva e que orienta o grupo na compreensão e para a convergência das impressões vindas do mundo externo. Assim, “chaque fois que nous percevons, nous nous conformons à cette logique; c’est-à-dire que nous lions des objets suivant les lois de causalité que la société nous enseigne et nous impose”(p. 86). Isso explicaria a continuidade e o encadeamento que os indivíduos estabelecem entre os objetos externos (de lembranças), ainda que não tenham mais contato material com os mesmos, levando Halbwachs (1997) a concluir que “tout rappel d’une série de souvenirs qui

se rapportent au monde extérieur s'explique donc par les lois de la perception collective.”(p. 87).

Destarte, a ação do meio social sobre os indivíduos apresenta-se como um requisito para que lembranças sejam evocadas pela memória coletiva. Meio social ao qual os indivíduos pertencem e no qual “sofrem” influências, ainda que inconscientemente, que os forjam enquanto seres sociais pela “aprendizado-introjeção” das representações que, por sua vez, os fazem “adotar” uma lógica de percepção coletiva. Através da “adoção” desta lógica, a percepção coletiva permite-lhes vincular lembranças e encadeá-las, sendo tal operação realizada no presente, visto que se as lembranças se situam no passado, o sentimento de pertencer a diversos meios sociais é do presente. Assim, não se pode perder de vista que os indivíduos que se recordam enquanto membros de um grupo ou de grupos são sujeitos *do presente* e sujeitos *ao presente*. E é, necessariamente, nesses “presentes” que a memória coletiva se perfaz.

Longe de constituir um mero pano de fundo da memória individual, a memória coletiva é uma memória *à part entière*. Reconheçamos: é também nas memórias individuais que a memória coletiva tem o seu lastro, desde que consideremos a recíproca verdadeira, ou seja, a memória coletiva fundamenta as memórias individuais. Assim, numa relação imbricada, memória coletiva e memória individual sofrem influxos mútuos, não podendo ser consideradas separadamente, nem enclausuradas somente no grupo, de um lado, ou apenas no indivíduo, do outro, sob pena de reduzir ambas a uma abordagem redutora e descontextualizada. Com vistas a dar conta dos movimentos entre as memórias e das memórias, é preciso assim considerar que a lembrança está fora dos indivíduos, em vários meios sociais, e que “chaque mémoire individuelle est un point de vue sur la mémoire collective, que ce point de vue change suivant la place que j’y occupe, et que cette place elle-même change suivant les relations que j’entretiens avec d’autres milieux.” (grifo nosso)(HALBWACHS, 1997, p. 95). Dessa forma, os meios sociais e suas mutações operam um enquadramento construtor e organizador das memórias na medida em que

La succession de souvenirs, même de ceux qui sont les plus personnels, s'explique toujours par les changements qui se produisent dans nos rapports avec les divers milieux collectifs, c'est-à-dire, en définitive, par les transformations de ces milieux, chacun pris à part, et de leur ensemble.(HALBWACHS, 1997, p. 95),

não dispondo nenhum dos meios de exclusividade na ação influenciadora. De igual modo, os vários pensamentos coletivos entrelaçados, seguindo as leis sociais da causalidade que lhes são inerentes, agem sobre as memórias.

Do exposto acerca do empreendimento halbwachiano, poder-se-ia concluir que a

memória individual não implica memória coletiva, embora se inter-relacionem e se influenciem reciprocamente; que precisamos dos outros, enquanto testemunhos e não, necessariamente, testemunhas materiais no presente, para nos lembrarmos, pois é através da experiência individual de pertencer a um grupo com o qual ainda mantemos pontos de compartilhamento mnemônico, que a memória se perfaz; que travamos relações com as memórias dos outros, através da recordação e do reconhecimento; que as lembranças construídas pelos indivíduos enquanto membros de um grupo exigem um deslocamento de ponto de vista e, nesse sentido, cada memória individual torna-se um ponto de vista da memória coletiva do grupo; que o contexto social é inerente ao trabalho de recordação, pois os pensamentos coletivos é que possibilitam trazer à lembrança a sequência e o encadeamento dos objetos externos (ao indivíduo), sendo tais pensamentos regidos por lógicas decorrentes das representações coletivas; por fim, que a consciência sensível de pertencer a vários grupos sociais existe no presente e somente neste.

### 2.7.3 Eu lembro, os coletivos lembram, os próximos lembram: a conjugação ricoeuriana

Após colocar a memória coletiva como contraponto apropriado da história, Ricoeur (2007) expõe as ideias de Halbwachs em *A Memória coletiva*, em particular no seu segundo capítulo, “Memória individual e memória coletiva”, para fazer-lhe uma objeção e, em seguida, propõe o terceiro sujeito de atribuição da lembrança: os próximos.

Através de uma pergunta, Ricoeur (2007) questiona a *ilusão* de atribuir lembranças originariamente a indivíduos, pois para ele, o próprio ato de “se recolocar” num grupo e de se “deslocar” de um grupo para o outro, e, mais ainda, de adotar o “ponto de vista” do grupo supõe uma espontaneidade capaz de dar sequência a si mesma e que faz dos indivíduos atores sociais. Assim, “os movimentos de se colocar, de se recolocar, de se deslocar são movimentos espontâneos que sabemos e podemos fazer”(p. 132). Para Ricoeur (2007), a conclusão de Halbwachs no sentido de que “é no ato pessoal da recordação que foi inicialmente procurada e encontrada a marca do social” (RICOEUR, 2007, p. 133) não faz de tal ato uma ilusão, visto que este ato de recordação é cada vez mais nosso e que, afinal, são mesmo os *indivíduos* que se lembram enquanto membros do grupo, embora a memória coletiva extraia a sua força e duração do suporte formado pelo conjunto desses indivíduos, como disse o próprio Halbwachs. Ainda segundo Ricoeur (2007), a fragilidade da posição de Halbwachs reside no seu recurso a uma teoria sensualista da intuição sensível, recurso este mais difícil após a virada lingüística, e ainda mais depois da virada pragmática efetuada pela epistemologia da

história. Porém, no plano da memória essa dupla guinada já pode ser realizada. Nessa esteira, “é num presente mais rico que o da intuição sensível que a lembrança volta, num presente de iniciativa”, na medida em que o “fazer memória inscreve-se numa rede de exploração prática do mundo, de iniciativa corporal e mental que faz de nós sujeitos atuantes” (RICOEUR, 2007, p. 134), assim lembrar-se é *fazer* algo.

Explorando os recursos de complementaridade entre os dois pólos antagônicos da problemática da memória, quais sejam a sociologia da memória, de um lado, e a fenomenologia da memória individual, do outro, Ricoeur (2007) busca identificar a região da linguagem onde entrecruzamentos entre os dois discursos podem ser estabelecidos. Partindo da noção de atribuição das operações psíquicas a alguém, revisitando Locke, em particular sua teorização sobre a apropriação, e inspirado na obra *Les individus*(1973) de P. F. Strawson, Ricoeur (2007) estende a ideia de apropriação de uma teoria da ação a uma teoria da memória. Dessa maneira, tanto na forma passiva da presença da lembrança no espírito, quanto na forma ativa da busca da lembrança, essas operações “são o objeto de uma atribuição, de uma apropriação, de uma imputação, de um levar em conta, em suma, de uma adscrição”(RICOEUR, 2007, p. 135). E essa adscrição encerra uma mobilidade: a possibilidade de atribuição a um outro que si. Após tratar dos três pressupostos implicados nesta mobilidade, segundo tese desenvolvida por Strawson, Ricoeur (2007) assevera que a assimetria (entre a atribuição a si e a atribuição ao outro) “é um traço adicional da capacidade de atribuição múltipla, que pressupõe a suspensão da atribuição que permite descrever os fenômenos mnemônicos como todo outro fenômeno psíquico fora da atribuição a quem quer que seja”(RICOEUR, 2007, p. 138) e que “é a capacidade de designar a si mesmo como dono das próprias lembranças que leva a atribuir a outrem como a mim os mesmos fenômenos mnemônicos”(RICOEUR, 2007, p. 138). Ao final, propõe o “plano da relação com os próximos” como um plano intermediário, entre os pólos da memória coletivo e da memória individual, plano este de referência “no qual se operam concretamente as trocas entre a memória viva das pessoas individuais e a memória pública das comunidades às quais pertencemos”(RICOEUR, 2007, p. 141), acrescentando à polaridade entre estas duas memórias, a hipótese de “uma tríplice atribuição da memória: a si, aos próximos, aos outros” (RICOEUR, 2007, p. 142) para se adentrar no campo da história.



## 2.8 A memória como história - os lugares de memória por Nora

Nous savons enfin que les souvenirs ont besoin de lieux où habiter. Nous savons aussi que nul n'a le moyen de mettre son passé au musée et qu'une certaine façon d'habiter l'histoire n'est qu'une façon de se bien habiter soi-même. Car sommes-nous jamais autre chose qu'un passé qu'il faut reconstruire infiniment à la mesure de notre avenir ?

Léonard Forest, *Mémoire en fête*(1964)

Na perspectiva de melhor compreender a noção de memória coletiva, cabe trazer, ainda, a teorização de Pierre Nora (1984) sobre os lugares de memória. Em *Entre memória e história: a problemática dos lugares*, Nora trata do desaparecimento da memória e da conseqüente substituição da história-memória pelos lugares de memória. Pondo o fenômeno da aceleração da história como o divisor de águas, a fronteira demarcadora da “distância entre a memória verdadeira, social, intocada, aquelas cujas sociedades ditas primitivas, ou arcaicas, representaram o modelo e guardaram consigo o segredo, e a história que é o que nossas sociedades condenadas ao esquecimento fazem do passado, porque levadas pela mudança” (NORA, 1984, p. 8), Nora (1984) assevera que já não habitamos mais nossa memória, daí a necessidade de lhe conferir lugares. Estaríamos, assim, dentro da história por inexistir memória a ser transportada pela história.

Nessa senda, memória e história são por ele opostas numa inter-relação até certa medida excludente e concorrencial, pois:

no coração da história trabalha um criticismo destrutor de memória espontânea. A memória é sempre suspeita para a história, cuja verdadeira missão é destruí-la e a repelir. A história é deslegitimação do passado vivido. [...] O movimento da história, a ambição histórica não são a exaltação do que verdadeiramente aconteceu, mas sua anulação. (NORA, 1984, p. 9).

Assim, o antagonismo entre história e memória é exposto em vários planos e de vários modos, considerando que a primeira critica e destrói a segunda tornando-a suspeita. O esvaziamento mnemônico da história teria sido provocado pelo início de uma história da história, mais particularmente “o despertar recente, na França, de uma consciência historiográfica”, operação não inocente que “traduz a subversão interior de uma história-memória por uma história-crítica”. (NORA, 1984, p. 9).

A incursão da história na idade historiográfica, impulsionada pela desidentificação com a memória, torna a própria memória objeto de uma história possível. E como corolário dessa mutação, o estudo dos lugares de memória, noção engendrada pela dessacralização da nação e desritualização de nosso mundo. Dessa maneira, “os lugares de memória são, antes de tudo, restos. A forma extrema onde subsiste uma consciência comemorativa numa história

que a chama, porque ela a ignora.” (NORA, 1984, p. 12-13), e o momento destes lugares de memória encontrar-se-ia marcado pela “passagem de uma história totêmica para uma história crítica”, vez que a nação celebra não é mais celebrada, mas suas celebrações, estudadas, num movimento de “sacralização provisoriamente reconduzida”(NORA, 1984, p. 14).

Ao tratar da memória considerada como história, de plano, Nora (1984) põe a impossibilidade de não especificar *memória*, visto que “tudo o que é chamado hoje de memória não é, portanto, memória, mas já história. Tudo o que é chamado de clarão de memória é a finalização de seu desaparecimento no fogo da história. A necessidade de memória é uma necessidade da história.” Para delimitar *memória*, Nora (1984) parte da distinção entre memória verdadeira e memória transformada pela historicização. Enquanto a primeira, espontânea, encontra-se abrigada no gesto e no hábito, nos ofícios e nos saberes do corpo, a segunda, voluntária e deliberada, é vivida como um dever. Enquanto a primeira, imediata, é social, coletiva e globalizante, a segunda, indireta, é psicológica, individual e subjetiva.

Da memória espontânea à memória deliberada, traduzindo a passagem da memória pela história, chegou-se à memória arquivística, culminância da metamorfose contemporânea da memória. A obsessão pelo arquivo, marca da contemporaneidade, decorre da decrescente vivência interior da memória, que, por sua vez, faz aumentar, progressivamente, a sua necessidade de “suportes exteriores e de referências tangíveis de uma existência que só vive através delas”(NORA, 1984, p. 14), afetando tanto a preservação do passado quanto a do presente, na sua integralidade. Na esteira do culto contemporâneo ao documento, Nora (1984) expõe o que chama de *memória*: “a constituição gigantesca e vertiginosa do estoque material daquilo que nos é impossível lembrar, repertório insondável daquilo que poderíamos ter necessidade de nos lembrar”. Assim, a chamada *memória de papel* por Leibniz “tornou-se uma instituição autônoma de museus, bibliotecas, depósitos, centros de documentação, bancos de dados”(NORA, 1984, p. 15) etc, e vem se acumulando exponencialmente, impulsionada pela obrigatoriedade de acúmulo de quaisquer vestígios da memória tradicional à medida em que esta desaparece. Materialização da investidura do sagrado no vestígio que o nega. E diante da impossibilidade prever (no tempo histórico) o que deverá ser lembrado, guarda-se e acumula-se quase tudo. Decorrem disso “a inibição em destruir, a constituição de tudo em arquivos, a dilatação indiferenciada do campo do memorável, o inchaço hipertrófico da função da memória, ligada ao próprio sentimento de sua perda e o reforço correlato de todas as instituições de memória.”(NORA, 1984, p. 15).

Dessa maneira, segundo Nora (1984), uma vontade generalizada e eufórica de registro

promove a liquidação da memória, materializando-a. Tal materialização, “em poucos anos, dilatou-se prodigiosamente, desacelerou-se, descentralizou-se, democratizou-se” (p. 15), fazendo com que, por um lado, o dever de memória tornasse cada um o historiador de si mesmo, e, por outro lado, o fim da história-memória multiplicasse as memórias particulares reivindicativas da sua própria história. Esses dois fenômenos, o primeiro, mais comportamental-individual e o segundo, social-coletivo, podem ser particularmente observados no seio da coletividade acadiana, como veremos mais adiante. Outrossim, o “seqüestro” da memória pela história, conduzido pelo imperativo de produção arquivística, leva Ricoeur (*apud* NORA, 1984, p. 21) a concluir que inexistente um homem-memória, mas um lugar de memória.

Conceito ao mesmo tempo ambíguo e complexo, os lugares de memória devem ser tomados enquanto *lugares* nos três sentidos da palavra: material, simbólico e funcional. Assim, para que um lugar seja de memória, mister se faz a coexistência dessas três dimensões. Nesse diapasão, um lugar material somente pode ser considerado de memória se a imaginação lhe confere uma aura simbólica, um lugar funcional, se for ritualizado, e um lugar simbólico, na medida em que representa um recorte material capaz de convocar a lembrança (NORA, 1984, p. 22). Resultado de um jogo entre memória e história, os lugares de memória precisam, antes de tudo, de uma *vontade de memória* para serem constituídos, uma vontade de memória coletiva... sob pena de serem apenas lugares de história.

## **2.9 Memória coletiva: uma ressignificação estabilizada nos dias de hoje?**

Retomando as perguntas feitas na abertura do presente capítulo, propomos que os acontecimentos “vivididos” no pretérito e “revivididos” no presente balizam a (re)construção de identidades, tanto na esfera individual quanto na coletiva, na medida em que relemos continuamente o passado a partir das experiências do presente, e essas releituras, evidentemente modificadoras do passado, também ensejam mutações no presente, num movimento dinâmico de influxos recíprocos. Assim, o passado não pode ser conservado “intacto” à espera de visitas evocativas, pois, embora possa (também) viver *no* passado e *do* passado, o ser humano somente dispõe do olhar do presente, do olhar da vivência no espaço-tempo sensível do agora. O passado não consegue sobreviver “tal qual foi”, mesmo no inconsciente de cada indivíduo, aos eventos e às experiências do presente. Ele é mutável segundo pontos de vista, ainda que lançados pelo mesmo indivíduo, nos quais interferem as representações sociais conformadas no presente.

Dessa maneira, em que pese a possibilidade de atribuição de um caráter onírico à atividade mnemônica, “a memória não é sonho, é trabalho” (BOSI, 2001, p. 55). Trabalho este primordial às escritas e aos registros da história da humanidade e indispensável à construção da humanidade no humano. Recordamos por sermos humanos, mas também para sermos humanos. Nessa senda, as leituras e releituras de lembranças nos remetem à nossa condição de humanos, nos vinculam a tantos grupos quantos tenhamos pertencido ou ainda pertencemos, sendo, talvez, o primeiro deles a grande comunidade dos seres humanos, decerto recortada no tempo e no espaço da curta duração de nossas vidas (materiais), em todo caso, um recorte do presente. Assim, seja no plano individual, seja na dimensão coletiva, “a lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual.”(BOSI, 2001, p. 55).

No entanto, sejam as lembranças decorrentes de uma relação bipolar entre a memória individual e a memória coletiva, sejam elas constituídas numa tríplice atribuição de memória, incluindo os próximos ao lado do indivíduo e das coletividades, seja a memória conservação ou reconstrução do passado, os atos de recordação podem ser vislumbrados como encontros entre interioridades e exterioridades. É que, do exposto até aqui, podem ser observados dois movimentos de exteriorização da memória: um da memória “natural” para a “artificial”, sobretudo a partir da escrita, da imprensa, da memória eletrônica, e da multiplicação e diversificação dos suportes materiais da memória; outro, do olhar interior e pessoal (a memória no indivíduo) para o exterior e coletivo (a memória fora do indivíduo, na sociedade). Tais movimentos, além de evidenciarem uma transformação evolutiva da memória, mostram que “lembrar” é um verbo conjugado tanto pelo indivíduo, enquanto sujeito social, quanto pelo grupo, coletividade de sujeitos sociais<sup>28</sup>.

Hodiernamente, sobretudo no horizonte das abordagens mais recentes explanadas anteriormente, é temerário deixar de considerar a memória individual e a memória coletiva lado a lado. A complexidade das identidades compósitas de grupos e indivíduos as convoca concomitantemente. Decerto podemos distinguir memória individual e memória coletiva embora seus contornos não sejam nítidos. A questão que se põe é “como?” e “para que?”. Não para separá-las nem contrastá-las, e sim para entrelaçá-las. Não para considerar uma *em detrimento* da outra. Não para reduzir o indivíduo ao coletivo, nem fazer do coletivo uma mera coleção de indivíduos, e sim para situar o indivíduo no(s) grupo(s) e vislumbrar o(s) grupo(s) no indivíduo, vez que os indivíduos “carregam” consigo os grupos aos quais se

---

<sup>28</sup> E, portanto, também um sujeito social...

sentem pertencer. É, portanto, na relação imbricada entre memória coletiva e memória individual que as lembranças se constituem.

Assim, quanto à constituição das memórias-lembranças, foi traçado um caminho-abordagem da memória-consciência (íntima) à memória-reconstrução e reconhecimento. Nesse percurso a história desempenhou um papel relevante para a autodeterminação da memória assim como para a sobredeterminação da memória coletiva à medida em que se nutre desta, ao tempo em que também interage com ela, não apenas como “fonte”, mas também como ponte a sinalizar para o devir; mais precisamente, como vontade de revisitar o passado, relendo-o com os olhos do presente - aliás, impositivo incontornável - com vistas a intervir no futuro e vice-versa. Os influxos entre memória coletiva e história agem em mão-dupla, e, forçosamente, no ambiente do presente, do agora quando o olhar é lançado pelo homem do presente (e no presente). Tais “presentes”, complemento do homem e seu contexto de imersão, situam-no na história.

A memória pode até ditar a história, como afirma Nora (1984), e a história escrever a memória, mas, por outro lado, a memória coletiva pode não escapar à ação estagnadora e estigmatizante, até certa medida, da história, conforme a aura que esta lhe atribui. A roupagem histórica da memória seria uma espécie de “camisa de força” capaz de fazer a memória cair no descrédito pela instabilidade subjetiva? Para se libertar dessa visão perigosa de confronto, é preciso tomar memória e história numa relação não dicotômica, não antagônica e nem hierarquizante, escapando da polarização excludente, estéril e até destrutiva. Na medida em que memória e história se nutrem uma da outra e que tal reciprocidade revela-se constitutiva de cada uma, não haveria uma relação simbiótica entre elas? Uma interdependência produtiva capaz de contribuir de maneira decisiva para a autodeterminação de cada uma e para a conformação dos respectivos limites e da fronteira que as distancia para melhor colocá-las em diálogo? Nessa perspectiva, um (certo) distanciamento (distintivo) entre memória e história também far-se-ia necessário ao equilíbrio da identidade social?

Numa perspectiva inclusiva e plural, duas dicotomias hão, portanto, de ser quebradas: de um lado, memória e história, do outro, memória coletiva e memória individual. O entrelaçamento entre memória e história, assim como entre memória individual e memória coletiva se nos afigura como uma relação mais profícua e apta a dar conta dos processos de forjamento e remanejamento das identidades na contemporaneidade.

Enquanto reconstrução, situada sócio-historicamente, de eventos partilhados e vivenciados em grupo, e elemento chave da processo de construção identitária, a memória coletiva encerra uma reelaboração do(s) ponto(s) de vista do(s) grupo(s) de pertencimento, e

apresenta algumas “facetas”. Assim: memória-afiliação, memória-operação, memória-inscrição, memória-referência, memória-instituição, memória-bem de consumo, memória-manipulação, memória-obrigação, memória-devoção... e tantos mais compostos quantos olhares sobre a memória coletiva, a partir de um campo de conhecimento, de uma abordagem, de estudiosos. O certo é que, se conjugado, “lembrar” requer um sujeito e um objeto, e quando este sujeito é a coletividade, o objeto envolve um compartilhar perenizado pela regulação social que apaga, seleciona, organiza de maneira a tornar coerente o seu pertencimento, fazendo construir um consenso mnemônico capaz de gerar coesão social.

A memória, como busca de inscrição em grupos, corolário dos seus múltiplos pertencimentos e da complexidade contemporânea da identidade, evidencia o indivíduo como interseção de diversos meios sociais que o atravessam. Mas, é necessária a identificação com o grupo para que a rememoração coletiva se opere. Identificação esta que se produz mediante o “enquadramento social” das lembranças, através da manutenção de pontos de contato consensuais perenizados e regulados socialmente. São estes que orientam o que um grupo deve e pode lembrar e/ou esquecer. Não olvidemos que o esquecimento também integra a memória coletiva.

Assim sendo, memória coletiva não pode ser somente o que fica do passado para o grupo, mas também, e, talvez, principalmente, o que o grupo faz com o seu passado - incluindo os esquecimentos -, como se relaciona com o seu passado, como o representa para si enquanto grupo. Tomar a memória como relação (com o passado) permite aproximar “recordação” e “reinvenção” para além da rima, e abrir a possibilidade de considerar a memória coletiva numa poética da alteridade interativa configuradora de um espaço de cruzamentos de preteridades. Nesse diapasão, memória coletiva pode ser vista enquanto ressignificação do passado estabilizável socialmente pelo grupo, ressignificação esta necessária à coesão social, à “coerência” e à continuidade identitárias. Ao olhar para o passado com olhos que somente podem ser do presente, munidos de lentes fabricadas no presente, a fim de relê-lo, uma coletividade busca estabelecer, ainda que provisoriamente, “critérios” norteadores da construção de sua identidade. Dessa maneira, memória e identidade coletivas relacionam o grupo com espaços temporalmente vividos, e inter-relacionam passado e presente, presente e passado, e ambos com o devir, localizando o grupo no espaço-tempo das narrativas históricas.

Ante todo o exposto, no presente texto dissertativo, memória coletiva será tomada, a um só tempo, como um exercício de humanidade, como um fenômeno social, como um ato político - potencialmente reivindicativo da identidade -, como uma relação do grupo com

temporalidades, e, particularmente, como um componente indispensável do processo de (re)construção de identidades (individual e coletiva), podendo ser materializada, notadamente, em narrativas ficcionais, como é o caso da coletividade acadiana.

## 2.10 A memória-história da coletividade acadiana

A passagem da memória para a história obrigou cada grupo a redefinir sua identidade pela revitalização de sua própria história. O dever de memória faz de cada um o historiador de si mesmo. (NORA, 1984, p. 17)

Focalizando a memória coletiva enquanto lastro das fábricas de identidades, verificaremos que a citação acima revela-se particularmente pertinente em relação à coletividade acadiana. Para os acadianos a problemática da memória coletiva tem especial relevo, sobretudo em virtude de quatro fatores sociohistóricos determinantes: 1º) a grande diáspora sofrida no século XVIII - o “famigerado” *Grand Dérangement*; 2º) a inexistência de um território geográfico-administrativo (chamado) “Acádia”; 3º) a minoridade linguística e 4º) a tradição da oralidade. Tais fatores serão tratados no próximo capítulo. Por ora, mencionado o principal quarteto propulsor da memória coletiva acadiana, colocaremos algumas questões em torno da memória coletiva dos Acadianos, passando pelo papel da literatura nessa problemática.

Enquanto coletividade minoritária (e minorizada) em vários planos<sup>29</sup>, os acadianos têm na memória coletiva um importante instrumento fundamentador da sua identidade e “fonte” da sua história escrita oficial, notadamente pelos testemunhos orais transcritos de indivíduos e de famílias. Assim, no bojo da memória histórica dos acadianos, haveria a memória genealógica. É que em decorrência do espalhamento humano imposto pela Grande Dispersão, com a separação deliberada de membros de uma mesma família, as genealogias ocupam um lugar relevante no fazer histórico, nas diversas narrativas, inclusive as ficcionais. Nesse sentido, alguns exemplos são perceptíveis em *Mariaagélas*<sup>30</sup>(MAILLET, 1981): o peso da herança genética na protagonista Maria, “uma Gélas até o tutano dos ossos” (p. 17/18); a legitimidade incontestável de Ferdinand para ocupar o cargo de agente da alfândega em decorrência da sua ascendência - ele é descendente dos deportados do *Grand Dérangement* (p. 66); a inserção pelo narrador da sua própria ascendência no encadeamento das narrações - “seu pai havia conhecido Mariaagélas” (p. 47); ou, ainda, a remissão frequente à ascendência,

<sup>29</sup> Apenas para citar alguns planos: demográfico, linguístico, religioso, administrativo e político (consequentemente).

<sup>30</sup> Todas as páginas citadas referem-se à seguinte edição da obra: MAILLET, Antonine. *Mariaagélas*. Paris : Grasset, 1981.

desdobrada em prenomes ou ostentada em sobrenomes, seja para precisar o pertencimento familiar/tribal (os clãs do norte e do sul da ponte), seja para explicar um comportamento (“só podia ser uma Gelas, filha de..., irmã de..., neta de...” etc). O vínculo pela herança genética já constituiu um dos principais elementos justificadores da identidade acadiana. Desse modo, ser acadiano/a era, antes de tudo, ser descendente dos acadianos deportados durante a Grande Desordem. Daí o imperativo das buscas para fazer com que as raízes das árvores genealógicas descessem o mais longe possível até alcançar pelo menos a Deportação. Todavia, hodiernamente, diante da crescente complexidade da questão identitária, inclusive considerando os numerosos e diversos fluxos migratórios, o pertencimento pela genealogia ainda prestar-se-ia a dar conta, ainda que parcialmente, da identidade coletiva acadiana?

Paralelamente ao culto das origens, através das genealogias, há o culto das origens pelas revisitas-referências constantes ao *Grand Dérangement*, materializadas em celebrações, narrações e canções. Porém, este último pode ser lido como uma necessidade de ritualizar a história, de dispor de um acontecimento histórico enquanto narrativa fundadora da coletividade, conferindo-lhe coesão social e proporcionando-lhe uma coerência identitária. Ademais, não encerraria para essa coletividade a possibilidade de uma inscrição na história universal? Mas também não causaria o “congelamento” da imagem da Acádia no tempo, enquanto terra prometida e/ou paraíso perdido? Nesse diapasão, o alcunha de cultura atávica proposto por Glissant caberia para a Acádia? Sim, a identidade acadiana repousa sobre a memória, mas isso seria suficiente para a aposição da etiqueta “atávica”?

Além da memória não ser o único elemento do construto identitário dos acadianos, estes parecem ter engendrado um movimento de releituras dinâmicas do passado com vistas a um devir de aberturas e inclusões de Si como o Outro e do Outro como Si mesmo rumo à resiliência, como veremos adiante. A memória coletiva acadiana deve se tornar cada vez mais “trampolim” e menos “sofá”<sup>31</sup>. É no seio desse movimento, que se justifica também pela “busca” de coerência e continuidade mnemônicas, através das “pequenas narrativas” em torno da “Grande Narrativa”, que podemos citar a literatura mailletiana. Antonine Maillet “escreve em voz alta” para contar e recontar a memória coletiva acadiana.

Dessa forma, no romance *Mariaagélas* de Maillet, podemos “ler” a memória coletiva acadiana, através de movimentos da e na narrativa, partindo, a princípio, dos seguintes aspectos-elementos, já citados anteriormente, a lembrar: a memória comum enquanto exercício, o território como lócus de aglutinação mnemônica e a memória-narrativa

---

<sup>31</sup> Referência ao provérbio “O passado deve servir de trampolim e não de sofá”.



compartilhada.

Quanto ao primeiro, pode ser verificado no dever-desafio de lembrar e/ou de não esquecer para pertencer à coletividade, materializado nos “chamamentos” mnemônicos da passagem em revista do passado de pessoas-membros do vilarejo, a exemplo de Ferdinand (nos capítulos VIII e XX) e de Clara à Gélas (no capítulo XXVII); da referência a fatos históricos-marcadores da existência coletiva no vilarejo, tais como a chegada e instalação dos Gélas na Baie, e a sua tradição no uso (e abuso) do sobrenome Gélas (ambos no capítulo I), e o ano da baleia, que goza de conhecimento coletivo tão “óbvio” que dispensa explicação (no capítulo XXVII); bem como do grande ritual celebrador da memória coletiva: a procissão de 15 de agosto, dia nacional da Acádia<sup>32</sup> (no capítulo XXIX).

Já o segundo elemento constitui o próprio vilarejo mariaagelasiano que mora nos seus habitantes e através do qual a narrativa se move entre pontos de referência públicos, que levam maiúsculas, tais como a Pointe à Jerome, a Pointe à Jacquot, a Butte du Moulin, o Chemin des Amoureux, o Lac à Melasse, a Rivière-à-Hache, o Ruisseau des Pottes, etc, mas também, minúsculas, haja vista o mar, os “barachois”, as dunas, a floresta, a ponte etc, e os privados, a exemplo das duas “forges”, da “grange” de Ferdinand, do convento, da casa da “vieille” Pierre Crochu etc, todos eles dizendo o vilarejo para quem e por quem nele habita. Importante citar, também, o lugar ancestral ocupado pelo clã dos Gélas, geração após geração, ao sul da ponte, e em relação ao qual se posiciona o clã dos Caissie, geográfica e socialmente.

O terceiro ponto de partida para a leitura da memória coletiva em *Mariaagélas* pode ser traduzido pelo compartilhar da memória enquanto narrativa, narrativa esta que se perfaz no contar e recontar do passado coletivo, ainda que diga respeito a vidas individuais e privadas, a fim de se situar e se posicionar diante de um acontecimento e de se apropriar do presente. Assim, re/contam a vida “pregressa” de pessoas do vilarejo, as ações do Governo, e as intervenções da Natureza. No que concerne essa derradeira entrada, podemos mencionar a ação-posição do narrador ao contar o retorno-exílio, através da família dos Gélas, e as remessas pontuais e pertinentes a fatos históricos em relação aos quais os acadianos se identificam enquanto povo.

De fato, o lugar da memória reside no processo de construção identitária, devendo,

---

<sup>32</sup> No dia 15 de agosto é celebrado a “fête nationale de l’Acadie”, primeiro símbolo escolhido pela coletividade acadiana, em 1881, quando da sua primeira Convenção Nacional, realizada em Memramcook. Após um acalorado debate entre os defensores do dia 24 de junho e do dia 15 de agosto, este último acabou vencendo, sobretudo pelo fato do dia 24 de junho já ter sido, então, escolhido pelos quebequenses, e do dia 15 de agosto ser o dia da Assunção, festa católica da Virgem Maria. Particularmente quanto a este último argumento, relevante dizer que a data finalmente eleita foi sustentada, publicamente, pelo abade Marcel-François Richard cuja elocução, de grande influência para essa decisão, vale a pena ser lida, por exemplo, em <[http://fr.wikipedia.org/wiki/F%C3%AAte\\_nationale\\_de\\_1%27Acadie](http://fr.wikipedia.org/wiki/F%C3%AAte_nationale_de_1%27Acadie)>. Acesso em junho de 2014.

pois, ser a memória abordada num entrelaçamento “fusional” com a identidade. É nas identidades que a memória coletiva ganha todo o seu significado, é nas identidades que reside sua razão de ser-lembrar, a razão de lembrar para ser.

### 3 A MOVÊNCIA IDENTITÁRIA ACADIANA

Todas as mudanças profundas na consciência trazem consigo amnésias típicas. Desse esquecimentos nascem as narrativas. Para as pessoas modernas e as nações, a consciência de estar inserido no tempo secular e serial, com todas as implicações de continuidade, e de esquecer a vivência dessa continuidade, gera a necessidade de uma narrativa de “identidade”. As mortes violentas precisam ser lembradas/esquecidas para servir à finalidade narrativa. (ANDERSON, 2008)

#### 3.1 Mas que “identidade” é essa? A identidade pós-moderna, *my cher/mon dear!*

Assim como a memória, a identidade somente pode ser tratada “sob rasura”, num piscar de olhos e num brinde a Hall (2009), diante de sua polissemia, de sua demasiada complexidade, e de sua significativa presença nos estudos sociais, em particular naqueles que tem como principal objeto a cultura. Em torno de “identidade” gravitam idéias tais como “indivíduo”, “sujeito”, “pessoa”, “unidade”, “indivisibilidade”, “essência”, numa primeira abordagem rápida da palavra, sobretudo se considerarmos sua etimologia. É que a palavra remete, de pronto, ao humano indiviso, na sua singularidade, nas suas idiossincrasias.

Porém, ao mesmo tempo afastando uma abordagem essencialista e trazendo a identidade como um lugar que se toma socialmente, um lugar assumido em decorrência do contexto e da posição, veremos, primeiro, que a identidade é mais adequadamente tratada no plural, identidadeS, e, segundo, que a identidade não pode ser apartada do meio social, ainda que se refira a apenas um ser humano. Assim, as identidades podem corresponder a diversas posições de um sujeito num dado contexto social e segundo as relações travadas com outros sujeitos, outras culturas e/ou outros meios, enfim com o Outro. Assim, a melhor rima de “identidade” é com “diversidade”.

Depreende-se desse entendimento, por uma lado, que é pela fricção aos outros, portanto à diferença, que nossa identidade se constitui e se manifesta, e, por outro, que a diversidade e a pluralidade integram a identidade, ou melhor, as identidades do humano. Nessa fricção, o meio social exerce papel importante para a formação-performance das identidades, na medida em que nosso imaginário é delas impregnado, e que são transmitidas, fundamentalmente, por meio da cultura. A identidade pode ser um conjunto de traços distintivos, o que nos diferencia dos outros como pessoa, assim como um conjunto de traços conformadores do “idêntico”, o que nos caracteriza como membro de dado grupo social. Como também ela pode se constituir como um conjunto de elementos diferenciadores de um grupo (em relação a outros grupos), elementos estes em relação aos quais as pessoas se

identificam, nos quais se reconhecem, por gerarem sentidos (positivos) e um sentimento de pertença. É nesse último aspecto que nos ateremos ao tratar da coletividade acadiana, não sem antes delimitar os contornos de “identidade”, partindo da noção de identidade cultural pós-moderna proposta por Stuart Hall (2005).

Desse modo, intrinsecamente vinculada ao contexto social, a identidade seria definida pelo conjunto de papéis que desempenhamos, além de ser determinada pelas condições sociais decorrentes da produção da vida material. Assim, é na batalha do dia-a-dia que as identidades se forjam, através dos múltiplos contatos sociais, conforme a *localização* das pessoas ou grupos em termos cronológicos e espaciais. A identidade pode ser vista como um espaço de tensões e negociações engendradas nas inter-relações com outros modos de ser e (sobre)viver, outras maneiras de (se) representar, outras culturas.

A crise de identidade na pós-modernidade, gerada sobretudo pela globalização “glocalizante” e seus efeitos assimétricos no globo terrestre, fez da identidade um espaço de *pouso-em-travessia* e/ou de *parada-em-passage*, mas raramente de *repouso*, *enraizamento* ou *ancoragem*. Um espaço cambiante de trânsitos e correspondências (aéreas, aquáticas ou terrestres), embora isso possa ser mitigado pelas reações desencadeadas, também, pelo medo da assimilação ocidentalizante, materializadas nos fundamentalismos.

O declínio das velhas identidades estáveis e unificadas abriu possibilidade para o aparecimento de novas identidades fragmentadoras do indivíduo moderno, identidades estas “descentradas” e “deslocadas”. Esvaziadas da sua essência, abaladas na sua fixidez e fadadas à intermitência, essas novas identidades tornam-se uma “celebração móvel” aberta à transformação contínua “em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (HALL, 2005, p. 13). A multiplicação e diversificação dos sistemas de significação e representação cultural na pós-modernidade, associadas à velocidade das incessantes mudanças sociais, sobremaneira aceleradas pela globalização, geraram “uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis” (HALL, 2005, p. 13) com as quais somos confrontados e poderíamos nos identificar, ainda que provisoriamente.

Assim, o sujeito pós-moderno pode assumir diferentes identidades conforme o momento vivenciado, não sendo mais regido por um “eu” unificador e coerente, o que pode levá-lo a paradoxos identitários. O sujeito pós-moderno é, assim, habitado, ou melhor, *acampado* por identidades contraditórias, sendo uma ilusão a “identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente”, ilusão esta nutrida pela reconfortante “narrativa do eu”. Aquela “historinha” que, convenientemente, elaboramos sobre nós mesmos para nos dar

a impressão de permanência atravessando o tempo histórico com um núcleo de imanência e imune às turbulências seculares. Uma fantasia, nos afirma Hall. Um porto seguro ao qual nos ancorávamos... e que foi profundamente abalado pelo tsunami da globalização!

Esse abalo provocou profundas transformações nas relações dos indivíduos com o tempo e com o espaço na pós-modernidade. As sociedades pós-modernas se vêem, assim, marcadas pelo “desalojamento do sistema social”, nos dizeres de Giddens (*apud* HALL, 2005, p. 15), pelas descontinuidades, pelo “deslocamento” e pela “diferença”. O “desalojamento do sistema social” traduz a “‘extração’ das relações sociais dos contextos locais de interação e sua reestruturação ao longo de escalas indefinidas de espaço-tempo” (GIDDENS, 1990, p. 21 *apud* Hall, 2005, p. 16). As descontinuidades encerram um processo infinito de rompimentos com as anterioridades e de rupturas internas, ambas libertadoras de ordens sociais tradicionais e ensejadoras de novas formas de interconexão social numa escala global. Já o “deslocamento”, conceito de Laclau (*apud* HALL, 2005, p. 16), geraria uma pluralidade de centros de poder ao deslocar o antigo centro sem substituí-lo por outro. Por derradeiro, a marca da “diferença” pode ser vista pela coexistência, nas sociedades pós-modernas, de “diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes ‘posições de sujeito’ - isto é, identidades - para os indivíduos.” (HALL, 2005, p. 16).

Dessa maneira, as identidades pós-modernas se consubstanciam num processo de descontinuidades, fragmentações, rupturas e deslocamentos, rumo a novas articulações, sempre pluralizantes. Nesse processo continuamente desarticulador e rearticulador, as identidades podem ser assumidas e/ou abandonadas pelos indivíduos segundo a forma como estes são representados, conforme a “convocação” social a eles dirigida. Essa dinâmica de assunção e abandono de posições é caracterizada, em particular, pela permanente abertura da identidade, inclusive em decorrência da parcialidade e transitoriedade das articulações, pela contradição e pela diversidade. Num ambiente em constante mutação, somente um sujeito cambiante e plural pode (tentar) dar conta das negociações operadas nos interstícios resultantes da “sobreposição e [d]o deslocamento de domínios da diferença.” (BHABHA, 1998, p. 20).

Dessa forma, um sujeito titular de identidade(s) fixa(s), enrijecida(s) pelo “emsimesmamento” cultural, representada(s) e apresentada(s) como una(s) ou unificada(s) pelo “eu” essencializado, não se prestaria/estaria apto a administrar a questão da identidade na pós-modernidade. No processo desestabilizador e desconstrutivo de construção das identidades, os deslocamentos pulverizadores de centros e as articulações das diferenças culturais fazem emergir entre-lugares e mobilizam estratégias de ressignificação das

subjetividades através do distanciamento. Assim, os deslocamentos provocam o *estranhamento* (BHABHA, 1998, p. 29), o sentir-se forasteiro de si mesmo, e a conseqüente necessidade de se re-alocar, ainda que transitoriamente.

Nesse processo fomentador de uma profunda crise identitária, potencializada pela grande velocidade e pelo largo alcance das mudanças na contemporaneidade, impõe-se um distanciamento reflexivo no qual o sujeito, atravessado pela pós-modernidade, rachado e partido em inúmeros pedaços<sup>33</sup>, vai se articulando, na diferença e enquanto diferença, à cata de uma completude identitária - apesar de inalcançável -, em busca de um (certo) equilíbrio identitário. Contudo, a sonhada plenitude identitária, segundo a psicanálise, é um prazer fantasioso. Nesse sentido, ao apontar a descoberta do inconsciente por Freud como um dos cinco grandes avanços do pensamento da modernidade tardia que ensejaram o descentramento final do sujeito cartesiano, coloca Hall (2005):

Assim, em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de *identificação*, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de *uma falta* de inteireza que é ‘preenchida’ a partir do nosso *exterior*, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros. (p. 39)

Em que pese a falta de inteireza a ser satisfeita pelas representações fomentadas pelos olhares externos, o (tal) equilíbrio identitário pode ser atingido. Contudo, será indelevelmente marcado pela precariedade em decorrência da fragilidade, da instabilidade e da transitoriedade das *identificações*<sup>34</sup>. É que para, eventualmente, alcançar esse equilíbrio tênue de identidades, o sujeito se vê impelido a efetuar múltiplas negociações, a desarticular e re-articular continuamente nos espaços distintivos dos “entre”, não apenas “entre-dois”, como também “entre-vários”<sup>35</sup>.

Assim, o caráter de negociação permanente das identidades pós-modernas enquanto espaços transitórios de inter-relações mutantes na diversidade (e na adversidade) encontra-se na base da fragilidade destas identidades, constituindo, porém, ao mesmo tempo, sua riqueza. É que nas novas articulações “possíveis e imagináveis” da pós-modernidade, a negociação não abarca negação entre os antagonismos. De fato, uma releitura de elementos opostos, anteriormente polarizados de forma mutuamente excludente, possibilita enxergá-los não como

<sup>33</sup> O movimento das identidades compreende um deslizar no assoalho pós-moderno, molhado, até encharcado, pelas mutações globais e globalizantes, um escorregar, um cair e um partir em mil pedaços para todos os lados. Uma ruptura explosiva!

<sup>34</sup> “Identificação” seria um termo mais adequado para designar o processo de construção de identidades. Vide citação acima.

<sup>35</sup> Aqui, cabe uma referência à língua francesa com seus termos “entre” e “parmi”.

contraditórios que se dispensam ao se relacionarem, mas como elementos complementares e suplementares a um só tempo. Numa relação de complementaridade, tais elementos mantêm uma interdependência dialeticamente ontológica, constituindo, assim “os lados de uma folha de papel”. Numa relação de suplementaridade, juntos postergam o preenchimento sêmico das fendas identitárias, promovendo, assim, uma abertura perene e infinita.

Destarte, as pretensas unidade e homogeneidade da identidade, seja esta individual ou coletiva, encerram uma ilusão aprisionadora por padronizar, etiquetar, e até reduzi-la a uma característica, sem localizá-la no tempo e no espaço ou nas inter-relações com outras características, e com outras culturas, o que não raro provoca a mitificação e a fetichização da identidade, frequentemente - e duplamente - embaladas<sup>36</sup> pela mídia para melhor servir ao mercado cultural. Isso tornaria a identidade coletiva uma espécie de “molde” ao qual o indivíduo deveria se ajustar - um “carcan” assujeitador e reificador -, a fim de ser reconhecido enquanto membro de uma coletividade. Porém, trata-se, antes, de uma associação, voluntária e involuntariamente, assumida, de uma afiliação, de um sentimento de pertença a um grupo, a uma coletividade, sentimento este consciente ou inconscientemente desenvolvido. É nessa perspectiva e considerando a identidade como uma construção-construto efetuada nas inter-relações com o Outro dos outros e de si mesmo, através de (re)articulações decorrentes da gestão das diferenças culturais, que abordaremos a identidade coletiva acadiana.

### **3.2 A tríade cultura nacional, identidade nacional e nação e a identidade acadiana**

Partindo da premissa de que “a identidade é irrevogavelmente uma questão histórica” (HALL, 2009, p. 39), e não biológica, afastando, portanto, uma abordagem de *âmbito* dessa problemática, consideraremos “o acadiano” não como *essência*, mas como *pendência*, no sentido de uma identidade “por fazer”, um processo de elaboração de identidades sempre em andamento, numa abertura inclusiva e plural. A identidade acadiana será, assim, vista como uma construção social, decorrente das diversas negociações entre diferentes culturas, e portanto, em mutação constante; um *tornar-se* através do tempo histórico, através do que os acadianos fazem com as culturas, as tradições, as memórias. As suas, sobretudo, mas também as dos outros com quem se relacionam.

Enquanto sistemas de representações, as culturas desempenham um papel primordial na construção das identidades ao encerrar múltiplas referências, provindo as identidades de

---

<sup>36</sup> “Embaladas” no duplo sentido de “impulsionar” e de “empacotar” (enquanto bem de consumo).

sentido no que concerne os vínculos afetivos e a pertença. Embora as culturas atuem como balizas das identidades e *localizem* os sujeitos, situando-os uns em relação aos outros, em termos de “proveniências” e “trânsitos”, as culturas são, dificilmente, “localizáveis” enquanto bases fixas e estáveis, como nos aponta Stuart Hall (2009):

[...] a cultura não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma ‘arqueologia’. *A cultura é uma produção*. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu ‘trabalho produtivo’. Depende de um conhecimento da tradição enquanto ‘o mesmo em mutação’ e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse ‘desvio através de seus passados’ faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. *Estamos sempre em processo de formação cultural*. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de tornar-se. (grifos nossos) (p. 43)

Nesse diapasão, a identidade coletiva acadiana será tratada com espeque em três idéias-eixo: a da cultura nacional como fonte da identidade cultural, a da nação como comunidade simbólica e a do mito da unidade do povo fundador.

Uma das principais fontes de identidade cultural (HALL, 2005, p. 47), as culturas nacionais de nascimento, geralmente, nos fazem crer na sua imanência quando, na verdade, resultam da representação na qual são produzidas e transformadas (e transtornadas). Formadas por instituições culturais, símbolos e representações, as culturais nacionais são, antes de tudo, discursos, isto é, modos de construir sentidos influenciadores e organizadores de nossas ações e concepções de nós mesmos (HALL, 2005, p. 50). Nesse sentido, expõe Hall (2005):

As culturais nacionais, ao produzir sentidos sobre a ‘nação’, sentidos com os quais podemos nos *identificar*, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas histórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com seu passado e imagens que dela são construídas. (p. 51)

Outrossim, “a nação não é apenas uma entidade política mas algo que produz sentidos - *um sistema de representação cultural* (HALL, 2005, p. 49). Desse modo, o vínculo dos indivíduos com a nação não se traduz somente em termos formais de cidadania, mas, sobretudo, de compartilhamento da *ideia* da nação segundo a sua representação na cultura nacional. Assim, tanto a nação, enquanto comunidade simbólica (HALL, 2005, p. 49), quanto a identidade nacional, enquanto “comunidade imaginada”, conforme proposto por Benedict Anderson (1983), encontram-se orientadas, conformadas e impulsionadas pela cultura nacional que conta e reconta a sua narrativa.



Na narrativa da cultura nacional, Hall (2005) destaca cinco elementos principais que revelam as estratégias discursivas de representação acionadas a fim de construir o senso comum relativo à identidade nacional e ao pertencimento à nação, quais sejam:

- 1) a *narrativa da nação*, sustentada pelas histórias e literaturas nacionais, na mídia e na cultura popular;
- 2) a ênfase nas *origens*, na *continuidade*, na *tradição* e na *intemporalidade*;
- 3) a *invenção da tradição*, termo cunhado por Hobsbawm e Ranger para designar “um conjunto de práticas..., de natureza ritual ou simbólica, que buscam inculcar certos valores e normas de comportamentos através da repetição, a qual, automaticamente, implica continuidade com um passado histórico adequado”(HALL, 2005, p. 54);
- 4) o *mito fundacional* como “uma estória que localiza a origem da nação, do povo e de seu caráter nacional num passado tão distante que eles se perdem nas brumas do tempo, não do tempo ‘real’, mas de um tempo ‘mítico’.” (HALL, 2005, p. 54-55);
- 5) a ideia de um *povo ou folk puro, original*, a fundamentar simbolicamente a identidade nacional.

Dessa maneira, baseando-se, sobretudo, nos cinco elementos acima elencados, o discurso da cultura nacional intervém no processo de construção identitário, pondo as identidades, ambigualmente, entre o passado e o futuro, ao hesitar entre o retorno às glórias pretéritas e o crescente avanço rumo à modernidade. Nesse movimento ambivalente, a cultura nacional tende, invariavelmente, a reunir as diversas identidades sob o manto do “todo único e uniforme”, além de tentar, por vezes, resgatar identidades passadas, num recuo defensivo “para aquele ‘tempo perdido’, quando a nação era ‘grande’.”(HALL, 2005, p. 56). Ademais, não se deve perder de vista o mito da etnia “fundacional” de um povo como “um único povo” cuja cultura subjaz a unificação das identidades (HALL, 2005, p. 62). O uso da etnia - o compartilhar de características culturais -, colocando um povo na “origem” de tudo, corre o risco de impedir de ver as culturais nacionais como “dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade”, bem como as nações como híbridos culturais (HALL, 2005, p. 62).

Ocorre que os processos de mudança constitutivos da globalização afetam a identidade cultural moderna no seu aspecto de pertencimento a uma cultura nacional (HALL, 2005, p. 22) una e unificadora, homogênea e homogeneizante. É que, por um lado, os sentidos produzidos pela cultura nacional, assim como os significados das palavras, tornaram-se instáveis e fugidios, abalados pela panóplia da diferença a dificultar ainda mais o pretenso fechamento. Por outro lado, a própria narrativa da cultura nacional já não se presta mais a dar

conta das interpelações decorrentes da sobreposição e interpenetração de identidades a exigirem aberturas para releituras, narrativas outras. Disso resulta que as culturais nacionais estão deixando de constituir *a* fonte de identidade cultural, e até mesmo uma das principais fontes, sendo apenas *uma* dentre outras, sendo seu peso decrescente diante da multiplicidade e diversidade de referências a desagregar e deslocar o sujeito pós-moderno, verdadeiro mosaico de identidades.

Nessa senda, fazendo tremer (e ruir) os pilares sustentadores da idéia de nação como identidade cultural unificada, assevera Hall (2005):

As identidades nacionais não subordinam todas as outras formas de diferença e não estão livres do jogo de poder, de divisões e contradições internas, de lealdades e de diferenças sobrepostas. Assim, quando vamos discutir se as identidades nacionais estão sendo deslocadas, devemos ter em mente a forma pela qual as culturas nacionais contribuem para ‘costurar’ as diferenças numa única identidade. (p. 22)

Antetudo o quanto exposto acerca da identidade nacional e da cultura nacional, e tendo em vista o caráter cambiante da identidade, individual ou coletiva, conforme a representação do indivíduo ou da sua própria coletividade, urge colocar algumas perguntas norteadoras do seguimento do presente texto: Como se configura a identidade coletiva acadiana? O que significa ser “acadiano”? Como a “acadianidade” é representada pelos acadianos? Poder-se-ia falar em “comunidade imaginada” acadiana? Poder-se-ia considerar a “Acádia” enquanto *nação*, ou ainda, a existência de uma *nação* acadiana, a despeito de não haver propriamente uma cultura *nacional* acadiana?

Oportuno registrar que, na presente pesquisa, a coletividade acadiana foi interpelada enquanto minoria canadense de expressão francesa, dispersa em alguns cantos do mundo, como também concentrada em Nova Brunswick, província de um Canadá, majoritariamente e massivamente anglófono, e ao lado de um Quebec, majoritariamente e militantemente francófono.

### **3.3 Memória e identidade coletivas em inter-relação**

Assim como a memória coletiva se constrói pela fricção entre as narrativas (sendo ela mesma, aliás, uma narrativa), a identidade coletiva se perfaz pelo atrito com outras comunidades, com outras culturas, com as alteridades nas suas estratégias de subjetivação coletiva. Assim sendo, os contornos da memória coletiva seriam também os da identidade coletiva, quanto à sua constituição? Sim e não. Sim, na medida em que a identidade coletiva

tem na memória coletiva uma “fonte” de sentidos, via sentimento de pertença. Não, se temos em mente que a memória não constitui o único espaço de identificação de um grupo. Contudo, a memória e a identidade coletivas, forçosamente, se inter-relacionam através da(s) cultura(s) da comunidade. A memória coletiva poderia, então, ser vista como uma espécie de “cola” das identidades, ou, ainda melhor, um fio que “costura” o *patchwork* identitário coletivo, um fio articulador da continuidade e talvez também da impressão de permanência coerente do mesmo na diversidade e na adversidade exteriores.

No que concerne à coletividade acadiana, a memória coletiva mostra-se de especial relevo para o processo de construção identitário, vez que sua identidade parece repousar sobre o eixo triádico diáspora-memória-minoria. Em que pesem os fluxos migratórios e as contra-narrativas “científicas” e ficcionais da sua história, na contemporaneidade, os acadianos parecem ainda sentir muito o peso de uma memória “ferida” que carrega o fardo do *Grand Dérangement*, e isso reverbera na identidade coletiva com retrocessos de fechamento e exclusões. É que os acadianos dizem “nós”, reconhecendo-se enquanto comunidade, *apesar* da deportação massiva da sua coletividade, *apesar* da separação e dispersão de suas famílias pelo mundo. Um *apesar* que acabou se tornando um *a partir de* para a sua memória coletiva, um verdadeiro “commencement”<sup>37</sup> com roupagem mítica. A onipresença da “Grande Desordem”, enquanto narrativa fundadora e de exílio-retorno, nas narrativas históricas e, em particular, nas ficcionais chegou a torná-la a “*armadilha* da Grande Narrativa tradicional” (grifo nosso) (FINNEY, 2009, p. 50-51) a ser evitada sob pena de, por um lado, fixar a imagem da Acádia no tempo, imobilizando-a, e, por outro, colocar a identidade acadiana, invariavelmente, em termos compensatórios da falta de território comum definido.

### 3.4 A relevância da memória coletiva acadiana para a identidade

**(frente à equação pós-moderna: memória + identidade = estranhamento ⇔ deslocamento)**

Dessa maneira, a problemática da memória coletiva evidencia-se, particularmente, importante para a coletividade acadiana e isso pode ser parcialmente explicado por dois grandes eventos sociohistóricos inter-relacionados: a “Grande Desordem” e a virtualidade “Acádia”, que a política de neutralidade acadiana adiou por um século e meio, mas não conseguiu evitar.

<sup>37</sup> Referência à passagem bíblica “Au commencement était le Verbe...” (grifo nosso).

O processo de prisão, expropriação, expulsão e deportação, “perpetradas” na segunda metade do século XVIII pelo então Império Britânico, que os acadianos nomearam eufemisticamente como *Grand Dérangement* (“Grande Desordem”), provocou a dispersão geográfica da coletividade acadiana, incluindo a separação de membros das famílias. Ainda que tenham tido a permissão para retornar, dezenas de anos depois, ao Canadá, a interdição de restabelecimento em suas antigas terras, já confiscadas e redistribuídas, dificultou muito, e até impediu, em determinados territórios, o reagrupamento da coletividade acadiana, considerando dentre os sobreviventes, com suas proles, aqueles que quiseram retornar do exílio forçado. Em que pesem o retorno e a reunião de uma parte da coletividade acadiana em terras canadenses, geralmente não muito longe das antigas terras acadianas, a história dos acadianos restou indelevelmente marcada pela experiência da diáspora.

A “Grande Déchirure de 1755”<sup>38</sup> deixou marcas profundas na coletividade acadiana, podendo ser considerada um divisor de águas - haveria, assim, a Acádia antes e depois do *Grand Dérangement* - revelador dos acadianos enquanto comunidade. Ademais, “o choque da deportação foi tal que reforçou o sentimento identitário para a maior partes dos acadianos” (CAMPOS e RAMOS, 2009, p. 157). Porém, o “tratamento narrativo” da Grande Desordem acabou, não raro, por transformar a rica história da Acádia, reduzindo-a à narrativa da diáspora-exílio-retorno, uma narrativa nacional de “origem”-fundação da Acádia. Tal narrativa conferiu à identidade acadiana uma coerência que compensou, parcialmente, a ausência de um território nacional definido (FINNEY, 2009, p. 49-50).

A forte presença da Grande Desordem em narrativas, tanto como “Grande Narrativa” fundadora da coletividade acadiana, quanto como contra-narrativa na voz (e na pena) dos acadianos, pode constituir um indicador senão do seu eterno culto, pelo menos do seu cultivo mnemônico. Para ilustrar tal fenômeno, não poderíamos deixar de mencionar o poema épico e romântico *Évangeline* de Longfellow, publicado em 1847 e traduzido para mais de doze línguas, propulsando a Acádia nacional e internacionalmente. Contemporaneamente, atendo-nos à literatura mailletiana, pode ser citado o romance-epopéia de retorno à “Acádia” *Pélagie-la-charrette*, publicado em 1973. Em *Mariaagélas* (1981), além da própria história do romance envolver a “Grande Desordem” nas suas conseqüências, há duas referências menos explícitas ao “evento doloroso”: um jogo de palavras entre “le grand déménagement” e “le Grand Dérangement” (p. 63) e a colocação de atos de violência (o massacre de um vilarejo, o incêndio das casas de Grand-Pré), praticados durante a Grande Desordem, enquanto pecados

---

<sup>38</sup> Expressão empregada por Nicolas LANDRY e Nicole LANG em *Histoire de l'Acadie* (2001) com maiúsculas por nós acrescentadas. Poderíamos traduzi-la por “Grande Dilaceração”.

da história, comparáveis ao estupro de uma índia, e pelos quais caberia um “castigo eterno” como o imposto ao barco-fantasma<sup>39</sup> ao qual se refere o capitão:

Et le capitaine des Iles Saint-Pierre-et-Miquelon raconta à son équipage la macabre aventure de ce navire qui brûle depuis des siècles sur les côtes de l’Atlantique. C’était un châtement éternel. L’équipage de ce bateau s’était rendu coupable de quelque faute grave : le viol d’une jeune Indienne, ou le massacre d’un village, ou l’incendie des maisons de Grand-Pré... on ne savait plus très bien. Il circulait plusieurs versions sur la nature du péché que devait expier ce bateau-là. Tout ce dont on était sûr, c’est qu’il expiait. Depuis des générations. (MAILLET, 1981, p. 181)

Dessa maneira, a diásporadecorrente da Grande Desordem e da interdição de restabelecimento em suas antigas terras quando do retorno autorizado ao Canadá contribuiu, de forma determinante, para a construção de um país virtual: “Acádia”. É que, ao abandonarem forçadamente suas casas e terras, os acadianos deixaram a Acádia, uma das três grandes regiões da então Nova França, enquanto que, ao regressarem aos territórios correspondentes à “mesma” região geográfica, encontraram o Canadá no qual forjaram a sua “Acádia”, vivendo em terras distintas e mais distantes dos focos populacionais, devido à proibição de regresso às terras abandonadas quando da deportação, mas também para proteger-se, e por não se identificarem com os grupos já estabelecidos que compreendiam aqueles que os haviam expulsado. Assim, a inexistência de um território físico, delimitado e reconhecido geográfica e administrativamente, associada à vontade de pertencimento a um grupo culturalmente distinto fizeram nascer a virtualidade “Acádia” enquanto espaço imaginário e político. A “Acádia” é o “país” onde moram os acadianos. Os Acadianos são habitados pela “Acádia”. Há “Acádia” onde há acadianos.

Oportuno registrar que, embora a palavra “acadiano” para designar um francês nascido na Acádia tenha aparecido pela primeira vez nos idos de 1699, num relato de Dièreville (*apud* LANDRY e LANG, 2001, p. 112), é somente em 1757/1758, portanto, após o retorno do exílio, que se desenvolve um sentimento de pertença coletiva nos acadianos, sobretudo em virtude do longo isolamento geopolítico em relação à França européia, que era sua pátria-mãe. É nessa época que os acadianos, indivíduos nascidos na região da Acádia de antes da Deportação ou descendentes destes, começam a se reconhecer enquanto comunidade dotada dos seus próprios costumes e tradições, com identidade própria, distinta da dos franceses.

Há, inclusive, relatos históricos de que os acadianos da diáspora que foram mandados para a Belle-Isle-en-Mer<sup>40</sup> e Poitou<sup>41</sup>, na França, não conseguiram se adaptar e muitos

<sup>39</sup> Seria esse barco o “Navio da Deportação”?

<sup>40</sup> Belle-Île-en-Mer (na grafia contemporânea) é uma ilha situada no departamento do Morbihan, na região da

acabaram deixando o país, apesar da filiação lingüística, da religião compartilhada e de terem sido instalados em terras costeiras, restando, portanto, próximos ao mar, pelos motivos a seguir expostos:

Les Acadiens et les Acadiennes ont l'habitude de l'Amérique, c'est-à-dire de profiter de grandes étendues de terres fertiles, d'un menu diversifié comprenant du pain, du lait, du beurre et de la viande. Les terres qui leur sont attribuées en France sont peu fertiles. Les matériaux **différents** pour construire les maisons et les fermes, les méthodes de travail **différentes** sur le vieux continent, les limites et les obligations imposées durant cette période - y compris les contraintes féodales et les restrictions de voyager - les embêtent et leur font regretter leur ancienne vie en Amérique. De plus, en France, ils doivent se limiter à pratiquer un seul métier ou une seule occupation alors qu'en Acadie ils exerçaient plusieurs activités économiques, ce qui leur assurait de bonnes conditions de vie. En somme, ils sont peu habitués à la rigidité des structures administratives françaises, étant en réalité un peuple **fort différent** des Français malgré la langue et la religion communes. Les valeurs, les traditions, les attitudes **très distinctes** rendent difficile l'intégration de la population acadienne dans la société française. (grifos nossos) (LANDRY e LANG, 2001, p. 96-97).

Desse modo, retornar à “Acádia” apresentava-se como uma alternativa de reconstrução territorial e social, mas também identitária. Retorno difícil, não apenas pelas condições precárias de deslocamento, mas, sobretudo, pela situação demográfica, social, econômica e política encontrada ao chegar. Situação esta que, além de reforçar o status de minoria da comunidade acadiana, os mantinha, de certa forma, em exílio... na sua própria terra natal. É que, por um lado, aos acadianos retornados foram impostas várias restrições de ordem político-administrativa, ferindo até a liberdade de ir e vir, e, por outro, eles não se reconheciam nas comunidades já instaladas em território canadense. Se as restrições foram sendo mitigadas até a sua supressão completa, num lapso de tempo histórico relativamente curto, o mesmo não se deu com a não identificação coletiva.

Na superposição e entrelaçamento de elementos identitários distintos, atinentes, primeiro, à língua (francês/inglês) e à religião (católica/protestante), mas englobando também costumes, tradições e memórias, sentindo-se excluídos, principalmente quando do retorno após a deportação-dispersão, os acadianos poderiam forjar uma identidade coletiva, através do auto-reconhecimento “por exclusão” em que ser acadiano é não ser francês, é não ser (apenas) canadense, é não ser quebequense, é não ser (apenas) anglófono... o que implicaria reconhecer a presença desses “não ser”. Assim, a identidade coletiva acadiana seria atravessada pela “linhagem” das identidades canadenses francesas, às quais se deveria remontar para, então, se

---

Bretanha (ao sul, no Oceano Atlântico).

<sup>41</sup> Poitou era uma província, que tinha Poitiers como capital, e que abarcava os atuais departamentos de Vendée, Deux-Sèvres e Vienne, bem como o norte da Charente e uma parte do oeste de Haute-Vienne.

chegar ao que é ser acadiano. E, mesmo assim... não existiriam garantias de “aboutir” em uma identidade, de encontrar a identidade acadiana ao final do percurso.

Nessa perspectiva, vale trazer a fala da Sagouine, transcrita no prefácio de *Mariaagélas* (MAILLET, 1981), bastante significativa (e talvez esclarecedora) quanto ao sentimento de pertença acadiano. Em *La Sagouine* (MAILLET, 1990), ao ser questionada acerca da sua nacionalidade durante um censo, a personagem homônima ao título da obra dramática, responde, refletindo e indagando:

... Je vivons en Amarique, bem je sons pas des Américains. Non, les Américains, ils travaillont dans des shops aux Etats, pis ils s'en venont se promener par icitte sus nos cotes, l'été en culottes blanches pis en parlant anglais, pis ils sont riches, les Américains, j'en sons point. Nous autres je vivons au Canada; ça fait que je devons plutôt être des Canadiens, ça me r'semble.

... Ben ça se peut pas non plus, parce que les Jones, pis les Caroll, pis les MacFadden, c'est pas des genses de notre race, ça, pis ça vit au Canada itou. Si i' sont des Canadiens, je pouvons pas en être, nous autres. Par rapport qu'ils sont des Anglais, pis nous autres, je sons des Français.

... Non, je sons pas tout à fait des Français, je pouvons pas dire ça, je sons encore moins des Français de France que des Américains. Je sons plutôt des Canadjens français, qu'ils nous avons dit.

... Ça se peut pas non plus, ça. Les Canadjens français, c'est du monde qui vit à Québec. Ils les appelont des Canayens, ou ben des Québécois... Ben coument c'est que je pouvons être des Québécois si je vivons point à Québec?... Pour l'amour de Djeu, où c'est que je vivons, nous autres?

... En Acadie, qu'ils nous avons dit, et je sons des Acadjens. Ça fait que j'avons entrepris de répondre à leu question de nationalité comme ça : des Acadjens, que je leur avons dit. Ça, je sons sûrs d'une chouse, c'est que je sons les seuls à porter ce nom-là. Ben ils avont point voulu écrire ce mot-là dans leu liste, les encenseux. Parce qu'ils avont eu pour leu dire que l'Acadie, c'est point un pays, ça, pis un Acadjen c'est point une nationalité, par rapport que c'est pas écrit dans les livres de Jos Graphie.

Eh! Ben, après ça, je savions pus quoi trouver, et je leur avont dit de nous bailler la nationalité qu'i' voudriont. Ça fait que je crois qu'ils nous avont placés parmi les Sauvages... (p. 153-154)

Os acadianos conseguiram sobreviver enquanto coletividade a despeito de não possuírem território delimitado, pois, se é no plano individual que ocupam as terras onde habitam, é no plano coletivo que tais terras se tornam a “Acádia”. Essa ausência de espaço (físico) territorial coletivo ao lado da posse individual de terras é bem expressa pelos historiadores LANDRY e LANG (2001) ao exporem o eixo de sua obra *Histoire de l'Acadie*:

Le fil conducteur de ce parcours historique est lié de près à toute notion de territoire ou plutôt au fait qu'il peut paraître surprenant que les Acadiens et Acadiennes aient pu survivre comme peuple, sans pour autant posséder de territoire défini. Ils occupent bien des espaces mais ne les possèdent pas en tant qu'entité nationale mais plutôt à titre individuel. (p. 309)

Assim, é enquanto ente coletivo que a comunidade acadiana “possui” o espaço imaginário “Acádia”, espaço que vem sendo construído desde as primeiras tentativas fracassadas de colonização francesa, mas cujas “fronteiras” foram reforçadas na diáspora-dispersão-retorno, nos séculos XVIII e XIX, espaço de (re)encontros, de manifestações culturais, de expressão da sua identidade coletiva, como também de negociações identitárias. Contudo, em que pese a dor da diáspora e do exílio, a identidade coletiva acadiana não pode ser tomada apenas como o que “fica” através dos deslocamentos forçados, sejam eles físicos ou imaginários. Ela se constitui, antes, na dinâmica das articulações e rearticulações entre o que “entra”, o que “sai”, o que “permanece” em inter-relação dialógica (e dialética), conforme o contexto de apresentação e representação da coletividade acadiana.

Embora as memórias genealógica e histórica<sup>42</sup> ainda possam ser vistas como dois dos principais fundamentos da coletividade acadiana, elas não se prestam mais, seja com exclusividade, seja como protagonistas, a dar conta das questões identitárias na pós-modernidade. É que, por um lado, na situação da diáspora, as identidades se complexificam e se multiplicam (HALL, 2009, p. 26), e, por outro, a gestão plural da diferença faz vir à tona “entre-lugares” geradores de um terreno propício à “elaboração de estratégias de subjetivação - singular ou coletiva - que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria idéia de sociedade” (BHABHA, 1998, p. 20). Esses intervalos seriam as fendas geradas pelas releituras do passado, pela sobreposição, entrelaçamento e deslocamento de domínios da diferença (tendo a si próprio ou a própria coletividade também como diferença), pela ultrapassagem das fronteiras postas pelas “narrativas de subjetividades originárias e iniciais”(BHABHA, 1998, p. 20).

Dessa forma, num movimento oscilatório entre o apego mnemônico às narrativas de “origem” e o avanço rumo a um futuro presente e prenhe da diferença, a coletividade acadiana, no seu processo de (re)construção de identidade(s), precisa cuidar para não fazer com que “o retorno ao passado ocult[a] uma luta para mobilizar as ‘pessoas’ para que purifiquem suas fileiras, para que expulsem os ‘outros’ que ameaçam sua identidade e para que se preparem para uma nova marcha para a frente” (HALL, 2005, p. 56), sem, entretanto, perder de vista que a construção e gestão da identidade coletiva far-se-á numa perspectiva de minoria, e face à minorização.

---

<sup>42</sup> Vide final do capítulo 1, p. 46-49.



### 3.5 Os acadianos enquanto “Outro” e “Outro” do “Outro” e a sua expressão no romance *Mariaagélas*

Em decorrência do seu processo de dupla colonização, incluindo a deportação e a diáspora com os conseqüentes exílio e retorno, os acadianos foram se constituindo, historicamente, enquanto minoria em diversos planos. Minoria lingüística (língua francesa diante da inglesa), minoria religiosa (católica face à protestante), minoria demográfica (população ainda muito dispersa, por um lado, e focos populacionais não populosos, por outro), e minoria político-administrativa (em termos de representação em instâncias de poder - Poderes Legislativo e Executivo, em particular), para citar apenas os mais marcantes socialmente. Enfim, a coletividade acadiana pode ser considerada uma coletividade pluriminoritária, sendo, ainda, “minorizada”, ao lado da comunidade quebequense, face aos canadenses anglófonos, e face ao próprio Quebec enquanto principal porta-voz da francofonia<sup>43</sup> na América do Norte. Assim, a Acádia, frise-se, de expressão francesa, e mais ainda, na sua expressão francesa<sup>44</sup>, constitui o Outro do Quebec, que, por sua vez, é o Outro do Canadá de expressão inglesa. Assim, os acadianos são uma minoria da minoria (ou “minoria ao quadrado”), num entre-lugar como não lugar (central), vez que descentrados e acentrados na sua dimensão coletiva.

Dentre os planos de minoridade dos acadianos, destacaremos o lingüístico devido ao seu fortíssimo vínculo com a questão identitária, a tal ponto que se fala em manutenção da “identidade **francesa** do povo acadiano” (grifo nosso) (LANDRY e LANG, 2001, p. 312). É que a língua francesa “constitui-se na própria base sobre a qual a sociedade acadiana foi construída, desde o início da colonização, no séc. XVII, e ainda mais a partir do fim do séc. XIX<sup>45</sup>, quando a língua francesa e a fé católica constituíam os pilares da ‘nação acadiana’ ” (BOUDREAU, 2009, p. 59). Ademais, independentemente da religião, hodiernamente, “para os locutores francófonos que habitam as províncias marítimas do Canadá, o francês constitui-se no referencial central da identidade acadiana” (BOUDREAU, 2009, p. 79).

<sup>43</sup> A maneira como cheguei ao conhecimento da Acádia – através do Quebec – pode ilustrar isso.

<sup>44</sup> Não perder de vista que os acadianos, pelo menos os domiciliados no Novo Brunswick, são, geralmente, bilíngues, tendo em vista a situação de diglossia oficial desta província (pluriglossia se considerarmos as demais línguas não-oficiais faladas).

<sup>45</sup> Período da chamada “Renascença Acadiana”, que pode ser estendido até a primeira metade do século XX, no qual ocorreu um grande desenvolvimento social, político, econômico e cultural das províncias marítimas acadianas do Canadá, com a criação e consolidação de instituições francófonas, e uma “conscientização coletiva da identidade acadiana”, esta última conforme o sítio CyberAcadie. <http://cyberacadie.com/index.php?/histoire/La-Renaissance-acadienne-1867-a-1960.html>. Acesso em 15/06/2014.

Ocorre que, embora coexistam duas línguas oficiais - francês e inglês - no Novo Brunswick<sup>46</sup>, o que se verifica, no dia-a-dia, é um bilingüismo desigual, porque de mão única, pois, geralmente, são os acadianos que passam para o inglês, tida como a língua que todos devem saber falar, inclusive pela sua maior valorização social<sup>47</sup>. Isso faz gerar, por um lado, uma insegurança lingüística (não seria legítimo falar nem, muito menos, exigir que falem francês), e, por outro, uma relação ambivalente dos acadianos com a língua francesa, notadamente o francês falado acadiano, ora reivindicado como traço distintivo, ora abandonado em detrimento da assimilação pelo inglês. Ademais, a convivência do francês acadiano<sup>48</sup> com o francês “padrão” e o inglês “padrão” tende a conduzi-lo à assimilação por este último e à padronização pelo francês mais “normativo”. Considerando-se, ao mesmo tempo, francófona e marcada pela diversidade linguística, a coletividade acadiana encontra-se num movimento de reabilitação, legitimação e (até) reivindicação do francês acadiano, sobretudo desde a Renascença Acadiana. Paralelamente a isso, outros falares reveladores de particularidades lingüísticas de comunidades migratórias acadianas e na Acádia podem ser, socialmente, considerados visando à construção de uma pluralidade lingüística legitimadora das minoridades (lingüísticas).

Ainda quanto à minoridade lingüística dos acadianos, vale registrar dois momentos em que a língua francesa ganhou terreno na Acádia, no século XX: na primeira metade do século, pelo reforço dos laços com a francofonia, através, sobretudo, da educação institucional; e, na segunda metade, pela maior participação no espaço francófono internacional. Porém, em ambos os momentos, o desenvolvimento da francofonia passa, necessariamente, pelo estreitamento das relações com o Quebec e com a França, considerados os dois principais promotores da francofonia no mundo. Assim, para a coletividade acadiana, “vivre **en français** demeure ainsi un défi sans cesse renouvelé” (grifo nosso) (LANDRY e LANG, 2001, p. 312), desafio este potencializado pela sua condição *duplamente* minoritária que faz correr um risco ainda maior de assimilação pela anglofonia.

Dentro de tal contexto lingüístico, a literatura acadiana escrita em língua(s) francesa(s) desempenha um papel de grande envergadura para a reafirmação da diversidade lingüística e para a coesão identitária em torno do francês e suas variedades, dentre as quais se destaca o

---

<sup>46</sup> Com a promulgação da Lei sobre as línguas oficiais do Novo Brunswick (1969), conferindo igual status ao francês e ao inglês, esta província canadense tornou-se a única oficialmente “bilíngüe”, sendo as outras unilíngües, somente anglófonas ou somente francófonas (caso do Quebec).

<sup>47</sup> O inglês é a língua da promoção social; é a “língua do dinheiro” para a maioria dos acadianos. Ademais, há quem fale num bilingüismo ilusório, num falso bilingüismo, no próprio Canadá, considerando as práticas lingüísticas cotidianas.

<sup>48</sup> Sem falar na variedade do *chiac*, falado no sudeste do Novo Brunswick, principalmente pelos mais jovens.

acadiano. É que, enquanto minoria, a coletividade acadiana teve sua voz calada, ocultada, e sua memória solapada pela Memória Nacional, materializada em narrativas oficiais, geralmente institucionalizadas, e a literatura revela-se um aglutinador social (e cultural) que contribui para que os acadianos conquistem o status de coletividade ao constituir um espaço de construção e de expressão identitárias, dando-lhes voz... ainda mais se for em sua língua falada! Ademais, a ficção, diferentemente da história oficial, não assina pacto com os vencedores, nem com a verdade destes. Nesse sentido, a narrativa ficcional é livre e libertadora.

A escrita em voz alta de Antonine Maillet, mesclando, frequentemente, um francês acadiano falado (rural), um francês acadiano escrito (mais “normativo”) e um francês mais de acordo com os padrões da Academia Francesa, inscreve-se nesse movimento de (re)afirmação da memória e da identidade acadianas, bem como da diversidade lingüística, dando vez e voz ao povo acadiano, e atribuindo importância à dimensão coletiva da sua expressão. James de Finney (2009) observa isso ao afirmar que “Maillet, como a maioria dos autores acadianos de sua geração, escolheu viver e escrever na fronteira do Nós e do Eu, do coletivo e do individual” (p. 58), e, ao fazê-lo como o fez, contribuiu, de forma decisiva, para a emergência das vozes da subalternidade acadiana, através das falas de seus personagens, e para a consolidação do sentimento de pertença a uma comunidade distinta.

No romance mailletiano *Mariaagélas*(MAILLET, 1981), a expressão mais evidente da subalternidade da comunidade acadiana do vilarejo de pescadores pode ser traduzida pelo (então) isolamento geopolítico das províncias marítimas acadianas que gerava, invariavelmente, uma “leitura bem local” dos comandos, das instruções e das decisões políticas e administrativas oriundas dos centros irradiadores de poder. Tal isolamento era gerado pela própria distância geográfica desses centros, mas também pela “distância cultural” que fazia os habitantes do vilarejo se sentirem (por vezes, convenientemente) fora do alcance das leis, cuja maioria não lhes era destinada, a eles, gente “miúda”, minoria. Assim, logo no início do capítulo III, temos:

Les côtes de l’Atlantique se sentaient *très loin* du pays. Le pays, c’était Montréal, Toronto, un petit brin la capitale aussi, parce que c’est de là que sortaient toutes les lois sur la pêche et le trafic du bois. Mais les dunes et la baie, où les Gélas avaient planté leur cabane, étaient *trop à l’écart* pour vivre au rythme du pays. Les directives d’Ottawa *prenaient toujours un certain temps* à se rendre jusqu’à la Baie, la Pointe ou la Butte du Moulin. Aussi la Butte, la Pointe et la Baie *prenaient-elles beaucoup de temps* à déchiffrer les directives d’Ottawa.(grifos nossos) (p. 33)

E, ainda, na sequência:

Basile à Pierre, le demi-maître-forgeron, avait pour son dire qu'un cheval comprend mieux 'hue' et 'dia' que les affiches de droite ou de gauche du gouvernement. Et Polyte à Jude à Bill était d'avis qu'on devait pêcher la morue quand ça mord et pas quand ça plaît aux officiers de pêche. Et là-dessus, Polyte à Henri à Bill suivait son avis. *D'ailleurs la plupart des lois étaient faites pour les gros, les citadins ou les dirigeants du pays. Les Gélas et leurs voisins n'étant rien de tout ça, ils se passaient de lois comme de blé-d'inde en hiver et de la mélasse en été. Et personne ne s'en plaignait.* (grifo nosso) (p. 33)

Do mesmo modo, outra expressão da minoridade (econômica) dos acadianos reside no êxodo (costeiro). A emigração de boa parte dos acadianos, abandonando suas famílias (ou sendo por elas mandados embora), em busca de melhores condições materiais de vida, tendo, sobretudo, cidades dos Estados Unidos, como alvo, e particularmente, suas usinas de frutos do mar, como local de trabalho. Aliás, os Estados Unidos são mencionados como o “vizinho rico” que pode ensinar a prosperidade econômica de uns, e impor a exploração (e o assujeitamento) a outros, mormente nos seus *shops*, principal “destino das mulheres desafortunadas do vilarejo”. Assim, a família dos Gélas não escapou à evasão migratória, pois

Gélas tinha tido treze filhos, contando com os mortos. Mas dos vivos, tinha ficado com apenas três, mandando os outros embora, aos poucos, em goeletas ou para as fábricas de lagostas. Restavam-lhe, assim, sob suas asas, Charlagélas e Follagélas, que ainda não tinham idade para se sustentar, e a quarta filha, Mariaagélas, que tinha dito “não” às fábricas de uma vez por todas. (tradução nossa) (p. 11)

Assim como a “tante” Clara, tia de Mariaagélas, não conseguiu escapar dos *shops*:

[...] La tante Clara était une Gelas, pourtant, et ne craignait ni ciel ni terre. Elle avait pratiquement été élevée dans la forge, Clara, à brasser de la bière et à se battre avec les hommes à coups de pied dans les fesses au moindre chahut. Mais toute son expérience et sa gueule de tireuse de cartes ne l'avaient pas empêchée de finir aux shops. C'était le sort des Gélas de mettre au monde plus de femmes que d'hommes. On gardait à la maison le nécessaire de femmes de ménage et l'on expédiait l'excédent aux shops. Jusqu'au mariage. Mais la tante Clara ne s'était jamais mariée : les shops l'avaient engloutie. (p. 25)

Outrossim, podemos apontar como perspectiva minoritária as (diversas) referências aos “shops des Etats”<sup>49</sup> como destino fatal para a minoria econômica, e como espaço de desumanização pelas condições duras e até reificadoras de trabalho e pela exploração, o que foi confirmado e reforçado pelo testemunho da “tante” Clara de retorno ao vilarejo da Baie, após passar pelos *cárce* dos “shops” e da prisão, testemunho este que contribui, de maneira decisiva, para a decisão de Mariaagélas de dizer “não” aos “shops”. Senão vejamos:

Mariaagélas n'avait pas l'intention d'aller aux shops. Non, pas de shops pour

<sup>49</sup> As “usinas/fábricas dos Estados”, onde “Estados” corresponde aos “Estados Unidos da América” (do Norte).

Mariaagélas. Elle s’était fait raconter les shops par sa tante Clara.” [...] “On racontait des choses sur la tante Clara. C’était bien inutile. Car ce qu’il y avait à raconter, tante Clara s’en chargeait, sans honte ni vergogne. Les Gélas n’avaient jamais rien eu à cacher. A leur avis, on ne cachait que les choses qu’on ne voulait pas se faire voler. Or depuis belles années déjà, il n’y avait plus rien de volable chez les Gélas. Pour le reste, *tante Clara racontait tout ce qu’on voulait savoir : la vase sur le plancher, l’eau dans les bottes, les journées de douze heures, les mains dans l’eau froide, l’écoeurante odeur de poisson pourri dans les quarts, tout. La vie des shops, comme la vivaient chaque année pendant plusieurs mois des centaines de jeunes filles déchargées là par les camions de la compagnie.* Mais Claraagélas avait connu pire. Car les shops l’avaient rendue lucide et agressive. Et petit à petit, elle avait communiqué sa hargne aux autres. Il s’en était suivi un début de mutinerie dans les shops, ce qui n’avait pas plu à la compagnie. Et Claraagélas avait payé pour les innocentes. (grifo nosso) (p. 25)

Dessa maneira, entre os centros de poder localizados no Canadá e nos “Etats”, a Acádia de *Mariaagélas* se vê *situada* na América do Norte, que, por sua vez, faz parte do gigantesco continente América, englobando o Norte e o Sul (da “ponte do vilarejo” em *Mariaagélas*), assim como o Central. Mas a Acádia, poderia, por isso, ser igualmente *situada* no Gigante América? A Acádia ver-se-ia, então, atravessada pela americanidade? A americanidade integraria assim a acadianidade? “Hé oui!” Mas em que medida?

### 3.6 Acadianidade e americanidade

Antes de abordamos a acadianidade cabe trazer a americanidade e a americanização como noções integrantes da identidade acadiana, na medida em que intervêm no seu processo de construção ensejando possíveis aberturas. A americanidade e a americanização são, assim, trazidas por uma *américanité*. É que a americanidade pode revelar-se, assim, um espaço fértil e profícuo para abarcar as reflexões acerca das diversas negociações identitárias das coletividades colonizadas, *in casu* a acadiana. Um espaço que talvez seja capaz de dar conta, ainda que parcialmente, ou pelo menos, que não despreza a complexidade destes construtos identitários, fundamentando-se em relações inclusivas e de tratamento não hierarquizante.

Conceito intrinsecamente vinculado a questões identitárias, a americanidade se põe como um desafio de identificação continental diante da enorme heterogeneidade do continente americano e na medida em que leva a rupturas com pontos de referência tradicionalmente geradores de um sentimento de pertença em uma dada comunidade. Assim, a americanidade “obriga a introduzir a dimensão da alteridade na reflexão sobre o identitário, podendo se constituir como uma espécie de não-lugar identitário para as populações

migrantes” (BERND, 1999). Com efeito, a consideração do outro torna-se incontornável para a adesão a essa identidade continental que exige o rompimento de fronteiras (geográficas, lingüísticas, étnicas etc.) e o deslocamento para lugares outros, para entre-lugares onde a tônica é a mobilidade cultural traduzida pelos movimentos de itinerância, de migração, de errância, de circulação, de trânsito.

Dessa maneira, a americanidade, “que engloba tanto a América latina quanto a América saxônica, é um conceito de abertura e de *mouvance*, que traduz a (sua) filiação ao continente Americano” (BERND, 1999). O eixo da americanidade em torno do qual se articulam as rupturas e os deslocamentos decorrentes das complexas negociações identitárias americanas é o sentimento de pertença, a filiação, o auto-reconhecimento enquanto “americano”, portanto.

Já a americanização, enquanto processo de aculturação em direção ao assimilacionismo estadunidense, pode constituir um conceito de resistência ou de recusa (no Quebec), no dizer de Yvan Lamonde, citado por Ana Rosa Ramos (2002), e que poderia, até certo ponto, prescindir de filiação. A americanização dar-se-ia, assim, através de uma cooptação, sobretudo midiática, em que os bens simbólicos seriam massivamente expostos, oferecidos, demonstrados como sempre passíveis de consumo sem limites. Isso não significa, entretanto, uma passividade dos, por assim dizer, “assimilados”, mas uma não militância pela recusa ou pela resistência.

Assim considerada, a noção de americanização vem enfraquecer a potencialidade da americanidade por traduzir uma visão monolítica e hegemônica dos Estados Unidos. Visão esta que se mostra amiúde excludente e, até mesmo, esmagadora de outras visões. Tomadas num face a face paradoxal, a americanidade e a americanização apontam, respectivamente, para a tolerância e o diálogo, de um lado, e a exclusão e o monólogo (encantador), do outro, se nos ativermos a uma oposição binária. Entretanto, ultrapassando este jogo de extremos, até certo ponto estéril, veremos que tais noções se nutrem reciprocamente para delinear identidades americanas, num plural singular em que o sentimento de pertença é a principal baliza.

Embora os conceitos de americanidade e de americanização não se confundam, é inegável que se tocam e podem até mesmo se complementar se fugirmos dos binarismos cristalizadores, redutores e imobilizantes que vão de encontro a dinâmica das mobilidades engendradas pela americanidade. Com efeito, a americanidade não pode ser abordada sem levar em conta a americanização. O adjetivo “americano” se encontra bem consolidado enquanto patronímico do estadunidense e para nomear tudo o que diz respeito aos Estados

Unidos da América, “num processo metonímico hipervalorizante” (BERND, 1999, p. 3) vez que houve apropriação do termo continental para referir-se a um país.

Dessa apropriação decorrem uma ambigüidade e uma oposição entre americanidade e americanização que poderiam ser afastadas pelo posicionamento identitário de todos os americanos das três Américas enquanto americanos, por um lado, e pelo uso, ao mesmo tempo, de “estadunidense” para os americanos dos Estados Unidos, e de americanos não somente para referir-se ao Outro, mas a si mesmo enquanto Outro. Dessa forma, a americanidade, entre-lugar<sup>50</sup> engendrador de mobilidades culturais híbridas, pode ser colocado lado a lado da americanização e configurar um espaço privilegiado de elocução das coletividades americanas minoritárias e minorizadas.

A americanidade juntamente com a americanização, em relação dialógica, podem desestabilizar a acadianidade, na medida em que, por um lado, levam a uma relação ambígua e ambivalente (entre recusa/negação e aceitação/acolhimento) com o outro/a diversidade de si, e, por outro, atendo-se a uma perspectiva minoritária, em particular no plano lingüístico, geram um sentimento de ser ameaçado, pelo medo do assimilacionismo. No entanto, em que pese tal medo, ultrapassado o sentimento de constrangimento e de prejuízo iminente, e considerando a ambigüidade e a ambivalência como também produtivas de sentidos potencialmente “positivos” a propiciar a abertura e a inclusão da diferença, americanidade e americanização podem ser jogados no caldeirão do hibridismo cultural a fim de serem ressignificados na e pela acadianidade.

### 3.6.1 Quando *acadianité* rima com *américanité*

Por não dispor de um espaço geográfico único, com fronteiras geopoliticamente delimitadas, a coletividade acadiana precisou construir a sua identidade na diversidade espacial e, mais ainda, no contato com outras culturas. Devido à necessidade de luta pela sua sobrevivência enquanto coletividade, a cultura acadiana constitui-se hoje como uma cultura de exigüidade, numa apropriação do conceito de François Paré presente no ensaio *Littératures de l'exigüité* (1992). No mencionado ensaio, Paré, inclusive, classifica a literatura acadiana como literatura insularizada.

É que, apesar da Acádia não se conformar num espaço territorial de ilha, a literatura acadiana

---

<sup>50</sup> *Entre-lugar* é aqui empregado como noção que escapa das polarizações binárias que já não se prestam a dar conta dos construtos identitários compósitos e complexos da pós-modernidade e na qual cabem os trânsitos não-dicotômicos, refletindo a ideia de movimento através do trânsito que impede (ou dificulta) enraizamentos imobilizantes.

teria interiorizado a insularização, condição da exiguidade das *pequenas* literaturas insulares, um dos quatro tipos de literaturas da exiguidade ao lado das literaturas minoritárias, das literaturas coloniais e das *pequenas* literaturas nacionais. Embora não se possa deixar de considerar as “condições exíguas” nas quais é produzida a literatura acadiana, enquanto literatura acentrada e descentrada, dispersa e, portanto, minoritária, ela não pode ser confinada ao lugar fixo de “pequena literatura”, inclusive geralmente, atribuído pela e em relação à literatura majoritária.

Em que pesem a história dolorosa da “Grande Dispersão” e a luta permanente pela sobrevivência, resultante numa identidade, até certo ponto, calcada na memória e no culto das origens, a literatura acadiana, enquanto bem cultural, não pode ser reduzida a espaços imaginários fixos no tempo, que se fechariam a outras culturas e não permitiriam o desenvolvimento de uma consciência diaspórica e itinerante. Ampliando essa questão para a cultura acadiana, vemos que a acadianidade se move entre a abertura e o fechamento ao outro devido à necessidade de sobrevivência que pode ser lida como salvaguarda dos bens culturais e partilha ressignificante dos mesmos, inclusive diante das crescentes imigrações. Ser acadiano já foi tido como ser descende dos primeiros colonos da Acádia, terra perdida e prometida e eternamente buscada, tendo o “Grand Dérangement” como seu mito fundador, o que conduziu a um apego às origens e a uma forte valorização das genealogias.

No entanto, tais considerações não se prestam mais a dar conta das negociações identitárias acadianas na modernidade tardia, além de levar à auto-asfixia cultural. É por isso que Paré, em *La distance habitée* (2003), privilegia as figuras da itinerância e da diáspora para “lire la juxtaposition et les mécanismes d'ouverture, recenser les imaginaires composites nés de la disjonction” e dar conta da “interface dynamique et multiple” das minorias culturais. Nessa perspectiva, ser acadiano, hoje, se traduz num sentimento de pertença à coletividade acadiana enquanto, por exemplo, coletividade de expressão francesa que compartilha espaços imaginários e bens simbólicos nas Américas.

Ocorre que, justamente por se constituir num enclave francófono num espaço majoritariamente anglófono, além das diferenças de fé religiosa, a Acádia, como já foi dito, é uma minoria. Além do mais, o Quebec tem se imposto como porta-voz de todas as comunidades francófonas no Canadá, provocando um amálgama assimilador, por exemplo, das comunidades acadianas, franco-ontarianas, saskatchwenas etc, pelo qual todas poderiam ser vestidas do manto quebequense. Assim, um falante do francês que mora no Canadá é, *a priori*, um quebequense, mormente para um olhar externo desconhecedor da diversidade lingüística e das idiosincrasias nas relações com as línguas.



Nesse contexto, a coletividade acadiana pode ser vista como a minoria da minoria: uma minoria também em relação à coletividade quebequense. Devido à relação tendente à hierarquização centro-periferia tanto entre o Canadá e o Quebec, quanto entre o Quebec e a Acádia, as filiações à canadianidade e à quebecidade, tomadas uma a uma ou em conjunto, mostram-se incapazes de dar plena voz à coletividade acadiana. Tais espaços podem se mostrar, perigosamente, assimilacionistas e redutores para os acadianos. Já a filiação da coletividade acadiana às Américas, enquanto um continente americano, aponta para a americanidade como um espaço de confluências, abarcando a diversidade e a pluralidade, espaço este capaz de dar voz aos acadianos e fazer com que sejam ouvidos. Por outro lado, tal filiação pode também contribuir para a resistência ao assimilacionismo massivo estadunidense e para a releitura da americanização numa perspectiva minoritária e híbrida, como exposto anteriormente.

A americanidade pode se evidenciar como espaço de reconfiguração da identidade acadiana na medida em que a coletividade acadiana pode construir ressignificações de processos históricos, sociais, políticos e culturais a partir do lugar de fala enquanto americanos do grande continente América sem ter de, necessariamente, remontar a genealogias, nem se remeter a uma americanidade do norte. Isso porque, por um lado, as genealogias tendem a ser determinações biológicas essencializantes, e, por isso mesmo, já não se prestam a dar conta da complexidade identitária pós-moderna hibridizada, sobretudo, pelas imigrações e deslocamentos diversos (físicos, temporais, imaginários, simbólicos etc.). Por outro lado, referir-se à americanidade do norte para se chegar à americanidade *tout court* pode se constituir num grande risco de redução à “estadunidização” pela ação assimilacionista sobrepujante do único vizinho de fronteiras do Canadá.

Assim, a identidade acadiana é (re)negociada, remodelada, ressignificada rumo a um posicionamento dos acadianos enquanto americanos continentais sem que, para tanto, tenham eles de abrir mão de suas especificidades e particularismos. A adesão identitária ao continente americano pode, portanto, situar a coletividade acadiana enquanto americana - dispensando qualquer complemento nominal - e possibilitar-lhe a abertura a diálogos e trânsitos não excludentes de outros posicionamentos itinerantes.

Assim, embora a acadianidade tenha na *acadianité* o seu principal reconhecimento como coletividade e a sua mais forte expressão identitária, ela não se fecharia numa endogenia cultural centrífuga que leve ao “repli sur soi” e ao afastamento ou exclusão de outras culturas, inclusive porque estas já integrariam o *patchwork* identitário da coletividade acadiana, no mínimo pela fricção.

### 3.6.2 A poética da *acadianité-acadianity-acadianidad*-acadianidade

Num movimento visando a inclusão da americanidade, em relação dialética e complementar com a americanização, o posicionamento dos acadianos enquanto americanos continentais requer a construção de um sentimento de pertença também à América, sem exclusão de outros posicionamentos, porém sem, necessariamente, os “filtros” do Quebec, do Canadá ou dos Estados Unidos. Para tanto, os acadianos, enquanto coletividade, poderiam considerar a Acádia um espaço americano do grande continente americano abraçando as três Américas, bem como a acadianidade um espaço atravessado - e até impregnado - de americanidade, podendo ser traduzido em diversas línguas, e flexionado “em gênero, número e grau”. Dessa maneira, a coletividade acadiana transformaria a representação do que significa ser “acadiano”, ao recitá-lo numa poética da diversidade, possibilitando o desdobramento da acadianidade em *acadianité-acadianity-acadianidad*-acadianidade como a abertura (“*déploiement*”) das asas de um pássaro que vai alçando vôos cada vez mais altos, vôos estes que permitiriam distanciamentos profícuos para as constantes releituras e negociações identitárias.

No entanto, essa transformação cultural da acadianidade somente poderia ocorrer, através, primeiro, da consideração da diversidade como princípio relacional, e, segundo, de um exercício de aceitação de si mesmos como o Outro (em particular em face de outras coletividades), pois, afinal e ao final, somos todos Outros. Ademais, a coletividade acadiana poderia fomentar a disposição para viver com a diferença, inclusive considerando-se (mais) um diferente, não vendo em culturas diferentes (em particular dos imigrantes) uma ameaça à sua identidade cultural, mas, sim, uma possibilidade de enriquecimento simbólico sem sufocar ou aniquilar alteridades. Na mesma direção, tomando a si próprio como diferente, os acadianos poderiam atentar para a freqüente intervenção da coletividade quebequense como única ou principal porta-voz da francofonia na América, inclusive falando por eles.

Desse modo, arriscando-se à abertura transgressora dos aprisionamentos binários excludentes, numa prática (cotidiana) da inclusão na renegociação identitária, a coletividade acadiana abandonaria um “pensamento de ilha” em benefício de um “pensamento de arquipélago” com vistas à formação de uma rede de imprevisibilidades ensejadoras da valorização de outras culturas, inclusive a sua própria, dentre as outras. Nessa senda, Zilá Bernd (1999), ao colocar como perspectiva da pós-modernidade a criouliização, aduz que :

a abertura ao outro na Relação substitui os sentimentos de enimesmamento, de fechamento na própria comunidade de origem, tendendo a apagar ou a

minimizar o ressentimento. A um pensamento de sistema, dirigido para o Absoluto, se oporia um pensamento de “arquipélago”, impreciso, ambíguo e relativo, pois o arquipélago é ao mesmo tempo uno e múltiplo uma vez que cada uma de suas ilhas pode guardar a sua especificidade.

Assim, a “arquipelarização” poderia constituir uma alternativa à “insularização” para o processo de formação e transformação da acadianidade.

### **3.7A expressão da acadianidade em *Mariaagélas***

A acadianidade pode ser considerada, assim, como o conjunto de signos e significados expressos e, talvez, materializados em símbolos, comportamentos, línguas faladas e falares, relações com pessoas e espaços, etc, que um indivíduo ou um grupo reconhece como sendo próprios da coletividade acadiana, e nos quais se reconhecem por produzirem sentidos que os vinculam a esta coletividade, sendo tais sentidos objeto de reflexão, de questionamentos, de releituras passíveis de engendrar e manter sua abertura. Esses sentidos produzidos pelos acadianos - em inter-relação e nas relações com a alteridade/os outros - e produtores de acadianidade são marcados pelo compartilhamento (comuns aos membros “associados”), pela instabilidade (não têm estruturas permanentes e rígidas, nem se fixam) e pela transitoriedade (não se congelam no tempo-espaço), porém são também, pontualmente, estabilizáveis, isto é, podem ser, provisoriamente, estabilizados num determinado contexto.

Isso posto, no romance *Mariaagélas*, a acadianidade pode ser percebida, vista e (re)construída através de diversas manifestações, dentre as quais destacamos algumas, elencadas a seguir:

- as línguas da escrita mailletiana;
- a memória genealógica;
- a oralidade da escrita e a transmissão oral na narrativa;
- a religiosidade e a relação entre o sagrado e o profano;
- o lugar do mar;
- a relação com as instituições.

#### **3.7.1 As línguas da escrita mailletiana: a do narrador, a dos personagens**

No romance alternam-se, basicamente, um francês acadiano popular e oral, talvez mais

local ou “rural”<sup>51</sup> (em oposição ao “citadino ou urbano”), e um francês, digamos, mais “normativo”, mais de acordo com o preconizado pelas regras da Academia, porém ambos recheados de acadianismos e anglicismos. No primeiro, vemos também muitos termos e expressões antigas, em desuso ou empregadas em determinadas regiões francófonas, tomando o francês contemporâneo falado na França europeia como referência. Quanto ao segundo, afora os já mencionados acadianismos e (inevitáveis) anglicismos, poderíamos até não lhe atribuir o qualificativo “acadiano”. Entretanto, replica Antonine Maillet: “... Attention! Ma langue reste celle d’une Acadienne, qui s’est peut-être frottée légèrement aux écoles, mais qui reste acadienne d’accent, d’esprit et de culture.”<sup>52</sup>

Assim diz o narrador, no Prólogo de *Mariaagélas* (MAILLET, 1981), ao apresentar os personagens:

“... Tout le monde ne peut pas passer à l’histoire. La veuve à Calixte, si. Elle y a passé toute ronde. Comme Don l’Original, Mariaagélas et Christophe Colomb. Car ce n’était pas tout de découvrir l’Amérique ; encore fallait-il apprendre à y vivre. C’est ce qu’a dû faire Maria, et tous les Gélas. Mais d’abord, il y a eu la veuve à Calixte. (p. 10)

Ao que ela retruca, a viúva de Calixte: “ – Heh! Coume si j’avions pas eu assez de trouble avec tout le sù du pont et tout le lignage des Gélas! V’là qu’il nous fallit que le ciel nous envoyit la Maria pour racheter nos péchés.” (MAILLET, 1981, p. 10)

Ou, ainda no Prólogo, ao tratar do conflito em torno do papel da Virgem Maria durante a procissão do Mês de Maria, quando o narrador e Mariaagélas se alternam:

[...] Elle n’avait pas désiré le rôle, la Follagélas. Même pas de marcher dans la procession. Les processions, d’ailleurs, n’entraient pas dans les mœurs des Gélas. Jusqu’au jour où quelqu’un s’avisât de les leur interdire. Ç’avait commencé par une petite phrase de rien :  
- Voulez-vous me dire asteur qu’une Gélas...  
On n’avait pas attendu la suite. D’abord parce qu’on la devinait, surtout parce qu’on en connaissait la provenance.  
- La veuve à Calixte se figurait-i’ ben ouère, à l’heure qu’il est, qu’elle arait la seule tête du pays à pouère porter un ouèle? (MAILLET, 1981, p. 14).

### 3.7.2 A memória genealógica

A memória genealógica, ao lado da historiadora, evidencia a forte presença do passado no imaginário coletivo acadiano, e materializa-se na “criação de numerosas associações de famílias, [n]a produção ininterrupta e crescente de estudos de famílias e [n]a publicação de

<sup>51</sup> No sentido de ser também um falar/diaeto de um vilarejo de pescadores.

<sup>52</sup> Entrevista dada à revista *Si que* da Universidade de Moncton, número de maio de 1974, *apud* Mariaagélas (prefácio), p. X.

obras.” (FINNEY, 2009, p. 49) Os patronímicos das famílias acadianas deportadas quando da “Grande Desordem”, em meados do século XVIII, são considerados um dos símbolos nacionais da Acádia<sup>53</sup>.

Em *Mariaagélas*, a linhagem carregada (e ostentada) no nome de família representa uma marca de valorização social, e quanto mais antigo o sobrenome, quanto mais fizer subir na árvore genealógica, maior o valor. E o que dizer, então, quando o patronímico integra o próprio nome? A resposta se encontra no primeiro capítulo da romance, na narrativa do retorno à “Acádia”, após o exílio no final do século XVIII, do “ramo” Gélas (da árvore) dos Caissie, família de Maria tornada Mariaagélas.

[...] De sorte que rapidement, les terres environnant les côtes où avaient débarqué les premiers colons se virent inondées de nouvelles générations de Caissie débordant la cabane ancestrale de Gélas, premier du nom,

qui avait engendré Louis,  
 qui avait engendré Charles,  
 qui avait engendré Gélas,  
 qui avait engendré Gélas,  
 qui avait engendré Paul,  
 qui avait engendré Louis,

qui avait engendré Gélas, le père de Mariaagélas dont on a pu voir, au début de cette chronique, la bruyante entrée en scène dans l’histoire de mon pays.

[...]

Le prénom Gélas revenait assez souvent dans la généalogie des Caissie de la Baie pour permettre au patronyme de supplanter de nom de famille, dès la quatrième génération, et pour donner à Maria le droit de porter, par devant la loi et les hommes, le nom glorieux de Mariaagélas. Mariaagélas tenait d’autant plus à ce droit qu’il affichait publiquement l’ancienneté de son lignage par rapport aux autres Caissie issus comme elle de Gélas Premier, mais qui, au cours de leur histoire, avaient dû quitter l’emplacement de l’ancêtre pour s’exiler dans les terres ou au nord du pont. Et sans que personne ne sût plus pourquoi, la tradition accordait à la seule branche aînée des Caissie le droit d’arborer le surnom Gélas et de cracher à la face de leurs cousins si le cœur leur en disait. (MAILLET, 1981, p. 17-18).

Ademais, a ascendência que remonta até o Grande Evento Trágico para o povo acadiano pode concorrer para a atribuição de legitimidade para ocupar cargos de autoridade, caso de Ferdinand que era pescador-lenhador e foi nomeado agente de alfândega pelo governo<sup>54</sup>: “Mais le Ferdinand? Personne n’avait encore jamais mis en doute la légitimité du Ferdinand pêcheur, bûcheron, habitant des côtes et descendant des déportés du Grand Dérangement.” (MAILLET, 1981, p. 66).

Acrescente-se a isso o fato de muitos personagens, sobretudo os habitantes do vilarejo,

<sup>53</sup> Conforme o sítio “CyberAcadie”. Disponível em: <http://cyberacadie.com/index.php?/symboles/Liste-des-patronymes-acadiens.html>. Acesso em 12/06/2014.

<sup>54</sup> Embora também pese sobre ele a suspeita de traição dos seus...

ter o seu nome desdobrado em dois, até três nomes próprios, ligados pela preposição “à”, indicando a pertença familiar, seja pelos laços sanguíneos, seja pelos matrimoniais, e “convocando” a ascendência: Charles Le Bossu à Louis, Boy à Polyte, Louis à Paul à Gelas, Basile à Pierre, Léon à Ludger, la veuve à Calixte, Pierre à Tom, Antoine à Zéphir, Thaddée à Louis, etc.

### 3.7.3 A oralidade da escrita e a transmissão oral na narrativa

Ao “escrever em voz alta”, Maillet lança mão de muitas estratégias dialógicas para convocar o leitor, fazendo-o mergulhar no oceano (ou subir no barco) da narrativa, assim como para convencê-lo a seguir viagem. A oralidade perpassa todo o romance *Mariaagélas*, tanto na voz do narrador, que se dirige ao leitor numa conversa descontraída, quanto na dos personagens, nos seus inúmeros diálogos internos e externos. Assim, as línguas escolhidas para a narrativa, as expressões idiomáticas, as interjeições, as contrações, as hesitações, as indagações, as repetições, as perguntas-resposta, as evasivas, as evasões etc. compõem a narrativa escrita nos discursos direto e indireto. Logo no Prólogo, o narrador convida o leitor, intimando-o e provocando-o:

Vous me direz que c'est inutile, que vous ne pouvez pas croire à une histoire comme celle-ci, que vous avez trop vécu, que vous n'êtes pas si légers de croyance, et que les côtes et l'Acadie, pour tout dire, sont trop à l'abri pour avoir connu des aventures pareilles. A l'abri, dites-vous ? Heh !... Elles sont à l'abri des vents, nos côtes ? et des marées hautes ? et du grain de nordais ? et des goélettes perdues venues s'échouer là, comme par hasard ? Mais passons : tout le monde sait que personne n'est à l'abri de rien. Je vous connais. Vous croirez aux sorciers, plutôt, et à l'Antéchrist, et au septième du septième, mais pas à l'existence de Mariaagélas. Elle est trop proche et elle nous ressemble trop. C'a quasiment l'allure de la vérité pour être vrai. Et pourtant, tous les vieux du pays pourraient vous dire... Mais vous vous méfiez des vieux du pays. Tant pis!... (MAILLET, 1981, p. 9)

Ademais a transmissão oral, seja de tradições e costumes, seja de “meras” informações cotidianas, onipresente na narrativa, mostra-se muito relevante para a tessitura social, provindo-lhe de coerência e coesão, além de contribuir para a reafirmação da identidade acadiana. Assim, os habitantes do vilarejo lançam mão do “bouche à oreille”, cotidianamente, para se sentir existir, para viver, fazer viver e acontecer: cooptar pessoas, fazer alianças, provocar o ajuntamento de pessoas, organizar mutirões solidários, manifestações culturais festivas, religiosas e reivindicatórias, des/construir imagens, des/legitimar ações etc.

O vilarejo tem como principais focos de transmissão oral as “rodas de conversa”: as

duas rodas formadas conforme o gênero dos integrantes - a das crocheteiras-jardineiras, que se reúnem na casa da “vieille” Pierre Crochu, e a dos pescadores, que se encontram na “cabane à éperlans” na praia -, bem como as duas rodas decorrentes da clivagem entre o sul e o norte da ponte - o clã dos Gelas e clã dos Caissie, respectivamente -, ambas rodas de bebedores de álcool nas “forges”. Insta mencionar, ainda, a incontornável e controvertida veuve à Calixte, que, por si só, constitui um foco de transmissão oral pela sua ubiqüidade, pela sua antiguidade, e, é claro, pela sua “extrema devoção” à paróquia e ao vilarejo por extensão, chegando a ser considerada um “terceiro poder local”<sup>55</sup> ao lado da Igreja (Estado-igreja) e da Polícia (Estado-polícia).

Dessa maneira, o “boca a boca” chama, convoca, reúne, aglutina em torno de uma pessoa, um evento, um local, tornando as fronteiras entre o privado e o público ainda mais tênues e, portanto, passíveis de travessias... Temos, assim, a elucidação do “mistério” acerca da entrada de Mariaagélas no contrabando de álcool:

Mais le mystère n'en continuait pas moins à planer sur toute l'affaire. Jusqu'au jour où quelqu'un dit à quelqu'un d'autre qui en avertit aussitôt la veuve à Calixte que le petit garçon à Thaddée avait aperçu plusieurs fois Mariaagélas en compagnie de Soldat-Bidoche. (MAILLET, 1981, p. 28)

Ou a ressurreição dos mortos que retornarão no Dia dos Mortos, convocados para a “Toussaint des Revenants”:

Mariaagélas retourna au petit barchois où pêchait Soldat-Bidoche et s'émoya encore de l'âme de son père.

- C'est-i' vrai ce qu'i' racontont sus les Allains que ta mère a été obligée d'y mettre deux gazons de glace sous la plante des pieds, sus son suaire, pour le refroidir plus vite ? Apparence qu'i' voulait pas pardre son sang chaud, ton défunt père.

- Ben, il est mort au moins d'août, y avait point de glace.

- Ah !... c'était rien que pur saouère... Ça doit être des racontars à Basile à Pierre ou à la veuve à Calixte.

Le même soir, la veuve à Calixte hurlait à qui pouvait l'entendre que la femme du vieux Louis à Paul à Gélas avait enterré son homme sans même l'ensevelir, et que l'âme du vieux pouvait bien encore errer entre ciel et terre par les nuits qui vont.

Et en moins de trois jours, la paroisse avait à demi ressuscité une bonne douzaine de ses plus récents morts et prévoyait les pires catastrophes pour la Toussaint. D'ailleurs, c'était la tradition chez les morts de revenir piquer le nez aux alentours de la Toussaint. (MAILLET, 1981, p. 49)

Ou, ainda, na “forge” dos Allain, o relato de Bidoche, testemunha ocular de uma certa aparição, e seus efeitos:

<sup>55</sup> Nesse sentido, vale trazer o seguinte trecho: “A elle seule, la veuve à Calixte valait un service d'espionnage ou une commission royale d'enquête; elle était donc de taille à mener l'affaire du Lac à Mélasse : le revenant du Lac à Mélasse qui était au fond celui du Chemin des Amoureux.” (MAILLET, *Mariaagélas*, p. 72)

- Quoi c'est que t'as vu et you c'est que c'était?  
 - ...J'sais pas... c'est blanc... ça grouille... au bout du Chemin des Amoureux. Je crois que c'est mon défunt père.  
 En moins d'une heure, les forges, les granges, les buttes et les pointes s'étaient vidées et la paroisse se rendait bout-ci bout-là au Chemin des Amoureux. (MAILLET, 1981, p. 54)

E mais, um ápice do poder da oralidade<sup>56</sup>, traduzido na verdadeira campanha, conduzida pela viúva de Calixto, em prol da liberdade de Bidoche, preso injustamente, que corria o risco de passar o Natal atrás das grades:

La chipie à Calixte s'en allait où la charriait le vent, de l'est à l'ouest et du nord au sù. Elle traversait le village comme la sorcière de la Toussaint sur son balai, semant à toutes les portes et sur tous les toits des pleins paniers de remords et de bons sentiments... Quoi c'est qu'il avait fait -, le Bidoche, pour passer Nouël en prison?... La faute de qui c'est ouère qu'il payait?... C'était-i' chrétien, ça, de laisser un houme sur la paille pendant que la parouesse, bien au chaud, chanterait le 'Ça bergers, assemblons-nous'?... Ça serait-i' dit parmi notre descendance, dans les années à venir, que la Pointe à Jérôme et la Pointe à Jacquot, que la Butte du Moulin, le Portage et le Ruisseau des Pottes avaient laissé faire ça?...  
 Et elle filait, la veuve à Calixte, de porte en porte et de clayon en clayon, grim pant des dunes et enjambant des bouchures, déroulant le chemin du roi qui vibrait affolé. (MAILLET, 1981, p. 85/86)

Por derradeiro, quanto à transmissão oral, a difusão também pela viúva de Calixto da chegada de Clara, tia de Mariaagélas, de volta ao vilarejo após cerca de quinze anos de ausência:

Les Gélas n'eurent pas le loisir de répandre la nouvelle : la veuve à Calixte, en l'apprenant de la bouche même de Maria, s'en était emparée comme de son bien propre et s'était élancée sur le village comme une éloèse. Avant la nuit, toutes les galeries et tous les perrons résonnaient d'un nom que le pays avait quasiment oublié. (MAILLET, 1981, p. 193)

Outrossim, a recorrente menção aos contadores, verdadeiros “homens-memória”, cujo papel foi primordial na transmissão oral da história da Acádia, e na construção de diferentes versões de um acontecimento, pode vista nos dois excertos ilustrativos acerca desses cronistas:

Ce qui s'est passé cette nuit-là entre le Ruisseau des Pottes et la Rivière-à-Hache fait l'objet de *profondes divergences entre les conteurs et les chroniqueurs de mon pays*. Certains accusent le Ruisseau, d'autres la Rivière, d'autres enfin veulent faire porter tout le blâme au Lac à Mélasse qui semblait tenir à garder tout le revenant pour lui. L'un veut que l'on ait attaqué du bois ou de la côte, et Thaddée à Louis continue de croire qu'on a fait une descente directement par le chemin du roi. Tout ce qu'on sait de sûr, c'est qu'on se battit toute la nuit, se disputant le revenant pièce par pièce sous l'œil ébarroui du délégué de l'évêché; et qu'au matin, chaque paroisse

<sup>56</sup> Tal poder era tanto mais forte quanto maior a legitimidade do locutor para falar e transmitir...



resta bredouille en se découvrant entre les mains des lambeaux de peau de revenant, blanche comme un drap. (grifo nosso) (MAILLET, 1981, p. 75-76)

Ici il manque, pour éclairer cette nuit de Noël, quelques documents que *les chroniqueurs de mon pays* ont inconsciemment ou sciemment égarés. Aurait-on, comme certains veulent le croire, attaqué la prison et enfoncé les portes? Ou plus simplement, le spectacle de cette horde ébouriffée et piaillante aurait-il jeté la panique chez les gardiens? On le saura peut-être un jour. A date, on n'est sûr de rien, sinon ceci : pendant que la foule fustigeait la garde et béatifiât le prisonnier, Bidoche, agrippé aux barreaux, s'efforçait de comprendre ce que les gens de son pays lui voulaient... (grifo nosso) (MAILLET, 1981, p. 87)

Ademais, a influência da tradição da transmissão oral na pequena Maria: “Maria avait assisté bien des fois, enfant, à des veillées de contes chez le grand-père à Boy à Polyte à Jude, le dénommé Jude qui racontait si bien des histoires qu'on finissait par croire qu'elles lui étaient arrivées personnellement.”(MAILLET, 1981, p. 131), tradição esta que a ajudou a tecer uma narrativa verossímil, álibi para explicar o seu desaparecimento do vilarejo por três dias, encerrada com o seguinte comentário: “- Ouf! qu'elle répéta aux gens du pays qui écoutaient avec un mélange d'admiration et de méfiance: j'ai vraiment cru c'te fois-citte que j'allais y rester.” (MAILLET, 1981, p. 139). Ufa! Haja fôlego para falar! Haja espaço social para a palavra que, tanto no anúncio de acontecimentos, quanto na retomada narrativa mnemônica destes, exerce um papel primordial para a coletividade acadiana.

### 3.7.4 A religiosidade e a relação entre o sagrado e o profano

No que tange à religião, pode ser verificada, em *Mariaagélas*, uma forte profissão da fé católica na freqüentação das missas, nas confissões periódicas, nas expressões idiomáticas e interjeições, nos gestos (de se benzer, por exemplo), e nas referências frequentes, primeiro, ao Bom Deus, depois, ao Diabo, ao Purgatório e ao Paraíso. Essa religiosidade pode ser explicada, em parte, pela onipresença da Igreja-instituição na vida cotidiana pública e privada dos habitantes do vilarejo, nos rituais festivos, conforme o calendário litúrgico, nos batismos, casamentos e mortes, nas procissões, nos bingos (dentro da Igreja), bem como na resolução de conflitos (o morto do Lac à Melasse, a prisão de Bidoche, a morte de Ferdinand).

No entanto, apesar da forte religiosidade, os habitantes mantêm uma relação um tanto ambígua com a Igreja, pois podem passar do sagrado ao profano, num abandono coletivo a práticas desaprovadas por esta Instituição. Ademais, a fé católica não os impede de recorrer às cartas (da cartomante-curandeira Sarah Bidoche) e à própria natureza como fontes de previsão

do devir. E, mais ainda, chegam a usar a Igreja e sua inquestionável credibilidade em proveito próprio, o que é o caso, em particular, de Mariaagélas (para o contrabando) e da viúva de Calixto (para legitimar as suas próprias ações de intervenção nas vidas pública e privada). Dessa maneira, o forte vínculo dos habitantes do vilarejo com a religião católica, um dos dois principais pilares de sua identidade coletiva, não evita a transgressão das normas eclesiásticas, através, principalmente, da interpenetração e sobreposição entre o sagrado e o profano, de mãos dadas para beber e dançar<sup>57</sup>. Assim, o suposto fantasma do pai de Bidoche que fazia suas aparições no Lac à Melasse, atraindo uma multidão cada vez maior, preocupou a Igreja:

Et la foule continuait de grandir et de s'amplifier.  
Mais l'automne avançait, lui; on était rendu aux Avents. On avait chanté deux fois déjà le 'Venez, divin Messie'. Et on s'en allait rapidement vers les, 'O, O, O' du dimanche rose.  
Allait-on grimper jusqu'à Noël, vraiment, avec ce revenant dans l'échine? Les curés commençaient à s'inquiéter sérieusement. Pas seulement les églises se vidaient, mais les réunions du Lac à Mélasse s'achevaient invariablement dans un genre de fête tout à fait en désaccord avec le calendrier liturgique. Il faudrait prendre les grands moyens. (MAILLET, 1981, p. 65-66)

E no dia 15 de agosto, data da festa nacional acadiana, o sagrado e o profano também se davam as mãos, desta vez, com a bênção do padre, numa tradição que remonta a Noé:

La bénédiction des bateaux était une tradition au pays des dunes descendue tout droit de l'Arche de Noé. [...] On avait conservé comme ça des temps bibliques toutes sortes de croyances et de coutumes qu'on revivait fidèlement au moment propice. [...] Quant aux bateaux, ils remontaient à l'Arche, c'était sans réplique. Et à l'instar de Noé, le prêtre, une fois l'an, les bénissait dans une splendide cérémonie qui faisait danser la mer et les dunes, et les gens aussi, à la veillée. (MAILLET, 1981, p. 205)

A esses exemplos podemos acrescentar a procissão-expedição investigativa, organizada pela viúva de Calixto, até a capela da Imaculada Conceição, que acabou numa comilança coletiva de mariscos na praia abaixo da capela, para onde os homens do norte tinham ido resgatar Bidoche de uma queda: "...mais toute cette fougère, et cette cire fondue, et ces plâtres aux couleurs vives, en plein sur le cap, ça leur paraissait tellement irréel, qu'ils avaient glissé sans s'en rendre compte des dévotions au pique-nique"(MAILLET, 1981, p. 173-174). E, com ainda mais razão pela sua amplitude, a enorme procissão para libertar Bidoche, inocente, da cadeia na noite de Natal. Uma multidão, armada de tridentes e harpões, dirigiu-se à prisão, entoando, colericamente, "Glo-o-o-o-o...ria...Bidoche!", numa espécie de transe

<sup>57</sup> Este último era somente permitido pela Igreja em festas religiosas, a exemplo da do dia 15 de agosto em que havia "...un mélange de spirituel et de temporel ou Evangeline et la Vierge Marie se donnaient la main." (MAILLET, *Mariaagélas*, p. 206). Dia 15 de agosto é a festa nacional da Acádia.

coletivo, mas, após permanência diante da célula de Bidoche com cantos de Natal, terminou o Réveillon no subsolo da Igreja numa festa que durou até cinco horas da manhã, para os mais festeiros.

### 3.7.5 O lugar do mar na vida dos habitantes do vilarejo

O mar está nas tripas dos acadianos como nas de Mariaagélas. Tanto assim que Antonine Maillet (*apud* VIAU, 2008, p. 19) revela : “[i]l est malaisé de comprendre quelque chose au tempérament acadien si l’on n’a pas d’abord compris la mer”. Assim, o mar ocupa todo lugar, na Acádia e nos acadianos, em espaços físicos e imaginários. Ele é o meio (de sobrevivência, de deslocamento, de comunicação), mas também o limite (das terras, da vida, do tempo). O mar que alimenta (de peixes, lagostas e ostras, assim como de mitos), o mar que mata (engolindo barcos e pessoas), o mar que nutre o imaginário (capitão Kidd, o navio-fantasma, a tartaruga gigante), o mar que possibilita transgressões (o contrabando de bebidas alcoólicas, a pesca proibida, as partidas e chegadas misteriosas), o mar demarcador do tempo (o ano da baleia), o mar delimitador e transformador de espaços físicos (com suas marés), o mar que empurra e puxa, faz desaparecer e traz de volta, o mar do qual se “desconfia” e que pode “trair. Esse é o mar acadiano, esse é o mar no qual navegam e viajam os acadianos, esse é o mar que embala a Acádia.

Aqui vão três passagens de *Mariaagélas* que falam nesse sentido:

Je sais que vous devez connaître un peu la géographie des côtes, que vous devez savoir que la mer n’est pas facile, que c’est une vraie garce et qu’on ne l’arrête pas où l’on veut. Je l’aie vue, par exemple, vous dévorer une pointe de sable ou vous ébrécher la dune en une seule tempête; au point que les gens du pays avaient peine à retrouver leur côte au bout de trois jours. La mer, ça vous change une topographie à en décourager les géographes, les arpenteurs ou les officiers de pêche. Mais mon père disait que ce qui fait le désespoir des uns... (MAILLET, 1981, p. 47)

Dans ce pays-là, vous comprenez, on ne délimite pas si facilement les terres. N’allez pas croire qu’il passe tous les ans des arpenteurs pour démêler ce que la mer, les barachois, les rivières et les anses continuent d’embrouiller depuis des siècles. (MAILLET, 1981, p. 114)

La vie de bateau intéressa beaucoup Mariaagélas. Elle était née les pieds dans l’eau, la fille des côtes. Et durant toute son enfance, elle avait barboté dans les étangs et les barachois. Le flux de ses veines était à peu près rythmé sur les marées, et sa respiration sur la vague. Elle était fille de la mer jusqu’aux tripes. (MAILLET, 1981, p. 180)

Podemos deprender dos três excertos acima que, primeiro, o mar se faz onipresente,

inclusive “instestivamente” nos personagens; segundo, o mar é movimento que provoca deslocamentos, tanto de terras, quanto de pertencimentos<sup>58</sup>; e, terceiro, a topografia não consegue dar conta dos movimentos do mar, isto é, representar-se enquanto localizado em um terreno e habitante de uma terra não é suficiente para expressar plenamente o sentimento de pertença. Além disso, podemos ouvir as ondas marítimas nas falas dos personagens e do narrador, pois o mar e tudo o que o cerca também engendram expressões tais como “être amarré (de court) **comme une goélette au quai**” (grifo nosso)(MAILLET, 1981, p. 102) e “la Jeanne d’Arc **des flottes**” (grifo nosso) (MAILLET, 1981, p. 182) para designar Mariaagélas, assim como a referência indireta à Acádia como “le pays au bord de l’eau”(MAILLET, 1981, p. 105). Em suma, o mar e suas marés ocupam e desocupam lugares na vivência coletiva acadiana do vilarejo, ensejando movimentos desestabilizadores dos pontos fixos, balizadores na terra, e proporcionando aberturas às descobertas/explorações, ao mundo e às trocas com a alteridade.

### 3.7.6 A relação com as instituições

Os habitantes do vilarejo mantêm uma relação ambivalente com as instituições do Estado-juiz, do Estado-polícia, do Estado-igreja e do Estado-escola, ora de confiança, respeitando e obedecendo as suas respectivas normas e regras, ora de desconfiança e descrédito, não as levando em consideração e procurando burlá-las. Em *Mariaagélas*, tal ambivalência pode ter resultado no famigerado murro administrado por Mariaagélas na professora da sua irmãzinha, Follagélas, dentro da própria escola. Porém, mostrou-se mais evidente nas relações com a Igreja<sup>59</sup>, a Polícia e a Justiça, sobretudo na condução dos casos do “fantasma do Lac à Melasse”, da prisão (injusta) de Bidoche, e, da morte de Ferdinand.

No julgamento desse último caso, restou evidenciado o ápice dessa relação ambígua, provocando a união dos clãs adversários do norte e do sul da ponte contra a Justiça que, segundo eles, “buscava fazer triunfar a justiça e não mais vingar a morte de Ferdinand”. Este teria, então, sua morte vingada por um “verdadeiro processo conduzido fora da corte de justiça” (p. 220).

Para ilustrar essa relação dos habitantes do vilarejo com as autoridades institucionalizadas, apresentamos, a seguir, três excertos de *Mariaagélas*. O primeiro, em que

<sup>58</sup> A relação do mar com a questão identitária é tratada, também, no capítulo 3 a partir da diáspora.

<sup>59</sup> Quanto a esta instituição, remetemos a item anterior “A religiosidade e a relação entre o sagrado e o profano”, na p 80.

a autoridade é reconhecida e, ao mesmo tempo, posta em dúvida, conforme quem a encarne: “Les grands moyens, c’était l’évêque, la police, Ferdinand. Sur la police et l’évêque, on se mit vite d’accord : il n’y avait le long des côtes, qu’un évêque et une police légitimes. Mais le Ferdinand?”(MAILLET, 1981, p. 66); o segundo, monólogo interior da protagonista heroína, num tom desafiador, revela o quanto a “débrouillardise” e a criatividade podem relativizar o poder institucionalizado na/pela Escola e na/pela Igreja enquanto legitimadoras da posição social:

Mais elle leur avait montré, la Mariaagélas, qu’avec un brin de jarnigoine ou une petite affaire de génie, on pouvait se passer de banc à l’église ou de livres d’école. On pouvait se passer de payer ses taxes et quand même marcher sur le chemin du roi. C’est ce qu’elle était en train de prouver à toute la paroisse, la Maria, à toute la paroisse et à tout le pays au bord de l’eau. (MAILLET, 1981, p. 105);

e o terceiro, no qual Polyte, jocosamente, faz saber como os pescadores conseguiram driblar os agentes de pesca à procura de ostras cuja pesca estava então proibida:

Polyte avait vu juste : on ne laissa pas ça là. Il s’en vint à la Baie, quelques jours plus tard, quatre officiers pour saisir les huîtres et fouiller chaque cabane, grange, forge, hangar et bâtiment susceptible de cacher un seul coquillage. On fit ouvrir jusqu’aux caves à patates enfouies sous la neige et cadennassées pour l’hiver.

- Ils avont passé toute la côte au peigne fin, conta plus tard Pierre à Tom.

- Et ils en ont trouvé?

- Pas grand chose. Vous compornez, dit-il en souriant du bout du nez, les pêcheux sont pas pus fous que les officiers de pêche : ils étiont point pour espérer qu’ils les pogniont sus le faite.

Puis riant de tout son ventre, il ajouta :

- Y a jusqu’aux chats pis les cochons qu’avont mangé des huîtres c’tte nuit-là. (MAILLET, 1981, p. 118)

Essas passagens mostram a relação dos habitantes do vilarejo com as instituições enquanto focos de poder legítimos/legitimados, mas não únicos, e, sobretudo, passíveis de infringência, principalmente quando esta traduz uma alternativa às adversidades da vida. Nesse aspecto, essas instâncias de poder podem ser entrevistadas como o Outro dos habitantes do vilarejo.

No que concerne à acadianidade mariaagelasiana, poderíamos, ainda, citar a sopa preparada de improviso com os legumes e folhagens cultivados no jardim de frente da casa, a tradicional “soupe au devant-de-porte” : “Celui qui, dans mon pays, a mangé une bolée de soupe au devant-de-porte, a parcouru tous les sillons du portager et a bien dîné”(MAILLET, 1981, p. 157).

Ante todo o exposto sobre a acadianidade, e considerando a alternativa da

“arquipelarização”<sup>60</sup>, como as negociações identitárias podem ser tomadas e efetuadas num contexto de crescentes migrações? Como a acadianidade “se comporta” nesse contexto? Diante de outras coletividades, como a coletividade se apresenta e se reconhece “primeiro”: canadense, francófona, acadiana, anglófona, americana do norte, americana? Quais traços da acadianidade ressaem mais? Tais indagações são aqui postas para desencadear e orientar a continuidade reflexiva e sem buscar, necessariamente, respostas.

### **3.8 As negociações identitárias e as migrações**

Vale ressaltar, de plano, que as migrações estão sendo tomadas em seus dois movimentos básicos, emigrações e imigrações, num contexto de diversas diásporas, e abarcando as diásporas dos próprios acadianos. Assim, partindo da consideração de que a questão identitária é sobremaneira relevante para a coletividade acadiana, por constituir um povo sem território administrativo e sem Estado-nação, as e/imigrações serão vistas nos seus influxos sobre a sua identidade coletiva por provocarem incontornáveis deslocamentos e “desvios” no percurso do seu processo de construção de identidades.

Nesse diapasão, podemos pensar a coletividade acadiana enquanto grupo que se encontra, inevitavelmente, em “condições diaspóricas”, que vive em “situação de itinerância permanente”, ainda que apenas simbólica, pois embora seja possível situar geograficamente a maior concentração de acadianos no Novo Brunswick, a inexistência material, geopoliticamente e administrativamente falando, de um país ou mesmo de uma região ou província denominada “Acádia” provoca uma maior mobilidade cultural com percursos e movimentos particulares com vistas à construção de um espaço coletivo de parada, ainda que provisória e instável, em que “exporiam” seu patrimônio comum.

Dessa maneira, sem um território físico reconhecido pelo nome “Acádia”, com fronteiras geográficas, com representação política em instâncias de Poderes institucionalizados, sem um Estado-nação a ensejar uma nacionalidade, um patronímico ou um qualificativo de pertença geográfica, “Acadiano/a”, passível de ser colocado em documentos (oficiais), a coletividade acadiana precisa recorrer a estratégias outras de (sobre)vivência e de (re)apropriação da “Acádia”, enquanto espaço de compartilhamento de bens culturais simbólicos, que não as já “asseguradas” pelo “simples” pertencimento a uma terra natal-país-Estado.

---

<sup>60</sup> Vide p. 73-74.

É que quando somos interpelados por perguntas em torno do lugar de proveniência ou da nacionalidade, a terra de pertencimento acaba por revelar-se um “porto seguro” ou, pelo menos, um “ponto de referência estável” no qual costumamos nos ancorar ou, ao menos, nos amparar para nos representar e apresentar, sobretudo face à diversidade, a fim de sermos por ela (re)conhecidos. Imaginemos: à pergunta “Você vem/é de onde?” um/a acadiano/a poderia responder “Sou acadiano/a” ou “Venho da Acádia”?... Sim! Evidentemente conforme o contexto e a situação de comunicação e também desde que se prestasse a explicar onde “fica” a Acádia, o que é ser “acadiano/a”, o que pode engendrar uma maior abertura e afirmação da identidade.

Assim, os acadianos constituem uma coletividade da(s) diáspora(s) e em permanente diáspora por viver em “condições diaspóricas” e ter, em certa medida, internalizado tais condições. Em tais condições, as negociações identitárias decorrentes das migrações mostram-se ainda mais profícuas pela instabilidade-riqueza dos pontos de apoio físicos e simbólicos a possibilitar uma maior diversidade e multiplicação das articulações com outras coletividades (i)migrantes. Aliás, a coletividade acadiana pode ver, primeiro, a si mesma, como coletividade migrante, não somente por conta do seu passado histórico trágico, como também, e sobretudo, do seu presente de emigrações de acadianos para centros urbanos fora dos espaços acadianos, em particular nas províncias marítimas canadenses, em busca de melhores condições de vida, pelo menos material.

Em que pesem o “perigo” da assimilação anglófona e estadunidense, a natalidade decrescente e o crescente êxodo para fora da, digamos, “Acádia canadense”, apresentados como os grandes desafios da Acádia no final do século XX (LANDRY e LANG, 2001, p. 311-312), à coletividade acadiana impõe-se a reconstrução de uma *nova Acádia* passando pela reconstrução da identidade coletiva dos acadianos, através da reapropriação da Acádia como espaço da diversidade e da abertura inclusiva em que são bem-vindas as negociações identitárias decorrentes das migrações. Nesse sentido, oportuno mencionar o movimento de alguns escritores acadianos (FINNEY, 2009, p. 47-61), na pós-modernidade, ao evitar ou reler a Grande Narrativa tradicional e trágica desencadeadora da maior diáspora dos acadianos no século XVIII, bem como ao propor narrativas com personagens imigrantes, em outros espaços acadianos (que os tradicionais focos populacionais) e tratando de temáticas da alteridade, narrativas estas que “desconstroem a imagem de uma Acádia que teria se mantido fiel ao mítico *Grand Pré* de Longfellow e à lembrança de uma França generosa e protetora” (FINNEY, 2009, p. 53).

Dessa forma, a coletividade acadiana precisa quebrar o obstáculo erigido pela imagem

dessa Acádia, “filha” da França-pátria-mãe, e fiel ao passado congelado no tempo, a fim de pôr num diálogo conciliatório o passado e o presente hibridizado pelas migrações, contemporizando as balizas mnemônicas seguras e asseguradas por essa mesma imagem fixa e ressignificando os contornos da acadianidade para tomar a si como a diferença da/na alteridade e incluí-la (a alteridade) como princípio das suas relações. Entre o “enraizamento” enrijecedor e a “assimilação” aniquiladora, há possibilidades outras de fundamento para o processo de reconstrução das identidades, possibilidades estas não mutuamente excludentes: a “arquipelarização”, a “hibridização”, a “Tradução” (HALL, 2005, p. 87-89), os “entre-lugares”, o “estranhamento” (BHABHA, 1998, p. 29)...

Nesse percurso de trânsitos com desvios e deslocamentos, faz-se necessário, para a coletividade acadiana, passar pela “reconciliação” identitária...

### **3.9 O movimento de reconciliação identitária em *Mariaagélas***

O sofrimento e a dor gerados pelo *Grand Dérangement* ainda ressoam na memória coletiva dos acadianos. O cultivo, ainda hoje, da tragicidade dessa Grande Narrativa nacional contribui para a formação de clivagens e para o ensimesmamento e conseqüente fechamento à diversidade. A “salvaguarda” e o “resgate” desse evento histórico como mito fundador do povo acadiano fixa e reduz a imagem da Acádia a um paraíso perdido, uma terra prometida a qual se quer retornar, além de imobilizar as balizas do percurso de construção identitária e enrijecer os limites da acadianidade. Mas a incessante recuperação da Grande Desordem com seus desdobramentos seria mesmo indispensável à coesão e à coerência internas da coletividade acadiana? A falta de território definido justificaria a fixidez dos contornos da identidade coletiva acadiana? O que é que faz mesmo com que um indivíduo se reconheça e seja reconhecido (pelos seus pares) enquanto acadiano na pós-modernidade?

A coletividade acadiana deve responder a tais indagações não sem antes se engajar num movimento de conciliação entre esse passado de conservação e univocidade e um presente de reconstrução e diversidade rumo a um futuro de múltiplas mobilidades culturais e possibilidades de trânsitos de identidades. Tal movimento reconciliatório da identidade coletiva acadiana requer que o fardo da Grande Desordem seja descarregado da sua memória coletiva, não jogado num esquecimento impossível, mas tornado mais “leve” por releituras não focalizadoras da vitimização, nem corroboradoras da mitificação do povo acadiano enquanto “um único povo único”. Ademais, demanda um despojamento das estruturas (e das tradições) já consolidadas na e pela acadianidade com vistas à reconstrução de identidades



como espaços híbridos de itinerâncias, tornando as identidades verdadeiras “celebrações móveis” (HALL, 2005, p. 13) da diferença.

Deixar de carregar o “peso” de um passado emblemático e estigmatizante permite empreender uma viagem com maior mobilidade, ao partir sem sobrecarregar os ombros como o fez Mariaagélas, mas em relação ao futuro:

Maria-à-Gélas!

C’était Sarah Bidoche qui lui huchait du perron de sa cabane. Elle pourrait lui tirer les cartes encore un coup, ou lire sa tasse de thé. Et elle saurait. Mais que lui restait-il à connaître? N’avait-elle pas assez du passé? Maria ne voulut pas cette fois se charger les épaules de l’avenir. Et agitant la main du côté de Sarah, elle poursuivit sa route par en haut. La vieille Bidoche la regarda s’éloigner dans les champs de trèfle et se dit :

- C’telle-là partira, pis c’té fois-citte, erviendra pus.

(MAILLET, 1981, p. 231-232)

Além do exemplo supra, podemos encontrar, na narrativa, outras manifestações convergindo para esse movimento de “reconciliação” da identidade coletiva acadiana. Podemos vislumbrá-lo na pseudoclivagem entre os Caissie do norte e os Gelas do sul da ponte cujos homens se mostram rivais de dia e se tornam companheiros na cerveja à noite:

C’était là des chicanes de jour. Après le coucher du soleil, on se rassemblait volontiers dans l’une ou l’autre forge ou dans la grange à Ferdinand, *oubliant les piquets de clôtures et ne distinguant plus le nord du sù*. La nuit et la bière aux mères réunissaient tous ces hommes de même sang et faisaient couler sur leurs plaies du jour un baume doux et reconfortant. (grifo nosso) (MAILLET, 1981, p. 54)

E no discurso de Basile à Pierre exortando todo o vilarejo a se unir, após uma briga generalizada, desencadeada por um murro de Claragélas na viúva de Calixto, durante o bingo em prol dos gêmeos de Ferdinand, órfãos de pai:

Basile à Pierre se dit que c’était le moment ou jamais au village de tenter sa dernière chance. Et dans un geste qui renversa sa chaise, il grimpa sur une table et s’adressa à tout le monde.

...Il leur dit à tous qu’un homme était mort au pays parce qu’on n’avait pas su s’entendre; parce que le nord et le sud se mangeaient les uns les autres; parce qu’au moindre vent contraire, on se sautait sur l’échine au lieu de s’unir pour faire face à l’adversité et se sortir ensemble de la misère. (MAILLET, 1981, p. 226)

Ou no *embaralhamento, e até apagamento, das fronteiras terrestres pelo mar*<sup>61</sup>, sobretudo se considerarmos a importância da topografia na clivagem entre o norte e o sul da ponte. Ou, ainda, na narração por Mariaagélas do que lhe aconteceu durante os três dias de desaparecimento misterioso; em busca de verossimilhança, ela deixa o final da história *em*

<sup>61</sup> Remetemos ao segundo trecho já transcrito na p. 82.

*aberto* para ser construído pela sua audiência: “Chacun s’empresse maintenant de terminer la tragédie sans l’aide de la conteuse. On la faisait sauter d’un glaçon à l’autre, glisser à l’eau, remonter péniblement sur la glace...” (MAILLET, 1981, p. 135).

Tomando o romance no seu conjunto, podemos apontar como rastros desse movimento:

- o jogo recorrente entre a história da ficção e a ficção da história, embaralhando personagens e fatos, como num jogo de cartas, conforme se pode constatar a seguir:

Tout le monde ne peut pas passer à l’histoire. La veuve à Calixte, si. Elle y a passé toute ronde. Comme Don l’Original, Mariaagélas et **Christophe Colomb**. Car ce n’était pas tout de découvrir l’Amérique ; encore fallait-il apprendre à y vivre. C’est ce qu’a dû faire Maria, et tous les Gélas. (grifo nosso) (MAILLET, 1981, p. 10),

Il viendrait pourtant un jour où c’est qu’ils connaîtraient **leurs Plaines d’Abraham**, les Gélas, et ça serait peut-être lui, le Basile à Pierre Crochu... Il eut peur de sa comparaison, Basile, **les Plaines d’Abraham** n’ayant rien apporté de bon dont il aurait voulu, lui, pêcheur des côtes (grifos nossos) (MAILLET, 1981, p. 189);

- os jogos de palavras constantes em: “coup de poing”/“coup inattendu” (p. 15), “rien ne l’attendait, surtout personne ne s’attendait à ce qui allait se produire” (p. 13), “la vache du boeuf de garde”/“la veuve à Calixte, la vache” (p. 101);
- o humor irônico, colocando Noé como “o primeiro beberrão” da história, Cocagne dentre os destinos de trabalho (duro) e a irmãzinha de Mariaagélas como “la Folle”, ou, ainda, atribuindo ao Papa “sept péchés quotidiens” (p. 197), numa referência aos sete pecados capitais, e associando à língua inglesa a um “baragouin”, numa inversão transgressora de lugares: “...Comme c’est à la tour de Babel que les Anglais avaient cessé de parler comme tout le monde et avaient inventé ce baragouin pour eux tout seuls.” (p. 205).

Dessa maneira, adotando, também, a via da brincadeira e do riso para a reconciliação identitária, *Mariaagélas* promove uma instigante abertura ao mundo, ao outro, que, ao final da narrativa, traduz-se na sua própria partida pelo mar, acompanhada da sua tia Clara, sem perspectiva de retorno, segundo a cartomante-curandeira Sarah Bidoche, vindo a tornar-se, assim, um mito acadiano, conforme pode se depreender do Epílogo do romance. Este nos ensina, também, que a reconciliação implica “adivinhar o passado”, como o fez, pela primeira vez, Sarah Bidoche, remetendo à identidade como uma questão na qual está em jogo o que fazemos do nosso passado. No mais, para além das releituras da preteridade, tudo pode se “resolver” na ficção e/ou no mito.

## 4 MARIAAGÉLASNA DIÁSPORA ACADIANA

No seu conjunto dialógico, aprofundando nas diferenças e sem excluir a controvérsia, pode-se encontrar um registro de notável riqueza humana, no qual o conceito de diáspora alcança corpo e figura.  
(BOLAÑOS, 2010, p. 177)

Diasporizar as mentes é preciso!

### 4.1 A noção de diáspora

Conceito proficuamente vinculado aos estudos acerca da identidade, a diáspora tem mobilizado as ciências sociais e a literatura na contemporaneidade, em particular para tratar das múltiplas e diversificadas práticas culturais de migrações (humanas), sejam estas imigrações ou emigrações, produzindo-se espacialmente ou não. Tal vínculo faz as origens do conceito de diáspora remontarem à história antiga, considerando-se, notadamente, a sua etimologia. Assim, a palavra *diáspora* vem do grego "diasporá", de "diaspeirein", formado da junção do prefixo *dia* (através de) com *speirein* (espalhar)<sup>62</sup>. Nos seus primórdios semânticos, na cultura grega, o termo *diáspora* significava dispersar (ou semear), e teria sido cunhado para nomear a migração e colonização realizadas pelos gregos na Ásia Menor e no Mediterrâneo, de 800 a 600 a. C. "Séculos depois, documentada na tradução grega do Deuteronômio" (BOLAÑOS, 2010, p. 167), *diáspora* designa a "celebrada" primeira diáspora dos antigos hebreus, então povo de Israel e de Judá, submetidos ao exílio e à escravidão na Babilônia, em 586 a.C.

A partir dessa emblemática história do povo judaico, o significado de diáspora ganha novos contornos, passando a ser indelevelmente marcado pelas idéias de exclusão e vitimização, quando, originalmente, referia-se à criatividade multicultural (BOLAÑOS, 2010, p. 167), decorrente dos contatos fecundos travados pelas sociedades expansivas nas quais foi forjado, em que pesem as relações de dominação ali presentes. Na atualidade, essas duas referências históricas da semântica de diáspora encontram-se presentes:

quando o conceito, depois de um prolongado esquecimento, reaparece ressemantizado na pluralidade de suas conotações viajantes, entendida a condição migrante e seu pensamento descentrado como consubstancial à alta modernidade. (BOLAÑOS, 2010, p. 167-168).

Hodiernamente, uma vertiginosa explosão do conceito de diáspora, com o esgarçamento e deslizamento de suas fronteiras, provocadas pelo crescimento exponencial e pluralizante da (sobre)vivência migratória e suas conseqüentes produções, tornou-o (ainda)

<sup>62</sup> "Origem da Palavra". Disponível em: <http://origemdapalavra.com.br/site/palavras/diaspora/>. Acesso em 19/06/2014.

mais complexo, ao colocá-lo no centro como o tema nos debates sobre as culturas contemporâneas.

Dessa maneira, empreenderemos uma pequena incursão em alguns dos “clássicos da diáspora”, conforme seleção efetuada por Aimée Bolaños (2010), atendo-nos, em particular, em Stuart Hall (2009), com o fito de melhor abordar a diáspora enquanto tema central da cultura e identidade pós-modernas cuja configuração encontra-se em constante movimento e deslocamento tal qual os significados/sentidos matizados e complexos que lhe atravessam. Nessa senda, convocaremos, primeiro, Edward Said e sua concepção pós-moderna de diáspora da qual faz uso, preferentemente a exílio, pelo seu manto inclusivo (BOLAÑOS, 2010, p. 168), apto a abarcar a multiplicidade e diversidade identitárias em trânsito itinerante.

Para o grande intelectual palestino(-americano), “a diáspora, por sua dinâmica descentrada, constitui uma figura entre domínios, entre formar, entre lares, entre linguagens, perspectiva desde a qual se torna original” (SAID *apud* BOLAÑOS, 2010, p. 169). Assim, o descentramento e, até o acentramento, fazem da diáspora uma figura dos “entre” e dos “parmi (dentre)” que pode ser associada à imagem da ponte, do caminho, da rota, da travessia, da “terceira margem do rio”, não estagnadora.

Ademais, considerando a cultura diaspórica, Said estabelece uma distinção não-contraposta entre filiação e afiliação, colocando-as numa relação de trânsitos mútuos, em que “filiação implica pertença a uma cultura local nos marcos colonialistas do século XIX; enquanto filiação, conceito não biológico ou essencialista, tem a ver com conexões entre culturas em dispersão, é compensatória, criativa, desalienante” (BOLAÑOS, 2010, p. 169). Depreende-se de tal distinção que a figura da diáspora se coaduna com a afiliação na medida em que, na vivência diaspórica, as associações - sempre no plural - são tecidas mediante ligações entre culturas deslocadas, engendrando, na distância física longe do lócus espacial inicial de pertencimento, um vínculo de familiaridade mais frutífero pela sua não-univocidade e não-perenidade.

James Clifford (*apud* BOLAÑOS, 2010), ao estudar identidades comunitárias, indaga “como o discurso da diáspora representa as práticas de construir lares longe do lar” (p. 169). Nesse sentido, Clifford debruça-se sobre o fenômeno contemporâneo da “dimensão diaspórica”, celebrando, segundo BOLAÑOS (2010), “o dinamismo das poéticas do deslocamento” e superando “o binarismo de centro/periferia”. Para tanto, coloca, por um lado, as identidades construídas pelos vínculos entre pessoas de diferentes lugares como pontes estendidas não reprodutoras do nacionalismo, e, por outro, o lugar da experiência diaspórica como (sendo) sempre intermediário (p. 169).

Ademais, estuda a diáspora como comunidades transnacionais, transregionais, criticando as interpretações tradicionais da diáspora que põem o retorno à terra de origem como finalidade última. Nos trabalhos cliffordianos mais recentes, “o conceito de diáspora se enriquece na diferenciação não-excludente com outras formas de deslocamento (exílio, expatriação, migração), referido a histórias de habitabilidade e realocização, à criação de identidades na dispersão e a partir de escombros históricos”(BOLAÑOS, 2010, p. 169). Desse modo, Clifford (*apud* BOLAÑOS, 2010, p. 169) sinaliza itinerários teóricos ao apresentar “a diáspora como um terreno desestabilizador que fala de roteiros e raízes, cambiante nas condições do mundo globalizado”.

Por sua vez, Avtar Brah, apresentada por BOLAÑOS (2010), considera a diáspora um conceito dotado, ao mesmo tempo, de força e fraqueza, pela sua generalidade e abrangência. Entendendo a diáspora como “uma formação compósita que se espalha por diferentes lugares, criando comunidades imaginadas” (p. 170), essa intelectual indiana, antiga professora da Birkbeck University of London, a põe como conceito que aponta para “processos de multilocalização através de fronteiras geográficas, culturais e psíquicas” e designa “os novos lugares de contestação sociocultural, onde as memórias colidem para se refazer”.

Indo ao encontro de Clifford quanto à crítica às teleologias do regresso, Brah ressalta que “na diáspora contemporânea, ainda que fundada na dinâmica dispersiva a partir de um *locus* originário, nem sempre a aspiração do regresso ao país natal é determinante, embora o tema do lar continue patente” (BOLAÑOS, 2010, p. 170). Ademais, para Brah (*apud* BOLAÑOS, 2010, p. 170), “o desejo do lar não equivale ao desejo de voltar para **o lugar de partida**” (grifo nosso). O lar, embora em processo de diasporização, “reaparece como subtítulo das novas circunstâncias de localização”. É que, na realidade, tratar-se-ia de um desejo *de* lar que pode ser consubstanciado na familiaridade pela multiplicidade de lares, no pertencimento pela conexão entre estes. Assim, para Brah “diáspora implica uma criativa tensão entre os discursos do lar e da dispersão” (*apud* BOLAÑOS, 2010, p. 170).

Para ilustrar “a sensação familiar e profundamente moderna de deslocamento”, sensação de não estar em casa, que pode ser experimentada sem viajar para longe, aliás sem nem mesmo viajar no espaço físico, Stuart Hall (2009), em “Pensando a diáspora”, traz a expressão eloquente de Iain Chambers:

Não podemos jamais ir para a casa, voltar à cena primária enquanto momento esquecido de nossos começos e “autenticidade”, pois *há sempre algo no meio [between]*. Não podemos retornar a uma unidade passada, pois *só podemos conhecer o passado, a memória, o inconsciente através de seus efeitos*, isto é, quando este é traduzido para dentro da linguagem e de lá embarcamos numa (indeterminável) viagem. Diante da “floresta de signos”

(Baudelaire), *nos encontramos sempre na encruzilhada, com nossas histórias e memórias* (“reliquias secularizadas, como Benjamin, o colecionador, as descreve) ao mesmo tempo em que esquadrimos a constelação cheia de tensão que se estende diante de nós, buscando a linguagem, o estilo, que vai dominar o movimento e dar-lhe forma. Talvez seja mais uma questão de *buscar estar em casa aqui, no único momento e contexto que temos...* (apud HALL, 2009, p. 27) (grifos nossos)

Esse trecho, no contexto da sua apresentação, pode, por um lado, nos remeter a Bhabha e seu conceito de cultura *in between*, voltada para a realocação, através do trabalho fronteiriço de tradução cultural enquanto arte que “renova o passado, refigurando-o como um “entre-lugar” contingente, que inova e interrompe a atuação do presente” (BHABHA, 1998, p. 27). Por outro, ao deslocamento enquanto conceito fundamental nos estudos sobre imaginário e memória cultural cujas práticas, segundo Clifford (apud GONZÁLEZ, 2010, p. 109), podem revelar-se (também) “constitutivas de significados culturais, em lugar de ser sua simples extensão ou transferência” (p. 111) da permanência com quem, aliás, o deslocamento não mantém uma relação de antinomia, mas de complementaridade. Outrossim, o excerto pode nos fazer relativizar a noção estável e ensimesmada de lugar, em particular ao colocá-lo como “...uma questão de buscar estar em casa aqui, no único momento e contexto que temos...”, pois é (somente) no presente das intersecções culturais que podemos encontrar o terreno propício à construção de um lócus de pertencimento.

Dessa maneira, é numa perspectiva intersticial que Hall (2009) recorre à noção derridiana de *différance* para desconstruir o conceito fechado de diáspora, baseado numa concepção binária e excludente da diferença, e dependente da “construção de um “Outro” e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora” (p. 32-33). Já a diferença diferida e marcada pela infundável incompletude proposta por Derrida não opera por exclusão. Trata-se, portanto, de “uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage*, e significados que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim” (p. 33). Sendo a diferença essencial ao significado, e o significado crucial à cultura, a impossibilidade de fixá-lo (o significado) de maneira definitiva provoca o seu “glissement” na semiose aberta de uma cultura e sua conseqüente reapropriação contínua no dialogismo (p. 33).

Assim, reapropriando-se da *différance* derridiana, Hall (2009) propõe uma concepção aberta de diáspora a partir da qual defende o processo fluido de fazer sentido na tradução cultural, na transculturação, na qual “grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam a partir dos materiais a eles transmitidos pela cultura metropolitana dominante” (p.

31), construindo “significados de histórias alternativas, em uma dupla escrita de apropriação dos códigos-mestres das culturas dominantes e reinvenção dos próprios” (BOLAÑOS, 2010, p. 172). O processo transcultural é um “processo da ‘zona de contato’, um termo que invoca ‘a copresença espacial e temporal dos sujeitos anteriormente isolados por disjunturas geográficas e históricas (...) cujas trajetórias agora se cruzam’” (PRATT *apud* HALL, 2009, p. 31). Nessa mesma perspectiva dialógica, vale apresentar o entendimento de zonas de contato de Eliana Rivero (*apud* BOLAÑOS, 2010, p. 175) que as concebe, ao lado das fronteiras e dos espaços limiáres, como muito fecundas para um entendimento matizado de diáspora. Para ela, todos esses entre-lugares participam da imagem da hibridez espacial que encerra pluralidade e simultaneidade, e vai além: “Neste modelo, até fronteiras, margens e periferia podem conter um espaço de deslizamento, o *continuum* transnacional que faz possível a articulação das diversas posições do sujeito diaspórico, não excludentes e, inclusive, contraditórias.” (RIVERO *apud* BOLAÑOS, 2010, p. 175).

Nesse diapasão, segundo Hall (2009), nas práticas culturais diaspóricas, a cultura é uma produção que se perfaz na transculturação, processo em que os pólos sígnicos binários são derrubados. A lógica da tradução cultural é descrita por Kobena Mercer (*apud* HALL, 2009, p. 33) como uma “estética diaspórica”, aqui ilustrada a partir do seu próprio contexto experiencial:

Numa gama inteira de formas culturais, há uma poderosa dinâmica sincrética que se apropria criticamente de elementos dos códigos mestres das culturas dominantes e os “criouliza”, desarticulando certos signos e rearticulando de outra forma seu significado simbólico. A força subversiva dessa tendência hibridizante fica mais aparente no nível da própria linguagem (incluindo a linguagem visual) onde o crioulo, o *patois* e o inglês negro desestabilizam e carnavalizam o domínio lingüístico do “inglês” – a língua-nação nation-language do metadiscorso – através de inflexões estratégicas, novos índices de valor e outros movimentos performativos nos códigos semântico, sintático e léxico.

Assim, segundo BOLAÑOS (2010), a estética da diáspora enquanto modos de criação constitui, ainda, um tema em projeção que desperta interesse crescente, através do qual “aplicam-se e diversificam as noções de descentramento, sincretismo, transculturação, tradução, hibridação” (p. 185). Quanto à própria diáspora, atualmente, “os topos discursivos recorrentes referem-se à viagem, origem, memória, exílio, expatriação, nação, regresso, tradições, mitos fundadores, habitabilidade, localização, fronteira, zonas de contato, entre-lugar, sendo o tema identidade/alteridade a maior referência”(p. 185). Assim, “na diáspora contemporânea, qualquer conceitualização implica os movimentos migratórios da fase transnacional do capitalismo tardio, especialmente em relação à heterogeneidade, hibridação,

transculturização e formação de novas identidades compósitas” (p. 184). Entretanto, o conceito de diáspora também pode abarcar deslocamentos “internos” de sujeitos ou coletividades marginalizado/as, isto é, sujeitos e coletividades que, embora, não tenham empreendido uma viagem físico-espacial distanciando-se do seu local primeiro de pertencimento (geralmente natal), são atravessados pela diasporização, num deslocamento discursivo.

Porém, seja o deslocamento efetuado “externa ou internamente”, “diáspora supõe a noção de lugar originário a partir do qual acontece a dispersão, invoca múltiplas viagens e uma cartografia do deslocamento, portanto, é um conceito altamente expressivo da mobilidade de nossa época, aberto aos sentidos cambiantes do tempo humano da história da cultura” (BOLAÑOS, 2010, p. 184). Assim, *continuum* que encerra descontinuidades, noção “carrefour” das mobilidades culturais, a diáspora remete, invariavelmente, a um espaço primeiro material ou imaterial, ponto de partida da dispersão promotora de aberturas inclusivas.

Ante à inviabilidade de uma definição acabada<sup>63</sup>, a diáspora apresenta-se como uma rota “déroutante” por desviar ou apagar as balizas identitárias que se coadunavam/reuniam em torno de um núcleo imutável e atemporal a sinalizar/dar o norte (e o Norte) como principal ou única possibilidade de construção de significados (culturais). Rota na qual os sujeitos pós-modernos (já) se engajaram por necessidade e/ou vontade. Para Bolaños (2010), formulado na fluidez, porosidade e abrangência de seus sentidos, o conceito de diáspora “resulta um verdadeiro manto inclusivo, por vezes também transgressivo, dos variados termos sobre migração e exílio que têm circulado historicamente” (p. 184-185), acrescentamos, podendo ser estendido a processos que não envolvam, necessariamente, um deslocamento no espaço físico, porém nos quais diáspora também se articula com memória e identidade.

## 4.2 Identidade, memória e diáspora

Conceitos em necessária e intrincada inter-relação, memória, identidade e diáspora encontram-se frequentemente associados ou tratados num mesmo estudo, mormente quando se trata de pesquisar a cultura pós-moderna e os percursos identitários nela empreendidos, individual ou coletivamente, ou, ainda, os bens da memória cultural nela produzidos. É que da articulação dessa tríade conformadora do humano, em particular o do ser pós-moderno, emerge a política das alteridades e ressoa a poética da diversidade enquanto princípios

---

<sup>63</sup> « Comme une impasse. »



(desnorteadores) das relações entre os indivíduos, entre as comunidades, bem como entre aqueles e estas.

A memória, como busca de inscrição em grupos, corolário dos seus múltiplos pertencimentos e da complexidade contemporânea da identidade, evidencia o indivíduo como interseção de diversos meios sociais que o atravessam. Operação, realizada no presente, de seleção e organização crível do passado, a memória, longe de preservá-lo na sua integralidade, constitui uma interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido, entre o apagamento e a reconstrução de certos elementos pretéritos.

Enquanto reconstrução, situada sociohistoricamente, de eventos partilhados e vivenciados em grupo, e elemento chave do processo de construção identitária, a memória coletiva encerra uma reelaboração do(s) ponto(s) de vista do(s) grupo(s) de pertencimento. Na sua dimensão coletiva, a memória pode ser tomada como ressignificação do passado estabilizável socialmente pelo grupo, ressignificação esta necessária à coesão social, à “coerência” e à continuidade identitárias.

Já a identidade pode ser vista como um espaço cambiante de trânsitos onde tensões e negociações são engendradas nas inter-relações com outros modos de ser e (sobre)viver, outras maneiras de (se) representar, outras culturas. Trata-se de uma associação, voluntária e involuntariamente, assumida, de uma afiliação, de um sentimento de pertença a um grupo, a uma coletividade, sentimento este consciente ou inconscientemente desenvolvido. Espaço de múltiplas conexões e intersecções deflagradoras do pertencimento, a identidade encerra uma construção elaborada nas inter-relações com o Outro dos outros e de si mesmo, através de (re)articulações decorrentes da gestão das diferenças culturais.

Assim, partindo da memória enquanto reconstrução social do passado, operada no presente e inscrita no presente, a fim de ressignificá-lo, e considerando a identidade um construto decorrente do sentimento de pertença e das negociações com a alteridade, passível de encerrar diversas afiliações culturais, podemos vislumbrar na diáspora acadiana um *terroir* aglutinador de deslocamentos e realizações no espaço, sobretudo, mas também no tempo (e no discurso), porém sem as marcas redutoras de amálgamas ou de estigmas. Um terreno “minado” e recheado de intersticialidades no interior das quais se movem as culturas, tocando-se, acariciando-se, abraçando-se, enfrentando-se, chocando-se, interpenetrando-se... de maneira “colaborativa” porque inclusiva.

A diáspora pode ser vislumbrada como um verdadeiro cadinho, no duplo sentido figurado de espaço de fricções, misturas e fusões, bem como de local de testes, de análises e de provações extremas (HOUAISS, 2001, p. 557). No tocante a esta duplicidade semântica,

vale trazer a lição de Avtar Brah (*apud* BOLAÑOS, 2010, p. 170) para quem embora a palavra *diáspora* “evoque trauma e separação, presentes em qualquer migração, [diáspora] também significa esperança e começo”. Assim, ela lê a diáspora em termos de “processos de multilocalização através de *fronteiras* geográficas, culturais e psíquicas” (grifo nosso), acrescentamos, processos estes formadores de identidades e de comunidades compósitas que constroem lugares outros como “seus”, ainda que parcialmente e provisoriamente.

Destacamos aqui a idéia de fronteiras<sup>64</sup> enquanto limites habitáveis por engendrarem ressignificações da memória e reconstrução de identidades nas diásporas como bem assevera Homi Bhabha (1998), empurrando as fronteiras até a reflexão e produção cognitivas:

A significação mais ampla da condição pós-moderna reside na consciência de que os “limites” epistemológicos daquelas idéias etnocêntricas são também as fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes, até dissidentes – mulheres, colonizados, grupos minoritários, os portadores de sexualidades policiadas. Isto porque a demografia do novo internacionalismo é a história da migração pós-colonial, as narrativas da diáspora cultural e política, os grandes deslocamentos sociais de comunidades camponesas e aborígenes, as poéticas do exílio, a prosa austera dos refugiados políticos e econômicos. É nesse sentido que a fronteira se torna o lugar a partir do qual *algo começa a se fazer presente* em um movimento não dissimilar ao da articulação ambulante, ambivalente, do além que venho traçando... (p. 23-24)

Desse modo, na diáspora, as identidades se tornam múltiplas e deslocadas, nos limites porosos e deslizantes das fronteiras materiais e imateriais de espaço-tempo. E “nessa identidade em movimento conflituoso, multilocal e multicultural, [ênfatisa] o papel da memória [que] não é o depósito de fatos passados, mas uma mediação e reconstrução. Assim, a imaginação diaspórica é uma amálgama de múltiplas e contraditórias versões, que responde ao vivido, coletado, herdado (O’REILLY HERRERA *apud* BOLAÑOS 2010, p. 175-176)”. E, nos dizeres de Clifford (*apud* GONZÁLEZ, 2010, p. 112), “as identidades diaspóricas, fronteiriças e híbridas tendem a unir idiomas, tradições, imaginários, sempre de maneira criativa, ‘articulando pátrias em combate, forças da memória, estilos de transgressão, em ambígua relação com as estruturas nacionais e transnacionais’”.

Nessa esteira, em situação de diáspora, não cabe mais a ancoragem mnemônica nos mitos fundadores como base unívoca e consolidada a fundamentar e configurar as identidades individual e coletiva, vez que

os mitos fundadores são, por definição, transistóricos: não apenas estão fora da história, mas são fundamentalmente aistóricos. São anacrônicos e têm a

---

<sup>64</sup> A problemática das fronteiras enquanto noção diaspórica, e aqui, aplicada a uma coletividade minoritária, a acadiana, é tratada ao final do capítulo.

estrutura de uma dupla inscrição. Seu poder redentor encontra-se no futuro, que ainda está por vir. Mas funcionam atribuindo o que predizem à sua descrição do que já aconteceu, do que era no princípio. (HALL, 2009, p. 29)

Tal ancoragem, além de estagnar a memória numa transcendência mítica que vincula, linearmente, o passado e o futuro, passando pelo presente, também retira a identidade da órbita da mobilidade correspondente a culturas em deslocamento, imobilizando-a num núcleo imutável, atemporal e uno, potencialmente fomentador de exclusões da alteridade.

Partindo da consideração de memória enquanto narrativa de vocação identitária, oportuno abrir um espaço, ainda que diminuto, para o ensinamento de Avtar Brah (*apud* BOLAÑOS 2010, p. 170) que, por um lado, torna o sujeito diaspórico na própria viagem transcultural, sendo, concomitantemente, metamorfoseado nos e pelos trânsitos nos entre-lugares e transformador desses mesmos espaços onde transita, numa reformulação de mão dupla; e, por outro, põe a construção da identidade diaspórica “nas histórias do cotidiano que contamos individual e coletivamente” para libertá-la da unidade singular e unívoca e da anterioridade preestabelecida. Assim, diz ela:

a viagem paradigmática da diáspora não é simples ou temporária, nem uma metáfora do exílio individual, senão as múltiplas viagens que podem ser sincretizadas em uma viagem emblemática e simbólica pela confluência de narrativas, nas quais a viagem é vivida e revivida, reproduzida e transformada.

Ao lado das noções de deslocamento e de fronteiras, outra noção afiliada à diáspora que pode contribuir para a articulação entre identidade, memória e diáspora é a de Desvio, abordada por Alcione Corrêa Alves, no verbete, de sua autoria, do *Dicionário das mobilidades culturais: percursos americanos* (2010). Embora os conceitos-pulsões de Desvio (*Détour*) e Retorno (*Retour*) tenham sido formulados por Édouard Glissant (*apud* ALVES, 2010), em *Le discours antillais* (1981), para tratar mais especificamente da diáspora africana e seus desdobramentos culturais americanos e, em particular, da diáspora antilhana, eles podem ser, pertinentemente, estendidos a outras diásporas, inclusive à acadiana. Consagrando, inicialmente, a permanência e a não-relação, o Retorno privilegia uma idéia de “pátria-mãe” que “preconiza uma volta não apenas a um território originário, geográfico, mas; sobretudo, a uma matriz cultural originária, constituída sobre um princípio de unidade e imutabilidade” (p. 129). Já o Desvio, a princípio definido por negação, “ao contrário de localizar as origens em um território mítico, essa busca passa a se caracterizar e se definir pela construção de um espaço legitimamente antillhano (FONSECA *apud* ALVES, 2010, p. 130), o que permite pensar em uma resistência à dominação do colonizador.”

Entretanto, se, conforme Alves (2010), por um lado, apesar da viabilidade do regresso

geográfico, o Retorno não se atém a isso, por tratar-se, antes, de uma viagem cuja finalidade última constitui uma busca identitária (p. 131); por outro, o Desvio, desassociado da negação materializada em práticas de fuga ou de ignorância deliberada, caracteriza-se, posteriormente, “como recurso próprio de populações às quais o princípio de dominação não é evidente, nem visível, nem materialmente dado” (p. 136-137), conforme assevera Glissant:

Le Détour n'est pas un refus systématique de voir. Non, ce n'est pas un mode de la cécité volontaire ni une pratique délibérée de fuite devant les réalités (...) Le Détour est le recours ultime d'une population dont la domination par un Autre est occultée (GLISSANT, 1981, p. 32, *apud* ALVES, 2010, p. 137).

Atribuindo um caráter coletivo às práticas desviantes, enquanto pulsões que são, Glissant (*apud* ALVES, 2010, p. 137) põe a fuga, a qual Desvio pode ser eventualmente associada, enquanto “estratégia de vivência e de apropriação do lugar americano”, afastando dela a ideia de “não enfrentamento de um problema insolúvel”. Assim, as práticas desviantes seriam balizadas pela “busca[r] em outro lugar [d]o princípio de uma dominação dissimulada”, sendo tal busca “o conteúdo desviante da prática de resistência, que a torna irreduzível a uma fuga ou a uma negação do problema a ser tratado”. Por derradeiro, sugere a autora do verbete que “é possível examinar as práticas de Desvio enquanto movimentos identitários, sob a forma de processos de mobilidade cultural constantemente negociáveis e necessariamente provisórios” (p. 144), notadamente considerando a etimologia da palavra *desvio*.

Ante o exposto, através dos deslocamentos e das práticas desviantes, na “impermanência” das fronteiras intersticiais (dos entre-vários), memória, identidade e diáspora se articulam com vistas a dar conta das mobilidades culturais na pós-modernidade. Reconstruir a memória na diáspora exige releituras desestabilizadoras de “desapego” dos mitos fundacionais, e ressignificações do passado para ressituar-lo como mola propulsora do presente. Olhar o pertencimento numa perspectiva diaspórica requer distanciamento e abertura à diversidade rumo à pluralidade inclusiva. Trilhando esse caminho, a proposta de Hall (2009) revela-se estimulante:

A alternativa não é apegar-se a modelos fechados, unitários e homogêneos de “pertencimento cultural”, mas abarcar os processos mais amplos – o jogo da semelhança e da diferença – que estão transformando a cultura no mundo inteiro. Esse é o caminho da “diáspora”, que é a trajetória de um povo moderno e de uma cultura moderna. (p. 45)

### 4.3 A Diáspora e a diáspora acadianas

A coletividade acadiana parece ser conhecida, sobretudo, pela história de sua diáspora

traduzida na “Grande Desordem” de 1755. Por “ironia do destino”, a deportação empreendida pelo então Império Britânico para aniquilar os acadianos enquanto povo, promovendo uma limpeza étnica da região das províncias marítimas do Canadá, acabou tornando-se o evento determinante para o seu processo de construção identitária. É que a experiência comum da deportação massiva forjou a sua identidade coletiva, unificando os acadianos enquanto membros da coletividade “acadiana”, inclusive diante dos “não-acadianos”, e colocando a Deportação trágica como símbolo identitário. Nesse sentido, argumenta Eloise Brière, num artigo publicado em 1996 (*apud* DONOHUE, 1999, p. 2):

the story [of the deportation] has been the basis for a shared feeling of community among the Acadian diaspora of North America (the Canadian Maritime Provinces, Louisiana, and New England) from 1755 to modern times. Its significance lies in the collective death and rebirth it embodied. A communal experience that sealed the bond between language and collective emotion, the retellings of the Grand Dérangement provided a basis for Acadian identity.

Isso fez do *Grand Dérangement* “*grand déménagement*”, numa alusão ao jogo de palavras mailletiano em *Mariaagélas*<sup>65</sup>, provocando uma verdadeira, profunda e enorme “mudança” na e da coletividade acadiana, entre outros, no duplo sentido da palavra, abarcando as dimensões identitária e territorial. Ademais, também a Grande Narrativa Nacional em torno da qual as narrativas históricas e ficcionais, frequentemente, giravam. A memorialidade dessa Grande Narrativa Fundadora da coletividade acadiana foi sendo intensificada, ao longo da história, através de numerosas (e por vezes grandiosas) celebrações da Grande Deportação do século XVIII, bem como da instituição de um patrimônio simbólico que a refletia e a projetava para o devir. A morte “técnica” da Acádia, em 1763, “causada” pelo Tratado de Paris<sup>66</sup>, teria reforçado ainda mais o sentimento de pertença a esse Paraíso encontrado e Perdido, tornado, assim, Terra Prometida e fazendo do povo acadiano da Diáspora um povo lendário, símbolo para os acadianos da diáspora que lutam pela sobrevivência, enquanto povo, no espalhamento geográfico.

Se essa conformação da identidade coletiva baseada num passado mítico uno, constantemente rememorado, por celebrações nacionais, numa espécie de transbordamento mnemônico, parece restar pertinente para os acadianos, pelo menos até quase duas décadas atrás (haja vista o ano de publicação do artigo de BRIÈRE, citado supra), talvez o mesmo não se possa afirmar quanto aos acadianos na pós-modernidade, atualmente. Embora, ainda hoje,

<sup>65</sup> Quanto a esse jogo de palavras, remetemos ao capítulo 2, p. 59.

<sup>66</sup> O Tratado de Paris, assinado em 10 de fevereiro de 1763, põe fim à Guerra dos Sete Anos entre a França e a Inglaterra. Através desse Tratado, a França cede à Inglaterra, dentre outras terras do Novo Mundo nas Américas, a Acádia.

os acadianos lutem para salvaguardar sua identidade coletiva pela língua, primeiro e principalmente, mas também pela cultura e pelas tradições, a reiterada celebração da memória do *Grand Dérangement* e o forte vínculo à Acádia enquanto terra de nascimento dos Primeiros Acadianos parecem não mais constituírem elementos capazes de apreender a movência identitária acadiana na pós-modernidade.

Em virtude de não dispor de um território físico e administrativo, delimitado por fronteiras geográficas que dariam existência à Acádia enquanto Estado-nação, e de constituir uma minoria em diversos planos<sup>67</sup>, os acadianos, na pós-modernidade, parecem oscilar entre um movimento de salvaguarda protetiva do patrimônio simbólico comum, salvaguarda em que pode predominar o enraizamento à Acádia mítica forjada a partir da Deportação e da Diáspora, conduzindo a um ensimesmamento cultural excludente da diversidade, notadamente a linguística, e um movimento de abertura plural na diáspora em que as releituras desmitificadoras da Grande Narrativa Fundadora, recolocando-a, despida da univocidade, dentre os símbolos acadianos, e fomentando uma rede inclusiva de conexões e articulações identitárias nos interstícios culturais que admitem identificações outras que as tradicionais, consagradas e “sagradas”, a exemplo da língua e da religião, para não falar das genealogias.

Decerto (sobre)viver enquanto coletividade na imaterialidade territorial-geográfica, apesar da grande concentração demográfica de acadianos no Novo Brunswick, constitui um enorme desafio para os acadianos, desde a primeira grande diáspora emblemática do século XVIII, desafio este complexificado e matizado pelas novas diásporas contemporâneas, materializadas tanto na emigração de acadianos para espaços (majoritariamente) anglófonos a cata de melhores condições de vida material, quanto na imigração de indivíduos de outras culturas para as províncias marítimas canadenses. Se acrescentássemos a isso a pluriminoridade e a minorização dos acadianos, teríamos, então, uma coletividade acadiana (sobre)vivendo sob o signo da ameaça constante, no medo de uma obliteração progressiva da Acádia como nação de acadianos, através da iminente penetração da diversidade cultural.

Isso posto, duas questões merecem ser pensadas quanto à(s) diáspora(s) acadiana(s). A primeira diz respeito ao significado (e ao alcance) do retorno mnemônico ao *Grand Dérangement* e à Acádia de “jadis”, anterior ao evento trágico da dispersão. Celebrar e recelebrar a Grande Narrativa Nacional, bem como visitar e revisitar a Acádia Perdida para não esquecer-las consubstanciam um movimento de regresso-resgate a um território originário (imaginado) e a uma matriz cultural originária dos quais a coletividade acadiana foi, de certa

---

<sup>67</sup> Quanto à minoridade acadiana, remetemos ao capítulo 1, p. 64.

forma, brutalmente, “desapropriada”, através da expulsão e da submissão política e administrativa, com imposição de uma língua distinta. Mas esse “Voltar à Preteridade” seria um Retorno-permanência ou um Retorno-resistência/referência?<sup>68</sup> Revolver um passado mitificado, atemporal e aistórico constituiria um Retorno em busca daquilo que foi objeto de “expropriação”, de “violação” e é mantido a salvo da secularização espaço-temporal, protegido de suas intempéries, a fim de assegurar o lastro identitário de uma coletividade? Ou um Retorno cuja busca é o próprio percurso de regresso, um caminho balizado também pela história, que não despreza as curvas desviantes (e perigosas), um retorno melhor grafado assim, estratégia de configuração polissêmica da identidade nas intersticialidades da diferença? Assim, a principal indagação não reside no voltar ou não voltar ao passado, mas, antes, de *como* voltar? *para que* voltar? *quando* voltar? Pois é nas respostas a essas perguntas que o passado é ressignificado e a memória coletiva, reconstruída. Nessa senda, numa analogia à relação que Hall<sup>69</sup> estabelece entre a cultura e as tradições no processo de subjetivação, poderíamos dizer, colocando esta na dimensão coletiva, que não é uma questão do que o passado faz de uma coletividade, mas daquilo que a coletividade faz do seu passado.

A segunda questão concerne o deslocamento diaspórico. Viver na diáspora não implica, necessariamente, deslocamento físico (anterior) no espaço geográfico, pois uma coletividade pode viver em *condições diaspóricas*, ainda que seus membros não tenham, (massivamente) empreendido uma viagem física no espaço material do globo, voluntaria ou involuntariamente. Podem ser vislumbradas condições diaspóricas de (sobre)vivência dentro de um mesmo espaço geográfico quando uma coletividade, geralmente minoritária, em contato com outra(s), produz a si mesma nos interstícios das margens sociais, mediante processos de subjetivação nos quais a diferença provoca deslocamentos internos porque discursivos. Embora os acadianos tenham efetivamente tido a experiência comum da diáspora, podemos ver na coletividade acadiana, mormente pela sua minorização e pela falta do país Acádia, traços da (sobre)vivência em condições diaspóricas.

Considerando o exposto, como a Acádia da diáspora pode se afiliar à diasporização na pós-modernidade? Como a coletividade acadiana, desprovida de Estado próprio, se situa na era globalizante? Como a ausência de fronteiras geográficas intervém na (con)formação da coletividade enquanto nação? De plano, podemos mencionar a pertinente observação, efetuada por MAGORDe BELKHODJA, no artigo “L’Acadie à l’heure de la diaspora ?”

---

<sup>68</sup> Para rever o conceito de Retorno, remetemos à p. 98 do presente capítulo.

<sup>69</sup> Vide citação transcrita no capítulo 1, p. 55.

(2005), de que a sociedade acadiana, sobretudo desde o início dos anos 90<sup>70</sup>, vem sendo beneficiada pelo enfraquecimento da soberania nacional e do Estado-nação (p. 45), provocado pela globalização. É que justamente por constituir uma coletividade sem Estado, a Acádia pode mais facilmente se inscrever numa lógica de abertura às dinâmicas globalizadas e globalizantes (p. 45). Nesse diapasão, não somente a noção de diáspora evidencia-se como uma leitura possível (e plausível) da Acádia aberta e plural, como também parece pertinente que a diáspora (com seus desdobramentos), no seu conceito aberto<sup>71</sup>, ocupe um lugar relevante na realização de um projeto coletivo além-fronteiras, projeto este ampliado pela multiplicidade e diversidade de vínculos identitários nutridos entre acadianos de todos os continentes, sem passar, necessariamente, pelo território.

Dessa maneira, uma vez que, na pós-modernidade global, a diáspora se inscreve, irremediavelmente, nas novas realidades das sociedades pós-nacionais (MAGORDe BELKHODJA, 2005, p. 47), ela participa da lógica transnacional na qual o foco se desloca da origem (notadamente territorial) una e fixa para a formação de identidades transculturais. Assim, o transnacionalismo constitui o horizonte em direção ao qual e no qual se deslocam as coletividades imbuídas das dinâmicas do movimento, da mobilidade e da fluidez, pois

Le transnationalisme accentue la logique des flux de circulation de personnes et de biens dans un cadre déterritorialisé. La scène internationale aurait ainsi évolué d'une conception classique du territoire et de la souveraineté à un espace postnational défini autour de nouvelles géométries variables de la territorialité et de l'espace (Postel-Vinay, 1998; Habermas, 2000*apud*MAGORD e BELKHODJA, 2005, p. 47).

Nessa esteira, partindo da superação de uma noção fechada de diáspora rumo ao entendimento dinâmico, não exclusivamente territorial de transnação, a Acádia poderia ser, diasporicamente, vista enquanto coletividade “transnacional”. Os novos contornos da transnação acadiana poderiam ser delineados na sua representação diaspórica aberta e inclusiva de mobilidades culturais entre-fronteiras não-territoriais que a literatura mailletiana tão bem representa. Nesse processo de deslocamento de foco em direção à transculturação identitária, com vistas à formação da transnação Acádia, a memória imaginária desempenha um papel primordial (BOLAÑOS, 2010, p. 185). *Mariaagélas* se inscreve nessa perspectiva com a sua estrutura narrativa que embaralha os fatos “reais” e ficcionais, que joga com as palavras escritas e “jungle” com a palavra falada, que provoca deslocamentos espaciais e

---

<sup>70</sup> Quando começaram a ser realizados os Congressos Mundiais Acadianos (CMA), tendo sido o primeiro em 1994, no Novo Brunswick.

<sup>71</sup> Vide a concepção aberta de diáspora proposta, dentre outros, por Hall (2009), exposta na primeira parte do presente capítulo.



imaginários além-mar, uma narrativa que se desenrola num vilarejo acadiano entre a floresta e o mar, uma narrativa verossímil entre história e ficção. Se a diáspora pode ser considerada um novo imaginário da globalização (MAGORDe BELKHODJA, 2005, p. 47), a literatura protagoniza o processo de subjetivação das coletividades diaspóricas.

#### 4.4 A literatura acadiana e Maillet

“... c’est la littérature, qui nous aide à penser la mémoire autrement que sur le modèle de l’histoire.”  
Antoine Compagnon<sup>72</sup>

“Écrire pour moi, c’est rendre les impossibles, possibles.”  
Antonine Maillet

A partir do elã dado pela instigante aula inaugural de Antoine Compagnon quando da sua investidura, em 2006, no Collège de France, intitulada -“Littérature, pour quoi faire ?”<sup>73</sup>, cujos excertos abaixo transcritos nos levam a repensar o lugar da literatura na história da humanidade, trataremos do papel importante que exerce a literatura para a coletividade acadiana como minoria diaspórica e enquanto transnação. Assim, primeiro, conforme anunciado, três pitadas de Compagnon: “La littérature nous affranchit de nos façons convenues de penser la vie - la nôtre et celle des autres -, elle ruine la bonne conscience et la mauvaise foi” ; e mais

La littérature doit donc être lue et étudiée parce qu’elle offre un moyen – certains diront même le seul – de préserver et de transmettre l’expérience des autres, ceux qui sont éloignés de nous dans l’espace et le temps, ou qui diffèrent de nous par les conditions de leur vie. Elle nous rend sensibles au fait que *les autres sont très divers et que leurs valeurs s’écartent des nôtres*.(grifo nosso)

La littérature déconcerte, dérange, dérouté, dépayse plus que les discours philosophique, sociologique ou psychologique, parce qu’elle fait appel aux émotions et à l’empathie. Ainsi parcourt-elle des régions de l’expérience que les autres discours négligent, mais que la fiction reconnaît dans leur détail.

Enquanto porta de entrada para compreender o mundo, a literatura revela-se indispensável ao processo de construção de identidades, tanto individual quanto coletiva, na medida em que atua na formação do imaginário, ao promover leituras desestabilizadoras e transportadoras do Outro, abarcando a alteridade e nós mesmos, potencialmente ensejadoras de deslocamentos e estranhamentos. Nesse sentido, não é difícil perceber o papel

<sup>72</sup> Disponível em: [http://www.college-de-france.fr/media/antoinecompagnon/UPL18784\\_1\\_A.Compagnon\\_Lieu\\_de\\_m\\_moire.pdf](http://www.college-de-france.fr/media/antoinecompagnon/UPL18784_1_A.Compagnon_Lieu_de_m_moire.pdf). Acessos em janeiro/2014.

<sup>73</sup> Disponível em: <http://books.openedition.org/cdf/524>. Acessos em janeiro/2014.

determinante que desempenha a literatura produzida numa coletividade minoritária, também porque diaspórica.

Devido ao seu espaço sociocultural de produção(e difusão), essa literatura costuma ser designada literatura *menor*, literatura minoritária, *pequena* literatura, literatura da exigüidade, (etc) conforme o aspecto da minoridade focalizado e, sobretudo, o ponto de vista adotado, lugar de enunciação, geralmente, ocupado pela literatura *maior*, majoritária, pela *grande* literatura, Literatura (com “l” maiúsculo), que pode ser considerada o Outro da literatura minoritária, termo que, por ora, empregarei, preferentemente aos demais, pela referência mais direta à condição minoritária da coletividade que a produz.

Com vistas a abordar a literatura acadiana enquanto literatura minoritária, oportuno trazer o pensamento de Gilles Deleuze e Félix Guattari acerca da literatura *menor*, exposto por Renato Venâncio Henriques de Sousa, na sua dissertação de mestrado pela Universidade Federal Fluminense (1997). Em seu artigo “O que é uma literatura menor?”, Deleuze e Guattari (*apud* SOUSA, 1997) apresentam três principais características dessas literaturas: primeiro, a desterritorialização da língua, modificadora da língua *maior*, segundo, a frequente roupagem política de suas narrativas literárias, explicada pela exigüidade do seu espaço (de expressão), e terceiro, a aquisição de um valor coletivo, fazendo caber à literatura o papel de expressar a consciência coletiva ou nacional. Para além das controvérsias em torno da denominação antinômica à *maior*, nas quais não cabe adentrar nesse espaço, podemos vislumbrar nessas características Deleuze-Guattarianas o perfil da literatura acadiana, em particular a mailletiana, como veremos mais adiante.

Em que pese o espaço crescente conquistado por uma expressão literária desconstrutora da Acádia mítica da Deportação e de Longfellow<sup>74</sup>, a tradição das narrativas do *Grand Dérangement* ainda se faz presente na literatura acadiana. É geralmente nessa tradição que o individual encerra o coletivo, através de personagens de proporções épicas (DONOHUE, 1999, p. 39), como é o caso de Pélagie-la-charrette e Mariaagélas, para citar somente duas das principais heroínas mailletianas.

As obras acadianas que brincam (“jonglent”) com a memória coletiva e com a história, a exemplo, parcialmente, da mailletiana, tendem, por vezes, a preencher (e até sobrecarregar) o imaginário coletivo de uma memória com narrativas fossilizadoras da Acádia. Isso, apesar de gerar uma reconfortante segurança, pode “constitui[r] um obstáculo

---

<sup>74</sup> Henry Wadsworth Longfellow é o autor do poema épico “Évangéline” (1847), traduzido em mais de doze línguas, que conta a deportação acadiana, através da história da separação forçada de dois amantes, Évangéline e Gabriel, da busca recíproca e do reencontro trágico.

importante quando se tenta conciliar o passado e o presente ‘crioulizado’ de Glissant” (*apud* FINNEY, 2010, p. 59). Nesse sentido, manifestando-se sobre a proposta de “crioulização” glissantiana, relativiza François Paré, ao falar sobre a literatura acadiana:

A literatura acadiana é, então, certamente, antilhana. Mas não inteiramente. Pois ela permanece, apesar de tudo, assombrada pela Alegoria do Retorno. O modelo proposto por Édouard Glissant não dá plenamente conta das desigualdades de poder e do desejo obsessivo de sobreviver que persistam, ainda hoje, apesar das relações interculturais. A Acádia não é totalmente uma ilha, nem mesmo uma península. E o desaparecimento de sua língua e de suas instituições é sempre o horizonte desta cultura minoritária. No arquipélago, as tensões se atenuam, depois voltam. Como o esquecimento e a memória (PARÉ *apud* FINNEY, 2010, p. 59).

Essa intervenção paresiana que pode ser mitigada<sup>75</sup>, notadamente pela afirmação de Antonine Maillet (*apud* FINNEY, 2010, p. 59) no sentido de que “é a exigüidade que torna necessária a abertura, ainda que seja apenas para valorizar a própria exigüidade diante do Outro”, afigura-se, porém, ainda, pertinente, mesmo em parte e sob determinados aspectos, haja vista o movimento oscilatório da identidade coletiva acadiana, entre a abertura plural e o fechamento protetor, exposto anteriormente<sup>76</sup>. Nessa senda, entrevendo a abertura no horizonte diaspórico acadiano, apesar da e na sua minoridade, mostra-se instigante colocar como grande desafio da diáspora a “destranscendentalização das origens na ficção” (SPIVAK, 2003, p. 102, *apud* BOLAÑOS, 2010, p. 171). Para tanto, insta

ver [ess]a perspectiva diaspórica da cultura<sup>77</sup> como uma subversão dos modelos culturais tradicionais orientados para a nação. Como outros processos globalizantes, a globalização cultural é desterritorializante em seus efeitos. Suas compressões espaço-temporais, impulsionadas pelas novas tecnologias, afrouxam os laços entre a cultura e o “lugar”. [...] As culturas, é claro, têm seus “locais”. Porém, não é mais tão fácil dizer de onde elas se originam. O que podemos mapear é mais semelhante a um processo de repetição-com-diferença, ou de reciprocidade-sem-começo. (HALL, 2009, p. 36)

Essa transculturação se não esvazia o lugar enquanto fonte e foco identitários, ao menos relativiza a sua noção, em particular se considerarmos que “a experiência da distância pode ser vivenciada no interior de um mesmo espaço” (PORTO, 2012, p. 119), que as diversas mobilidades, materiais e imateriais, fomentadas pela diáspora fazem do “longe” um “lugar que não existe” e tornam o lugar, longe de ser seguro e estável, uma base frágil para a construção coletiva da identidade, e que, portanto, as fronteiras, no sentido mais amplo

<sup>75</sup> E, em certa medida, também corroborada.

<sup>76</sup> Considerando esse movimento, poderíamos dizer que a identidade acadiana se encontra num processo de “enracinerrance” (LETOURNEAU *apud* OLIVIERI-GODET, 2010, p. 194)?

<sup>77</sup> Permeada pela estética da diáspora (vide p. 94 do presente capítulo).

possível, postas para dar existência de um lado e, do outro, na verdade precisam ser habitadas ao invés de (apenas) atravessadas. É nessa lógica que precisa se inscrever a dinâmica cultural da transnação acadiana na qual a literatura, transpondo sua fase mais marcadamente nacionalista no início do século XX, deve circular na mesma órbita da cultura, ou melhor, das mobilidades culturais, erigindo pontes aptas a conectar, através do imaginário, os acadianos, bem como as comunidades acadianas dispersas geograficamente.

Assim, na transnação Acádia, a literatura “dispensa” a geografia, isto é, não se deixa barrar pelas fronteiras físicas por ela desenhadas. É que os contornos da transnação acadiana são delineados por outros componentes da cultura diaspórica, a exemplo da gastronomia, das artes e da língua, ou melhor, das línguas. Ao mesmo tempo meios e instrumentos, estas últimas têm uma monumental relevância para a cultura e a literatura, em particular, as minoritárias na diáspora.

Nas culturas diaspóricas, as coletividades têm as línguas como primeiro lócus da itinerância, pois “as línguas constituem espaços de deslocamentos de sentidos, de trânsitos identitários, de movências inacabadas, de memórias de outros sotaques, da circulação de palavras estrangeiras e referências culturais” (PORTO, 2012, p. 122). Disso decorre a importância da “escolha” da(s) língua(s) de expressão, seja de fala e, em particular para a literatura, de escrita, sem, no entanto, perder de vista a literatura oral, considerada por alguns, a exemplo de Paré, uma marca das literaturas minoritárias<sup>78</sup>.

Desse modo, tratando do papel das línguas nas culturas minoritárias e, particularmente, em suas literaturas, aduz Paré (2001): “Le développement et le prestige d’une culture, indépendamment de son contexte colonial, minoritaire ou insulaire, sont liés à la survie et à l’importance stratégique de cette langue dans l’économie linguistique du monde” (p. 33), uma vez que “l’intelligibilité des œuvres s’exprime dans un nombre très précis de grandes langues de diffusion. Hors de ces langues, nous sommes en plein cœur de la marginalité”(p. 33). Assim, tal “escolha” pode encerrar um engajamento identitário (e político), na medida em que, na língua também são veiculados os valores e as representações dos seus falantes, na medida em que a língua pode (des)legitimar uma obra literária, na medida em que “localizam” o texto literário minoritário na margem. É isso mesmo que baliza as “escolhas” lingüísticas de Antonine Maillet na perspectiva de tornar essa margem a “terceira margem do rio”.

---

<sup>78</sup> Característica esta que pode constituir uma riqueza e uma força para as literaturas minoritárias, inclusive diante dos “mecanismos institucionais que privilegiam a escrita” (PARÉ, 2001, p. 43), legitimando e priorizando a literatura escrita e livresca.

Figura de proa da transnação marítima Acádia, Antonine Maillet se inscreve na literatura acadiana como embaixatriz da coletividade acadiana e uma das principais portavozes do povo acadiano, papéis nos quais se investe por acreditar nos acadianos enquanto povo, independentemente de um país, como ela mesma expressa ao colocar a força do povo, pela sua vitalidade, acima do país-instituição: “Les Acadiens sont un peuple, et un peuple est plus fort qu'un Pays. Un Pays est une institution, mais un peuple est plus fort qu'une institution, car il a une âme, il a des rêves, il est vivant...” (MAILLET, *CyberAcadie*, page d'accueil). Assim, em que pese a relevância das instituições<sup>79</sup> acadianas para a conformação da nação Acádia, é nos acadianos que repousam os fundamentos da transnação Acádia. E as línguas nas quais Maillet escreve corroboram, por um lado, o seu engajamento identitário, e, por outro, o caráter minoritário da literatura acadiana. Nesta última direção, assevera Renato Venâncio Henriques de Sousa (1997), referindo-se ao artigo “O que é uma literatura menor?” de Deleuze e Guattari:

A escritora acadiana[, como Kafka em relação ao alemão de Praga,] escreveu também numa língua desterritorializada. Além de utilizar o francês, idioma de uma minoria literal e literariamente afeita ao silêncio, ela optou por recriar o falar popular de sua região, já que o francês padrão soaria falso na boca de seus personagens tipicamente acadianos. O francês mailletiano é uma língua duas vezes rebaixada: enquanto meio de comunicação de uma população minoritária e iletrada. Pensemos ainda na dificuldade que tem um autor francófono periférico para publicar seus livros na França e descemos o terceiro degrau da desterritorialização.

Dessa maneira, é num francês acadiano oral e localizado provincialmente, isto é, falado, geralmente, num vilarejo de uma província acadiana, que Maillet, nos seus romances, dá a palavra às pessoas que construíram a história da Acádia: o seu povo, gente “comum” que se produz enquanto acadiana na labuta diária. Ao contar a “pequena história” do povo acadiano, a escritora de Bouctouche, no Novo Brunswick, “n’essaie pas de créer l’histoire du peuple acadien ni de représenter l’Acadie, mais plutôt de donner la parole à ceux et celles qui en ont fait l’histoire” (DONOHUE, 1999, p. 5). Mas ela também escreve num francês dito “padrão”, geralmente na voz do narrador onipresente. Assim, Maillet faz uma aposta duplamente alta ao escrever, em, pelo menos, duas línguas francesas: um francês mais normativo, que se aproxima da *doxa* européia-parisiense, (mas) língua minoritária no Canadá, e um francês acadiano oral, diríamos até “rural”, língua da minorização.

Outrossim, através dos personagens da mitologia mailletiana, a acadianidade se

<sup>79</sup> Apenas para citar algumas mais “convencionais”: a “Société Nationale de l’Acadie” (SNA), as “Amitiés acadiennes”, a “Convention d’orientation nationale des Acadiens (CONA), o “Parti acadien”, o “Musée Acadien”, a “Université de Moncton” e a “Université de Sainte-Anne” etc.

manifesta nas falas e comportamentos sociais que, às vezes de forma militante, às vezes despretensiosamente, atuam pela subsistência das tradições e pela (re)construção da memória coletiva acadianas. Uma dessas tradições mantidas nas narrativas de Maillet é a de contar e recontar histórias, tanto no âmbito privado, quanto nos espaços públicos. Histórias que podem corresponder a narrativas ficcionais, anunciadas de pronto como tal, dentro das quais incluem-se as lendas, ou a narrativas factuais, em que fatos vividos podem também ganhar as cores da imaginação (individual) e do imaginário coletivo. Histórias contadas em torno de uma atividade comum funcional, profissional ou de lazer, cujos exemplos em *Mariaagélas* são, respectivamente, as rodas das crocheteiras na casa da “vieille” Pierre Crochu, as rodas dos pescadores nas cabanas de pesca e as rodas de “bebedeiras” nas “forges” dos Gélas ou dos Allain.

Histórias contadas para o bem comum, visando a coesão social, como as histórias do Capitaine Kidd e do barco-fantasma, a história da tartaruga gigante, trazida por Clara, tia de Mariaagélas, e a história-testemunho dos “shops des États”, também contada por ela. Histórias em benefício próprio, geralmente transgressoras, mas que também geram a (re)união e a solidariedade, a exemplo da história do “revenant” sugerida por Mariaagélas e da história-álibi de Mariaagélas para explicar seu desaparecimento de três dias.

Dessa forma, a contação coletiva de histórias e de histórias coletivas, qualquer que seja a sua finalidade e o seu cenário performativo (de enunciação), constitui uma das principais tradições acadianas cujos rituais conferem um sentido de história, de continuidade histórica, vinculando as gerações através do tempo, e geram um sentimento de pertença nos acadianos. Nesse sentido, se manifesta Donohue (1999):

La tradition orale est peut-être l'élément le plus important dans la sauvegarde de la culture acadienne - les histoires et légendes racontées de génération en génération devenues les mythes qui façonnèrent le sentiment d'identité des acadiens. (p. 16)

Ao contar e recontar histórias, frise-se, num francês acadiano oral, transmitindo-as uns aos outros, os acadianos vão puxando os fios de uma rede de conexões culturais que os ligam enquanto coletividade, através da memória e do imaginário comuns. Nas narrativas mailletianas, as histórias contadas pelos personagens também dão uma dinâmica e um ritmo à vida coletiva, além de servirem de “solucionadoras” de conflitos sociais.

Além da língua na qual se expressam os personagens, a inscrição identitária da obra mailletiana pode ser observada nos elementos recorrentes nas narrativas (DONOHUE, 1999, p. 5), tais como um vilarejo acadiano, o contador de histórias, as rebeldes/foras-da-lei, estas últimas geralmente representando toda a coletividade acadiana no enfrentamento e na

transgressão das normas impostas pela maioria majoritária a fim de sobreviver enquanto povo; uma resistência e um combate na margem e pela margem. Pélagie (protagonista de *Pélagie-la-charrette*) e *Mariaagélas* (da obra homônima) são dois personagens mailletianos que bem ilustram o último dos três elementos. Figuras femininas fortes, essas heroínas, diferentemente dos heróis épicos tradicionais, “n’incarnent pas (et même n’acceptent pas) les valeurs de leur société, elles représentent bien l’esprit libre de refus de l’autorité qui a permis à la société acadienne de continuer à exister après la déportation.” (DONOHUE, 1999, p. 39).

Tal liberdade de espírito, traço da acadianidade, pode ser, historicamente, materializada na recusa do povo acadiano em fazer o juramento de fidelidade à Coroa britânica, recusa esta que, associada a outros fatores, desencadeou a sua deportação em massa, bem como na política de neutralidade, adotada antes da expulsão pela coletividade acadiana, encurralada entre os franceses e os ingleses, a fim de poder viver como acadianos em suas terras. No romance *Mariaagélas*, essa liberdade se reveste de revolta e transgressão, o que pode ser observado na vocação masculina e no ódio pela submissão em *Mariaagélas*, levando-a a lutar por um lugar social diverso daquele destinado às mulheres acadianas pobres. Senão vejamos, respectivamente: “*Mariaagélas éviterait les shops et la prison. Elle n’avait rien contre les goélettes, non. Mais elle avait horreur des cuisines. Matelot, oui, mais pas fille de fond de calle. Elle se sentait la vocation d’un homme, Mariaagélas, quelque chose comme un pirate*” (grifo nosso) (MAILLET, 1981, p. 26), e

A vrai dire, *Mariaagélas* n’avait peur de rien. Et ce n’était pas la peur qui la tenait loin des shops, c’était *la haine de l’asservissement*. Servante, passe : elle était maîtresse de ses chaudrons. Mais petite ouvrière à la chaîne qui décoquille des queues de homards sous l’œil jaune d’un patron moustachu qui crie : ‘Shup up !’, nenni ! *Mariaagélas* voulait plutôt crever, ou se battre. En fait, *elle préférait se battre*. Mais pas à la manière de sa tante Clara. Pas pour finir en prison. Ou peut-être la prison à la fin de ses jours, après une vie cahoteuse, chahuteuse, forlaquante et rabotée sur les bords...(grifos nossos) (p. 27)

Desse modo, *Mariaagélas* representa a própria sobrevivência da coletividade acadiana diante da exploração e da opressão. A recusa de Maria em se submeter diante do vilarejo pode se traduzir na recusa de assujeitamento do povo acadiano diante da história, e, nesta resistência ativa, ambos recorrem ao seu patrimônio simbólico, em busca de saídas, ainda que desafiando as autoridades e subvertendo a lei<sup>80</sup> e fazem uso de uma poderosa “arma”: a palavra. Nesse mesmo sentido, outro exemplo da minorização transgressora pode ser vislumbrado no desprezo às leis, elaboradas para os dominadores, ou na sua interpretação

<sup>80</sup> No romance, a lei é encarnada pela polícia, pelos agentes de alfândega, pela Igreja... e pela viúva de Calixto!

bem local em benefício da coletividade acadiana<sup>81</sup>.

Do mesmo modo, um outro traço da acadianidade pode ser visto em *Mariaagélas* na inter-relação entre as histórias contadas pelos personagens e a história contada pelo narrador; narrativas dentro da narrativa, elas se tocam e se interpenetram num jogo entre a ficção da história e a história da ficção, no qual os testemunhos, oculares ou auditivos, desempenham um papel determinante para o desenrolar dos acontecimentos. Assim, nessa obra romanesca, Maillet brinca com a verdade e a verossimilhança, em relação às quais a história e a ficção se distinguem reciprocamente e, por extensão a História e a Literatura se autoconstituem enquanto campos do saber. Para promover esse jogo da verdade-verossímil, ela lança mão de algumas estratégias, dentre as quais destacaremos três:

A primeira é o confronto de versões de personagens acerca de um acontecimento, deixando ao leitor a escolha de seu desenlace, mas, para evitar a passividade, o instiga com perguntas desestabilizadoras, senão vejamos:

On ne sait pas encore à l'heure qu'il est s'il faut croire la version de Pierre à Tom ou celle de Johnny Picoté. Est-ce que vraiment, *comme l'on a prétendu*, toute l'affaire était l'œuvre du grand Vital ? Le chef contrebandier cherchait-il à jeter les pêcheurs d'huîtres dans les pattes des officiers ? Ou aurait-il été lui-même fort surpris de la découverte que fit Ferdinand dans les cabanes de la baie ? Car *selon le meilleur chroniqueur des côtes*, le grand Vital aurait voulu simplement démontrer au douanier qu'il n'y avait pas de boisson dans les cabanes, rien de plus. (grifos nossos)(MAILLET, 1981, p. 117)

Inclusive o próprio narrador pode intervir enquanto censor e coletor de testemunhos:

Le débat entre les deux femmes s'engageait sur un ton *qu'il ne m'est pas permis de transcrire intégralement*. D'ailleurs *les témoignages que j'ai recueillis* sur cette première échauffourée entre Mariaagélas et la veuve à Calixte sont incomplets et contradictoires. Johnny Picoté prétend que Maria se le tint pour dit et ne risqua pas de compromettre si tôt une aussi jeune carrière. Mais *de l'avis de la grange à Ferdinand et de la forge des Gélas*, la veuve en perdit des plumes et se fit rabattre le caquet. *On ne saura sans doute jamais toute la vérité là-dessus*. Mais on sait pour certain que les deux femmes sortirent de cette première rencontre assez étourdies et pas mal ébouriffées. (grifos nossos)(MAILLET, 1981, p. 45-46)

A segunda estratégia consiste no emprego de expressões tais como “au dire de...” e “ce qu'on racontait au pays...”, dentre outras, para apresentar testemunhos como versões narrativas, conforme excerto logo abaixo<sup>82</sup>:

Depuis la récente saisie des quarts d'huîtres sur la baie, Ferdinand ne sortait plus beaucoup dans le village. Il avait vieilli cet hiver, le Ferdinand. Son acoquinement avec le gouvernement ne lui avait pas porté chance. *C'est ce qu'on racontait au pays*. Mais *au dire de la vieille Pierre Crochu*, c'était la

<sup>81</sup> Remetemos aos trechos transcritos no capítulo 2, p. 84.

<sup>82</sup> Nos trechos anteriores, nessa mesma página, também podemos encontrar marcas desse tipo.



faute du pays, tout ça. Elle avait bien connu le Ferdinand, dans le temps...  
(grifos nossos) (MAILLET, 1981, p. 141)

Por fim, a terceira estratégia investe na inserção de eventos ou nomes que ficaram na história oficial, como ilustrado a seguir:

Mais Mariaagélas dédaignait de jeter un œil du côté de la demi-forge des Allain et édifiait dans sa tête des projets qui excédaient le pouvoir de ses tripes ou de ses reins. Seule, elle s'en allait vers la dune ou le barachois, *comme Napoléon à Austerlitz*, inventoriant chaque sentier dans le sable, chaque élévation de terrain, et retraçant la capricieuse ligne des eaux qui varie insolemment des marées hautes aux marées basses. (grifo nosso)(MAILLET, 1981, p. 43)

Depuis que le premier Gélas avait débarqué sur la pointe de la dune et avait planté là les piquets de sa cabane, toute la race s'était transmis, de père en fils, une sorte de droit de souveraineté qui faisait plier l'échine à tout le pays. Il viendrait pourtant un jour où c'est qu'ils connaîtraient *leurs Plaines d'Abraham*, les Gélas, et ça serait peut-être lui, le Basile à Pierre Crochu... Il eut peur de sa comparaison, Basile, *les Plaines d'Abraham*<sup>83</sup> n'ayant rien apporté de bon dont il aurait voulu, lui, le pêcheur des côtes.(grifos nossos)(MAILLET, 1981, p. 189)

No tocante a essa derradeira estratégia mailletiana, em *Mariaagélas*, poderíamos, ainda, acrescentar a referência à diáspora-exílio do povo acadiano, através do retorno à Acádia da família dos Gélas:

C'est de la côte qu'avaient surgi les premiers Caissie, *sortis d'exil, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*. Fatigué de traîner sa famille et son ménage *depuis la Louisiane* jusqu'à Memramcook, puis de Memramcook jusqu'à la Baie, Gélas Caissie s'était laissé choir sur le sable et y avait planté quatre piquets pour y supporter sa cabane.(grifos nossos)(MAILLET, 1981, p. 17)

Ou a inclusão, cheia de humor irônico, de Noé e Cristóvão Colombo, no Prólogo, de um lado, atribuindo a Noé, primeiro cachaceiro da história, e comandante de um barco, a responsabilidade “original” pelo contrabando de bebidas realizado nos anos 20 e 30, na América do Norte, e, do outro, colocando Colombo dentre personagens mailletianos que, como ele, ficaram na história, sendo ele por ter “descoberto” a América e os demais por terem aprendido a nela viver. Aliás, o Prólogo de *Mariaagélas* reúne as três estratégias desse jogo entre ficção e história, pelo que recomendamos sua leitura integral, ou pelo menos, as duas primeiras páginas<sup>84</sup>.

Considerando o exposto acerca da literatura acadiana por Maillet, em particular na sua

<sup>83</sup> A Batalha das Plaines d'Abraham ocorreu em 13 de setembro de 1759, no Quebec, durante a guerra dos Sete Anos que opunha franceses e ingleses. Também chamada de primeira batalha do Quebec, terminou com a vitória dos ingleses, marcando o início da conquista da Nova França pelo Império britânico.

<sup>84</sup> A tradução do Prólogo na sua integralidade encontra-se no Anexo B, p. 143-147.

obra romanesca *Mariaagélas*, retomamos a questão da sua minoridade para indagar se a noção de exigüidade, concebida por Paré, ainda se mostra apta para tratar da literatura acadiana.

#### 4.5 A exigüidade: ainda pertinente para se falar da literatura acadiana?

“À elles seules, les grandes littératures ne sont que l’institutionnalisation mémoriale de l’exclusion.”  
(PARÉ, 2001, p. 10)

Definindo exigüidade também como “rétrécissement de l’espace, oppression du temps, enfermement, folie, incapacité d’agir, exclusion des systèmes de parole” (p. 11), François Paré (2001) defende o (seu) interesse pelas literaturas da exigüidade, argumentando que se trata do “tranchant de l’écriture mondiale” (p. 11). Uma perspicácia sutil e uma sutileza perspicaz engendradas pelo desenraizamento que favorece a reflexão e o distanciamento. Debruçar-se sobre a exigüidade da escrita constituiria, assim, uma via para, senão derrubar, pelo menos solapar as bases da perspectiva dominante e dominadora das Grandes Literaturas em relação às pequenas literaturas, e permitir-se imaginar que um outro discurso do saber sobre a literatura é possível. Como Paré (2001) manifesta em desejo no prefácio da mencionada obra: “Chose certaine, il faut avoir le goût, ces jours-ci, et le courage d’imaginer que le discours du savoir sur la littérature soit autre” (p. 7).

Dessa maneira, na sua obra ensaística “Les littératures de l’exigüité” (1992), Paré considera literaturas minoritárias, uma das quatro espécies de literatura da exigüidade, aquelas produzidas “no seio das minorias étnicas no interior de Estados unitários” (p. 26), enfatizando a desigualdade na relação com o poder. Tendo como eixo articulador do seu pensamento a assimetria de poder, assevera Paré (2001) que embora “minoritário”, de pronto, se contraponha semanticamente à “majoritário”, a oposição mais pertinente seria entre “minoritário” e “prioritário”, aduzindo, ainda que:

Autant les grandes littératures se sont efforcées de créer les conditions, hautement sacralisées, de l’universalité, autant les *petites*, celles que la grandeur des unes excluait, se sont exténuées dans le morcellement et la diversité. Cette diversité, vécue comme effritement de leur être dans la Littérature, est d’ailleurs devenue très vite, au sein des discours du savoir, une de leurs conditions d’existence. (p. 25)

Posto, sucintamente, o terreno no qual Paré desenvolve, nas descontinuidades ensaísticas<sup>85</sup>, a sua teoria acerca da exigüidade, passemos às quatro formas de discurso da

<sup>85</sup> Trata-se de referência à estrutura de “Les littératures de l’exigüité” que reúne uma diversidade de temas, tratados em fragmentos de diferentes tamanhos, sendo a grande maioria sobre “ilustres desconhecidos” escritore/as da exigüidade. Acreditamos que a “opção” de Paré pela variedade descontínua e desigual (há

exigüidade destacadas, pela sua representatividade e pertinência, sobretudo considerando o lugar de elocução desse intelectual quebequense e autor franco-ontariano que vive em Ontário, há algumas décadas, onde leciona literaturas minoritárias, na Universidade de Waterloo. Assim, além das literaturas minoritárias, já mencionadas anteriormente, compõem o quarteto da exigüidade as literaturas coloniais, as *pequenas* literaturas nacionais e as literaturas insulares (PARÉ, 2001, p. 26), todas compartilhando a recusa ao desaparecimento. Vamos, aqui, nos ater apenas às últimas, pois é no seu discurso que Paré parece querer inscrever a literatura acadiana.

A partir de um trecho da “Anthologie personnelle” de Édouard Maunick, poeta das ilhas Maurício, Paré (2001) acrescenta, ainda, como literaturas insulares a da Islândia, a da Terra-Nova e a das Ilhas Maldivas, em virtude de oscilarem entre uma extrema dependência, como as literaturas coloniais e minoritárias, e uma autonomia “hostil”, quando se encontram em situação econômica favorável (p. 31). É quando trata da insularização, enquanto condição interiorizada da exigüidade insular, assim como a minorização, que Paré menciona a literatura acadiana, atribuindo-lhe tal condição: “Il existe alors des littératures insularisées, montrant les caractéristiques de dépendance et d’autarcie des îles. Je me dis souvent que c’est le cas de la littérature acadienne; cette insularité fait sa force stratégique tout en constituant ses limites les plus tangibles” (p. 31). Desse modo, seja insular, seja insularizada, o que caracteriza essa literatura é o movimento entre a dependência e a autonomia.

Apesar da Acádia não se conformar num espaço territorial de ilha, a literatura acadiana teria interiorizado a insularização, condição da exigüidade das *pequenas* literaturas insulares em virtude da sua história constitutiva ambivalente, ora dependente, ora autárquica, mas, invariavelmente buscando o não desaparecimento. A insularização poderia, assim, ser entendida enquanto estratégia de sobrevivência diante da falta ou da insuficiência de espaço de expressão e de difusão, de espaços, sobretudo, institucionalizados, de legitimação literária. Embora não se possa deixar de considerar as “condições exíguas” nas quais é produzida a literatura acadiana, enquanto literatura acentrada e descentrada, dispersa e, portanto, minoritária, ela não pode ser, porém, confinada ao lugar fixo de “pequena literatura”, inclusive geralmente, atribuído pela e em relação à literatura majoritária-prioritária, como bem expôs Paré.

Em que pesem a história dolorosa da “Grande Dispersão”, ferida memorial e memorializada, a luta permanente pela sobrevivência, mediante resistência e proteção, a

---

fragmentos de um parágrafo apenas até algumas páginas) sobre desconhecidos decorre da sua inscrição na “marginalidade resistente” da literatura.

identidade, historicamente, calcada na memória e no culto-retorno das origens (FINNEY, 2009, p. 47-48), a literatura acadiana, enquanto bem cultural, não pode ser reduzida a espaços imaginários fixos no tempo, que se fechariam a outras culturas e não permitiriam o desenvolvimento de uma consciência diaspórica e itinerante. É que apesar da evidente precariedade, mormente institucional, de realização da literatura acadiana, as noções de sobrevivência e resistência não se prestam mais a dar conta da complexidade das dinâmicas em curso nas coletividades minoritárias e diaspóricas como é o caso da Acádia.

Decerto, se focalizarmos, sobretudo, nas condições de produção e desempenho da literatura acadiana numa perspectiva do discurso dominante, isto é, das autodenominadas grandes literaturas, corremos o risco de mantê-la, discursivamente, dentre as literaturas de exigüidade, sob o manto da insularização. Podemos convir, apesar do estigma da denominação, que se trata de uma *pequena* literatura, mormente se tomarmos os traços da oralidade (p. 40-43), do cunho político (p. 50-52) e da existência coletiva, através de práticas rememorantes, pela literatura (p. 62-64), expostos por Paré (2001), que podem, inclusive, ir ao encontro das características postas por Deleuze e Guattari<sup>86</sup>. Porém, essa seria uma das portas de entrada para a abordagem da literatura acadiana. Podemos ver, também e sobretudo, a literatura acadiana como literatura diaspórica em decorrência da coletividade na qual ela é produzida encontrar-se em condições diaspóricas, na dispersão geográfica, e, principalmente, nos deslocamentos imateriais promovidos pelas mobilidades culturais ensejadores de entrelugares identitários e mnemônicos, sendo a própria diáspora um deles.

Nessa esteira, aceitar que a literatura acadiana é produzida *na* exigüidade não quer dizer que, por isso, seja uma *literaturada* exigüidade, e mais, insularizada. Em que pese a sua relativa pertinência para tratar da literatura acadiana, a exigüidade mostra-se uma noção insuficiente (e até “reduzora”). Mas, ainda assim, de relativa pertinência, sobretudo se considerada como “une ouverture et une intervention sur le monde”, e não “un repli sur soi et une fermeture à la diversité de l’Autre” (PARÉ, 2001, p. 70). Tal pertinência pode ser ainda mais relativizada se entrevermos a possibilidade de “arquipelarização” da literatura acadiana, inclusive em substituição à sua insularização.

Enquanto condições vividas na interioridade dos indivíduos, a insularização e a arquipelarização precisam ser nutridas e “praticadas” pelos escritores. Esses, insularizados, *fabricam* exigüidade (PARÉ, 2001, p. 139), sobretudo pela folclorização das suas culturas, veiculadas nos seus textos. Isso mostra-se ainda mais presente nas coletividades que são

---

<sup>86</sup> Para revê-las, remetemos à p. 105 do presente capítulo.

também minorias lingüísticas em que há uma maior tendência ao conservantismo, materializado num voltar-se aos valores de um passado imobilizado, contribuindo para uma representação mítica e exótica dessas coletividades que vai ao encontro das expectativas das sociedades majoritárias que as dominam e que geralmente detém os instrumentos para legitimar suas literaturas como sendo de exigüidade.

Dessa forma, no seio das minorias lingüísticas, os escritores exercem um papel ainda mais fundamental, pois além de potenciais *fabricantes* da exigüidade, constituem, também, “garant[s] des valeurs de survie collective et de la promotion de la langue nationale”(PARÉ, 2001, p. 182). Sendo assim, não caberia desejar/esperar uma mudança de interiorização nos escritores, vislumbrando a passagem/o deslizamento da “insularização” para a “arquipelarização”, capaz de torná-los, igualmente, *fabricantes* de universalidade? Mas tal desejo não se inscreveria, de certa forma, na tradicional relação binária, que legitima e reforça o centro ? A reflexão desencadeada por tais indagações apontam para a gestão das bases frágeis da identidade minoritária na distância.

No ensaio “Théories de la fragilité” (1994), através da leitura de textos literários e da reflexão mais teórica em torno dos contextos de escrita na exigüidade das culturas minoritárias, Paré aborda, de maneira mais evidente, a questão da identidade individual e coletiva, por não acreditar na possibilidade de “écrire une œuvre où les lieux d'appartenance identitaire ne constituent pas déjà un tracé de lecture”. Nos estudos desse texto, Paré se propõe a fomentar uma visão tolerante e plural da literatura e da cultura em geral (*apud*O’NEILL-KARCH, 1995, p. 39).

Para tanto, ele critica a defesa de uma cultura unívoca na qual “[le] mouvement vers l’homogénéité des cultures minoritaires à la recherche d’UNE voix capable de se faire entendre dans la cacophonie environnante” corre o risco de transformar as próprias culturas oprimidas em culturas de opressão que impõem o mutismo, controlam, retificam, excluem, contingenciam (PARÉ *apud*O’NEILL-KARCH, 1995, p. 47). Ademais, Paré selecionou textos de escritores e cineastas que reagem contra a lógica da univocidade, representando “la fragilité du non-être en perpétuelle mutation”. Nessa esteira, a “fragilidade” revela-se um apelo para resistir a essa univocidade homogeneizadora e redutora, bem como uma fonte que nutre a recusa de desaparecimento.

Dessa maneira “exigüidade” e “fragilidade” podem se unir numa perspectiva de luta e de resistência contra o desaparecimento das culturas minoritárias nas quais a literatura remete ao pertencimento a espaços exíguos, frágeis. Porém, se distanciam pela valoração conceitual, pois a “exigüidade” teria uma carga (mais) negativa, motivo pelo qual Paré prefere

“fragilidade” conforme diz ele próprio, em entrevista concedida ao jornal *La Relève*, em novembro de 2013 (vol. 4, nº 1), (quando questionado sobre como os diálogos entre os dois conceitos podem ser efetuados):

‘L’exiguité’ est un terme que je n’utilise presque plus, non pas que je ne le trouve plus pertinent, puisqu’il décrit une réalité importante, mais parce qu’il a été surutilisé. Il recèle par ailleurs un côté négatif duquel je souhaite m’éloigner ; je lui préfère donc la notion de ‘fragilité’. Bien évidemment, les deux termes se rejoignent dès lors que l’on évoque une appartenance à un petit espace. [...] Cependant, ce concept ne me semble plus tout à fait s’appliquer au cas des minorités canadiennes-françaises. Lorsque j’ai écrit *Les littératures de l’exiguité*, on parlait souvent de ces dernières en évoquant la métaphore des ‘sables mouvants’. Le portrait ayant changé aujourd’hui, je pense qu’il faudrait plutôt se référer à celle de la ‘tempête’ pour bien comprendre les dynamiques à l’œuvre!

Nessa senda, uma pergunta pode ser colocada: e se a marginalização, a fragilidade, o desaparecimento, através da linguagem, se tornassem uma força? (O’NEILL-KARCH, 1995, p. 47). Embora a noção de fragilidade possa ser associada à fragilidade do destino de sociedade minoritária, fadada ao desaparecimento, e à conseqüente dor gerada pela impotência diante disso, como o fez o sociólogo Joseph Yvon Thériault, ela também pode encerrar uma virtude emancipatória, conforme expõe Paré, durante a mesma entrevista:

La fragilité joue toujours à mon avis comme un élément de résilience. Ce que j’ignore toutefois, c’est le type de société que les francophones du Canada espèrent créer. En ce moment, il y a, chez un segment de la population franco-canadienne, une tentative, souvent exécutée avec succès, de transmettre d’une génération à l’autre la langue et certaines pratiques culturelles. [...] Ça ne correspond pas à ce qu’on peut retrouver chez d’autres minorités. Est-ce que l’on peut toutefois parler comme Thériault d’une ambition de ‘faire société’, je l’ignore. Être francophone au Canada, c’est *vouloir* être francophone. C’est peut-être là qu’il y a des lieux communs, une expérience commune et partagée. La place de toute culture minoritaire est forcément négociée. [...]

Desse modo, a força que constituem a marginalização, a fragilidade e a ameaça de aniquilamento se traduz na abertura e na grande capacidade de adaptação das culturas minoritárias e, conseqüentemente, das suas respectivas sociedades produtoras. Se a virtude emancipadora da fragilidade tem um rosto, as suas feições são delineadas pela diáspora. É que, em que pesem as suas contribuições para compreender de uma maneira outra as culturas e as coletividades minoritárias, as noções de “exigüidade” e de “fragilidade” parecem não se prestar a dar conta, pelo menos satisfatoriamente, da dinâmica das culturas minoritárias, sobretudo se tomadas sob uma ótica diaspórica.

#### 4.6 A distância habitada: entre a diáspora e a itinerância

Nesse diapasão, atento à possibilidade de auto-asfixia das literaturas de exigüidade e diante da insuficiência, de certo modo “confinadora” à resistência, da “fragilidade”, Paré, em *La distance habitée* (2003), privilegia as figuras da itinerância e da diáspora para “lire la juxtaposition et les mécanismes d'ouverture, recenser les imaginaires composites nés de la disjonction” e dar conta da “interface dynamique et multiple” das minorias culturais, fazendo ouvir as obras literárias delas oriundas. Tal reflexão vai ao encontro da questão da cultura diaspórica posta por Hall (2009) ao asseverar que “o local é condição da existência do global” e vice-versa. Outrossim, observando, também, os movimentos das literaturas francófonas canadenses no sentido de superar sua precariedade institucional, Paré afirma, na introdução da obra, que

Partout, en dépit du discours des élites politiques et culturelles, les sociétés minoritaires refusent tacitement d'adopter de façon claire des dispositions de résistance. Partout, ces sociétés gèrent du mieux qu'elles le peuvent les conditions de leur existence-charnière au périmètre des cultures dominantes. Or l'angoisse de la fin n'est qu'une face de ce qui structure les contacts interculturels et les migrations. Des courants plus positifs sont aussi à l'œuvre (*apud* LECLERC, 2004/2005, p. 88)

e se insere nessa “correnteza” de iniciativas “positivas” com o seguinte empreendimento teórico, exposto, sinteticamente, por Catherine Leclerc (2004/2005):

Revenant sur les tendances à l'accommodement propres aux cultures de l'exigüité, l'ouvrage les sonde en refusant cette fois explicitement d'y voir d'entrée de jeu des signes de capitulation. Paré mettra désormais aussi l'accent sur la capacité d'accueil, d'ouverture et de réinvention dont elles sont la manifestation (p. 89)

Com efeito, nessa obra, indo de encontro à idéia de fracasso e resignação, e adotando outras entradas de leitura que a sobrevivência através da luta e da resistência, Paré vê na itinerância e na consciência diaspórica meios das culturas minoritárias habitarem a distância entre si e o Outro. Assim, para ele, “itinerância” corresponde ao conjunto “des pratiques de la dislocation qui sont à l'œuvre dans les cultures minoritaires : pratiques du *shifting*, de la diglossie, de l'assimilation, du déplacement, du compromis et de la délégation d'identité” (PARÉ *apud* CÔTÉ, 2004, p. 50). Já a “consciência diaspórica”, conceito mais flexível e aberto que nacionalismo identitário, pode melhor contribuir para a compreensão de “la complexité des transformations en cours” (PARÉ *apud* CÔTÉ, 2004, p. 50) nas comunidades canadenses de expressão francesa. Assim,

Para Paré, toda cultura - e, em especial, as culturas minoritárias - permite, a cada um de nós, habitar a distância que nos separa dos outros em um universo intersticial, marcado pela heterogeneidade e pela pluralidade de

memórias. No centro da consciência diaspórica, Paré identifica a plurilocalidade, ligada a uma lógica plural da história e à fratura da memória coletiva. (PORTO, 2012, p. 121)

Dessa maneira, os conceitos de diáspora, de itinerância e de distância habitada, que sugerem a neutralização das oposições entre ausência e presença (PORTO, 2012, p. 121), convocam o distanciamento da distância para se construir a sensação de pertencimento numa perspectiva diaspórica. Nesta ótica, a diáspora encontra-se vinculada às mobilidades culturais, sobretudo minoritárias, e aos movimentos do devir na gestão produtiva (de sentido) da diferença (e na diferença,) na pluralidade, na plurilocalidade. Ademais, privilegiando o imaginário da distância, a perspectiva diaspórica permite relativizar as noções de lar/casa, de terra natal/de nascimento e de língua materna, abalando uma concepção fechada e estável de lugar, e, mais ainda, de lugar de pertença. Oportuna, assim, a opinião de Chambers, citado por Stuart Hallem seu clássico estudo: “Estamos todos, hoje, de uma forma ou de outra, longe de casa, o que nos leva a questionar a segurança dos lugares identitários que pensávamos habitar.”(CHAMBERS *apud* HALL *apud* PORTO, 2012, p. 121).

Nesse contexto, as literaturas minoritárias, ainda mais por atuarem, particularmente, como espaços de expressão e de (re)construção de identidades, (e como veículos de coesão identitária,) podem encontrar na diáspora um instrumento de leitura profícuo por apostarem nos movimentos materiais e imateriais da diferença, na heterogeneidade e na pluralidade de espaços de inscrição, movimentos estes não necessariamente “localizadores”, ou, antes “deslocalizadores” ou “translocalizadores”, aliás, talvez mais “situadores” nos interstícios das mobilidades culturais.

Todavia, as bases frágeis das culturas minoritárias e a precariedade institucional literária não podem ser desprezadas; o que se impõe, na verdade, é uma ressignificação da “exigüidade” e da “fragilidade” paresianas à luz da diáspora como, de certa forma, o fez o próprio conceptor/criador dessas noções. Assim, “exigüidade” e “fragilidade” poderiam deixar de ser um “estorvo” para a produção literária em culturas minoritárias ou um “contrapeso” às literaturas não-minoritárias, não sendo mais abordadas em termos de “apesar de”, mas, antes, de “dentro de”, ao encerrarem as condições mesmas de constituição e de difusão das literaturas minoritárias, condições estas que podem ser vistas enquanto força propulsora.

Do mesmo modo, na literatura acadiana “exigüidade”, “fragilidade” e “diáspora” poderiam se dar as mãos, pois, juntas, e em inter-relação colaborativa, essas noções podem dar conta da literatura produzida na Acádia enquanto literatura minoritária diaspórica,



enquanto literatura diaspórica *localizada* na exigüidade.

Longe de ser um paradoxo pela antinomia interna, a expressão acima constitui um oximoro pela possibilidade de enriquecimento. Nesse sentido, a manifestação de R. Piglia (*apud* GONZÁLEZ, 2010, p. 114), referindo-se às literaturas latino-americanas, mas que pode ser aplicada a todas as literaturas minoritárias diaspóricas, inclusive a acadiana: “o deslocamento – espacial, temporal ou discursivo – enquanto idéia regeneradora da margem, pode ser também uma estratégia operacional para estudar textos e para estudar processos literários, no caso de nossas culturas ‘não hegemônicas’ ”.

Dessa maneira, num ponto de vista deslocado e acentrado, a literatura acadiana pode ser abordada enquanto literatura minoritária diaspórica, significando, também, que é nas condições frágeis e espaços exíguos de produção, expressão e difusão que esta literatura se (per)faz como terreno e *terroir* onde os imaginários se constroem coletivamente, e em que as identidades se realizam e se desenvolvem proficuamente, sobretudo na globalização das diásporas.

#### **4.7 As fronteiras na diáspora global, a literatura acadiana e *Mailletgêlas***

Num contexto globalizante/glocalizante em que a tônica é a mobilidade, na sua acepção mais ampla, material e imaterial, em que as memórias individual e coletiva são contestadas, em que as identidades são deslocadas, todas elas abaladas pela pluralidade e diversidade das culturas que transitam, as literaturas minoritárias, a exemplo da literatura acadiana, não podem deixar de ser vistas, pelo menos, também, pelas lentes diaspóricas/pelo olhar da diáspora. Ao privilegiar os trânsitos, as circulações, os itinerários, as rotas e os desvios ensejados pelas mobilidades culturais, a perspectiva diaspórica possibilita releituras das noções de lugar, de casa/lar e de terra de origem, relativizando-as quando não solapando-as enquanto espaços fixos, estáveis e seguros. Ademais, abala as fronteiras enquanto barreiras impeditivas de trânsitos, limites rígidos a serem obedecidos ou ultrapassados, tornando-as flexíveis, porosas, tênues quando não derrubando-as, através da multiplicidade de travessias e passagens da diferença<sup>87</sup>.

Se as coletividades minoritárias tenderiam, mais que as não-minoritárias, a erigir fronteiras demarcatórias daquilo que têm em comum, como o território, a língua, a história, a religião, a memória, a cultura com todo o seu patrimônio simbólico, dentre outros elementos, a

---

<sup>87</sup> Frontières vues comme espaces à habiter et pas comme obstacles à franchir; vues comme traits d’union et pas de séparation...

fim de manter a coesão interna e, de certa forma, “se proteger” do Outro, é, geralmente, pelo medo de assimilação, pelo medo de tornar-se o Outro. Ocorre que, por um lado, é somente na fricção com a alteridade que a identidade se constitui e se (des)constrói, e, por outro, nenhuma coletividade, seja ela minoritária ou não, se encontra “imune” à ação das mobilidades culturais engendradas pelas diásporas em contato. Dessa forma, considerando, em particular, as culturas minoritárias diaspóricas, mister se faz reler as fronteiras não mais como linhas/traços desenhada/os para separar diferentes, demarcando uma (eventual) oposição potencialmente ameaçadora das identidades, mas como um espaço de “moradia” ou de “acampamento” em que as memórias e as culturas se encontram, se chocam, se enlaçam e se permitem trocar influxos, sobrepondo-se e interpenetrando-se reciprocamente, com vistas a formar identidades compósitas, híbridas e traduzidas.

Nessa esteira, oportuno apresentar, sinteticamente, o desenvolvimento da noção de fronteira em François Paré, em virtude do seu lugar de elocução<sup>88</sup> e do objeto a partir do qual teoriza essa noção. Debruçando-se sobre textos da literatura minoritária e seus contextos de produção, Paré, em “Littératures de l’exigüité” (1992), partiu da idéia de fronteira mais ou menos como um território apartado, uma margem frágil delineada para se separar e se distanciar das forças majoritárias e dominantes, e manteve, grosso modo, tal pensamento em “Théories de la fragilité” (1994), segundo expõe MALABORZA (2006, p. 131). Entretanto, quando da direção de uma obra coletiva, com o título sugestivo de “Les frontières flottantes” (2001), Paré ampliou a fronteira, conformando-a enquanto limiares que podem desembocar em outros espaços. E dentre os limiares possíveis, colocou a língua: “Languages are thresholds; such is the French language for me” (PARÉ *apud* MALABORZA, 2006, p. 131).

Já em “La Distance habitée” (2003), Paré focaliza mais as questões lingüísticas fronteiriças, em particular a diglossia em coletividades minoritárias, tomando a fronteira como passarela (MALABORZA, 2006, p. 132). Como já havia anunciado no prólogo da obra, a fronteira, agora, era apresentada menos como linha demarcatória e divisória, e mais como um espaço de moradia, habitado por indivíduos diglössicos, desconfortáveis e atormentados pela prática de “shifting”, em constante e perene negociação com o Outro e Si, diferença externa e diferença interna. E, como bem explica Sonya Malaborza (2006), citando Paré (2003),

---

<sup>88</sup> François Paré é professor da Universidade de Waterloo, em Ontário (Canadá), onde leciona literaturas minoritárias e ocupa o cargo de diretor do departamento de estudos franceses. Intelectual, escritor e crítico literário, Paré nasceu no Quebec, residiu em Nova York e mora há algumas décadas em Ontário, sendo reconhecido como autor franco-ontariano. Parece-nos, tanto pela sua trajetória pessoal quanto profissional de “deslocamentos”, que ele vive a “diasporização” enquanto pensamento reflexivo e estado de espírito.

De ces mouvements dont émanent diverses stratégies d'accommodement découle la création d'espaces nouveaux, espaces 'composites, parfois juxtaposés, parfois créoles' (p. 11), où la négociation des sujets se joue sur plusieurs plans : celui de l'identité certainement, mais davantage. Car du moment où sont posées les conditions d'un dialogue entre le Soi et l'étranger, d'une réflexion sur l'identité collective, 'La question de la survie des langues, de leur usage, de leur statut, de leur diversité, de leurs rapports profonds avec l'identité individuelle et collective resurgit' (p. 28). (p. 132)

Desse modo, o grande salto de Pare (2003) na abordagem da fronteira constitui na consideração da língua como fronteira, mas uma fronteira a ser habitada como uma distância na diferença. Partindo de uma reflexão sobre a língua no seu papel de construção de identidade e de vínculo mnemônico comuns a uma coletividade minoritária, Paré entrevê na língua vernácula minoritária uma saída para escapar dos espaços de dominação, mas também um mobilizador de estratégias de negociação com o Outro. Assim, "la langue, 'lieu du risque' (p. 28), est 'à la fois la lumière aveuglante de l'identité commune et son éclipse momentanée ou permanente dans les formes créolisées de notre monde' (p. 30)" (PARÉ *apud* MALABORZA, 2006, p. 132). Nesse diapasão, a "distância habitada" paresiana revela-se 'toujours fondamentalement créole, transformatrice, aliénante, désobligeante, puisqu'elle est à la fois le signe de l'éloignement et du rapprochement, de l'abandon et de la solidarité.' (p. 19)" (PARÉ *apud* MALABORZA, 2006, p. 132).

Espaço de negação e de reconhecimento diante de e no Outro, a "distância habitada" remete à diáspora e à itinerância pulverizadoras da identidade-entidade fixa e monolítica. Nesse espaço de des/encontros, "des 'courants contraires' se confrontent, s'unissent, 'forment pour un temps des symbioses fragiles'" (p. 21). Les expressions langagières et identitaires se dynamisent, se complexifient. Ceux qui y circulent vivent entre cultures et langues." (PARÉ *apud* MALABORZA, 2006, p. 133).

Dessa maneira, a "habitabilidade" na diáspora apresenta-se como uma alternativa à *fábrica* de "exigüidade" fundamentada na "fragilidade", inclusive apesar dos riscos de etnicização da identidade acadiana, a serviço da lógica global mercadológica, e da redução de poder político da coletividade acadiana de referência (MAGORD e BELKHODJA, 2005, p. 52). É, portanto, possível habitar a distância nas fronteiras que constituem, por exemplo, o território e a língua, para mencionar apenas os dois principais elementos de negociação e articulação identitárias que se mostram mais pertinentes para tratar da literatura acadiana.

Aqui, oportuno caminhar "un petit peu" pela história das literaturas franco-canadenses, na qual se insere a literatura acadiana, para melhor compreender a viabilidade do projeto de "habitar a distância". Assim, pertinente o recorte efetuado por Ariane Brun DEL RE, no

artigo “Littératures franco-canadiennes: de la fragilité à la résilience”, publicado na revista eletrônica “La Relève”, em 2013 (vol. 4, nº 1). Neste, o pequenino percurso histórico inicia-se nos anos setenta, quando se deu uma reconfiguração do mapa literário francófono do Canadá<sup>89</sup> cujos efeitos revelaram-se determinantes para as identidades da comunidade canadense de expressão francesa na literatura. Nessa década, o Canadá passa a basear-se mais nas fronteiras regionais no lugar das nacionais, fazendo com que a literatura francófona produzida no Canadá não mais receba, como antes, a “alcunha” de “literatura canadense-francesa”. Houve, em seguida, uma grande reapropriação das raízes dessa antiga literatura por um nova denominada “literatura quebequense”, fazendo com que todo o resto do Canadá francês tivesse de recomeçar o seu empreendimento literário a partir da ausência - ou de uma fraca/frágil presença - de identidade comum, de textos fundadores, de instituições literárias. Assim, os artistas situados fora do Quebec são compelidos a formar novos parâmetros identitários para produzir suas próprias condições de existência (DEL RE, 2013). Não foi diferente para a literatura acadiana.

Na esteira desse movimento de reconfiguração das literaturas francófonas no Canadá, segundo o citado artigo, foram fundadas as primeiras editoras franco-canadenses não-quebequenses, a exemplo das seguintes: “Éditions d’Acadie” em Moncton (1972), “Éditions Prise de parole” em Sudbury (1973) e “Éditions du Blé” em Saint-Boniface (1974). Tal institucionalização literária marca o início do processo de autonomia dos espaços literários da Acádia, do Ontário francês e do Oeste francófono, respectivamente, bem como, de certa forma, representa o ato de nascimento dessas literaturas (DEL RE, 2013). Os primeiros textos literários produzidos nessas comunidades cujas literaturas estavam emergindo mostravam-se comprometidos com a afirmação da identidade coletiva e atribuíam uma grande importância ao espaço, fenômeno designado por “hipertrofia do simbolismo do espaço” por Paré (2001, p. 100).

Porém, dos anos setenta até o início do século XXI, ainda de acordo com o mencionado artigo, essas literaturas evoluíram, em geral, no sentido de se despolitizarem e de despojarem/libertarem os seus textos do caráter identitário do qual estavam tão imbuídos nos anos setenta. Assim, “l’autonomisation institutionnelle des littératures franco-ontarienne, franco-ouestienne et acadienne vis-à-vis du Québec se double alors d’une autonomisation du discours littéraire” (DEL RE, 2013). Nesse processo de autonomização, o espaço, na literatura,

---

<sup>89</sup> Essa reconfiguração foi ensejada pelo movimento dos Estados Gerais do Canadá francês (1966-1969) cujas assembleias, realizadas em Montreal (Quebec), e organizadas pela Liga de ação nacional, objetivavam consultar o povo canadense-francês quanto ao seu futuro constitucional.

não mais reivindica, necessariamente, seu pertencimento ao território. O que dizer da literatura acadiana que não dispunha de território físico desde o seu nascimento?

Seguindo, ainda, o passeio histórico de DEL RE (2013), vemos que na continuidade do processo de autonomização dos espaços literários, duas importantes iniciativas foram tomadas para consolidar as instituições literárias das comunidades acadiana, franco-ontariana e do oeste francófono canadense: a criação do “Regroupement des éditeurs canadiens français” (RÉCF), reunindo dezesseis editoras da Acádia, do Ontário, de Manitoba e de Saskatchewan, em 1989, e da coleção “Bibliothèque canadienne-française” (BCF)<sup>90</sup>, pelas editoras franco-ontarianas Le Nordir e L’Interligne, em 2000. Ademais, vários escritores acadianos tiveram suas obras publicadas por editoras em Ontário, representando uma importante abertura das instituições franco-ontarianas, notadamente diante do fechamento da editora “Éditions d’Acadie”, em 2000.

Dessa breve incursão histórica, pode ser observado, nas mencionadas literaturas minoritárias canadenses-francófonas-não-quebequenses, um movimento de crescente institucionalização, associativo e solidário, bem como de conquista da autonomia, ainda que relativa, de espaços literários, revelando uma grande capacidade de adaptação. No bojo desse movimento, a literatura acadiana acompanhou as tendências literárias, com textos mais politizados e “identitários”, nos anos setenta e oitenta, para, em seguida, produzir escritos, progressivamente menos marcados por reivindicações nacionalistas e de identidade, e mais “propriamente literários”, tanto pela maior variedade de temáticas quanto de gêneros literários. Entretanto, dois traços marcantes da literatura acadiana a distinguem, particularmente, das demais literaturas francófonas canadenses: a relação com o território, ou melhor, a falta dele, e a relação com a língua. Tais traços perpassam, evidentemente, também, a coletividade acadiana visto que, por um lado, os textos literários não podem ser apartados do seu contexto de produção, e, por outro, não há que se falar de uma relação de anterioridade/posterioridade entre os dois, o contexto de enunciação intervém na criação e difusão das obras literárias e, estas, por sua vez, “fazem” o contexto sociocultural; num processo de influxos recíprocos, ambos se “produzem”.

Dessa maneira, conforme (já) exposto anteriormente, do ponto de vista da construção de identidades, a literatura acadiana se relaciona com a Acádia, uma “inexistência jurídico-administrativa” enquanto território físico, que se perfaz numa existência imaginária coletiva, o que é, também, construído e nutrido pela própria literatura. Outrossim, a língua de escrita,

---

<sup>90</sup> A obra paresiana “Littératures de l’exiguïté” (1992) foi publicada por essa editora.

ou melhor as línguas de escrita, se considerarmos as línguas francesas e suas variantes, além da língua inglesa, constituem o elemento relacional por excelência, pois a escolha da(s) língua(s) de escrita remete a questões de deslocamentos e de fronteiras da construção identitária. Particularmente quanto a este último traço diferenciador da literatura acadiana, podemos tomar Antonine Maillet como um exemplo, no mínimo, “cutucador” de escrita, sobretudo, pela sua verve lingüística, que recheia as suas narrativas de boas doses de ironia e humor.

Considerando tudo o quanto exposto, podemos encontrar em *Mariaagélas* uma narrativa bem representativa da verve lingüística mailletiana, através da qual são contadas a memória e a identidade acadianas enquanto coletividade minoritária diaspórica. Tendo como principal eixo articulador a palavra, num sentido bem amplo, essa obra romanesca, bem cultural da coletividade acadiana, tem nas diversas narrativas dentro da narrativa espaços de compartilhamento do capital simbólico acadiano, nos quais a memória e a identidade são construídas, entre re/des/articulações engendradas por uma multiplicidade de movimentos, dentro os quais destacamos:

- os da própria narrativa, da qual se ocupa o narrador-contador-personagem em parceria com o leitor;
- os dos personagens nos espaços físicos, tanto do próprio vilarejo, quanto além fronteiras e mar, e nos imaginários, que podem remontar no tempo, desde a Arca de Noé, até os anos 20-30, nos barcos de contrabando de álcool;
- os de Mariaagélas, em particular, socialmente, que inicia a narrativa enquanto empregada doméstica e acaba como mito aventureiro, passando pelo contrabando e pela pirataria;
- os da viúva de Calixto, tanto no âmbito terrestre quanto no divino, onde busca legitimação para suas intervenções junto à comunidade do vilarejo e suas ações tendo a sua rival como alvo;
- os das contações, seja de lendas, de histórias da vida pública ou privada ou de histórias da História, que podem fazer sair e entrar na grande narrativa mariaagelasiana;
- os dos jogos ficcionais em torno da polissemia das palavras e da veracidade dos fatos, geralmente relatados em mais de uma versão, deixando pairar dúvidas, provocando o leitor;
- os da oralidade, que entre os discursos direto e indireto, privilegia as interpelações dialógicas, ainda que seja de um personagem ou do narrador consigo mesmo;
- os do mar, com suas ondas e suas marés, que fazem dançar barcos, que apagam e embaralham fronteiras e marcos terrestres, que dão um ritmo e dinamizam a vida dos habitantes do vilarejo. Outros movimentos poderiam, ainda ser citados, sobretudo, se nos

situarmos, ao mesmo tempo, dentro e fora da grande narrativa - a chamada principal -, sem perder de vista as “pequenas” versões narrativas que a compõem, e se considerarmos que a mola propulsora de todas elas é a palavra.

Ressalte-se que “palavra” está sendo, aqui, tomada na sua polissemia literal e figurada: manifestação verbal ou escrita, representação gráfica, permissão para falar, compromisso verbal e doutrina religiosa (HOUAISS, 2004, p. 243), sendo que todos os significados convergem para a narrativa de *Mariaagélas*. É que tanto nos movimentos no papel impresso do livro quanto nas narrativas-versões entrelaçadas e imbricadas, a palavra é dada, por um lado, à coletividade acadiana, e, por outro, a uma mulher<sup>91</sup> representativa dessa coletividade, inclusive ao contestá-la nas suas regras legais e costumeiras. Quanto ao significado religioso, podemos ver na religiosidade da maioria dos habitantes do vilarejo, mas também na sua relação ambivalente com a autoridade religiosa, uma relativização da palavra divina, ainda mais se considerarmos a ironia e o humor<sup>92</sup> de algumas referências a elementos da religião católica e se tomarmos o personagem *Mariaagélas* no seu aspecto contestador e aproveitador da credibilidade social de que goza a Igreja no vilarejo<sup>93</sup>.

Ademais, “palavra” no sentido de compromisso assumido oralmente remete, por um lado, ao pacto ficcional celebrado entre o narrador e o leitor, mormente quando a narrativa é preta de oralidade, e, por outro, ao engajamento social dos personagens do vilarejo mariaagelasiano, através, justamente, daquilo que contam e recontam, num processo de transcrição determinante para o desenrolar dos acontecimentos dentro da narrativa, bem como para a construção da memória e identidade acadianas, dentro e fora da narrativa.

Dessa maneira, é na diversidade dos deslocamentos narrativos, engendrados sobretudo pela palavra verbal, que a memória e a identidade da coletividade acadiana se expressam em *Mariaagélas*, num movimento de construção que encontra na cultura acadiana os ingredientes articulatórios com vistas a aberturas inclusivas da e à alteridade pelo mar das palavras.

---

<sup>91</sup> Em algum lugar, que agora já não consigo mesmo recordar, li que Maillet, em suas narrativas, havia dado a palavra, principalmente, a mulheres-líderes dos seus grupos/das suas coletividades, para fazer na ficção o que a história – pretensamente com “h” maiúsculo – não costumava fazer.

<sup>92</sup> Presentes, por exemplo, no seguinte trecho: “Les péchés des autres! C’était un gros mot, ça. Jusqu’à Notre-Saint-Père-le-Pape, qu’on avait appris, qu’était obligé de pécher sept fois par jour. Sept péchés pour un pape, c’était malaisé à se le figurer, mais c’est le Bon Dieu en personne qui l’avait dit. Et celui-ci qu’est la Vérité-Même peut pas mentir. Ça fait que les péchés des autres...” (MAILLET, 1981, p. 197), que pode remeter aos sete pecados capitais e também a um jogo entre o “pecado” e a “pesca”.

<sup>93</sup> No caso, por exemplo, da venda do boi de Ferdinand às freiras do convento e do furto do hábito de uma das freiras, usado para se fantasiar, em proveito do contrabando.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vivre en situation minoritaire est un combat qui se vit au quotidien. D'où l'importance de faire ressortir la vivacité culturelle d'une communauté : 'Toute culture, au fond, permet à chacun et à chacune de nous d'habiter la distance entre soi et les autres, dans un univers interstitiel où se confirme notre emprise sur les choses'.

(PARÉ, 2003, p. 62, *apud* CÔTÉ, 2004, p. 50).

### 5.1 A literatura acadiana habitando a distância

Dentre as coletividades franco-canadenses minoritárias, a coletividade acadiana constitui uma espécie de “exceção”, ao encerrar particularidades que lhe são bem próprias no que tange a relação com o território e com a língua enquanto componentes do processo de construção identitária. Por um lado, os acadianos definem-se coletivamente, também, através de um vínculo com o país “virtual” Acádia, que não encontra correspondência num espaço territorial denominado Acádia, geograficamente delimitado, reconhecido político e administrativamente, como é o caso para os quebequenses, os franco-ontarianos, os franco-albertinos e os franco-saskatchewanos, para citar apenas os principais, que têm, respectivamente, no Quebec, em Ontario, em Alberta e no Saskatchewan uma tangibilidade geográfica, em que pese a coexistência oficial da língua francesa com a inglesa, a nível federal<sup>94</sup>.

Entretanto, a Acádia pode se conformar em transnação em virtude do sentimento de pertença coletivo ter se construído para além do Novo Brunswick<sup>95</sup>, das províncias marítimas canadenses e do próprio Canadá, fazendo nascer e crescer uma comunidade transnacional acadiana. Sendo assim, delimitar o território geograficamente poderia constituir “un frein à l'épanouissement d'une identité acadienne 'd'ailleurs'” (MAGORD e BELKHODJA, 2005, p. 48), de uma identidade acadiana “d'outre-mer”. Por outro lado, os acadianos francófonos se deram conta da existência de anglófonos que também se reconheciam como acadianos e que isso não enfraquecia o sentimento de pertença coletivo. A fragilidade poderia repousar, portanto, na *filiação* a apenas uma língua nacional, de certo com suas variantes, mas diante *da* língua comum, quando a força reside na *afiliação* a quantas línguas houver segundo os acadianos que nelas se expressem, que nelas habitem.

Dessa maneira, a coletividade acadiana não pode ser confinada à francofonia e, ainda

<sup>94</sup> A nível provincial, no Quebec, o francês é o único idioma oficial, e, no Novo Brunswick, o francês o é também, com o inglês.

<sup>95</sup> Embora no Novo Brunswick haja a maior concentração demográfica de acadianos e estes se apresentem e sejam representados enquanto o grupo de referência da coletividade acadiana.



menos, a uma geografia física quando se trata de memória e de identidade coletivas. Isso, evidentemente, pode se manifestar na literatura, enquanto produção cultural de uma minoria étnica-linguística, mas também enquanto veículo de construção do imaginário coletivo. Esse não confinamento a um território físico uno e a uma língua nacional revela-se uma força e uma riqueza no contexto pós-moderno de diáspora - síntese de deslocamentos materiais e imateriais -, e de crescente diáspora - estado de “estar” e sentimento interiorizado individual e coletivamente de habitar entre-lugares nos quais as identidades se des/re/articulam, se realizam e se locupletam, ainda que provisoriamente.

Nessa esteira, considerando, particularmente, a abertura à diversidade e à pluralidade promovida pela relação da coletividade acadiana com uma Acádia de acadianos que moram em diversos lugares do mundo e falam (também) outras línguas além do francês, mormente o inglês, poderíamos vislumbrar um movimento da literatura acadiana da pretensa “insularização”, sugerida por Paré, em direção à “arquipelarização”, e desta, rumo à “diáspora”, na qual a “habitabilidade” da distância (paresiana) é potencializada.

Porém, o engajamento nesse percurso demanda um distanciamento do Si que passa por um desafio identitário coletivo: libertar-se ou, pelo menos, não se deixar dominar pelo sentimento de ameaça representada pelo Outro, pois, segundo Pare (2001) “plus une *petite* culture s’interprète comme menacée dans son existence, plus elle aura tendance à se ritualiser et à se sacrifier” (p. 67). A coletividade acadiana deve, portanto, despojar-se desse medo, tentando deslocá-lo do centro das preocupações identitárias. Tal deslocamento poderia enfraquecer a ameaça da alteridade que faz com que a coletividade acadiana se represente, seja nas artes ou na literatura, enquanto uma coletividade para a qual o desaparecimento sempre se delinea no horizonte.

O risco do desdobramento de Si no Outro precisaria ser (plenamente) assumido para alcançar o distanciamento de Si. Desse modo, “Il faut que les *petites* cultures consentent au péril du dédoublement, acceptent le déchirement des liens identitaires” (PARÉ, 2001, p. 68), vez que “C’est par un tel dédoublement que les littératures, surtout lorsqu’elles sont produites dans des conditions d’exiguïté culturelle extrême, peuvent émerger du religieux et entrer dans le savoir historique.” (PARÉ, 2001, p. 69). Assim, mister se faz promover um distanciamento inclusivo para habitar a distância entre Si e o Outro, distância na qual o “nós” torna-se “vós” também, através das negociações e articulações identitárias fomentadas pelas mobilidades culturais. Com vistas ao percurso da insularização à diáspora da coletividade acadiana, memória e identidade não podem ser tomadas a par das mobilidades culturais e dos deslocamentos/desdobramentos por elas engendrados. Nessa perspectiva, a literatura

acadiana, enquanto produtora de imaginários e produzida pelo imaginário coletivo, além de, por isso mesmo, constituir veículo de coesão identitária, também pode ser vista pelo olhar da diáspora.

No seio da literatura acadiana, lida como produtora de diaspORIZAÇÃO na exigüidade e/ou fragilidade, encontra-se Maillet, voltada para a coletividade acadiana, principalmente, para seus costumes, suas tradições e sua língua, num movimento em prol da Acádia, que parece “dar as costas” para o mundo. Parece. É que, na verdade, essa escritora acadiana tem olhos nas costas, vento nos pés, cabeça giratória a 360° e “un brin de jarnigoine<sup>96</sup>”... comme Mariaagélas, “son double” e “la première et la seule femme libérée de la littérature québécoise (*sic*)” (MAILLET *apud* VIAU, 2008, p. 130), mulher libertada pela e na literatura acadiana. Afinal e no final, Mariaagélas sabia escrever<sup>97</sup>!

Em que pesem as críticas direcionadas a Maillet<sup>98</sup>, sobretudo no contexto da literatura contemporânea, quanto a uma certa folclorização da Acádia, pelo tratamento-busca fundacional primevo do território e da língua, forçoso reconhecer, também, na sua produção um espaço de expressão “sans gêne” da acadianidade e de projeção nacional e internacional de uma Acádia aberta a ressignificações diaspóricas, sobretudo se procedermos a leituras em “segundo grau”, *asteur*<sup>99</sup>, a leituras distanciadas, física e culturalmente, da própria Acádia.

As línguas nas quais Maillet “escreve em voz alta” apresentam e representam a escritora, ao mesmo tempo, como uma “escritora acadiana” e uma “acadiana que é escritora”, numa apropriação do questionamento identitário de Herménégilde Chiasson, citado por Raoul Boudreau (2009, p. 142). O francês acadiano popular (tradicional?) colocado nas falas de seus personagens, bem como o francês (acadiano?) normatizado, língua da “conversa narrativa”, situam sua escrita na Acádia, ao tempo em que podem ensejar deslocamentos outros. É que nas literaturas minoritárias diaspóricas as línguas podem ser habitadas, enquanto fronteiras paresianas, habitação esta que longe de sugerir estagnação, encerra mobilidades. Nesse sentido:

Consideradas como primeiros lugares da itinerância em culturas diaspóricas, as línguas constituem espaços de deslocamentos de sentidos, de trânsitos identitários, de movências inacabadas, de memórias de outros sotaques, da circulação de palavras estrangeiras e referências culturais. (PORTO, 2012, p. 122)

<sup>96</sup> En français acadien populaire, “débrouillardise, invention”. (MAILLET, *La Sagouine*, p. 175 – Lexique).

<sup>97</sup> No final da narrativa, Basile descobre que Mariaagélas sabia escrever, o que sugere ter sido ela a autora do bilhete dirigido a Ferdinand avisando-o para não sair naquela noite, a noite do seu assassinato.

<sup>98</sup> A exemplo das críticas feitas por Raoul Boudreau em “Le rapport à la langue comme marqueur et producteur d’identités en littérature acadienne” (2000) e “Busca identitária, língua de escritura e instituição literária de referência na literatura acadiana recente” (2009).

<sup>99</sup> “A cette heure” escrito foneticamente, e de expressão acadiana.

É por isso que Maillet faz seus personagens falarem num *certo* francês de cores bem locais, trazendo o leitor para a Acádia, e projetando-os (os personagens) para fora dela; é por isso, também, que ela dota as suas heroínas do verbo, capaz de alçá-las ao lugar de líderes-representantes de suas comunidades e da coletividade acadiana; é por isso, ainda, que há sempre contadores de histórias, nas histórias contadas por Maillet, sendo, inclusive, um deles o próprio narrador; é por isso, enfim, que, nas narrativas mailletianas, a palavra têm especial relevo, seja como ferramenta de luta cotidiana e de ascensão social, seja enquanto o próprio tema do texto narrativo, quando sua fonte é buscada, sua veracidade é abalada, suas versões, questionadas, “cutucando” o leitor.

Tudo isso numa conversa “curtida” com o leitor, repleta de humor irônico e reviravoltas, por vezes, misteriosamente, “grandiosas”, no cenário de um vilarejo (bem) acadiano<sup>100</sup>, que, não fosse a língua dos seus habitantes, bem poderia ser qualquer vilarejo do mundo, vilarejo no qual “o impossível é transformado em possível” pela pluma sedutora de Maillet. Aliás, ela mesma diz, frequentemente, que “escreve para refazer o mundo, um mundo que passa, como a vida, que precisa ser contada, nem que seja do ponto de vista do menor vilarejo da Acádia, imagem em miniatura da grande aldeia global”. (MAILLET *apud* SOUSA, 1997)

## 5.2 A memória e a identidade coletivas em *Mariaagélas* na perspectiva diaspórica

Partindo da idéia de memória e identidade, ambas no plural, formando um *continuum* diaspórico que encerra descontinuidades, e tendo em mente a Acádia como pluriminoria, mormente no que tange à língua e ao território, verificamos a expressão da acadianidade em *Mariaagélas*, obra literária abordada como bem cultural produzido numa coletividade minoritária e minorizada que habita fronteiras enquanto distância na qual se articulam diversas culturas, na qual se reconstroem memórias, na qual se negociam identidades.

É, portanto, através do olhar da diáspora, que o mencionado romance mailletiano foi tomado, sem perder de vista o seu contexto de produção, nem a inscrição da sua autora, e considerando, também, que, assim como a memória e a identidade, a leitura de uma obra literária somente pode ser realizada com os olhos do presente-momento de elocução, enquanto uma (possibilidade de) leitura situada no tempo e no espaço históricos em que experiências são vivenciadas. É no presente da vivência sensorial que a identidade é

---

<sup>100</sup> Poderíamos até dizer um vilarejo da “Acádia profunda”.

configurada e que o passado é construído. Aliás, “distinguir entre conjunturas favoráveis ou desfavoráveis às memórias marginalizadas é de saída reconhecer a que ponto o presente colore o passado.” (POLLAK, 1989, p. 8)

Dessa maneira, em *Mariaagélas*, a Acádia se perfaz através da(s) língua(s), da oralidade, da minorização, do jogo entre memória, história e ficção, da relação com o mar e das transgressões da protagonista, para citar apenas os ingredientes identitários mais significativos dessa narrativa, os elementos que mais dizem e contam a coletividade acadiana. Primeiro, no francês acadiano<sup>101</sup> popular - tradicional, dizem -, que sai da boca dos personagens, é que, de pronto, a Acádia se apresenta, mas não qualquer Acádia: uma Acádia encerrada num pequeno vilarejo costeiro, localizado em uma das províncias marítimas do Canadá, mais precisamente na Baie, não muito longe da cidade de Memramcook; um vilarejo entre o mar e a floresta, entre a “Butte du Moulin” e a “Pointe à Jérôme”.

Assim, dizem os Caissie do norte da ponte sobre os Gélas do sul da ponte: “- Les Gélas, ils sont capables de vus dévorer un houme tout rond.”, e “-Faut point les laisser approcher de vos bouchures, ils vous déracineriont vos lices et vos pichets.”, ou, ainda, “- Un Gélas, ça vient au monde avec tous ses dents coume l’Antichrist, fiez-vous-y point.” (MAILLET, 1981, p. 19). Em seguida, na língua francesa do narrador-contador, bastante “escovada” na escola, mas que, têm, ainda assim, as marcas da acadianidade. Senão vejamos: “La menace Gélas n’avait pourtant jamais franchi le seuil de la menace, les Gélas ne disposant plus depuis un demi-siècle de suffisamment de moyens ni de jarnigoine pour constituer un danger réel pour la paix publique.” (MAILLET, 1981, p. 19)

Tanto o francês acadiano popular quanto o francês (acadiano) “padrão” encontram-se perpassados pela oralidade. O primeiro é empregado somente no registro oral, no discurso direto, seja nos diálogos, seja nos monólogos internos dos personagens. Quanto ao segundo, a oralidade é materializada nas conversas com o leitor, parceiro da viagem ficcional do narrador-contador.

Ademais, a oralidade pode ser vista na importância atribuída aos contadores, aos cronistas e outros transmissores de informações verbais (como as “commères”), que contam, recontam histórias e contos, “aumentando um ponto”, pois, em se tratando de assunto de interesse coletivo, ainda que diga respeito à vida privada, “tout le monde a son mot à dire”. Assim, a oralidade se faz presente enquanto tradição de transmissão de um patrimônio simbólico assim como enquanto instrumento de coesão social, haja vista as rodas de “bate-

---

<sup>101</sup> Ou seria no “acadiano francês”?

papo”: a das crocheteiras-jardineiras na casa da “vieille” Pierre Crochu, a dos pescadores, na cabana de pesca (“cabane à éperlans”), durante o inverno, e as das “forges” rivais, dos Allain e dos Gélas.

Nessa esteira, o jogo (“jonglage”) entre memória, história e ficção encontra na palavra (falada) a sua maior expressão. Através de conversas dialógicas ou monológicas, os personagens passam em revista a vida pregressa de alguém ou as suas próprias a fim de avaliar uma ação, legitimando-a, completando-a ou reprovando-a. As visitas reconstrutivas do passado também servem para situar a comunidade no tempo ou no espaço, tomando como referência algum elemento do espaço físico ou imaginário comum que possa servir de demarcador em termos de “antes” e “depois”, ou de “durante”, como a celebração do dia 15 de agosto, “festa nacional” da Acádia:

C’était le 15 août, la fête du pays. [...] La bénédiction des bateaux était une tradition au pays des dunes descendue tout droit de l’Arche de Noé. [...] On avait conservé comme ça des temps bibliques toutes sortes de croyances et de coutumes qu’on revivait fidèlement au moment propice. C’est ainsi que la baleine, à cause de Jonas, avait un caractère sacré ; et que le serpent... oh ! celui-là on se souvenait de lui. Quant aux bateaux, ils remontaient à l’Arche, c’était sans réplique. Et à l’instar de Noé, le prêtre, une fois l’an, les bénissait dans une splendide cérémonie qui faisait danser la mer et les dunes, et les gens aussi, à la veillée. (MAILLET, 1981, p. 205).

As várias versões contadas dos “fatos” ou “atos” se confrontam, se completam ou se esvaem, na falta de documentos que as embasem, ou de testemunhos corroboradores. O principal é que todas as versões têm o seu lugar enquanto narrativas e que a identidade do/a autor/a da versão é que lhe confere o “selo” da verdade, a “aura” da versão, finalmente, escolhida, também, pela sua verossimilhança. *Mutatis mutandi*, a memória, a história e a ficção não precisariam disputar a verdade, pois cada uma têm o seu lugar, conforme o pactuado com o leitor-construtor de imagens.

Ademais, a minorização dos acadianos do vilarejo pode ser vislumbrada na representação dos Estados Unidos, enquanto destino do êxodo e espaço de exploração do trabalho, bem como na relação mantida com o poder institucionalizado, encarnado pela polícia e agentes de alfândega, bem como pelo padre e as freiras, representando, respectivamente, o Governo e a Igreja, mas também a viúva de Calixto, o “terceiro poder local”. O Estado-Juiz, encarnado no magistrado da corte, também se faz, pontualmente, presente na investigação e julgamento em torno do assassinato de Ferdinand. Essa relação com a autoridade e as leis oscila entre o respeito e a afiliação, de um lado, e a desconfiança e a “desobediência”, do outro. Seja a autoridade laica ou religiosa, desde que represente um

obstáculo à sobrevivência, deve ser desafiada e “transposta” com astúcia e verbo:

Ferdinand, depuis qu’il était douanier, fumait parfois avec les officiers de pêche et même avec l’agent de police qui faisait son petit tour à chaque lune le long des côtes. Dans l’ancien temps, les pêcheurs du nord et du sud se relayaient pour accompagner les inspecteurs dans leur ronde et leur tournée et ainsi mieux les faire tourner en rond le plus loin possible des lieux stratégiques. On trouvait toujours moyen, par exemple, d’éviter la cabane à Polyte, le bois des Collette, le goulet du barachois, et l’on sifflait un certain refrain à cent pieds de la forge des Gélas. C’était sûr et commode. Mais voilà que le Ferdinand avait été fait douanier, à la surprise et à l’insu de tout le monde. Pourtant, il avait toujours été honnête, Ferdinand, juste et bon voisin. Alors pourquoi tout à coup douanier ? Tut, tut, tut !... (MAILLET, 1981, p. 69).

O certo é que quando se trata de “alimentar os seus”, de lutar por um “melhor lugar ao sol” e de fazer “justiça”, vale (quase) tudo: blasfemar, blefar, semear a discórdia, mal-dizer, mentir, roubar hábito de freira, colocar o padre em enrascada, desaparecer e... matar! Mas uma morte legitimada pelos que ficam, pelo “culto” da memória “daquele que foi”, uma morte que pereniza. O drama da vida, entre a morte, o esquecimento e a memória, encontra a sua metáfora na brincadeira do “urso sob as folhas mortas”, jogo de infância de Mariaagélas:

En haut du champ, par chez les Bidoche, les enfants jouaient à l’ours autour d’un muleron de feuilles. Elle avait joué son saoul, Mariaagélas, à l’ours sous les feuilles mortes. L’ours que les enfants réveillent saute sur eux et les dévore ; et l’enfant dévoré devient à sont tour dévorant. En contemplant de loin son enfance en bas des buttes, Maria comprenait tout à coup le sens de tous ces drames qu’elle avait joués comme tous les autres. Plus tard, on les joue pour vrai, et quelqu’un reste enterré à jamais sous les feuilles. (MAILLET, 1981, p. 231).

Vale ressaltar que, em *Mariaagélas*, a minorização não rima com vitimização, pois é também na condição de minoria (sobretudo econômica) que os habitantes do vilarejo encontram a mola propulsora para os recomeços, a criatividade e a solidariedade para solucionar os problemas individuais e coletivos.

No romance, se o próprio vilarejo acadiano se inscreve na margem (à margem do Canadá, mas também, duplamente, na periferia face aos Estados Unidos), a heroína Mariaagélas se situa na margem do vilarejo, isto é, na margem da margem, pelas suas diversas transgressões sociais. A filha dos Gélas, ostendadora do patronímico ancestral da família, faz jus à herança familiar, mas também não se resigna a isso, não se contenta com os caminhos previamente traçados; ela quer construir e percorrer os seus<sup>102</sup>:

Mais Mariaagélas, depuis qu’on l’avait traînée de force aux messes dominicales et aux confessions des premiers vendredis du mois, n’avait plus

<sup>102</sup> Outras citações do romance nesse mesmo sentido podem ser encontradas no capítulo 3.

manifesté aucun attrait pour une religion qui manquait de surprise et de piquant. (MAILLET, 1981, p. 30).

Une fois pour toute Maria avait dit « non ! » aux shops, aux États et à la vie de servante. Il ne lui restait que la grande aventure, celle qui jusqu'alors avait tenté les plus fins renards du pays, l'aventure héroïque et merveilleuse des années '20-'30 le long des côtes de l'Atlantique : l'épopée de la contrebande. (MAILLET, 1981, p. 31).

Assim, Mariaagélas conquista e desempenha papéis convencionalmente destinados aos homens, como marinheira e contrabandista, nos quais, inclusive se sai bem, recusando ser, fatalmente, operária de uma fábrica de frutos do mar, como também não se vê como cozinheira em um navio, por falta do risco da aventura. Mariaagélas quer levar uma vida aventureira como a do Capitão Kidd. Assim, essa “filha do mar até as tripas” vive plenamente a “delinqüência” no contrabando de bebidas alcoólicas e na pirataria, via da liberdade e da ascensão social. Ademais, ela parece não ter o casamento no seu horizonte marítimo, além de, no final da narrativa, se negar a fazer “como de costume”, preparando-se para mais um longo inverno no vilarejo:

Les marées hautes d'automne envahirent les caves comme d'accoutume. Et la cabane des Gélas une fois de plus fut levée de terre. On s'éveilla un matin les pieds dans l'écume. Alors Gélas réunit encore un coup sa famille pour lui annoncer qu'on mouverait le ménage et les bâtiments quelques roches plus loin. Mais cette fois Maria se rebiffa :  
- J'avons-t-i' point flagossé dans l'eau longtemps assez ! qu'elle leur dit, la Maria, à tous les Gélas réunis. J'allons-t-i' jouer toute notre vie coume ça avec la mer qui gagne pis la mer qui perd ? (MAILLET, 1981, p. 229).

Ao invés disso, Mariaagélas opta pela partida do vilarejo, que se traduz apenas num abandono físico, vez que acaba sendo mitificada pela sua carreira aventureira, suas estratégias de combate à opressão, sua história de aventura no gelo (três dias em missão contrabandista nos Estados Unidos) e no barco (sumiço por um tempo para ser “esquecida”, sob suspeita de envolvimento no caso da “freira contrabandista”) e, tacada final, pelo desaparecimento repentino e “em douceur” (saída à francesa?) sem expectativa de retorno, partida do vilarejo acadiano a fim de ficar no imaginário da Acádia. Saída reconciliadora para a sua identidade? Em todo caso, navegar é preciso, seja nos barcos que carregam álcool, seja nos barcos de piratas, seja no barco que a leva, supostamente, para as ilhas Madalena... O mar desempenha um papel determinante na vida de Mariaagélas.

Nessa senda, com o imaginário coletivo mergulhado no mar, os habitantes do vilarejo mantêm com ele uma relação ambivalente de respeito-gratidão e desconfiança. O mar não é confiável. Ele leva e traz elementos que nutrem os acadianos fisicamente e simbolicamente.

Assim, o imaginário coletivo (e por conseguinte a memória coletiva, num movimento de mútuo enriquecimento) se preenche das aventuras dos contrabandistas, dos piratas, a exemplo do Capitão Kidd e dos tripulantes do barco-fantasma, das façanhas dos pescadores, da baleia (que marcou um ano), da tartaruga gigante (que raspou o fundo do mar comendo todos os peixes). O mar oferece peixes e frutos, mas também pode tudo engolir/tragar, até pessoas... para devolvê-las mitificadas, caso de Mariaagélas ao participar de uma longa expedição aventureira “pirata” que a transformou em “Jeanne d’Arc des flottes” (MAILLET, 1981, p. 182). Quanto à ação e o lugar do mar:

Il y a bien du trouble et bien des misères qu’on ne rencontre que le long des côtes : ça, les gens du pays vous le diront. Et ils vous diront que ça n’est pas de leur faute à eux... Ben non ! A qui c’est ouère la faute si la mer vous ronge tous les ans trois pieds de rochers ; et vus défigure le paysage d’un automne à l’autre ; et vous bave sur la dune des épaves de goélettes avec, parfois, des noyés entre les débris ? A qui c’est ouère la faute, hein ?... (MAILLET, 1981, p. 97).

Ademais, subvertendo-se contra os limites da terra, o mar borra, desloca, apaga as fronteiras enquanto pontos de referência fixos (a exemplo das dunas), o que pode dificultar a localização do pertencimento em termos de norte *ou* sul:

La grange à Ferdinand n’était pas tout à fait située au nord, et pas tout à fait au sud non plus. C’était difficile à savoir au juste de quel bord se tenait le douanier. Dans ces pays-là, vous comprenez, on ne délimite pas si facilement les terres. N’allez pas croire qu’il passe tous les ans des arpenteurs pour démêler ce que la mer, les barachois, les rivières et les anses continuent d’embrouiller depuis des siècles. (MAILLET, 1981, p. 114).

Além de embaralhar balizas terrestres, o mar, porta de saída para o mundo, constitui uma fronteira a ser habitada. Isso Mariaagélas entendeu muito bem, tomando-o como via para deslocar-se material e imaterialmente. O desaparecimento de Mariaagélas, no final do romance, faz com que ela seja mitificada. Um desaparecer físico a fim de ressurgir entre as lendas do vilarejo, e enquanto mito acadiano, pois, como Bélonie, em *Pélagie-le-charrette*, Mariaagélas sumiu sem chamar a atenção, devagarzinho, sem fazer barulho, deixando rumores (DONHUE, 1999, p. 36-38) potencialmente fomentadoras de versões no vilarejo.

“A ponte *reúne* enquanto passagem que atravessa”, recita Heidegger, citado por Bhabha (1998, p. 24). Seria possível avistar esse mar de *Mariaagélas* como ponte que reúne pelo imaginário coletivo? Aliás, a própria ponte do vilarejo acadiano pode simbolizar, também, uma (re)união. A clivagem ancestral entre os Allain e os Gélas é, também, geograficamente demarcada pela ponte: os Allain no norte e os Gélas no sul da ponte. A primeira vista, elemento de separação entre os dois clãs com suas respectivas extensões,



conforme local de moradia, a ponte pode, contudo, simbolizar uma pertença entre os dois, um entre-dois cultural. É que, por um lado, trata-se, no fundo, de uma “pseudoclivagem” haja vista os encontros norte+sul em torno do álcool, à noite, e, por outro, o agrupamento em torno de uma causa coletiva (como a libertação de Bidoche da prisão e o bingo dos gêmeos, órfãos do pai Ferdinand) mostra a abertura para a solidariedade, apesar de “tudo”. Com vistas a superar a clivagem norte-sul, a travessia da ponte é necessária assim como o seu habitar enquanto caminho para negociar com o Outro, engendrando uma mobilidade cultural inclusiva. Vejamos em *Mariaagélas* uma ilustração da metamorfose Norte X Sul em norte + sul:

C’était là des chicanes de jour. Après le coucher du soleil, on se rassemblait volontiers dans l’une ou l’autre forge ou dans la grange à Ferdinand, oubliant les piquets de clôtures et ne distinguant plus le nord du sù. La nuit et la bière aux mères réunissaient tous ces hommes de même sang et faisaient couler sur leurs plaies du jour un baume doux et réconfortant. (MAILLET, 1981, p. 54).

Ante o exposto, o romance *Mariaagélas* revela-se particularmente importante para a expressão da identidade acadiana enquanto identidade diaspórica uma vez que reafirma a memória coletiva da Acádia, através das relações entre os personagens e os espaços físicos e imaginários, presentes na narração, ao tempo em que aponta para a abertura transgressora, através da heroína Mariaagélas, num processo de influxos recíprocos em que se evidencia “essa profunda ambivalência em relação a uma origem sempre perdida que é preciso, ao mesmo tempo, salvaguardar e desertar para existir” (BERNIER, 2004) (tradução nossa).

A partir da abertura do romance, ensejada, sobretudo, pelas contações em diferentes versões e pelas transgressões de Mariaagélas, poderíamos entrever um duplo movimento. Assim como o leitor pode se (re)apropriar da história, escolhendo uma versão dentre as apresentadas da narrativa, ou criando a sua própria, os acadianos podem se reapropriar da Acádia, através de releituras da história “oficial”, através do trabalho de reconstrução da memória coletiva, através da abertura ao Outro, através da visão de si também como Outro, através da desconstrução da imagem da Acádia mítica de Longfellow (em *Évangeline*) que sente saudades da mãe-França protetora, isso tudo com vistas a habitar as línguas enquanto fronteiras que unem e diasporizar as identidades. E ele também pode realizar essa apropriação através das narrativas literárias sobre essa coletividade, como bem nos indica a obra de Maillet. Quanto ao trabalho de memória dessa coletividade, torna-se oportuna uma passagem do epílogo do romance, referindo-se a cartomante-curandeira Sarah Bidoche:

[Car] la tireuse de cartes qui faisait marcher lentement ses doigts entre le trèfle et le carreau, n’avait pas perdu son œil de chouette. Elle regardait par-

delà les champs et les buttes, loin vers la mer où tant d'événements s'étaient noués et dénoués. *Et pour la première fois j'entendis la sorcière prédire le passé.*(grifo nosso). (MAILLET, 1981, p. 234).

Nesse movimento de reapropriação da Acádia, o papel da literatura mostra-se fundamental ao possibilitar leituras outras da história, ao constituir um importante interventor no processo de trânsitos e negociações identitárias e veículo de coesão coletiva, ao atuar no imaginário coletivo, ao aguçar a sensibilidade a outras culturas e fomentar a disponibilidade à abertura, ao propiciar a reinvenção de Si enquanto Outro, integrando o Outro em Si. Assim, ciente do seu lugar de elocução enquanto escritora acadiana e acadiana que escreve, aduz Antonine Maillet, numa perspectiva diaspórica, talvez inconscientemente:

L'Acadie, ce n'est pas tellement un lieu, c'est une culture, une mémoire, une histoire, un visage. Je peux vivre à Montréal et rester acadienne. Je n'ai perdu ni mon accent, ni ma manière d'être. C'est ça l'Acadie : la culture, la manière de vivre. Pour le reste, je suis humaniste avant même d'être Acadienne, dans ce sens que je suis convaincue que c'est un accident de la nature qui m'a fait naître au 20ème siècle et en Acadie. Si j'avais eu d'autres contingences dans ma vie, d'autres accidents, j'aurais vécu autrement, mais j'aurais été essentiellement la même. Je veux qu'on sache bien que 'l'accident' Acadiedans ma vie, je vais l'assumer pleinement, mais comme un accident et non pas comme un essentiel. (Études en littérature canadienne, 1988 *apud*Contact – *L'encyclopédie de la création*. Invitée: Antonine Maillet).

Em que pese a carga naturalizante de “essentiellement la même”, e sem perder de vista a idéia de “construção” para abordar memória e identidade, poderíamos entrever nesse “acidente” Acádia um horizonte para habitar a diáspora na resiliência ?

## REFERÊNCIAS

- ALVES, Alcione Côrrea. Desvio (Détour). In: BERND, Zilá (Org.). **Dicionário das mobilidades culturais: percursos americanos**. Porto Alegre: Literalis, 2010.
- ANDERSON, Benedict. Memória e esquecimento. In \_\_\_\_\_ **Comunidades imaginadas**. SP: Companhia das Letras, 2008.
- BAZERMAN C. Ecriture, organisation sociale et cognition. In **Pratiques** n° 131/132, Décembre 2006.
- BERND, Zilá. **Identidades compostas: escrituras híbridas**. Texto apresentado no Congresso a ANPOLL em 12 de junho de 1998. MATRAGA n° 12, 1999.
- BERNIER, Frédéric. Ces cultures qui clignent. In **Spirale**, 195, p. 32-33, Mars-Avril 2004.
- \_\_\_\_\_. **Americanidade/americanação**. GT ANPOLL – RELAÇÕES LITERÁRIAS INTERAMERICANAS.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila *et al.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BOLAÑOS, Aimée G. Diáspora. Diáspora. In: BERND, Zilá (Org.). **Dicionário das mobilidades culturais: percursos americanos**. Porto Alegre: Literalis, 2010.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembrança de velhos**. 9ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BOUDREAU, Annette. A construção das representações linguísticas na Acádia (Trad. Ana Lúcia Silva Paranhos). **Interfaces – Especial Acádia**, 10, p. 77-109. Rio Grande: FURG/ABECAN, 2009.
- CAMPOS, Aline; RAMOS, Ana Rosa. Questões identitárias no Canadá francófono: o caso da Acádia. **Interfaces – Especial Acádia**, 10, p. 153-163. Rio Grande: FURG/ABECAN, 2009.
- CÔTÉ, Jean-Denis. « La Distance habitée : l'extraordinaire capacité de résistance des cultures marginalisées ». In : **Liaison**, n° 123, 2004, p. 50. Disponível em : <http://id.erudit.org/iderudit/41048ac>.
- DEL RE, Ariane Brun. Littératures franco-canadiennes: de la fragilité à la résilience. In: **La Relève**, hiver 2013, vol. 4, n° 1. Disponível em : <http://journallareleve.com/wordpress/>. Acesso em: 19 jun 2014.
- DONOHUE, Bernadette M. **Voices past, present and future: Acadian social identity in novels of Antonine Maillet**. Tese de doutorado. Michigan State University, 1999.
- FINNEY, James de. O peso da memória: história e literatura na Acádia (trad. Renato Venancio Henriques de Sousa). **Interfaces – Especial Acádia**, 10, p. 47-61. Rio Grande: FURG/ABECAN, 2009.

GONZÁLEZ, Elena Palmero. Deslocamento/desplacamento (trad. Andréia Alves Pires). In: BERND, Zilá (Org.). **Dicionário das mobilidades culturais: percursos americanos**. Porto Alegre: Literalis, 2010.

GOODY J., WATT I. Les conséquences de la littérature. In **Pratiques** n° 131/132, Décembre 2006.

HALBWACHS, Maurice. **La mémoire collective**. Paris: Albin Michel, 1997.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Org. Liv Sovik. Trad. Adelaine L. G. Resende et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.

HALL, Stuart. **A identidade cultural da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Ed. DP&A, 2005, 10ª ed.

HOUAISS, Antônio e VILAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

LANDRY, Nicolas. LANG, Nicole. **Histoire de l'Acadie**. Quebec: Éditions du Septentrion, 2001.

LECLERC, Catherine. **University of Toronto Quarterly** 74.1 (2004/2005). p. 88-90. [https://muse.jhu.edu/journals/university\\_of\\_toronto\\_quarterly/v074/74.1leclerc.html](https://muse.jhu.edu/journals/university_of_toronto_quarterly/v074/74.1leclerc.html). Acesso em: 19 jun 2014.

LE GOFF, Jacques. **Histoire et mémoire**. Paris: Éditions Gallimard, 1988.

MAGORD, André. BELKHODJA, Chedly. “L’Acadie à l’heure de la diaspora ?” In: **Francophonies d’Amérique**, n° 19, 2005. Disponível em: <http://id.erudit.org/iderudit/1005309ar>. Acessos em junho/2014.

MAILLET, Antonine. **Mariaagélas**. Paris : Grasset, 1981.

\_\_\_\_\_. **Pélagie-la-charrette**. Paris: Éditions Grasset et Fasquelle, 1979.

\_\_\_\_\_. **La Sagouine**. Quebec: Bibliothèque québécoise, 1990.

MALABORZA, Sonya. « La Distance habitée », **Langage et société** 4/2006 (n°118), p. 131-134. Disponível em : [www.cairn.info/revue-langage-et-societe-2006-4-page-131.htm](http://www.cairn.info/revue-langage-et-societe-2006-4-page-131.htm). Acesso em: 21 jun 2014.

NORA, Pierre. Entre mémoire et histoire: la problématique des lieux. In: **Les lieux de mémoire**. Paris: Gallimard, 1984. Vol 1. Pp. 7 a 15 (Tradução de Yara Aun Houry na Revista Projeto História. N° 10 História & Cultura. São Paulo, PUC-SP – Programa de Pós Graduação em História, dezembro de 1993. Pp 7 a 26.). Disponível em: [revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/.../8763](http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/.../8763). Acesso em: abril de 2011.

OLIVIERI-GODET, Rita. Errância/migrância/migração. In: BERND, Zilá (Org.). **Dicionário das mobilidades culturais: percursos americanos**. Porto Alegre: Literalis, 2010.

O'NEILL-KARCH, Mariel. "Le pari de la différence". In : **Liaison**, n° 81, 1995.  
<http://id.erudit.org/iderudit/42352ac>. Acesso em: 20 jun 2014.

PARÉ, François. **Les littératures de l'exiguïté**. Collection Bibliothèque canadienne-française. Ontario : Le Nordir, 2001.

\_\_\_\_\_. **Théories de la fragilité**. Prefácio. [http://www.prologue.ca/119825-68-livre-Essais\\_et\\_critiques/Theories\\_de\\_la\\_fragilite.html](http://www.prologue.ca/119825-68-livre-Essais_et_critiques/Theories_de_la_fragilite.html). Acesso em: 20 jun 2014.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. In **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n° 3, 1989.

PORTO, Maria Bernadette. **Habitar a diáspora**: representações do imaginário da distância em textos literários contemporâneos. In: *Aletria*, set-dez 2012, n° 3, vol. 22.

RAMOS, Ana Rosa. **Americanidade na mídia**. América terra de utopias – Desafios da Comunicação Social. Salvador, Bahia, Brasil, 1 e 2 de setembro de 2002.

RICOEUR, Paul. Memória e imaginação. In \_\_\_\_\_ **A memória, a história, o esquecimento**, trad. Alain François [et al.]. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 2007.

\_\_\_\_\_. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Paris: Editions du Seuil, Points Seuil, Essais, 2000 *apud* <http://indomemoires.hypotheses.org/3261>. Acesso em: 05 mai 2014.

SOUSA, Renato Venâncio Henriques de. **Pélagie-la-charrette**: retorno ao país da oralidade, reconstrução da identidade sem país. Dissertação de Mestrado (orientadora Maria Bernadette Thereza Velloso Porto). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1997.

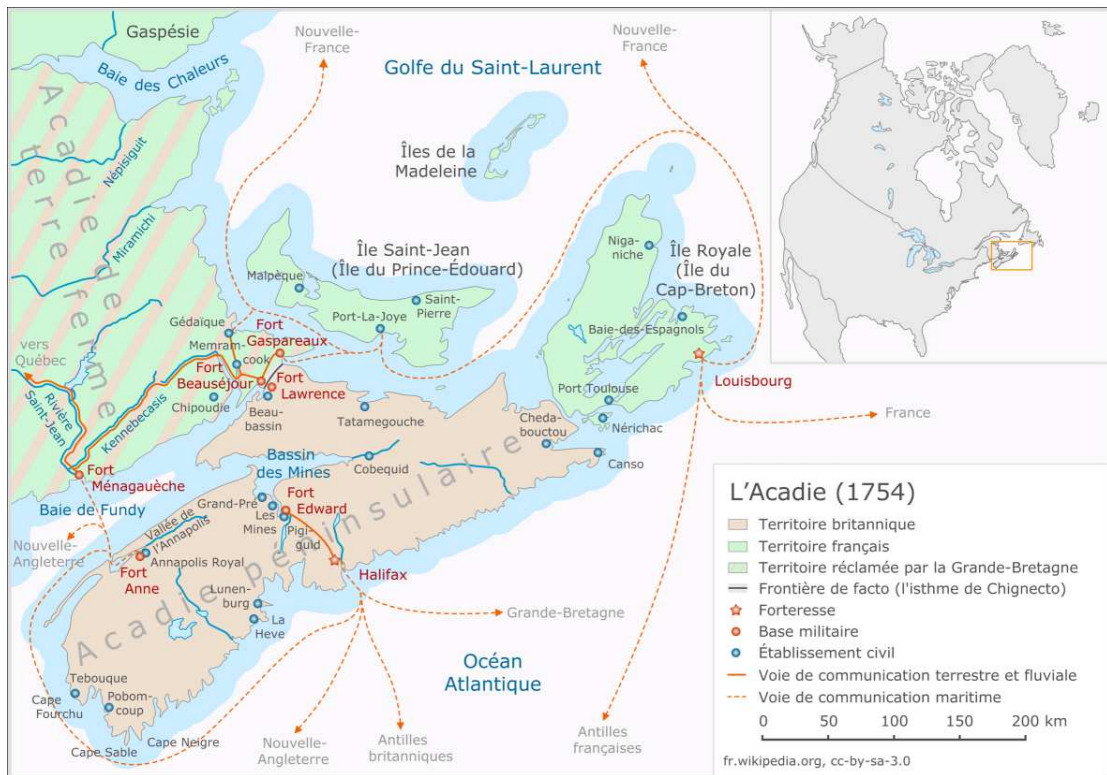
TODOROV, Tzvetan. **Les abus de la mémoire**. Paris: Arléa Poche, 1995.

VIAU, Robert. **Antonine Maillet: 50 ans d'écriture**. Ottawa: Les Éditions David, 2008.

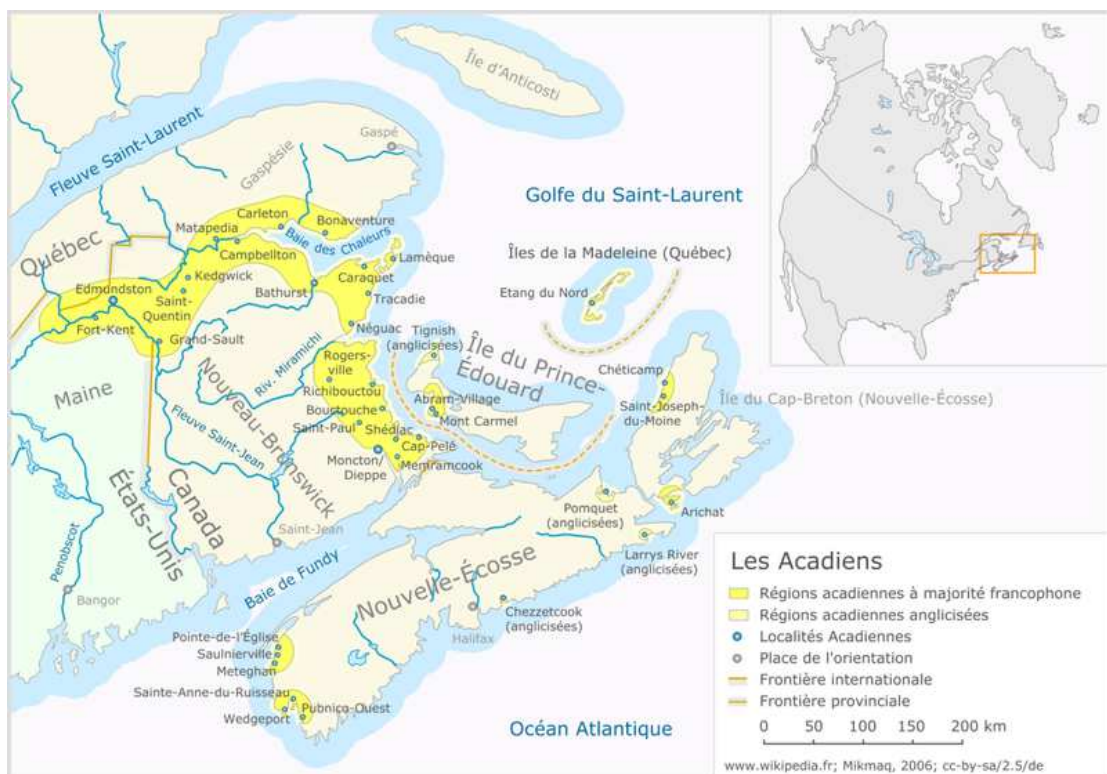
Entrevista com François Paré no journal **La Relève**, hiver 2013, vol. 4, n° 1. Disponível em: <http://journallareleve.com/wordpress/> Acesso em: 20 jun 2014.

*Études en littérature canadienne*, 1988 *apud* **Contact – L'encyclopédie de la création**.  
 Invitée: Antonine Maillet. Dossier de recherche. Conclusion. Disponível em :<[http://www.contacttv.net/i\\_dossier\\_recherche.php?id\\_rubrique=696](http://www.contacttv.net/i_dossier_recherche.php?id_rubrique=696)> Acesso em : 11 jul 2011.

## ANEXO A – MAPAS DA ACÁDIA



Fonte : [www.wikipedia.fr](http://www.wikipedia.fr); Mikmaq, 2006.



Fonte : [www.wikipedia.fr](http://www.wikipedia.fr); Mikmaq, 2006.

## ANEXO B – TRADUÇÃO DO PRÓLOGO DE *MARIAAGÉLAS*

### PRÓLOGO

Você vai me dizer que não adianta, que você não pode acreditar numa história dessa, que você já viveu demais, que você não é tão crédulo assim, e que as costas da Acádia, em resumo, são protegidas demais para se viverem aventuras desse tipo. Você disse “protegidas”? Ah é!... Elas são protegidas dos ventos, nossas costas? e das marés altas? e do vento do nordeste<sup>103</sup>? E das goletas<sup>104</sup> perdidas que, do nada, vêm naufragar aqui? Mas sigamos adiante: todo mundo sabe que ninguém está protegido de coisa alguma.

Eu conheço você. É mais fácil você acreditar nos feiticeiros e no Anticristo, e no sétimo do sétimo<sup>105</sup>, que na existência de Mariaagélas. Ela é próxima demais e parece demais com a gente. Tem quase o ar de verdade para ser verdadeiro. E, no entanto, todos os velhos da terra poderiam lhe dizer... Mas você desconfia dos velhos da terra. Lamento!... Pois eles poderiam ter lhe contado o que aconteceu na nossa terra em pleno coração das dunas e dos morros, entre os anos 20 e 30. E para terminar... aconteceu uma coisa que transtornou a vida de vários deles, e que você ia gostar de ouvir toda a história, de uma vez por todas. Me perdoe, mas não é possível retomar tudo desde os primórdios. É uma história longa demais. Seria preciso quase remontar a Noé. Não ria, foi ele quem se embriagou primeiro. Você sabe no que dá, barco com cachaça.

...Você ainda está aí, e gostaria de saber. Pois bem, aí está, a sorte está lançada. As cartas estão distribuídas, como dizia minha mãe. Só nos resta embaralhar, cortar, e delas sairá o que der. Sairá a viúva de Calixto, com certeza, porque não se poderia meter o bedelho em um só canto dos anos 20 ou 30 sem encontrar a viúva de Calixto... Calixto não, que nada! Nunca houve Calixto. Ou só um pouquinho. Nem todo o mundo pode ficar para a história. A viúva de Calixto, sim. Ela ficou bonitinho. Como Don l’Orignal, Mariaagélas e Cristóvão Colombo. Pois descobrir a América não era tudo; era preciso, ainda, aprender a viver lá. Foi o que teve de fazer Maria, e todos os Gélas.

Mas, primeiro, houve a viúva de Calixto.

- Eh! Como se já não bastassem as perturbações de todo o sul da ponte<sup>106</sup> e de toda a

<sup>103</sup> O vento do nordeste (vindo desta direção) era temido pelos navegadores que colonizaram o Canadá por se tratar de um vento repentino e violento, apesar de não duradouro, que, geralmente, anunciava uma tempestade de chuva.

<sup>104</sup> Termo náutico para designar uma espécie de pequena embarcação.

<sup>105</sup> Um misticismo em torno do número sete: o sétimo filho de um sétimo filho era considerado um ser dotado de poderes místicos.

<sup>106</sup> Na narrativa há uma rixa ancestral entre as famílias do norte e do sul da ponte, polarizada, respectivamente

linhagem dos Gelas! O céu ainda tinha que nos mandar a Maria para pagar nossos pecados.

Na verdade, a viúva de Calixto pensava menos nos seus próprios pecados que nos de toda a paróquia e até mesmo do condado. Havia um monte de contrabandistas de bebidas entre as duas pontas, o mar e a colina do moinho: havia também impostores, blasfemadores e cristãos que não pagavam o que deviam à Igreja. A viúva de Calixto sabia das contas da paróquia e conhecia o estado de consciência de cada habitante melhor que o próprio padre que guardava os livros e confessava todo o mundo uma vez por mês. Porque a viúva de Calixto tinha um faro, uma língua e uma raiva ancestral de todos os Gelas que reinavam, desde a fundação da paróquia, no sul da ponte. Mas é que não bastava toda uma corja de Gelas para deixar a viúva com raiva:

- O céu tinha que nos mandar a Maria para os nossos pecados.

Foram os pequenos do maternal que primeiro viram Maria atravessar a ponte, pegar a via férrea e ultrapassar o portão da escola. Mais tarde, os maiores do grupo do professor se gabavam, diante da paróquia de terem, eles mesmos, escoltado Maria a partir da orla; mas os caras não teriam tido tempo, durante sua vida curta, para realizar a metade dos atos heróicos que atribuíam a si mesmos. Não, foram os pequenos, os do grupo de Sinhorita Mazerolle, que viram chegar bem na direção deles os dois braços de Mariaagélas que dissipavam a bruma.

Gélas tinha tido treze filhos, contando com os mortos. Mas dos vivos, tinha ficado com apenas três, mandando os outros embora, aos poucos, em goeletas ou para as fábricas de lagostas. Restavam-lhe, assim, sob suas asas, Charlagélas e Follagélas, que ainda não tinham idade de se sustentar, e a quarta filha, Mariaagélas, que tinha dito “não” às fábricas de uma vez por todas.

Os pequenos do maternal viram Mariaagélas levantar o vestido e pular a cerca a três passos do portão. É que, Mariaagélas, naquela manhã, não estava com estado de espírito para empurrar o portão, nem mesmo uma porta. As crianças entenderam isso e correram na frente dela para abrir os dois batentes da escola. Mariaagélas passou entre as duas filas de crianças sem sequer olhar para elas, correndo direto para os três lances de escada que atravessou numa só passada de perna.

É que pernas ela tinha, Mariaagélas, pernas e um bico. Todo o resto podia passar despercebido. Mas sua avó tinha predito que com as pernas e o bico dela, ela tinha como se virar na vida. Mariaagélas não tinha dado atenção às tolices da sua avó, mas nem por isso deixou de começar, nesse momento, a afiar a língua com suco de acelga<sup>107</sup>, e a amolar as

---

pela viúva de Calixto e Mariaagélas.

<sup>107</sup> “S’équarrir la bouche avec du jus de bette”



pernas com lixas<sup>108</sup>.

Desde que era criança, Mariaagélas sempre soube, mais ou menos, se virar. Ela tinha começado, antes mesmo de ir à escola, a revirar os sulcos das estradas e os fossos. Ela estava no comércio de garrafas. Todo domingo de manhã, quando Gélas ia à missa com sua mulher e seus filhos mais velhos, e deixava em casa a avó e a pequena Maria tomando conta uma da outra, assim que Maria enchia o cachimbo da velha, fugia pela estrada para catar garrafas. Ela conhecia os melhores cantos; e, sobretudo, ela estava adiantada em relação às outras crianças com idade, elas sim, de irem à missa. Pois Maria sabia: o melhor momento para as garrafas era o dia seguinte ao sábado à noite. Aos cinco anos, Maria já sabia disso; aos oito anos, ela era de longe a maior vendedora de garrafas de todo o “su” da ponte; e aos dez anos, ela abandonava seu negócio em benefício de seu irmão mais jovem Charles para tatear o negócio dos jornais.

O comércio de jornais foi o grande boom de Mariaagélas. Ela soube ocupar o seu espaço, como dizia a velha. Os jornais vegetavam nas mãos de Bidoche há uns dois anos, quando Maria se sentiu à altura de conduzir esse negócio. Ela deu logo uma dúzia de quarenta contos a Bidoche. E Bidoche, que não tinha tino para os negócios, ficou todo feliz.

Assim, de garrafas a jornais, Mariaagélas tinha aprendido, um dia após o outro, a ocupar um melhor espaço e a se virar sozinha. Mas um belo dia de manhã, ela fez catorze anos. Era a idade para as filhas de Gélas de ir para as fábricas trabalhar, mas não para Maria. Ela soube muito bem levar sua vida até esse dia sem ajuda de ninguém, ela não ia, de repente, começar a seguir os conselhos ou o rastro dos outros. Ela não iria para as fábricas em Cocagne, nem em Pugwash, nem nos Estados<sup>109</sup>. Ela faria sua vida lá mesmo, e sozinha.

Era uma decisão grave para Mariaagélas, e que devia orientar toda a sua vida. Pois ficar lá significava tornar-se professora de escola primária, ou empregada. Empregada, para uma moça do sul da ponte.

O dia em que Mariaagélas penetrou como um sopro de vento do nordeste na escola, diante dos olhos arregalados e as mãos úmidas dos pequenos do maternal que lhe abriram as portas, ela era empregada na casa dos Babineau há quase um ano. Foi o máximo que Mariaagélas tinha conseguido ficar numa casa e os Babineau contavam mantê-la pelo menos até as festas de final de ano. Mas nas festas de final do ano, a vida de Mariaagélas já teria tomado um rumo bem diferente e foi naquela manhã, entre os muros da escola, que o seu destino a esperava.

---

<sup>108</sup> “Se raboter les jambes au papier sablé”

<sup>109</sup> Os Estados Unidos designados por “les États”.

Na verdade, nada a esperava, sobretudo ninguém esperava o que ia acontecer. Não, não se deve acusar o destino que nunca teve de ficar à espreita de Mariaagélas: ela sempre soube se antecipar. Todo o drama que acontecia hoje, foi ela que o tinha provocado e conduzido até aqui. Foi ela que tinha empurrado a sua irmãzinha na procissão onde tinha vindo dar a cara a tapa, a pobre Follagélas.

Embora fosse uma Gélas, ela nunca tinha pedido nada a ninguém, a Folle. Ela não tinha nem mesmo pedido para botar a cabeça sob um véu azul, empestado de cheiro de batata<sup>110</sup>, depois ir arriscar a sorte para o papel da Santa Virgem do Mês de Maria. Ela não tinha desejado o papel, a Follagélas. Sequer tinha desejado caminhar na procissão. Aliás, as procissões, geralmente, não faziam parte dos costumes dos Gélas. Até o dia em que alguém pôs na cabeça de proibi-los de participar.

Isso tinha começado com uma frasezinha de nada:

- Você quer me dizer, pelos céus<sup>111</sup>, que uma Gélas...

Não tinham esperado a continuação. Primeiro porque podiam adivinhá-la, sobretudo porque conheciam a sua proveniência.

- A viúva de Calixto acha, agora, que seria a única cabeça da terra a poder usar um véu?

E Maria tinha jurado que a caçula dos Gélas usaria o véu e o Menino Jesus, ou então o sangue escorreria.

O sangue correu do nariz da professora. Pois antes que alguém pudesse prever o golpe, e sob o olhar estupefato dos pequenos da maternal, Mariaagélas tinha administrado em Senhorita Mazerolle o mais formidável murro no olho da memória escolar.

O caso da procissão terminava aqui, com a carreira da pobre professora que, no dia seguinte, pegou o trem do norte segurando o nariz. Mas o caso Mariaagélas começava. Pois, de agora em diante, era preciso que reorientasse sua vida. Nenhuma casa respeitável contrataria como empregada uma moça que havia feito sangrar o nariz da professora. E as casas que não se respeitavam não contratavam empregadas. Diante dessa situação, Mariaagélas compreendeu que não tinha mais escolha, que era preciso se lançar à aventura e inventar-se uma carreira se ela queria evitar as fábricas ou os Estados.

Foi assim que o papel da Virgem devia pesar muito na vida turbulenta dessa mulher cujo primeiro murro foi a primeira palavra. Pois essa história devia asseverar-se da mais alta importância no conjunto da estratégia da última heroína dos Gélas que, por esse golpe

---

<sup>110</sup> “Empesé d’empois de patate”.

<sup>111</sup> “Asteur”.

inesperado, entrava numa nova vida: uma vida que, fechando-se para sempre a todas as casas respeitáveis da terra, abria-se ao mar, à ponte, ao caminho do rei, e ao mundo que ia, em breve, tornar-se pequeno demais para ela.

## ANEXO C – QUADRO DE ANÁLISE DE MARIAAGÉLAS DE ANTONINE MAILLET

Partie	Personnages	Actions	Citations (extraits indiqués dans le livre)	Analyse
Préface de Yves Berger			p. VI, 3 <sup>e</sup> §, p. VII, 1 <sup>er</sup> et 2 <sup>e</sup> §, p. VII/X (extrait de <i>La Sagouine</i> ), p. XI (résumé)	Le Grand Dérangement et la Diaspora acadienne
Prologue	Mariaagélas, la veuve, Follagélas, la maîtresse, les petits de la petite classe	Présentation de Mariaagélas dont le coup de poing au nez de la maîtresse	p. 9, 1 <sup>er</sup> et 2 <sup>e</sup> §, p. 10, 2 <sup>e</sup> §, p. 14/15, dernier §	Lecteur est convoqué, titillé – questions adressées au lecteur et ouverture au choix du dénouement Jeu avec la fiction et l’histoire, le(s) récit(s) dans le récit Le coup de poing comme ouverture au monde (point de rupture) Humour : Noé (p. 9), Cocagne (p. 13) et Folle (p. 13)
Chap. I	Mariaagélas, les Gélas	Le retour en Acadie, la généalogie, les héritages, le rapport à la mer, de la forge à la vente de bière, et de celle-ci au trafic de boissons	p. 17, p. 18, 1 <sup>er</sup> et dernier §, p. 19 (la mer), p. 21/22, dernier §, p. 22, dernier §	Présentation de la famille de Gélas – histoire de l’Acadie du retour après le Grand Dérangement Le poids de l’héritage chez Ma. (« une Gélas jusque dans les os ») Comment Maria est devenue Mariaagélas
Chap. II	Ma., la tante Clara, la veuve Calixte, Basile, Pierre Crochu et les hommes, Soldat-Bidoche	« Non » de Ma. aux shops (et à la prison), récit des shops par tante Clara, découverte de la voie alternative aux shops, à la prison et à la prostitution ;	p. 26, 4 <sup>e</sup> §, p. 27, 1 <sup>er</sup> §, p. 28, 3 <sup>e</sup> §, p. 31	Le profil psychologique de Ma. est dressé par ses choix (non aux shops, à la prison et à la prostitution, goût de l’aventure et haine de l’asservissement) Le capitaine Kidd et l’imaginaire de

Chap. II (suite)		par hasard, rencontre de Ma. et de Bidoche, les affaires de Ma. et les affaires de la paroisse		Ma. et des habitants de la baie Le bouche à oreille et la cohésion sociale Le hasard et Ma. La minorisation transgressive (p. 33)
Chap. III	Ma., Bidoche, la veuve à Calixte, les contrebandiers, (Basile à Pierre)	La prohibition (et sa portée), Bidoche raconte à Ma. la goélette étrangère, la nuit Ma. la guette et négocie avec les contrebandiers	p. 33, 1 <sup>er</sup> §, p.33/34, 1 <sup>er</sup> §, p. 35, 3 <sup>e</sup> et 4 <sup>e</sup> §, p. 37, 5 <sup>e</sup> , 9 <sup>e</sup> et 10 <sup>e</sup> §, p. 38/39, 1 <sup>er</sup> §	L'isolement géopolitique des côtes de l'Atlantique Lecture locale de la prohibition La voix du narrateur (p. 35) Les affaires de la paroisse relèvent du domaine public (et la veuve s'en occupe !)
Chap. IV	Casse-cou Collette, Ma., le grand Vital, la veuve, le vieux Ferdinand, Basile à Pierre, Bidoche, Johnny Picoté	Ma. rencontre Casse-cou Collette et parvient jusqu'au grand Vital Ma. met la puce à l'oreille à Bidoche (les revenants dont son père) Échauffourée entre Ma. et la veuve à Calixte	p. 42, 3 <sup>e</sup> §, p. 43, 1 <sup>er</sup> §, p. 44, fin, p. 45, dernier §, p. 46	Ma. maligne, intelligente, séduisante Le rôle de Bidoche malgré lui (l'importance du bouche à oreille) Ma. X la veuve à Calixte La voix du narrateur (p. 45) Les on-dit et le récit (les versions d'un événement et le choix du narrateur) – histoire X mémoire
Chap. V	Ma., Casse-cou, le grand Vital, Bidoche, la veuve, Ferdinand, les hommes de la forge des Gélas, Léon à Ludger, Gélas	La fréquentation du Chemin des Amoureux dérange les affaires du grand Vital Ma. parle à Bidoche de son défunt père – son possible retour à la Toussaint Ma. apprend que Ferdinand a été nommé douanier La colère de Ma.	p. 47, 2 <sup>e</sup> et 3 <sup>e</sup> §, p. 49, p. 51/52	Un événement survenu sur le Chemin des Amoureux est annoncé, mais pas raconté Le rôle de la mer (dans les affaires de contrebande) – la mer pas fiable Le narrateur insère son ascendance dans la chaîne des récits (son père avait connu Ma.) Le bouche à oreille – la paroisse a ressuscité des morts

Chap. V (suite)				La Toussaint des revenants est annoncée
Chap. VI	Les Caissie du nord, les Gélas du sud, Bidoche, la veuve, la petite fille du Lac à Mélasse, Gélas, Casse-cou Collette, (le revenant)	Bidoche voit un revenant au Chemin des Amoureux et croit qu'il s'agit de l'âme de son défunt père Le revenant étant apparu dans le sud, Gélas s'en vante, attire la colère de la veuve à Calixte et fait ressortir le clivage nord X sud Petit à petit le revenant attire de plus en plus de monde et forme son public Ma. dit à Casse-cou de l'envoyer ailleurs	p. 54, 4 <sup>e</sup> , 6 <sup>e</sup> § et fin, p. 56, 1 <sup>er</sup> et 3 <sup>e</sup> §, p. 57, 2 <sup>e</sup> et dernier §	Pseudoclivage entre les Caissie du nord et les Gélas du sud – rivaux de jour et compagnons de bière le soir La force du bouche à oreille - tout le village se rend au Chemin des Amoureux moins d'une heure après le récit de Bidoche dans la forge des Allain L'autorité de Ferdinand – son rôle dans l'affaire du revenant
Chap. VII	Bidoche, le revenant, la veuve, Basile à Pierre, Gélas, les curés des paroisses voisines, Casse-cou Collette	Bidoche est persuadé que le revenant est son père Le revenant apparaît au Lac à Mélasse (nord) ce qui, d'une part, met la puce à l'oreille de la veuve à Calixte, et, d'autre part, ravive la rivalité entre le nord et le sud L'apparition du revenant au Lac à Mélasse devient une affaire aussi des paroisses voisines – les curés vont faire appel à l'évêque	p. 59, dernier §, p. 60, 3 <sup>e</sup> §, p. 61, 2 <sup>e</sup> et 3 <sup>e</sup> §, p. 61/62, p. 62, dernier §, p. 63, 3 <sup>e</sup> et dernier §	Les racontars - La veuve à Calixte exprime son avis sans détours au vu et au su des quatre coins du pays Les proportions que prend l'affaire du revenant – le déplacement au Lac à Mélasse originaire de trois petits ruisseaux de trois paroisses distinctes Jeu entre « le grand déménagement » et le Grand Dérangement » ? (p. 63, dernier §)
Chap. VIII	Le revenant et son public, les curés des paroisses, Basile à Pierre, la veuve Ma., Ferdinand, Casse-cou	Le public du revenant grandit - les gens viennent même du fond des terres Cela inquiète l'Église car les réunions du Lac à Mélasse	p. 65, 3 <sup>e</sup> §, p. 66, 2 <sup>e</sup> et 3 <sup>e</sup> §, p. 68 (Basile...), p. 69, 1 <sup>er</sup> §, p. 70, 2 <sup>e</sup> §	Les apparitions du revenant deviennent un spectacle de portée régionale Les fêtes des réunions du Lac à Mélasse X le calendrier liturgique Le revenant occupe l'État et l'Église

<p>Chap. VIII (suite)</p>	<p>Collette, deux inspecteurs de police, (le bœuf de garde)</p>	<p>s'achèvent en fête La veuve à Calixte se méfie du désintérêt de Ma. qui ne se rend pas au Lac à Mélasse comme tout le monde La veuve apprend que les Gélas ont acheté le bœuf de garde de Ferdinand Elle fait le lien entre le revenant et le bœuf et soupçonne celui-ci de garder de la contrebande Elle dénonce les Gélas à la douane et à la police Casse-cou Collette qui avait aperçu la veuve sur le chemin vers la grange de Ferdinand fait appel à Ma. à défaut du grand Vital Le soir même deux inspecteurs de police ne trouvent rien dans la forge des Gélas Ce soir-là Ma. se rend au Lac à Mélasse, mais, à son étonnement, la veuve n'y est pas</p>		<p>La légitimité incontestable de Ferdinand, descendant des déportés du Grand Déangement X remise en question de son autorité (il était un des leurs) Le rapport des villageois aux autorités (concertation pour échapper aux contrôles) Pouvoir grandissant de Ma. – Casse-cou fait appel à elle sans passer par le grand Vital, absent</p>
<p>Chap. IX</p>	<p>La veuve à Calixte, Casse-cou Collette, Ma., Bidoche, les officiers de pêche et de police, le grand Vital, le Ruisseau des Pottes et la Rivière-à-Hache</p>	<p>La portée de l'apparition du revenant – une très grosse affaire dont s'occupent l'Église et l'État, mais timidement L'audace de la veuve à Calixte qui s'empare de l'affaire Casse-cou Collette réveille Ma une nuit car les agents ont découvert leur cachette au Chemin des Amoureux Ma envoie Bidoche à sa place et</p>	<p>p. 69, 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> §, p. 72, 3<sup>e</sup> §, p. 73, 5<sup>e</sup> 6<sup>e</sup> et 7<sup>e</sup> §, p. 75, dernier §</p>	<p>Les enjeux religieux et politiques de l'affaire du revenant La veuve à Calixte comme un troisième pouvoir local, plus efficace que l'armée, la police La prohibition et la danse des voiles et des charrettes Ma et la veuve s'étaient sous-estimées réciproquement Action de l'Église (envoi du prélat pour</p>

Chap. IX (suite)		celui-ci est arrêté La veuve rate son coup Combat pour les droits sur le revenant finit en rixe et le revenant est « tué » par les deux foules enragées		investiguer sur les lieux) Mention aux conteurs et aux chroniqueurs (p. 75)
Chap. X	Ferdinand, la veuve à Calixte, Ma., Casse-cou, Basile à Pierre, Polyte, Ferdinand, (le bœuf de garde)	Après la mort du revenant, l'ennui et le désœuvrement Bidoche, innocent, était en prison La veuve rend visite à Ferdinand pour en savoir plus sur le bœuf vendu aux Gélas sans succès (elle aperçoit chez lui le goulot d'un cruchon) Elle devine une deuxième cachette en dessous du bœuf et va chez les Gélas le vérifier, mais l'apparition de Ma. l'en empêche	p. 78, 4 <sup>e</sup> §, p. 79/80,	La dévotion extrême de la veuve lui garantit son salut et lui permet de ne pas avoir certains scrupules Monologue intérieur de la veuve entre la prière et la réflexion sur le bœuf de garde des Gélas
Chap. XI	La veuve à Calixte, les gens pour la confession, Ma., la forge des Allain, les gardiens de la prison, la procession	La veuve ne cesse de penser au bœuf de garde Beaucoup de monde vient se confesser – remords concernant les événements du Lac à Mélasse Ma. est rongée de compassion et de culpabilité envers Bidoche La veuve décide de faire qqch pour libérer Bidoche ; elle sème la honte et la compassion de porte en porte Après la messe de minuit, une longue procession fonce sur la prison	p. 84, 3 <sup>e</sup> §, p. 85, dernier §, p. 87, dernier §	La veuve à Calixte se révèle généreuse, pas dépourvue de tripes et de sentiment La campagne menée par la veuve pour libérer Bidoche – l'oralité à son summum – légitimité de la veuve pour le faire Les chroniqueurs et les différentes versions de cette nuit de Noël, faute de documents - histoire X mémoire



Chap. XII	Bidoche, Sarah Bidoche, la veuve, Basile à Pierre, Gélas, la forge des Allain, la forge des Gélas	La nuit de Noël finit à 5h du matin dans le sous-sol de l'église – Bidoche oublié Le remord généralisé fait manifester la haine les uns contre les autres Bidoche apparaît libre et tout le monde reprend sa gaieté se croyant l'avoir libéré La veuve sème la zizanie en montrant que c'est qqn d'autre qui l'avait fait et on se tourne contre Bidoche – Ferdinand, le grand Vital et Ma. sont signalés absents la nuit de la veillée La veuve se rappelle la cachette en dessous du bœuf et accoure à la forge des Gélas ; elle y trouve la corde du bœuf vide et un grand trou béant	p. 89, 3 <sup>e</sup> §, p. 91, 4 <sup>e</sup> , 7 <sup>e</sup> et dernier §, p. 93, dernier §, et 94	L'emportement collectif guidé par la veuve (rituel) Effet de la répétition de « Pauvre Bidoche !... » La vie du grand Vital et le mariage de Ferdinand sont passés en revue par la forge des Allain et des Gélas, respectivement (public X privé)
Chap. XIII	La paroisse, la veuve, Ma., les hommes de la forge des Allain	La veuve à Calixte découvre le bœuf des Gélas (de Ma.) dans le champ du couvent. Elle se sent trahie par les sœurs. Ma. avait réussi à leur vendre son bœuf et avait un nouveau projet à réaliser (concernant une vieille chapelle désaffectée). Le bœuf ferait perdre du temps à la police, au douanier et à la veuve, en plus de brouiller la veuve avec les sœurs du couvent La forge des Allain parle <i>en silence</i> (c'est un trait des gens de la côte de	p. 94, 1 <sup>er</sup> § (les oui-dire) p. 96, 2 <sup>e</sup> et 3 <sup>e</sup> §§ (les rapports entre la veuve et l'Église – le curé et les sœurs/le couvent) p. 99, 4 <sup>e</sup> §	La place des conteurs et racontars sur la paroisse Ma. contrebandière – insaisissable, audacieuse et pleine de génie La veuve et Ma., ennemies et rivales, ont fait rentrer le couvent dans l'histoire Le Petit et le Grand Albert – livres de sorcellerie Le prestige de la veuve auprès des sœurs – la veuve se donne bonne conscience (elle se remémore « toutes les bonnes actions de sa vie passée ») p. 98 – mémoire-exercice

		parler moins quand ils ont bcp à dire) du génie de Ma. – la veuve a trouvé sa pareille		
Chap. XIV	Ma., la veuve, le bœuf, les sœurs du couvent, Basile à Pierre, la femme à Gélas (mère de Ma.)	L'affrontement entre le bœuf et la veuve à Calixte (« la vache ») et la victoire de celle-ci. La veuve creuse un trou dans le jardin du couvent croyant qu'il y a de la contrebande. Ma. trouve une nouvelle cachette : la vieille chapelle désaffectée. En y allant elle remémore sa trajectoire : de servante à contrebandière. Le village oublie l'affaire Bidoche, sauf Basile à Pierre qui soupçonne les Gélas ou Ferdinand d'être à l'origine du revirement mystérieux et soudain (libération de Bidoche).	p. 103, fin du 2 <sup>e</sup> § (ça faisait causer) p. 104/105 – mémoire de Ma p. 105, 3 <sup>e</sup> §	Jeux de mots : savoir prendre le bœuf par les cornes, la vache. Rapport de Ma. aux institutions (l'Église, l'École, l'État-Police). La présence de la mer : analogie – « comme une goélette au quai » - p. 102 Le mariage de vengeance : la femme à Gélas X Basile à Pierre L'humour
Chap. XV	Les pêcheurs dont Boy à Polyte, Polyte, Basile, un des garçons à Thaddée, Casse-cou, les officiers de pêche, al forge des Allain	Le contrôle inattendu - mais vu d'avance par les jumelles de Polyte – des officiers de pêche. Le tour jouée par les pêcheurs pour échapper au contrôle, mais ils n'ont pas réussi à sauver la flacatoune. L'absence de Ferdinand est remarquée à la fin. Méfiance généralisée de la Police (officiers et douaniers confondus)	p. 107, 4 <sup>e</sup> § p. 108, 3 <sup>e</sup> et 4 <sup>e</sup> §§ - des blagues sur l'hiver p. 108/109 – une histoire de chasse = une histoire de pêcheur p. 109/110 – humour p. 110, 4 <sup>e</sup> §	Les sauvages (les autochtones) avaient prédit le froid rigoureux de l'hiver. La construction d'une cabane à éperlans Le rituel dans la cabane Le bouche à oreille pour prévenir d'un danger
Chap. XVI	Ma., la veuve, le Grand Vital, Bidoche, le petit-gars-à-	La veuve creuse son 7 <sup>e</sup> trou en 15 jours ; Ma. l'avait eue et se moque d'elle.	p. 114/115 p. 116 – le rapportage p. 117, 3 <sup>e</sup> §	L'appartenance topographique de la grange à Ferdinand – l'importance de la topographie dans le clivage nord X

Chap. XVI (suite)	Thaddée, Basile, Ferdinand, les officiers de pêche, Pierre à Tom, Johnny Picoté, Polyte, tous les pêcheurs	<p>La mer et la topographie – les terres bougent en fonction des eaux.</p> <p>Le grand Vital parle à Bidoche (cela est rapporté par le petit-gars-à-Thaddée à la veuve et à Basile) qui, à son tour, alla chercher Ferdinand et lui montra des huîtres cachées dans des cabanes.</p> <p>Réunion de tous les pêcheurs dans la forge des Allain pour en parler.</p> <p>Contrôle (peigne fin) des officiers de pêche quatre jours plus tard, mais ne trouvèrent pas grand chose (on avait tout mangé).</p> <p>On parla longtemps de la saisie des barils d’huîtres et du rôle de Ferdinand et du grand Vital dans cette histoire. Personne n’en voulut à Bidoche, mais plusieurs essayèrent d’établir un lien entre sa libération de prison et sa mission auprès du douanier.</p> <p>Pendant ce temps, Ma. surveillait la chapelle pour intervenir si besoin.</p>	p. 117, fin p. 118, fin	<p>sud.</p> <p>La mer brouille les frontières terrestres. Ferdinand – réclamé par les deux côtés avant d’être nommé douanier et refoulé par les deux après.</p> <p>Bidoche – encore une fois instrumentalisé par les contrebandiers.</p> <p>Deux versions : celles de Pierre à Tom et de Johnny Picoté.</p> <p>Encore un tour des pêcheurs pour déjouer les officiers de pêche.</p> <p>Humour : « les inspecteurs n’eurent pas une idée aussi sacrilège » - p. 119, fin</p>
Chap. XVII	Le petit Syrien, Ma, la veuve, le curé, Bidoche, la Supérieure	<p>Passage du petit Syrien, colporteur, par le village aussi pour livrer une commande (douze boîtes mystérieuses) au couvent.</p> <p>Ma et la veuve essaient, chacune à sa façon, d’en savoir plus sans succès et apprennent par Bidoche, en même</p>	p. 121, 2 <sup>e</sup> /5 <sup>e</sup> §§ p. 123, 2 <sup>e</sup> §	<p>Le mystère des douze boîtes livrées par le petit Syrien fait parler et imaginer leur contenu.</p> <p>Sentiment de complicité entre Ma et la veuve généré par la méconnaissance.</p> <p>Tour de Ma – pauvre Bidoche !</p>

Chap. XVII (suite)		temps que toute la paroisse, de quoi il s'agit : des chandelles et des lampions neufs à ranger dans la petite chapelle. Tour de Ma pour éviter que sa nouvelle cachette soit dévoilée : elle fait glisser Bidoche et tomber la traîne chargée.		
Chap. XVIII	Le cercle du crochet chez la vieille Pierre Crochu, Arzélie (mère de Ma), la veuve, Gélas (père de Ma), Ferdinand, Boy à Polyte	La disparition de Ma, rapportée par sa mère au cercle du crochet – la nouvelle est répandue. Colère et fierté de Gélas – Ma n'est pas une fille comme les autres, elle est une vraie Gélas. Arzélie, mère de Ma., fait appel à Ferdinand pour qu'on cherche Ma – lui seul peut rassembler les hommes et répartir les tâches. La veuve va chez Ferdinand apporter la nouvelle du vol des habits d'une sœur	p. 127, 2 <sup>e</sup> §, fin p. 128, fin p. 129, 1 <sup>er</sup> § p. 130	Les deux « cercles de récits » : l'enclume des Allain et le tapis de crochet de la vieille Pierre à Crochu. Le rapport de la disparition de Ma et celui du vol des habits de la sœur – l'importance d'apporter une nouvelle, de raconter, de dire et redire, de diffuser. Tout le monde a son mot à dire.
Chap. XIX	Ma, le village, Casse-cou, les douaniers américains, les douaniers canadiens	Ma réalise sa première mission en terre étrangère comme contrebandière – la Sœur Mariaagélas Ma crée une histoire-alibi farfelue à l'improviste pour calmer le village.	p. 133, 1 <sup>er</sup> § p. 134, fin p. 135, 2 <sup>e</sup> § p. 138, 3 <sup>e</sup> §	L'aisance et le génie de Ma comme conteuse. La vraisemblance du récit de Ma – son inspiration quand elle était enfant : les veillées de contes chez le grand-père à Boy à Polyte à Jude. La fin du récit est construite par l'audience. La mission réussie de Ma aux E.U.A. La superstition de Casse-cou – on ne

Chap. XIX (suite)				joue pas avec le bon Dieu quand on craint le diable. Mais le diable ne pouvait pas rivaliser avec Ma...
Chap. XX	La vieille Pierre Crochu, Basile, Ma, le grand Vital, le curé, la veuve, Casse-cou	La vieille Crochu et son fils Basile se remémorent les faits /la vie de Ferdinand pêcheur avant d'être nommé douanier. On lui en veut pour cela. Mais qui aurait refusé un poste pareil ? Récit des prohibitions par Basile : les huîtres, les homards, l'alcool – tout cela n'intéressait que les gros. Ma trouva une solution pour écarter les soupçons envers les sœurs : envoyer le curé dans la voiture du grand Vital et utiliser la voiture du curé pour les commissions. Le curé et la voiture furent fouillés par les douaniers au grand étonnement du curé.	p. 141, 1 <sup>er</sup> § p. 142, fin p. 145, 2 <sup>e</sup> § (changement de saison) p. 146, 1 <sup>er</sup> §	Les récits, les souvenirs autour de Ferdinand – « ce qu'on racontait au pays », « au dire de... » Le génie de Ma – en cas de méfiance il faut rendre le mensonge vraisemblable. La crédibilité de celui/celle qui raconte. Le curé et sa voiture sont utilisés comme « alibi » - pseudogénérosité du grand Vital
Chap. XXI	La veuve, Ma, le curé, Casse-cou, Ferdinand, Basile à Pierre Crochu, le grand Vital, Bidoche, Sarah Bidoche	La veuve s'obstine à tout découvrir et y parvient. Elle pousse Ferdinand à agir. Celui-ci détecte la responsabilité du grand Vital et sauve le curé. Casse-cou est arrêté, la veuve est convoquée par l'évêque. Le cercle se resserre autour de Ma qui veut éviter la prison. Son intuition la mène chez Sarah Bidoche qui lui tire les cartes tout en parlant	p. 149, 1 <sup>er</sup> §, fin p. 151, 3 <sup>e</sup> § p. 153/154 (le tirage des cartes)	La veuve Calixte, plus forte que la police et la loi. Les agissements de celle-ci. La mort de Ferdinand est annoncée. Il devrait se méfier du grand Vital... mais aussi de Basile.

Chap. XXI (suite)		du temps qu'il fait/va faire. Ma a un beau jeu de cartes, mais doit empêcher qqch d'arriver...		
Chap. XXII	Ma, le grand Vital, les crocheteuses de tapis dont la veuve et la vieille Crochu, Ferdinand, Casse-cou	<p>Ma se souvient des paroles de Sarah Bidoche.</p> <p>Le grand Vital travaille dur depuis l'emprisonnement de Casse-cou car c'est le temps fort de l'année pour la contrebande.</p> <p>Ma parle au grand Vital et qqes jours après Casse-cou sort de prison. Alors qu'elles font du jardinage, les crocheteuses le voient passer avec Ferdinand et cela les fait parler, surtout la veuve.</p> <p>Affrontement entre Ma et la veuve devant la vieille chapelle. Elles sont interrompues par la procession du mois de Marie... vers la chapelle. Alors que la veuve s'en réjouit, Ma la pousse en bas du cap. Cet « accident » fait arrêter la procession, les sœurs allant au secours de la veuve qui se casse un bras et perd trois dents.</p> <p>Le lendemain, la procession reprend et la chapelle est telle qu'on l'avait laissée l'automne précédent.</p>	p. 156/157 – le jardin potager des femmes p. 159/160	La superstition, la magie et les cartes - p. 155, début La culture du jardin potager cultivé par les femmes devant la maison – la soupe au devant-de-porte (p. 157) Symbolisme de l'Immaculée Conception qui écrase la tête du serpent – p. 161, fin
Chap. XXIII	La veuve, les sœurs du couvent, un garçon à Thaddée, les forges	La veuve refuse de faire venir un médecin pour la soigner. On fait alors appel à un forgeron pour ses	p. 163, 4 <sup>e</sup> § p. 164, 4 <sup>e</sup> § (rivalité des forges) + p. 165,	La méfiance de la médecine traditionnelle et le recours aux guérisseurs et compagnie.

Chap. XXIII (suite)	des Gélas et des Allain, Basile à Pierre, Antoite à Zéphir	dents et à un ramancheux pour ses os. Les hypothèses sur la cause de l'accident – témoignages des sœurs + croyances + état de l'âme de la veuve (jugement du village) La veuve se rétablit et dénonce Ma, mais personne ne la croit.	début (l'appartenance de la veuve) p. 166, 1 <sup>er</sup> § p. 167 (2 <sup>e</sup> §)/p. 168	La guérison/les soins de la veuve est une affaire publique. La cause inconnue de l'accident fait parler le village.
Chap. XXIV	La veuve, Sarah Bidoche, le garçon à Polyte, le bedeau, la procession du nord, Thaddée, Bidoche, Basile, Polyte, Ferdinand	La veuve entreprend sa plus importante croisade anti-Gélas (suite à l'incrédulité générale de son accusation – personne n'avait vu Ma). Elle réussit à convaincre le nord de partir en procession vers la chapelle. On y trouve aucune trace de profanation. Au retour, en passant par le cimetière, Polyte tombe dans une tombe ouverte. Mauvais pressage : l'annonce d'une mort. Basile découvre tout seul qu'on y avait enterré de l'alcool. La veuve, qui l'avait vu penché sur le trou, alla à la forge essayer de lui tirer des informations, mais il ne se laisse pas faire. Le même soir, Basile va chez Ferdinand le prévenir de prendre garde à lui.	p. 171, 1 <sup>er</sup> § (la veuve de porte en porte) p. 171/172 – aucun témoin oculaire au profit de la veuve p. 172, fin p. 173/174 – le passage du sacré au profane et l'annonce d'une mort p. 175, 2 <sup>e</sup> § - l'incident du cimetière attire l'attention au détriment de l'accident de la veuve	La veuve, semeuse de zizanie à son comble X incrédulité du village Le rapport au sacré Le mauvais pressage Basile et la veuve – un ennemi commun, mais chacun pour soi Ferdinand, le pêcheur-douanier, n'était plus un des leurs. Il avait fait son choix et Basile le prévient des risques.
Chap. XXV	La veuve, Ma, l'équipage du bateau contrebandier,	Suite à la persévérance de la veuve de prouver la responsabilité de Ma, celle-ci décide de disparaître pour	p. 179, 4 <sup>e</sup> § p. 180, 4 <sup>e</sup> § p. 181/182 – le mythe	Ma est démasquée dans l'aventure sur les glaces, mais son prestige ne fait qu'augmenter.

<p>Chap. XXV (suite)</p>	<p>Ferdinand, le grand Vital, Gélas</p>	<p>quelque temps et embarque dans une goélette. L'aventure de Ma sur la goélette contrebandière – la tempête annoncée par le bateau-fantôme et le coup pour échapper à la douane. La ténacité de Ma pendant la tempête et le génie de Ma (échange des homards contre les bouteilles d'alcool dans les trappes des pêcheurs du nord). La colère du grand Vital - seul perdant dans cette affaire - envers Ferdinand.</p>	<p>Mariaagélas</p>	<p>Ma, fille de la mer jusqu'aux tripes. Le Grand Dérangement comme un des péchés de l'histoire comparable au viol d'une Indienne – p. 181 (histoire) Ma, la Jeanne d'Arc des flottes. Encore un tour de Ma pour échapper à la police.</p>
<p>Chap. XXVI</p>	<p>Ferdinand, la veuve, Thaddée à Louis, la forge des Allain, la forge des Gélas, le Grand Vital, Ma, Boy, Basile à Pierre</p>	<p>L'histoire des bouteilles d'alcool dans les trappes à homard secoue la côte (d'un rire) et inquiète Ferdinand (connivence entre les pêcheurs et les contrebandiers). Celui-ci décide de dresser la veuve et Ma l'une contre l'autre dans l'affaire des homards en mettant la veuve dans le coup. La veuve reprend donc les affaires de son défunt mari pêcheur. Ma essaie d'en savoir plus du côté de la forge des Allain et ensuite de la veuve même. Dans un face à face avec la veuve, Ma sort l'histoire de la tortue géante qui mange des homards, apprise par sa tante Clara qui vient de rentrer au pays.</p>	<p>p. 185, fin p. 187, 3<sup>e</sup> § p. 188/189 – Ma et Basile p. 189, 1<sup>er</sup> § - les Plaines d'Abraham p. 189/190 – Ma et la veuve</p>	<p>Le rapport – les raconteurs : « Au dire de Thaddée... », Bidoche (témoin oculaire), « Boy rapporta tout à la forge du nord » Les dialogue entre Ma et Basile puis Ma et la veuve (tension où les non dits en disent long) Nord X sud et analogie à la bataille des Plaines d'Abraham (histoire) La tortue géante rapportée par la tante Clara, encore un tour/une péripétie de Ma</p>



<p>Chap. XXVII</p>	<p>La veuve, Ma, Clara, le village, Ferdinand, la mère Gélas, Boy à Polytela vieille Crochu et le cercle des crocheteuses, Sarah Bidoche</p>	<p>La veuve répand la nouvelle du retour de Clara et le village s'en empare, reconstruit l'histoire de sa disparition et de sa vie. La veuve se met en colère contre Ferdinand pour l'avoir conseillée de reprendre la pêche alors qu'il y a la tortue géante qui rase les fonds de mer. Ma et Clara partagent des silences lors des promenades sur la dune. Elle apprend quand même un peu sur la vie de sa tante. On dit que c'est la fin de la prohibition et cela inquiète les Gélas. Dans le cercle des crocheteuses, la veuve sème la zizanie contre Clara, la sorcière qui apporte la tortue géante. Ma l'apprend et réagit. Elle va la voir pour régler les comptes, mais fait marche arrière en voyant qu'elle gardera le bras plié toute sa vie alors que Sarah Bidoche lui enlève les bandages.</p>	<p>p. 193 p. 194, début p. 195, milieu – Ma et Clara p. 196, 1<sup>er</sup> § p. 197 – rapport à la religion + la veuve semeuse de zizanie p. 198, 1<sup>er</sup> §</p>	<p>Le pouvoir du bouche à oreille L'année de la baleine – la mer marque la chronologie La parole en groupe (loquacité) et la parole seul à seul « quand on se parle vrai » (silences) La tortue géante, une punition divine Les 7 péchés quotidiens du pape (humour) – les 7 péchés capitaux ? Le village se pose des questions sur Clara suite aux médisances de la veuve dans le cercle des crocheteuses.</p>
<p>Chap. XXVIII</p>	<p>Les pêcheurs et leurs femmes, Claraagélas, la veuve, Basile à Pierre Crochu, Polyte, Ma, le grand Vital, Bidoche</p>	<p>C'est le début d'une nouvelle saison de pêche au homard. Une fois les hommes partis, le village se relança sur Claraagélas, la sorcière, puis sur les Gélas, en particulier Ma. Les hommes rentrent les bateaux vides. Pas de homards cette année-là.</p>	<p>p. 199, 2<sup>e</sup> §§ p. 200, dernier § + début p. 201 p. 201, fin + début p. 202 p. 204 – la signification de la</p>	<p>Les pensées et commentaires du village sur Clara, Ma et les Gélas – la sorcellerie Un homme qui voit ses enfants affamés est capable de tout – annonce d'un drame. La croix retrouvée par Bidoche sur le</p>

Chap. XXVIII (suite)		En plus, prohibition de pêcher les petits et les femelles avec des œufs. Révolte des pêcheurs qui n'arrivent pas à nourrir leurs familles. Ils se tournent contre le gouvernement. La fin de la prohibition étant certaine, le grand Vital voulait faire une dernière grosse affaire. Il s'entretient avec Ma et prépare l'arrivée de goélettes.	croix retrouvée par Bidoche	bord de la côte – annonce d'une mort d'après Sarah. Celle-ci avait demandé à Ma d'essayer de l'empêcher.
Chap. XXIX	La veuve, Basile, Ma, Boy à Polyte, Polyte, un des garçons à Majorique, les officiers, Sarah, Bidoche	Procession du 15 août, menée par la veuve, et bénédiction des bateaux. La fête religieuse et la danse. L'opération des officiers pendant la fête – vengeance de la loi. Les pêcheurs et le grand Vital en veulent à Ferdinand. Gare à lui. Ma demande à Sarah de lui lire sa tasse de thé. Sarah fit une rétrospective du durcissement des temps pour les pêcheurs (par la nature et le gouvernement). L'absence de Ferdinand à la fête du 15 août, pour la 1 <sup>ère</sup> fois, est remarquée. Quelqu'un laisse un message à Ferdinand pour l'avertir de ne pas sortir en mer le lendemain. Il n'en tient pas compte et le met dans la poche.	p. 205 p. 205/206 – la danse p. 207, 3 <sup>e</sup> /5 <sup>e</sup> §§ p. 208 (surtout)+209 – récit de Sarah p. 210 – absence de Ferdinand et sa mort encore annoncée	La cérémonie religieuse et la danse – le sacré et le profane se donnent la main. Humour sur la tradition/l'invention de la langue anglaise. Annonce de la mort de Ferdinand. On n'y peut rien contre le destin, d'après Sarah.

Chap. XXX	Bidoche, Ferdinand (défunt), les officiers, la veuve, le village, le curé, Basile à Pierre, Boy, un des garçons à Thaddée, la veuve à Calixte, Clara, Gélas, Arzélie, le grand Vital, Casse-cou, la femme de Ferdinand, la vieille Crochu, Sarah Bidoche, Ma	Le corps de Ferdinand est retrouvé par Bidoche, qui voulait le garder tout le temps de la durée d'une mort. La veuve, la 2 <sup>e</sup> personne à l'apprendre, répand la nouvelle. Tout le village s'entasse autour du mort. Puis les officiers de pêche préviennent les gendarmes. Le curé voit le trou d'une balle sur le front de Ferdinand. On trouve la bouée du grand Polyte attachée au pied de Ferdinand, ce qui fait ressortir le clivage nord X sud. La jeune femme de Ferdinand attendait un enfant. La tortue géante est mentionnée comme cause de la mort (mauvais présage), puis l'arrivée de Clara, en même temps. Un policier retrouve le papier du message dans la poche de Ferdinand.	p. 211, 1 <sup>er</sup> § - Bidoche garde du corps de Ferdinand p. 212, 3 <sup>e</sup> et 4 <sup>e</sup> §§ p. 213, 2 <sup>e</sup> § p. 213, dernier § p. 214/215 – la tortue géante p. 215/216 – la procession de Ferdinand et Ma à l'écart	Le mauvais présage de la tortue géante ... et de Clara. Le clivage nord X sud. Les indices de culpabilité du meurtre : la bouée et le message. Absent à la procession du 15 août, Ferdinand a sa propre procession à sa mort. La veuve de Ferdinand n'a pas de prénom...
Chap. XXXI	Un juge, des magistrats, des greffiers, Polyte, la veuve, Gélas, Bidoche, le prêtre, les agents de la Gendarmerie Royale, les officiers de pêche, Sarah, Basile, les	Polyte est accusé de la mort de Ferdinand à cause la bouée rouge n° 7, amarrée à la cheville de celui-ci. Le procès dure tout le mois de septembre. Pendant le jugement, dans la cour, plusieurs interventions, notamment de la veuve à Calixte, provoquent des réactions, des répliques et des	p. 217, 3 <sup>e</sup> § (réplique de la veuve) p. 218, 4 <sup>e</sup> § p. 219, 4 <sup>e</sup> § (la veuve) et 5 <sup>e</sup> § (union nord-sud) p. 220 (procès hors de la cour + représentation sociale	Le comportement des villageois dans la cour – rapport à la loi. L'union et la complicité nord-sud face à un « ennemi commun ». Complicité entre Basile et Maria – elle savait écrire ! Nord X Sud ⇒ nord + sud

Chap. XXXI (suite)	experts, la vieille Crochu, Basile, Ma	demandes de silence de la part du juge. Le village, nord et sud, participent au jugement en apportant des renseignements jusqu'au moment où ils se sentent méprisés par le juge (croyant que peu de gens de la côte savaient écrire) et comprennent la cour voulait faire triompher la justice et pas venger Ferdinand. Une complicité entre le nord et le sud, menée par Basile et Gélas, les fait changer de comportement et ne plus contribuer au jugement/à l'enquête. Polyte fut sauvé et la cause abandonnée faute de preuves. Basile découvre que Maria sait écrire.	de Ferdinand) p. 221/222 – face à face/défi entre Basile et Maria (qui en savait plus – « on m'a dit que... »)	
Chap. XXXII	La vieille Crochu, la veuve Bidoche, la veuve de Ferdinand, les jumeaux nouveaux nés, la veuve à Calixte, Basile, Polyte, Gélas, Clara, Ma, le Grand Vital	La veuve de Ferdinand accouche de deux jumeaux. Le village pleure la double naissance comme un enterrement. Basile, Polyte et Gélas découvrent dans la grange de Ferdinand des tonneaux de vin et des barils d'huîtres. Alors pourquoi l'avoir tué s'il était de leur côté !? Une collecte est organisée pour la veuve et les bessons dans l'église dont le bingo des bessons. Claraagélas va au bingo et la veuve à	p. 223, fin – la double naissance et la commotion du village p. 224, 1 <sup>ère</sup> moitié – Ferdinand était bien un des leurs p. 225, début – la présence de Ferdinand au bingo des bessons p. 225/226 – la veuve à Calixte X Clara Gélas(+ Maria – vengeance)	Le désœuvrement de la veuve de Ferdinand avec ses deux jumeaux est une affaire du village – organisation d'une collecte. Le coup de poing de Clara à la veuve à Calixte renvoie au coup de poing de Maria à la maîtresse un an plus tôt. Le discours de Basile pour l'union des villageois du nord et du sud. Le grand Vital laisse une grosse somme d'argent à la veuve de Ferdinand – remords ?, se demande Basile.

<p>Chap. XXXII (suite)</p>		<p>Calixte essaye de l'empêcher d'entrer dans l'église, lieu sacré. Une échauffourée s'ensuit, commencée par un coup de poing de Clara. Ma rejoint Clara pour se venger. Elles sont arrêtées par Polyte et Basile suite à la demande de la vieille Crochu. Basile fait un discours exhortant le village de s'unir. Le lendemain, il voit le Grand Vital sortant de chez Ferdinand et le soupçonne du meurtre. Le grand Vital avait donné bcp d'argent à la veuve. Remords ?</p>	<p>p. 226/227 – discours de Basile</p>	
<p>Chap. XXXIII</p>	<p>Les Gélas, Ma, Basile à Pierre, Sarah, Bidoche, Clara</p>	<p>La mer d'automne envahit les caves des Gélas comme d'accoutume. Rebiffade de Maria contre le déplacement de la cabane. Basile et Maria au cimetière à la fosse de Ferdinand. Fin de la prohibition – qu'allait devenir le Grand Vital ? D'après Ma, il se lancerait dans les drogues avec ses frères des Etats et ensuite deviendrait homme politique. Le village se prépare pour les six mois d'hiver et ne voit pas Maria et Clara partir, sauf Bidoche qui ne le comprend pas tout de suite.</p>	<p>p. 229 – réaction de Ma à l'annonce du déplacement de la cabane (caves envahies par la mer d'automne comme d'accoutume) p. 230 – la mort/le mort Ferdinand et le temps (Basile au cimetière) p. 231 – mémoire d'enfance de Maria p. 232, fin – la vie continue dans le village... comme</p>	<p>Rebiffade soudaine de Maria – ne plus se laisser mener par les saisons La mort-l'oublie-la mémoire La métaphore du jeu de l'ours éveillé (jeu d'enfance de Maria) qui correspond au drame de la vie. Maria part « sans se charger les épaules de l'avenir » ; elle ne voulut pas que Sarah Bidoche lui lise les cartes. Départ/disparition de Clara et Maria alors que le village se prépare pour encore un long hiver. Mariaagélas devient mythe.</p>

			d'accoutume	
Épilogue	La narratrice, Basile à Pierre Crochu, Sarah Bidoche	Retour au pays et construction d'histoires et de souvenirs à partir de récits		

Trois axes d'analyse du roman:

1. L'oralité, matérialisée dans le bouche à oreille - commérage/récit -, comme facteur de cohésion sociale : les réunions à la forge des Gélas et à la demi-forge des Alain, les cabanes à éperlan (cercle des pêcheurs), le cercle des crocheteuses/jardinières, les confessions à l'Église. Rapport à la mémoire – la construction mnémorique par le récit conté, raconté, reconté – processus de transcréation de la forme à chaque « répétition ».
2. Les espaces physiques et imaginaires partagés par les habitants du village – notamment le rapport à la mer. Son rôle dans la naissance du village (la diaspora acadienne), dans la subsistance, dans les contes et les nouvelles (Capitaine Kidd, le bateau-fantôme, la tortue géante etc), dans le trafic d'alcool (la prohibition), dans les rapports à ceux/celles qui sont parti/es ou disparu/es. Le pont qui « sépare » le nord et le sud du village, le Chemin des Amoureux, le Lac à Mélasse, le barachois, etc. L'isolement géopolitique du village.
3. Les clins d'oeil à l'histoire de l'Acadie, mémorisée ou vécue: le Grand Dérangement (la dispersion forcée et le retour), la bataille des Plaines d'Abraham, la prohibition, etc. Le jeu/mouvement entre l'histoire de la fiction et la fiction de l'histoire.