



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

**FELIPE MUNIZ MARIANI WANDERLEY**

**SANGUE E MELAÇO: VIOLÊNCIA, SOLIDARIEDADE E IDENTIDADES  
SUBALTERNIZADAS E SUBALTERNIZANTES EM *COMMANDEUR DU SUCRE*,  
DE RAPHAËL CONFIAINT**

Salvador  
2023

**FELIPE MUNIZ MARIANI WANDERLEY**

**SANGUE E MELAÇO: VIOLÊNCIA, SOLIDARIEDADE E IDENTIDADES  
SUBALTERNIZADAS E SUBALTERNIZANTES EM *COMMANDEUR DU SUCRE*,  
DE RAPHAËL CONFIAINT**

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

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Júlia Morena Silva da Costa

Salvador  
2023

Dados internacionais de catalogação-na-publicação  
(SIBI/UFBA/Biblioteca Universitária Reitor Macedo Costa)

Wanderley, Felipe Muniz Mariani.

Sangue e melão: violência, solidariedade e identidades subalternizadas e subalternizantes em  
Commandeur du sucre, de Raphaël Confiant / Felipe Muniz Mariani Wanderley. - 2023.  
171 f.: il.

Orientadora: Profa. Dra. Júlia Morena Silva da Costa.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, Salvador, 2023.

1. Literatura caribenha (Francês) - História e crítica. 2. Literatura caribenha (Francês) - Escritores  
negros - História e crítica. 3. Confiant, Raphael, 1951- - Crítica e interpretação. 4. Confiant, Raphael,  
1951- . Commandeur du sucre. 5. Negros na literatura. 6. Violência na literatura. 7. Identidade social  
na literatura. 8. Solidariedade. 9. Descolonização. I. Costa, Júlia Morena Silva da II. Universidade Fe  
deral da Bahia. Instituto de Letras III. Título.

CDD - 809

CDU - 82(729).09

**FELIPE MUNIZ MARIANI WANDERLEY**

**SANGUE E MELAÇO: VIOLÊNCIA, SOLIDARIEDADE E IDENTIDADES  
SUBALTERNIZADAS E SUBALTERNIZANTES EM *COMMANDEUR DU SUCRE*,  
DE RAPHAËL CONFIAINT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Literatura e Cultura da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Literatura e Cultura linha Documentos da Memória Cultural.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup>. Júlia Morena Silva da Costa

Banca Examinadora

---

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Júlia Morena Silva da Costa  
Universidade Federal da Bahia

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Vanessa Massoni da Rocha  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof. Dr. Jorge Hernán Yerro  
Universidade Federal da Bahia

Salvador 19/06/2023

Às memórias de meu avô paterno Antônio Mariani Wanderley, com quem conversei ao ler José Lins do Rego e Raphaël Confiant, e de meu avô materno Virgílio José Muniz, que sempre sorriu diante de todas as minhas conquistas. Às memórias de minha avó materna Rosa Bezerra Gomes e de minha avó paterna Terezinha de Aquino Wanderley, mulheres resilientes que traduziram amor em trabalho e açúcar em lembranças.

## AGRADECIMENTOS

Ao cosmos, que permitiu que o que era vontade se tornasse obra.

Aos meus pais, por me apoiarem e incentivarem na perseguição dos meus sonhos.

À minha orientadora, Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Júlia Morena Silva da Costa, cujo conhecimento, sensibilidade e generosidade tornaram este trabalho possível.

Ao meu querido amigo e companheiro Rafael, pelo carinho, apoio e incentivo ao longo de todo o processo de construção deste trabalho.

Aos queridos amigos Luan Queiroz e Taiane Prata, presentes que a UFBA me deu e com os quais sempre pude contar desde a graduação.

Aos queridos amigos Graziella Picot-Binet, Livio Binet e Violaine Marie-Rose, pela generosa acolhida em seu país e por haverem compartilhado comigo uma Martinica cujo desconhecimento teria tornado este trabalho impossível.

Às queridas Rosana Maria de Sousa Rebouças e Mariá Silva Souza, pelo precioso apoio durante a caminhada que tornou possível este trabalho.

Aos queridos Paul Chéneau e Jeanine Bailly-Chéneau, pelo apoio na Martinica e pela amizade que desconhece as distâncias dos mapas.

Aos amigos de Guadalupe e Martinica, cuja generosa ajuda tornou possível que este trabalho contasse com uma versão do seu resumo escrita na língua falada pelas personagens do seu *corpus*.

Ao Prof. Dr. Dani Velásquez Romero, por me haver apresentado às reflexões de Enrique Dussel e Slavoj Žižek e por me haver acompanhado em meus primeiros passos como pesquisador ainda na graduação.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB), pela concessão da Bolsa que possibilitou a realização deste trabalho.

À Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Vanessa Massoni da Rocha e ao Prof. Dr. Jorge Hernán Yerro por haverem aceitado o convite para comporem a banca que avaliará este trabalho.

## RESUMO

Esta pesquisa tem como tema central a relação existente entre os fenômenos da violência e da solidariedade e os processos de construção das identidades subalternizadas e subalternizantes presentes no ambiente ficcional apresentado pela obra *Commandeur du sucre*, do escritor martinicano Raphaël Confiant. Nosso objetivo é identificar de que maneira os fenômenos da violência e da solidariedade dialogam, em *Commandeur du sucre*, com os processos de construção das identidades subalternizadas e subalternizantes representadas em sua trama. Para a elaboração deste trabalho foram realizadas interlocuções com teóricos que refletem acerca da violência, da solidariedade, da subalternidade, da colonialidade, da decolonialidade e da Crioulidade. Foi possível constatar que, na obra *Commandeur du sucre*, a questão da subalternidade se encontra diretamente ligada à dicotomia de origem colonial branco/não-branco. Identificamos, deste modo, que embora as identidades subalternizadas estejam associadas a trabalhadores rurais não-brancos e as identidades subalternizantes aos martinicanos brancos, a dicotomia subalternizado/subalternizante entra em choque ao analisarmos o capataz não-branco mestiço Firmin Léandor, o qual figura em *Commandeur du sucre* como ponto de intersecção entre a experiência de dominar e de ser dominado.

**Palavras-chave:** Literatura caribenha francófona, Violência, Solidariedade, Identidade, Subalternidade, Decolonialidade, Crioulidade, Raphaël Confiant.

## RÉZIMÉ

Tèm Wouchah-tala sé rilasion ki pé ni ant sa ki pé mennen laviolans ek lantant ki ni ant moun. Ni anlot tèm nou travay asou'y sé manniè moun ka konstwi lidantité yo si yo dominan oben si sé yo ki ka dominé. Sé sa man trouvé adan linivè imajiné liv *Commandeur du sucre* Raphaël Confiant (matjè matinitjé) matjé.

Sa nou té lé sé wè kimanniè fénomen laviolans ek lasolidarité ka bokanté épi manniè konstwi lidantité dominan oben si sé yo ki ka dominé adan lennig liv Raphael CONFiant *Commandeur du Sucre*.

Pou sa fè travay-tala, nou bokanté pawol épi grangrek ka djoubaké asou fénomen laviolans, lasolidarité, « subalternité », kolonialité, dékolonialité, kréyolité.

Nou réyisi konstaté adan liv *Commandeur du Sucre* zafè « subalternité » miganné épi séparasion ki pé ni ant blan /ek sa ki pa blan ka vini di lakolonizasion.

Nou pé wè ki lidantité moun dominé liyanné épi tavayè lakanpay ki pa blan, ek lidanté moun ki ka dominé liyanné épi blan. Séparasion dominé/dominan ka paret lè nou ka étidié blan métis la Firmin Léandor, pewsonaj liv la, ki ka sanm sa i an mitan lespérians dominan/dominé.

**Mo pòtalan:** Litérati karibéen frankofon, Violans, Lasolidarité, Lidantité, Subalternité, Dékolonialité, Kréyolité, Raphaël CONFiant

## RÉSUMÉ

Cette recherche a pour thème central la relation entre les phénomènes de la violence et de la solidarité et les processus de construction des identités dominées et dominantes présentes dans l'environnement fictionnel présenté par l'œuvre *Commandeur du sucre*, de l'écrivain martiniquais Raphaël Confiant. Notre objectif est celui d'identifier de quelle manière les phénomènes de la violence et de la solidarité dialoguent, dans *Commandeur du sucre*, avec les processus de construction des identités dominées et dominantes représentées dans son intrigue. Pour l'élaboration de ce travail, des interlocutions ont été menées avec des théoriciens qui réfléchissent sur la violence, la solidarité, la subalternité, la colonialité, la décolonialité et la créolité. Il a été possible de vérifier que, dans l'œuvre *Commandeur du sucre*, la question de la subalternité est directement liée à la dichotomie blanc/non blanc d'origine coloniale. Nous identifions ainsi que, bien que les identités dominées soient associées aux travailleurs ruraux non blancs et les identités dominantes aux blancs créoles, la dichotomie dominé/dominant entre en conflit lorsqu'on analyse le commandeur non blanc métis Firmin Léandor, qui figure dans *Commandeur du sucre* comme un point d'intersection entre l'expérience de dominer et celle d'être dominé.

**Mots-clés:** Littérature caribéenne francophone, Violence, Solidarité, Identité, Subalternité, Décolonialité, Créolité, Raphaël Confiant.

## ABSTRACT

This research has as its central theme the relationship between the phenomena of violence and solidarity and the processes of construction of subalternized and subalternizing identities present in the fictional environment presented in the novel *Commandeur du sucre*, by the Martinican writer Raphaël Confiant. Our objective is to identify in what way the phenomena of violence and solidarity dialogue, in *Commandeur du sucre*, with the processes of construction of subalternized and subalternizing identities represented in its plot. For the elaboration of this work, interlocutions were made with theoreticians who reflect about violence, solidarity, subalternity, coloniality, decoloniality, and Creoleness. It was possible to verify that, in the novel *Commandeur du sucre*, the issue of subalternity is directly linked to the white/non-white dichotomy of colonial origin. We identified, in this way, that although subalternized identities are associated with non-white rural workers and subalternizing identities with white Martinicans, the subalternized/subalternizing dichotomy clashes when analyzing the non-white mixed-race foreman Firmin Léandor, who figures in *Commandeur du sucre* as a point of intersection between the experience of dominating and that of being dominated.

**Keywords:** French-speaking Caribbean literature, Violence, Solidarity, Identity, Subalternity, Decoloniality, Creoleness, Raphaël Confiant.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – A França europeia (azul) e o seu Ultramar (vermelho).....	21
Figura 2 – Colheita da cana de açúcar na Louisiana, Estados Unidos, 1938. ....	23
Figura 3 – Colheita da cana de açúcar no Rio de Janeiro, Brasil, década de 1930. ....	24
Figura 4 – Confecção de um chapéu <i>bakwa</i> .....	28
Figura 5 – Raphaël Confiant.....	40
Figura 6 – Fotografia de negro-Congo na Martinica, 1870.....	44
Figura 7 – Capataz fiscaliza colheita da cana de açúcar na Martinica, século XX. ....	45
Figura 8 – Indianos na Martinica, fim do século XIX.....	46
Figura 9 – Martinicanos realizam <i>koudmen</i> para reparar ponte em Fort-de-France. ....	53
Figura 10 – Saveiro “Sombra da Lua” na Baía de Todos os Santos.....	55
Figura 11 – Vista de Caiena e seu litoral .....	59
Figura 12 – Vista de Paramaribo às margens de um rio Suriname rumo ao mar .....	60
Figura 13 – Homens saramakas.....	61
Figura 14 – Vista de Georgetown, junto à foz do Rio Demerara. ....	62
Figura 15 – Vista de Port of Spain e seu litoral .....	64
Figura 16 – Vista de Saint-Georges, capital de Granada, e seu litoral. ....	67
Figura 17 – Efeitos da erupção do La Soufrière sobre São Vicente em 2021 .....	68
Figura 18 – Vista do litoral de Santa Lúcia .....	69
Figura 19 – Rochedo do Diamante e Morne Larcher, sul da Martinica .....	70
Figura 20 – Vista de Saint-Pierre com a Montagne Pelée ao fundo .....	71
Figura 21 – Saint-Pierre de la Martinique antes de 8 de maio de 1902 .....	72
Figura 22 – Léona Gabriel e Alexandre Stelio .....	73
Figura 23 – Domingo de missa em Saint-Pierre, antes de 8 de maio de 1902 .....	74
Figura 24 – Praça do Mercado, Saint-Pierre, antes de 8 de maio de 1902.....	74
Figura 25 – Saint-Pierre devastada após a erupção da Montagne Pelée .....	76
Figura 26 – Memorial do Cabo 110.....	77
Figura 27 – Vista do Forte de São Luís com a cidade Fort-de-France ao fundo.....	78
Figura 28 – Destruição das estátuas na Place de la Savane, 2020.....	80
Figura 29 – Canavial próximo a Rivère Salée, Martinica .....	82
Figura 30 – Sopro em <i>kòn lanbi</i> . ....	85
Figura 31 – Exemplos de <i>maré tèt</i> , Museu Saint-John-Perse, Guadalupe. ....	87
Figura 32 – <i>Châtiment des quatre piquets dans les colonies</i> (1843).....	96
Figura 33 – Serrilha de <i>real de a ocho</i> (8 Reales) do século XVIII .....	139
Figura 34 – Canavial em flor.....	140
Figura 35 – <i>Respigadoras</i> , Jean-Antoine Millet (1857).....	149
Figura 36 – Iluminura medieval representando a Batalha de Roncesvales .....	150
Figura 37 – <i>Sugar cane harvest</i> , Gérard Fortuné (Haiti).....	151

# SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>2 UM ARQUIPÉLAGO CHAMADO AMÉRICA, OU UM CONTINENTE CHAMADO CARIBE: A “AMÉRICA” COMO UMA UNIDADE PLURAL .....</b>	<b>21</b>
2.1 <i>Commandeur du sucre</i> : uma materialização da Crioulidade através da Arte .....	29
2.1.1 Acerca do <i>Elogio da Crioulidade</i> .....	29
2.1.2 <i>Commandeur du sucre</i> e o <i>Elogio da Crioulidade</i> .....	30
2.1.3 Acerca de Raphaël Confiant, um intelectual da teoria e da prática .....	40
2.2 A violência, o colonialismo, a colonialidade e a subalternidade em <i>Commandeur du sucre</i> .....	42
2.2.1 Acerca da noção de violência adotada por esta investigação .....	42
2.2.2 Acerca das noções de colonialismo e colonialidade adotadas por esta investigação .....	46
2.2.3 Acerca da noção de subalternidade adotada por esta investigação .....	50
2.3 Identidade, Crioulidade e decolonialidade em <i>Commandeur du sucre</i> .....	50
2.4 Acerca da noção de solidariedade em <i>Commandeur du sucre</i> .....	53
<b>3. ZARPA DE SALVADOR UM SAVEIRO RUMO A FORT-DE-FRANCE.....</b>	<b>55</b>
3.1 Nos acercando da Martinica .....	69
<b>4. IDENTIDADES EM CONFLITO, IDENTIDADES EM DIÁLOGO .....</b>	<b>84</b>
4.1 Télémaque, “o negro que havia ultrapassado os cem anos” .....	84
4.1.1 Teriam os brancos o monopólio da epopeia? .....	84
4.2 Entre o afago e a palmatória: o clã Duplan de Montaubert .....	106
4.3 Firmin Léandor, o <i>mulâtre</i> capataz na <i>Habitation Bel-Évent</i> .....	137
4.3.1. Do sangue ao melaço: Firmin Léandor e a escolha pela solidariedade.....	154
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>160</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>163</b>
<b>LISTA DE FIGURAS REFERENCIADAS.....</b>	<b>171</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Toda produção cultural e científica é também um produto do seu tempo. Seja por meio da inquietação pela qual desperta em quem pesquisa a urgência do seu estudo, seja através da sua tradução em produção estética por quem faz arte. Racionalidade e sensibilidade humanas estarão invariavelmente, de alguma maneira, atravessadas pelo tempo que testemunham desde o germinar das suas sementes até a maturidade dos seus frutos.

Assim o é este trabalho: um produto do seu tempo. Um tempo em que reacionarismos caducos flertam com retóricas fascistóides de modo a seduzirem populações inteiras com discursos que oferecem soluções fáceis a problemas complexos por eles mesmos criados. Tempo em que o “outro”, o desconhecido, assume, como há décadas não se via, o papel do inimigo. O tempo da reação às transformações, da ressurreição das histórias únicas, da conversão do contraditório em “narrativa tendenciosa”, do “fato” em “versão”, da mentira comprovada, graças ao alcance global das redes sociais, em “verdade alternativa”.

Construído entre 2020 e 2023, atravessam este trabalho os desafios objetivos e subjetivos impostos ao seu autor pela pandemia de COVID-19, cuja gestão criminosa resultou, em seu país de origem e residência, o Brasil, na morte de quase um milhão de seus compatriotas, dos quais, seis membros de sua família. Também atravessa este trabalho o impacto da necropolítica autoritária que despudoradamente sitiou a democracia brasileira de forma explícita entre os anos de 2018 e 2022 e que, infelizmente, ainda obriga a cidadania brasileira a conservar um perene estado de vigilância frente a possíveis atentados a um Estado Democrático de Direito que só agora começa a ser reconstruído desde a sua implosão em outubro de 2016.

Atravessa este trabalho a reanimação e o agravamento, no Brasil, de antigos fios de manipulação coloniais que acreditávamos enfraquecidos, mas que demonstraram se encontrar tão somente em frágil estado de dormência. Destes, destacamos a legitimação do desprezo pelo sujeito que não atende ao modelo do homem, branco, cisgênero, heterossexual e cristão imposto pelo fenômeno colonial desde o século XV; o despreço e a perseguição às manifestações culturais que não lhe sejam submissas; e, finalmente, o vilipêndio enaltecido do meio ambiente.

Diante de todos esses atravessamentos despedaçadores, este trabalho se ergue como a materialização de uma resiliência teimosa, que busca as suas forças no exemplo oferecido pelas sociedades crioulas da América, cujos florescimentos contrariaram a esmagadora violência que do empreendimento colonial. Enquanto produção científica que é produto do seu tempo, um

tempo de reanimação flamejante de antigas maquinações enodoadas pela colonialidade, este trabalho se agrega às produções artísticas e científicas que hodiernamente escolhem se opor à ordem colonial.

Pessoalmente, muito me alegra que este trabalho tenha vindo ao mundo na primeira universidade do Brasil, a Universidade Federal da Bahia, e tenha sido desenvolvido na cidade que abriga a sua sede, a Cidade do Salvador, cuja história, povo e cultura tantas semelhanças encontram na Martinica. Ademais, é para mim uma honra que ele tenha contado com o apoio financeiro da principal instituição de fomento à pesquisa do meu Estado natal, a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia, que enxergou em minha pesquisa suficiente relevância para financiá-la apesar dos ataques desferidos contra a Educação pelo regime de dissolução nacional que dirigiu o Brasil entre 2018 e 2022.

Primeira dissertação brasileira a se debruçar sobre a obra *Commandeur du sucre* esta é segunda dissertação nacional a analisar uma produção literária do escritor Raphaël Confiant, passados quase vinte anos desde a defesa, por Regina Coeli Rodrigues Thedim Silvado, da sua dissertação *Do eu ao nós. Memória e identidade nos textos autobiográficos de Raphaël Confiant*<sup>1</sup>. Este é, portanto, um trabalho pioneiro, construído em um caminhar corajoso, com os passos firmes e a cautela daqueles que ingressam pela primeira vez em um canavial cujos segredos desconhecemos. É minha esperança que a pequena trilha que abro através deste trabalho, bem como aquela traçada anteriormente por Regina Coeli Rodrigues Thedim Silvado, sirvam de convite e vereda ao universo literário de Raphaël Confiant.

Isso posto, se faz necessário explicitar que este estudo se encontra dividido em três capítulos, a saber, *Um arquipélago chamado América, ou um continente chamado Caribe: a “América” como uma unidade plural; Zarpa de Salvador um saveiro rumo a Fort-de-France e Identidades em conflito, identidades em diálogo.*

Em *Um arquipélago chamado América, ou um continente chamado Caribe: a “América” como uma unidade plural*, delimitaremos as noções de América e de Caribe por nós adotadas para o desenvolvimento desta investigação. Afirmaremos e justificaremos a razão pela qual enxergamos, para o propósito desta investigação, a América como um continente uno e o Caribe como uma porção deste continente dotado de características que o singularizam sem dissociá-

---

<sup>1</sup> Tive a oportunidade de conhecer Regina Coeli Rodrigues Thedim Silvado quando participamos de uma mesa dedicada à obra de Raphaël Confiant no II Seminário Internacional de Literaturas Caribenhas, ocorrido virtualmente em 2022. Por haver sido defendida em 2007, a sua dissertação infelizmente não se encontra disponível na plataforma Sucupira. Deste modo, não me foi possível utilizá-la como fonte durante a construção deste trabalho. Entretanto, a localizei recentemente no sítio Domínio Público, por meio do qual ela pode ser acessada através do endereço [http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=77624](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=77624).

lo da totalidade americana. Externaremos, em linhas gerais, a noção de Crioulidade<sup>2</sup> por nós adotada para o desenvolvimento deste trabalho e o diálogo que com ela estabelece o *Elogio da Crioulidade*, do qual enxergamos *Commandeur du sucre*<sup>3</sup> como uma materialização literária. Em seguida, apresentaremos o autor do *corpus* desta investigação, o escritor, intelectual e ativista martinicano Raphaël Confiand, ele próprio um dos autores do *Elogio da Crioulidade*. Ao final deste capítulo, delimitaremos as noções de colonialismo, colonialidade, subalternidade, violência, solidariedade, identidade e decolonialidade por nós adotadas para o desenvolvimento deste trabalho.

Em *Zarpa de Salvador um saveiro rumo a Fort-de-France*, convidaremos quem leia este trabalho à realização de uma viagem de descoberta do “nós” em uma série de “outros”, navegando sobre as ondas que se chocam contra a costa da América das plantações de modo a estabelecer diálogos com as culturas que nela se desenvolveram, da Cidade do Salvador, no Nordeste brasileiro, à ilha da Martinica, no Arco Antilhano.

Já em *Identidades em conflito, identidades em diálogo*, examinaremos os processos de construção das identidades de seis personagens de *Commandeur du sucre*, a saber, Télémaque, o centenário cortador de cana não-branco<sup>4</sup> negro, que nasceu e morreu cercado pelos canaviais da *Habitation Bel-Évent*, a propriedade que serve de pano de fundo para a maior parte da trama desenrolada nesta obra; Honoré, Simon e Virginie Duplan de Montaubert, representantes, em *Commandeur du sucre*, da casta socio-racial dos *békés*, os martinicanos brancos descendentes

---

<sup>2</sup> Aqui, adotaremos o vocábulo “crioulidade” sem o “c” maiúsculo no intuito de nos remetermos, dialogando com as reflexões tecidas por Jean Bernabé (2012) à sua acepção enquanto “os valores que produz o estabelecimento da relação entre humanos” (tradução nossa), fenômeno este, por sua vez, associado a um processo de humanização filiado aos valores de um humanismo crioulo (tradução nossa), definido pelos valores pelos valores da crioulidade (BERNABÉ, 2012). Temos em “crioulidade” com “c” minúsculo, portanto, o conjunto de valores produzidos através do estabelecimento da relação entre humanos em sintonia com um humanismo crioulo, atento à noção de “diversalidade” apresentada e defendida pelo *Elogio da Crioulidade* (2015). Já em “Crioulidade”, com “c” maiúsculo, temos o movimento que promove a crioulidade e o humanismo crioulo. Ou seja: enquanto por Crioulidade com “c” maiúsculo nos referimos ao movimento artístico-político-literário inaugurado pelo *Elogio da Crioulidade*, por crioulidade com “c” minúsculo, nos referimos à subjetividade do sujeito crioulo, à reunião dos aspectos culturais e identitários próprios aos povos cujas culturas foram construídas sob o jugo do fenômeno colonizatório e os efeitos das interações por ele imposto às diferentes civilizações que submeteu em diferentes partes do mundo (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 2015, p. 26-27).

<sup>3</sup> É imperioso ressaltar que, por se tratar de obra ainda sem tradução oficial para o português, este trabalho optou por traduzir de forma autoral, e no corpo do seu próprio texto, as passagens de *Commandeur du sucre* que escolheu analisar. Deste modo, as versões originais destas passagens poderão ser consultadas em língua francesa como notas de rodapé.

<sup>4</sup> Optamos por usar o termo não-branco por considerar que, dentro da lógica colonial, há uma prática subalternizante que age sobre todos aqueles que não correspondem ao ideal de branquidade europeu, ainda que incida de formas diferentes em cada um dos sujeitos e grupos que compõem essa sociedade. Outrossim, optamos pela escrita do termo “não-branco” com o hífen por ser esta a terminologia adotada por Aníbal Quijano (2005) ao discorrer acerca da relação entre raça e organização social no âmbito da constituição da colonialidade do poder.

dos primeiros colonizadores europeus a se instalarem na Martinica e que, desde então, concentram a maior parte das terras aráveis e do volume de negócios da ilha; e, por fim, Firmin Léandor, o capataz não-branco mestiço em referência ao qual se denomina a obra que aqui analisamos e que nesta ocupa, concomitantemente, tanto o papel de personagem principal quanto o de narrador, este último partilhado com um narrador onisciente martinicano que aqui consideraremos a possibilidade de se tratar de seu próprio *alter ego*.

Por fim, em guisa de Considerações finais, reuniremos os resultados das análises que aqui nos propomos a realizar, explicitando como identificamos, em *Commandeur du sucre*, os processos de construção das identidades subalternizadas – aquela do cortador de cana não-branco negro Télémaque e do capataz não-branco mestiço Firmin Léandor – e subalternizantes – aquelas dos *békés* Honoré, Simon e Virgine Duplan de Montaubert e do capataz não-branco mestiço Firmin Léandor – por nós selecionadas como objetos de estudo, em diálogo os fenômenos da violência e da solidariedade como aqui os concebemos.

No tocante à linguagem empregada na construção deste trabalho, acreditamos ser importante explicar àqueles que nos leem a opção que realizamos ao privilegiar o emprego da primeira pessoa sobre a terceira. Assim o fazemos por considerarmos incompatível com a abordagem dialógica e anticolonial que aqui nos propomos a adotar um alinhamento à impessoalidade que tradicionalmente atribui o emprego da terceira pessoa na defesa de uma tese, como se esta constituísse espécie de “selo de cientificidade” de uma produção acadêmica. Não partilhamos desta visão.

Ao passo em que este é um trabalho voltado ao estudo de processos de construções identitárias a partir de uma obra de arte literária com a qual almejamos conversar, seria ele uma morada adequada à impessoalidade e ao distanciamento reivindicados pelo reinado da terceira pessoa? E, neste ínterim, configuraria a nossa escolha pela primeira pessoa um risco à credibilidade deste trabalho? A ambas as indagações, respondemos que não. Inclusive, atribuímos à opção pela primeira pessoa para compormos este trabalho um caráter político, como também foi uma escolha política a adoção do formato que escolhemos para estruturá-lo, conforme restará explicitado ulteriormente.

Entretanto, aqueles que lerão este trabalho notarão a utilização da primeira pessoa em dois formatos: um mais constante, a primeira pessoa do plural, consagrada pela Academia como “plural majestático” ou “plural de modéstia” (nós), e outro mais escasso, qual seja, a primeira pessoa do plural (eu). E então nos deparamos com a possibilidade de mais série de indagações: “como pode um trabalho que se propõe ‘anticolonial’ se valer de um estilo tão tradicional quanto

o é o plural majestático, o plural de modéstia? E mais! Como pode ser possível mesclar ao plural majestático o uso do ‘eu’? Onde foi parar a majestade? Onde foi parar a modéstia?”. A essas possíveis indagações, respondemos que neste trabalho há mais “nós” do que “eu”, e que o “nós” que aqui se manifesta não persegue galardão ou modéstia cerimonial. O “nós” aqui utilizado constitui, em realidade, um convite.

Ao recorrermos à primeira pessoa do plural para entabularmos diálogos com a arte e a subjetividade martinicanas presentes em nosso *corpus*, intencionamos aproximar os leitores deste trabalho oriundos de sociedades fundadas sobre o sistema de plantação dos seus pares habitantes de outras porções da América, por sua vez, também marcadas por fenômenos históricos e sociais similares aos experimentados pela Martinica. Sendo essa precisamente a situação de uma parte considerável do Brasil, o emprego do “nós” configura, portanto, um convite que realiza este trabalho aos seus leitores brasileiros, um convite a se interessarem pela riqueza abraçada pela Crioulidade (da qual falaremos mais adiante) e a se reconhecerem como parte de um universo em constante transformação mas que não ignora as raízes que lhe são próprias, preservando a sua história e cultura em meio ao perigo homogeneizador que lhe opõe o fenômeno globalizante.

Por outro lado, à primeira pessoa do singular caberá a expressão das impressões e experiências vivenciadas pelo autor deste trabalho quando da sua composição e durante o período em que atuou como assistente de língua portuguesa na Martinica, entre 2018 e 2019. Desta forma, a única cerimônia que busca o nosso “nós” é a celebração da descoberta de si a partir do outro, cabendo à primeira pessoa do singular contribuir para esta descoberta.

Outrossim, nos parece imperioso explicitar que, assim como em *Commandeur du sucre* se lê um francês martinicano, por se tratar este trabalho de uma produção acadêmica brasileira, escrevemos estas linhas em um português brasileiro, no qual a ênclise predomina sobre a próclise e a mesóclise, ainda que estas últimas não sejam rechaçadas, como veremos mais adiante. E não, não se trata de negar a porção europeia que nos compõe, e com isso corrobora a ressignificação que aqui realizamos (e explicitamos acima) da primeira pessoa do plural. Como já o dissemos, este trabalho não impõe o exílio a essas formas pronominais das quais pouco se serve o português brasileiro hodierno. Elas também se fazem aqui presentes, como ver-se-á ao longo destas linhas. Mas optamos por privilegiar a ênclise. É questão de afirmar, também pela palavra escrita, a nossa brasilidade.

Da mesma maneira que constitui uma escolha política, ademais de didática, a utilização de imagens no corpo deste trabalho, não as remetendo a apêndice ou anexo. Uma escolha

política, porque sabemos ainda constituir heterodoxia a utilização de imagens diretamente no corpo de um trabalho acadêmico do nível de uma pós-graduação como o é a dissertação de Mestrado em um país como o Brasil, onde o positivismo oitocentista assumiu espectro de alma em pena e costuma assombrar desde a nossa bandeira, com um lema importado de França e alheio ao seu próprio povo – como muitos dos valores franceses enxertados na própria Martinica, como veremos mais adiante – até o mais suscito dos artigos acadêmicos.

Enquanto humanos e brasileiros, buscamos exorcizar deste trabalho o fantasma positivista tal como ele se manifesta entre nós, como “visagem” de noite escura alumada a fogo de candeeiro, e o fazemos com toda a potência de uma fortuna metodológica composta por teóricos oriundos, em sua maioria, de países ou regiões periféricos e/ou submetidos a situações de dominação. Falamos a partir de um país socialmente e academicamente periférico em relação aos grandes centros de poder ocidentais, ao qual a fala, nos termos daquilo que afirma Gayatri Chakravorti Spivak (2000; 2005; 2010) não costuma ser concedida a não ser enquanto material exótico.

Uma escolha didática, porque por essas imagens objetivamos possibilitar que o leitor deste estudo perceba os pontos de diálogo existentes entre a Martinica e as outras sociedades concebidas a partir e apesar do sistema de plantação característico da área cultural que Ana Pizarro (2003) denomina “Caribe e costa atlântica”, a qual, como se verá, aqui estendemos além das fronteiras propostas pela intelectual chilena. Objetivamos aproximar os crioulos das mais diversas nações americanas, bem como apresentar ao mundo a doçura e o amargor próprios à nossa constituição enquanto nações.

Por meio das imagens utilizadas neste trabalho, conferimos ao nosso estudo uma anticolonialidade que visa a combater tradições cerceadoras das nossas subjetividades ao mesmo tempo que potencializa o protagonismo e o impacto das imagens crioulas de que falamos, as projetando além do campo da linguagem escrita.

E retornando aos atravessamentos experimentados por esta investigação, sabemos que nem todos eles despedaçam. Se assim o fosse, não haveria possibilidade de resistência frente à opressão ou de vontade frente ao desânimo. Há atravessamentos que não são fio de navalha sobre a pele, mas brisa fresca em dia quente de verão. Moringa de água doce a quem tem sede em mar-horizonte. E este trabalho desfrutou dessas brisas e goles frescos e reconfortantes. Sopros e sorvos de vida e esperança em meio àquilo que parecia ser o reinado da morte e do desespero.

Dessas brisas e sorvos alentadores, destacamos a constante lembrança de este trabalho remontar a um estudo iniciado de forma independente ainda em 2017, constituindo, portanto, um projeto pessoal antigo do seu autor que, enfim, se materializava de forma oficial ao proporcionar o surgimento de uma dissertação de Mestrado que portava em seu título o mesmo “Sangue e melação” anunciado pela primeira vez quando do I Congresso Internacional Humanidades nas Fronteiras, organizado pela Universidade Federal da Integração Latino-americana (UNILA) e pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), na cidade de Foz do Iguaçu.

Outrossim, também a manente recordação do período compreendido entre 2018 e 2019, quando o seu autor atuou como assistente de língua portuguesa na Martinica, e que soprou vida àquilo que até então havia apenas lido, fosse nas páginas de *Commandeur du sucre, Régisseur du rhum, La dissidence, Texaco* e tantas outras obras de autores martinicanos. Período em que conheceu amigos que lhe possibilitaram vivenciar uma Martinica até então só parcialmente conhecida, amigos que ali fizera e cuja amizade conseguira, apesar da distância física, manter tão próximos ao coração.

Igualmente, o apoio constante de uma orientadora sensível e generosa sem a qual estas linhas cá não estariam. Pelo menos não como aqui estão. E, do mesmo modo, o carinho daqueles capazes de aquecer o nosso coração e afastar uma melancolia traiçoeira que se põe sempre à espreita, a nos rondar o espírito como hienas atentas ao menor sinal de fraqueza.

Dessa maneira, em meio a atravessamentos desoladores e encorajadores, a coragem venceu a desolação, de modo que construímos este trabalho objetivando analisar como os fenômenos da violência e da solidariedade dialogam com os processos de construção das identidades subalternizadas e subalternizantes representadas na obra *Commandeur du sucre*, de autoria do escritor, intelectual e ativista martinicano Raphaël Confiant, uma obra que propõe a familiarização com uma porção pretérita e quase que totalmente perdida da cultura martinicana, aquela da Martinica rural, profundamente marcada pelo cultivo da cana de açúcar e pela pujança da língua e cultura crioulas martinicanas.

Escolhemos este tema porque, enquanto sujeitos originários de uma sociedade americana herdeira do sistema de plantação, como é o caso do Nordeste canavieiro, conhecemos os efeitos operados pela violência e pela solidariedade sobre a construção das identidades subalternizadas e subalternizantes nela presentes e os reconhecemos em outras sociedades americanas constituídas a partir desse mesmo sistema. E se aqui optamos por selecionar um

*corpus* proveniente de uma sociedade que não a nossa, o fazemos por acreditarmos ser possível enxergar no “outro” porções preciosas de “nós”.

Assim, concebemos este estudo como uma contribuição da literatura e da cultura à luta anticolonial. E esperamos que ele esteja à altura deste objetivo.

## 2 UM ARQUIPÉLAGO CHAMADO AMÉRICA, OU UM CONTINENTE CHAMADO CARIBE: A “AMÉRICA” COMO UMA UNIDADE PLURAL

Não se viaja sem saber de onde se sai e para onde se vai. Quem deixa um ponto rumo a outro insensível à expectativa da chegada e às surpresas que lhe reserva o caminho a percorrer não viaja. Aquele que assim o faz vagueia sem rumo, deambula entorpecido voltado às névoas de si ou do mundo. Ainda que se distraia e se divirta, pouco aprende ou apreende da jornada que percorre. A viagem não o transforma tanto quanto o poderia, pois não é ao “outro” que se está voltado, mas a si mesmo, ao “eu”. O que almeja aquele que vagueia sem rumo é a manutenção ou o apaziguamento de um estado do “eu” através do entretenimento ou da distração. O foco daquele que viaja, por outro lado, é o “outro”: se trata de aprender com o “outro”, de desestabilizar o “eu” em nome da aceitação do “outro” como suplemento de sua própria existência. Enquanto vaguear é aceno, viajar é abraço. Assim sendo, nos preparemos para o abraço proposto por este trabalho: nos debrucemos sobre os nossos pontos de chegada e de partida. Abracemos o Caribe através das vozes e imagens que emanam de *Commandeur du sucre*.

Realizaremos, através deste trabalho, uma viagem através do Caribe, partindo de Salvador da Bahia, no Brasil, rumo à ilha da Martinica, atualmente uma porção da França na América. Atentos às interrogações que os limites “geográficos” estabelecidos por esta proposta poderão suscitar àqueles que nos leem, nos parece necessário explicitar de que forma esta investigação concebe “Caribe” e, necessariamente, “América”. Comecemos, portanto, pelo conceito de “América”, passando, por conseguinte àquele de “Caribe”.



Figura 1 – A França europeia (azul) e o seu Ultramar (vermelho). Fonte: Ambassade de France à La Haye

De início, nos parece imperioso explicitar que aqui compreendemos a América como um único continente, que se estende da ilha de Kaffeklubben, na Groenlândia, região autônoma do Reino da Dinamarca, à ilha Cook, parte do atual território ultramarino britânico das Ilhas Geórgia do Sul e Sandwich do Sul. Neste sentido, em que pese uma tradição consagrada, não dividimos a América em “América do Norte”, “América Central” e “América do Sul”, e tampouco impomos ao “Caribe” uma categorização à parte. Da mesma forma, recusamos a reprodução de denominações tradicionalmente associadas a porções específicas do continente americano, tais como “América Latina” e “América Anglo-Saxônica”.

No que concerne à nossa recusa em dividir a América em “Norte”, “Sul”, “Central” e “Caribe”, esta opção tem inspiração política e visa a promover um sentimento de “continentalidade” entre nós americanos, nos aproximando através dos laços históricos que nos posicionam como habitantes de terras que foram alvo de uma invasão europeia massiva e que aos seus desdobramentos oferece, desde a sua aurora, diferentes formas de resistência. Mais diretamente, acreditamos que a América é um continente, não um país, e que, apesar das nossas diferentes línguas e bandeiras, juntos somos mais fortes.

Já no tocante à recusa em empregar denominações como “América Latina” e “América Anglo-Saxônica” no seio deste trabalho, o fazemos por acreditarmos que incorreríamos em contradição ao realizar uma investigação que buscasse analisar identidades subalternizadas e subalternizantes que se valesse de categorias em cujos nomes residem os gentílicos de antigos dominadores. Nos parece suficientemente desafiador nos propormos a realizar um trabalho que dialogará direta e criticamente com conceitos como colonialismo e colonialidade nos referindo ao continente que habitamos pelo nome que os seus invasores (dentre os quais encontram-se alguns dos nossos ancestrais – e eis aqui mais um desafio) lhe impuseram.

É dessa forma que, partindo das reflexões tecidas por Ana Pizarro (2002, 2003) acerca do “Caribe” e da “América Latina”, esta investigação concebe a América como um “arquipélago de fronteiras externas<sup>5</sup>”, constituído por diferentes áreas culturais<sup>6</sup>, cada uma dotada de características próprias, mas que não por isso ignoram umas às outras. Neste sentido, partilhamos com Pizarro (2002, 2003) o entendimento de que os limites geográficos da área cultural por ela denominada “Caribe e costa atlântica” não se resumem aos da bacia caribenha,

---

<sup>5</sup> Esta seria a tradução literal, para o português, do título de trabalho de autoria de Ana Pizarro utilizado por esta investigação como uma de suas referências bibliográficas (*El archipiélago de fronteras externas*).

<sup>6</sup> Em *Áreas culturales en la modernidade tardía*, Ana Pizarro delimita cinco áreas culturais na “América Latina”: a mesoamericana e andina; o Caribe e a costa atlântica; a sul atlântica; o Brasil; as grandes planícies.

mas que se estendem ao Atlântico Sul, abarcando uma parte considerável do Brasil, acompanhando os contornos das terras nas quais foram desenvolvidas sociedades de plantação sustentadas sobre o trabalho de indivíduos não-brancos submetidos à escravidão e a outras modalidades de trabalho compulsório.

Entretanto, como afirmamos anteriormente, não recebemos aqui a denominação “América Latina”, tradicionalmente utilizada para se referir à porção do continente americano compreendida entre o México e a Argentina, denominação esta da qual se vale Pizarro (2003) para desenvolver a sua tese das “áreas culturais”. Desta forma, nos parece necessário explicitar que consideramos o que Pizarro (2003) denomina “América Latina” uma porção do continente americano, o que em nada prejudica a compatibilidade da sua tese com esta investigação.

Outrossim, considerando as similitudes entre as sociedades desenvolvidas pelo colonizador branco e seus sucessores no extremo Sul dos atuais Estados Unidos da América com a área que delimita Pizarro (2002;2003) como aquela referente ao “Caribe e costa atlântica”, acreditamos poder estender esta última um pouco mais ao Norte do continente americano, sem qualquer prejuízo à sua integridade e sustentando a tese de que a América como um todo constitui um “arquipélago cultural”.



*Figura 2 – Colheita da cana de açúcar na Louisiana, Estados Unidos, 1938. Fonte: Library of Congress*



Figura 3 – Colheita da cana de açúcar no Rio de Janeiro, Brasil, década de 1930. Fonte: Biblioteca Nacional

Isso porque as fronteiras internas, embora presentes, são como os canais e estreitos que separam as ilhas: ainda que por vezes os cruzemos com certa dificuldade, as silhuetas dos “outros lados” são perceptíveis no horizonte. Estas silhuetas são capazes de nos proporcionar um reconfortante sentimento de familiaridade ao transitarmos entre as diferentes “ilhas” que constituem o arquipélago americano. Afinal, por mais antagônicas que possam parecer quando comparadas umas às outras, todas experimentaram o trauma da colonização, e em cada uma delas seremos capazes de identificar ao menos um (quando não todos) dos seguintes fenômenos sociais: o extermínio, escravização e subalternização de indivíduos não-brancos em benefício de brancos; a implementação de modelos econômicos concentradores de renda voltados ao mercado externo e dominados por indivíduos brancos; a perseguição de toda e qualquer subjetividade não-branca em benefício da imposição de referenciais civilizacionais brancos, considerados por estes, os conquistadores da América, como os únicos dignos de preservação. No tocante ao Caribe, como poderemos identificar mais adiante através da análise das imagens que nos oferece *Commandeur du sucre*, perceberemos a presença (e o impacto) que a reunião de todos esses fenômenos pode ocasionar sobre uma sociedade.

Assim sendo, retornando à nossa concepção de América, seja em Nuuk, em Nova Iorque, na Cidade do México, em Fort-de-France, em Salvador ou em Ushuaia, nenhum habitante do “arquipélago” americano poderá ignorar que partilha com os seus vizinhos das outras “ilhas” um traço comum fundamental: o fato de habitarem um continente ao mesmo tempo vítima e produto da colonização. E acreditamos ser precisamente este traço o elemento a delimitar externamente as nossas fronteiras. É desta maneira que entendemos a tese de que, enquanto americanos, habitamos um “arquipélago de fronteiras externas”: ainda que percebamos no horizonte ilhas habitadas por muitos “outros”, somos capazes de perceber as silhuetas dessas “ilhas” por haverem sido elas soerguidas através da violência da opressão colonial, cuja amplitude cataclísmica a partir do século XV eliminou grande parte das civilizações originais do nosso “arquipélago”, àquela época ainda não denominado “América”. Os “outros” que habitam as demais “ilhas” da América têm conosco em comum o fato de viverem em um continente cujo próprio “surgimento” está atrelado ao fenômeno colonizatório: batizada como tal em homenagem a um navegador florentino<sup>7</sup>, a América foi sequestrada pelos brancos e alienada para o “Velho Mundo”.

Foi assim que panteões inteiros foram destruídos a golpes de cruz; que se cobriram “vergonhas” prévia e covardemente violadas; que o Cristianismo impregnou a toponímia de todo um continente; que até os dias de hoje figuram sobre os extremos austral e setentrional da América estandartes de coroas europeias<sup>8</sup>. A Europa fincou raízes nesta parte do mundo e engendrou o “arquipélago americano” tal como ele é hoje, lhe outorgando diferentes gentílicos (América “portuguesa”; “espanhola”; “francesa”; “anglo-saxônica”; “holandesa”; “dinamarquesa” etc) e estabelecendo relações de oposição entre “eus” brancos e “outros” não-brancos.

Ao sequestrar a América, a Europa se distingue de sua vítima, lhe outorgando uma subalternização assinalada pela raça e reservando para si uma posição dominante (QUIJANO, 2005, p. 227-278). E se branco e abastado for o americano, cairá sobre ele o estigma da barbárie, pois ao não haver nascido na Europa, o continente de onde emana a civilização, o branco americano, ainda que branco, é menos branco que o branco europeu. Por isso concebemos as nossas fronteiras como externas: ainda que sejamos muitos e diferentes sejam as nossas “ilhas”

---

<sup>7</sup> Américo Vespúcio.

<sup>8</sup> Enquanto o ponto mais ao norte do continente americano (Kaffeklubben) pertence à Groenlândia, uma região autônoma do Reino da Dinamarca, o ponto mais ao sul (a ilha Cook), parte das Ilhas Geórgia do Sul e Sandwich do Sul, pertence ao Reino Unido da Grã-Bretanha.

(e nós mesmos), nós americanos partilhamos da experiência de viver em sociedades construídas a partir de processos colonizatórios. E ainda que distintos hajam sido esses processos, todos eles pressupõem a subalternização a um dominador.

Dessa forma, temos em comum o fato de sermos os “outros” de um “nós” habitante de terras cuja silhueta não percebemos ao horizonte, de um “nós” que ainda que nos pareça familiar, nos é estrangeiro, e porque assim o deseja. Como os “outros” da Europa, foi esta que nos impôs as nossas fronteiras externas, que nos subjugou através do colonialismo e nos manteve (e mantém) agrilhoados através da colonialidade (MALDONADO-TORRES, 2007), este canto de sereia, síndrome de Estocolmo civilizacional que nos assombra ainda hoje e da qual urge nos libertamos.

Foi dessa maneira que aprendemos a admirar silhuetas que não se revelavam aos nossos olhos no horizonte e a muitas vezes a ignorar aquelas que, sim, podíamos avistar. Nós, americanos de todas as “ilhas”, apesar das nossas singularidades, temos em comum o fato de sermos atravessados pelo episódio da conquista e colonização do nosso “arquipélago”, o erijamos monumento ou o cubramos de sangue. É justamente nestes horizontes sobre os quais nada jaz, desprovidos das silhuetas insulares capazes de nos surpreenderem com inúmeros episódios de *déjà vu*, que se encontram as nossas fronteiras externas.

O episódio da colonização e os seus desdobramentos operam diretamente sobre a nossa memória coletiva. Quando não louvado por narrativas oficiais que lhe conferem caráter de “ponto de partida” histórico e civilizatório, como ocorre com o ano de 1532<sup>9</sup> para Brasil e o de 1635<sup>10</sup> para a Martinica, os desdobramentos do fenômeno colonial chegam até nós através das nossas cores de pele, texturas capilares, sobrenomes, costumes, religiões, classes sociais e tantos outros traços que nos caracterizam como sujeitos da maneira como nos concebemos e somos concebidos em nossas sociedades.

Mais intimamente, o episódio da colonização e os seus desdobramentos perpassam as nossas histórias familiares. Nas “ilhas” do nosso arquipélago, é perceptível o amplo alcance do fenômeno da miscigenação, historicamente ligado ao da violência (o estupro da mulher não-branca pelo colonizador branco), violência muitas vezes recalcada ou mesmo ocultada pelos americanos melhor posicionados socialmente, no intuito de forjarem memórias pessoais

---

<sup>9</sup> Data correspondente à fundação da vila de São Vicente, no litoral do atual Estado de São Paulo, primeira vila oficialmente fundada pelos colonizadores portugueses no Brasil.

<sup>10</sup> Data correspondente ao apossamento da Martinica por Pierre Bélain d’Esnambuc em nome de Luís XIII, rei da França.

romantizadas, que costumeiramente relegam a um papel coadjuvante ancestrais não-brancos em benefício do protagonismo de ancestrais brancos, não raramente muito mais distantes.

Em se tratando do Caribe, assim como no Brasil, não é incomum a menção a algum bisavô europeu ou simplesmente de olhos azuis. Também na Martinica o ancestral branco se faz presente, seja ele um *béké*<sup>11</sup> ou *blanc-France*<sup>12</sup>, e, como veremos mais adiante ao analisarmos a trama desenvolvida em *Commandeur du sucre*, atende a propósitos de “heráldica socio-racial” também similares. Afinal, em um “arquipélago” dominado por brancos, se afastar do não-branco pode significar se afastar, ainda que minimamente, do estado de subalternização.

Assim, em meio às distintas “ilhas” representadas pelas áreas culturais que compõem a América, temos o Caribe, área onde a insularidade estende-se à terra firme, e na qual embora cada sociedade constitua uma fibra à parte, um passado comum as entrelaça umas às outras, culminando em uma coesão assentada na beleza e resistência dos seus povos, tal como um bom chapéu *bakwa*<sup>13</sup>. Portanto, ousando estender as fronteiras do Caribe, o concebemos desde as planícies monocultoras do *Deep South*<sup>14</sup> até o Brasil. E é em meio a este vasto arquipélago que, a partir do Brasil, avistamos a silhueta da Martinica e buscaremos conhecê-la, cruzando o oceano azul para mergulhar no mar verde e cortante dos canaviais em meio aos quais se desenvolve a trama de *Commandeur du sucre*.

---

<sup>11</sup> Na Martinica, em Guadalupe e na Guiana Francesa, nome em *créole* dado ao branco descendente dos primeiros colonos europeus que chegaram a essas regiões, tradicionalmente prósperos proprietários rurais ou comerciantes de destaque.

<sup>12</sup> Em *Commandeur du sucre*, termo utilizado pelos martinicanos (narrador e personagens) para se referir ao francês branco originário da metrópole, em oposição ao termo *blanc-pays*, por sua vez referente aos brancos nascidos na Martinica, dentre os quais se encontram os *békés*.

<sup>13</sup> Chapéu de palha de grande resistência, típico da Martinica. Tradicionalmente utilizado pelas classes populares para se protegerem do sol, pode ser confeccionado em diferentes modelos, a depender da sua finalidade (se para o trabalho na cidade, no campo, no mar ou para passeio). As técnicas de confecção deste tipo de chapéu, bem como ele próprio, encontram-se entre alguns dos mais emblemáticos patrimônios culturais martinicanos.

<sup>14</sup> Nos Estados Unidos da América, área correspondente aos Estados do Texas, Louisiana, Alabama, Mississippi, Flórida, Geórgia e Carolina do Sul, nos quais o sistema das *plantations* algodoeira, açucareira e tabaqueira sustentado sobre o trabalho escravo não-branco de origem africana contribuiu para o desenvolvimento de sociedades desiguais e racialmente estruturadas, como ocorreu em todo o Caribe.



Figura 4 – Confecção de um chapéu bakwa. Fonte: Martinique la lère

Assumimos neste trabalho, portanto, uma América multifacetada, sorte de unidade geográfica *culturalmente plural*. E aqui tocamos um ponto importante: no que diz respeito à área cultural com a qual dialoga esta investigação e em cujo seio se desenvolve *Commandeur du sucre*, nos parece necessário conceber cultura como um conceito imperativamente híbrido, já que foi sob a lida diária nas culturas da cana de açúcar, do tabaco, do café, do algodão e do índigo que lograram surgir, apesar de e em resistência à opressão colonial, as diversas culturas que hoje dão vida ao “Caribe e à costa atlântica” evocados por Ana Pizarro.

Se hoje podemos identificar a riqueza cultural de sociedades como a baiana, a martinicana, a cubana, a barbadiana e a surinamesa, o devemos à resistência de suas classes subalternizadas não-brancas, cuja obstinação em sobreviver ao suplício das plantações tornou possível a ressignificação de subjetividades violadas e quase sempre alienadas de suas terras de origem. Foi por causa e apesar (e eis aqui um dos muitos paradoxos que atravessam o sujeito americano caribenho e da costa atlântica) de uma série de culturas violentamente impostas – as agrícolas e aquelas dos brancos colonizadores – que floresceram as culturas crioulas que hoje observamos por toda a zona cultural na qual nós, americanos do Caribe e da costa atlântica nos encontramos, e cuja potência se faz presente em *Commandeur du sucre*.

Portanto, é com base nessas reflexões que concebemos a América, como um continente uno, sobre o qual diferentes processos históricos desencadeados a partir da conquista europeia viabilizaram o desenvolvimento de áreas culturais distintas que dialogam entre si por meio de pontos de partida similares, calcados na eliminação e submissão de não-brancos colonizados

em benefício de brancos colonizadores. Por conseguinte, entendemos o Caribe e a costa atlântica (PIZARRO, 2003) como uma das áreas culturais que constituiriam a América. Neste caso, uma área cultural marcada pela herança sociocultural imposta pelo sistema de plantação e pelos movimentos de resistência que a ele historicamente se opuseram, e cujos limites geográficos ultrapassam os da bacia caribenha e do Arco Antilhano.

Isso posto, tenhamos em mente que os pontos de partida e de chegada da viagem que aqui propomos se encontram dentro de uma mesma área cultural. Esta será, portanto, uma viagem interior, sorte de cabotagem entre imagens cujas raízes históricas, econômicas e sociais comuns nos possibilitarão, e talvez mais ainda aos brasileiros oriundos dos Brasis herdeiros das plantações, um íntimo reconhecimento de “nós” em uma série de “outros” tão estrangeiros quanto familiares.

## **2.1 *Commandeur du sucre: uma materialização da Crioulidade através da Arte***

Antes de analisarmos como os fenômenos da violência e da solidariedade dialogam com os processos de construção das identidades subalternizadas e subalternizantes representadas em *Commandeur du sucre*, nos parece necessário explicitar aos leitores deste trabalho a íntima ligação existente entre o seu *corpus* – e o autor do mesmo, Raphaël Confiant – e a Crioulidade (em francês, *Créolité*), movimento artístico-político-filosófico formalmente inaugurado através da publicação, no ano de 1989, do *Elogio* epônimo, o *Éloge de la créolité* (em português, *Elogio da Crioulidade*).

Essa necessidade advém do fato de considerarmos *Commandeur du sucre* uma materialização ideológica do *Elogio da Crioulidade*, dentre cujos autores, ademais dos martinicanos Jean Bernabé e Patrick Chamoiseau, figura o também martinicano Raphaël Confiant, autor do *corpus* sobre o qual se debruça esta investigação. Ante o exposto, passemos a um breve exame da Crioulidade e do seu manifesto, para em seguida passarmos à apresentação daquele que, além de um de seus fundadores, é também o autor da obra que aqui examinaremos.

### **2.1.1 *Acerca do Elogio da Crioulidade***

Em entrevista concedida a Vanessa Massoni da Rocha em 2017 e publicada na revista eletrônica Pluton Magazine em 2021, Raphaël Confiant define o *Elogio da Crioulidade* como o “resultado de uma longa reflexão e também de uma demanda social”<sup>15</sup> (CONFIANT, 2021a). Assinado, ademais de Raphaël Confiant, pelos também martinicanos Jean Bernabé e Patrick

---

<sup>15</sup> “C’est l’aboutissement d’une longue réflexion et c’est aussi une demande sociale [...]”. (tradução nossa).

Chamoiseau, este que até os dias de hoje constitui um dos mais importantes manifestos político-artístico-filosóficos para os estudos voltados ao Caribe e às sociedades crioulas<sup>16</sup> nasceu, portanto, de uma urgência. Uma urgência em resguardar identidades crioulas que, ademais das perenes ameaças assimilacionistas representadas pelas colonialidades operadas por suas antigas metrópoles, agora se viam diante de um mundo no qual a fagocitação cultural uniformizadora à moda estadunidense representava, como ainda hoje representa, uma ameaça adicional à integridade de culturas já tão castigadas por agressões de viés colonizatório quanto aquelas localizadas na área cultural que aqui já definimos como Caribe e costa atlântica.

Americanos por nascimento, franceses por imposição e caribenhos por uma afinidade limitada pelo assimilacionismo colonial, os pensadores da Crioulidade, filhos do espaço denominado pela administração metropolitana francesa Antilhas-Guiana, desenvolvem as suas reflexões em diálogo com a reconciliação com a ancestralidade africana secularmente censurada pelo colonizador francês, proposta pelos também “filhos da terra” Aimé Césaire (martinicano) e Léon-Gontran Damas (guianense) por meio da sua *Négritude* (em francês, *Négritude*) e, por conseguinte, com a reaproximação junto aos seus vizinhos caribenhos, por meio das reflexões tecidas por Édouard Glissant (martinicano) e a sua noção de Antilhanidade (em francês, *Antillanité*).

Explicitando através de cinco pontos distintos as suas características e objetivos, os teóricos da Crioulidade finalizam o seu *Elogio* defendendo “a harmonização consciente das diversidades preservadas: a diversalidade”<sup>17</sup> (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 2015, p. 54).

Assim, podemos concluir que o *Elogio da Crioulidade* constitui o fruto de um longo processo de amadurecimento reflexivo em torno das interrogações que orbitam a identidade de intelectuais franceses cuja subjetividade se encontra atravessada pelo fenômeno colonial no Caribe e os seus desdobramentos sociais e culturais.

### **2.1.2 *Commandeur du sucre* e o *Elogio da Crioulidade***

Livro que inaugura a primeira trilogia escrita por Raphaël Confiant, publicado pela primeira vez em 1994, *Commandeur du sucre* é o primeiro de uma série de três romances através dos quais o escritor martinicano propõe aos seus leitores a descoberta da sociedade,

---

<sup>16</sup> Parece-nos importante destacar que este trabalho atribui o termo “crioulo” como o indivíduo, coisa ou fenômeno fruto da interação entre diferentes culturas que se relacionam sob a dominação de uma força colonizadora. Para efeitos desta investigação, associamos o termo “crioulo” aos frutos dessas interações que floresceram na América.

<sup>17</sup> “[...] l’harmonisation consciente des diversités préservées: la diversalité” (tradução nossa).

canaviais e usinas presentes em sua ilha natal nas décadas de 1930 e 1940. Tendo como pano de fundo a Martinica colonial do biênio 1936 e 1937, sacudida pelas reivindicações sociais e identitárias que marcaram as primeiras três décadas do século XX, o romance acompanha a rotina do capataz não-branco mestiço Firmin Léandor no decorrer dos processos de plantio, maturação e colheita da cana-de-açúcar que supervisiona na propriedade *Bel-Évent*, logo após haver garantido aos seus patrões brancos uma produção expressivamente superior àquela da safra precedente (MARIANI WANDERLEY, 2022, p. 71).

Deste modo, o romance apresenta àqueles que o leem uma porção da pluralidade própria à sociedade martinicana naquele que é considerado o seu “berço”, é dizer, um espaço rural marcado pela monocultura açucareira. Acompanhando os desafios enfrentados pelo capataz Firmin Léandor no intuito de cumprir a sua mirabolante promessa, apesar dos riscos de intempéries e convulsões sociais que já se anunciam, uma miríade de figuras martinicanas desfilará as suas histórias em meio a um cenário em que a opressão colonial onipresente não suplantarà, contudo, a manifestação da solidariedade (MARIANI WANDERLEY, 2022, p. 36).

No tocante à sua estrutura, a obra se encontra dividida em quatro partes, cada uma dotado de um título e de uma epígrafe que remeterá a uma etapa específica do cultivo da cana-de-açúcar, cujas necessidades ritmarão o desenrolar das histórias de suas personagens na trama. Cada epígrafe opera como um prelúdio da narrativa a ser desenvolvida ao longo dos capítulos que reúne sob a sua tutela, como sorte de introdução a um conto crioulo, tesouro da oralitura antilhana.

A primeira parte, intitulado *As jornadas da colheita*<sup>18</sup> e que se estende do primeiro ao quarto capítulo, narra o sacrifício vivenciado pelos trabalhadores rurais não-brancos de origem africana nos canaviais martinicanos durante o período da colheita, que se estende do mês de janeiro ao mês de abril. Em sua epígrafe, o leitor se deparará com uma descrição poética do momento de preparação para a batalha que será travada pelos cortadores de cana contra os canaviais que os cercam: “No primeiro dia do ano, oferecer um ao outro sementes de laranja doce. É proteção contra a desgraça e o infortúnio que perseguem o negro desde que ele foi lançado ao canavial”<sup>19</sup> (CONFIANT, 2015, p.13).

---

<sup>18</sup> *En-allée de la récolte* (tradução nossa).

<sup>19</sup> Au jour de l’an, s’entre-offrir graines d’orange douce. C’est protègement contre la déveine et la défortune qui poursuivent le nègre depuis qu’il a été voltigé dans la canne (tradução nossa).

Em seguimento, a segunda parte do romance, intitulada *O descanso da Páscoa*<sup>20</sup>, que compreende os acontecimentos desenrolados entre o quinto e o oitavo capítulo, anuncia uma trégua no combate empreendido pelos trabalhadores rurais contra canaviais já quase derrotados: “Ao se aproximar o mês no qual as flores de glicirídias forram as estradas com os seus cachos cor de malva, uma pausa na lida da colheita se torna obrigação”<sup>21</sup> (CONFIANT, 2015, p. 87).

Já a terceira parte da obra, que se estende do nono ao duodécimo capítulo e é intitulada *Tempo de adubagem*<sup>22</sup>, marca o momento em que a colheita da cana-de-açúcar chega ao seu fim. Havendo vencido a batalha contra os canaviais, os trabalhadores rurais martinicanos devem assumir a tarefa de preparar os campos para que neles voltem a brotar, fortes e briosos, os seus seculares oponentes: “É tempo de preparar a terra para receber a nova cana...”<sup>23</sup> (CONFIANT, 2015, p. 155).

Finalmente, em *A germinação da cana*<sup>24</sup>, quarta e última parte do romance, a qual se estende do décimo terceiro ao décimo sexto capítulo, é anunciada a germinação da cana-de-açúcar em meio ao caos e ao terror que a temporada de furacões costuma lançar sobre o povo martinicano entre os meses de setembro e novembro. Apesar de figurar como espécie de inimiga do trabalhador rural martinicano, posto que, para muitos deles, simboliza o infortúnio de uma vida miserável, é possível reconhecer na força e na resiliência demonstradas pela cana-de-açúcar diante dos furacões aquela que demonstra o próprio povo martinicano diante da violência à qual se encontra submetido. Afinal, tal como a cana logra germinar apesar das rajadas violentas que lhe desferem ciclones e furacões, o povo martinicano sobrevive e floresce apesar dos golpes que lhe são desferidos pela dominação colonial.

---

<sup>20</sup> *L'arrêt de Pâques* (tradução nossa).

<sup>21</sup> Aux approchants du mois où les fleurs de glissérias tapissent les chemins de leurs jonchées mauves, un pauser dans le ballant de la récolte devient obligation (tradução nossa).

<sup>22</sup> *Temps de fumure* (tradução nossa).

<sup>23</sup> Il est temps de préparer la terre à recevoir la canne nouvelle... (tradução nossa).

<sup>24</sup> *Germination de la canne* (tradução nossa).

Outrossim, complementam o universo de *Commandeur du sucre* as obras *Régisseur du rhum*<sup>25</sup>, publicado pela primeira vez em 1999, e *La dissidence*<sup>26</sup>, cuja primeira publicação remonta ao ano de 2002. Juntos, estes três romances compõem a primeira trilogia escrita por Raphaël Confiant, por meio da qual o autor martinicano convida os seus leitores a se familiarizarem com uma parte da cultura martinicana já quase totalmente desaparecida, qual seja, a Martinica rural onde a cana de açúcar ainda não havia cedido a sua coroa à banana; onde um número importante de usinas e destilarias asseguram uma pequena indústria insular e o crioulo martinicano ainda persiste como uma língua vigorosa.

Se esta investigação optou por selecionar como *corpus* precisamente *Commandeur du sucre*, isso se deve ao fato de ser ela a obra inaugural da trilogia que mencionamos acima e de a considerarmos aquela que mais profundamente explora a sociedade de plantação martinicana, o que realiza, em grande parte, a partir da perspectiva da sua principal personagem, o capataz<sup>27</sup> Firmin Léandor, quem identificaremos, mais adiante, se encontrar em uma verdadeira encruzilhada identitária.

Enquanto em *Commandeur du sucre* o autor dedica um maior relevo ao ambiente da plantação açucareira entre os anos de 1936 e 1937, e confere o papel de narradores da trama tanto a uma figura onisciente martinicana (algo perceptível através do léxico, expressões e

---

<sup>25</sup> Em português, *Regedor do rum* (tradução nossa). Em linhas gerais, romance cuja trama se desenrola em paralelo àquela de *Commandeur du sucre*, tendo como personagem principal Pierre-Marie de La Vigerie, filho de um aristocrata branco martinicano empobrecido que decidiu desafiar a sua casta ao se casar com uma não-branca mestiça. Tendo a sua vida profundamente marcada pelas implicações sociais da união dos seus genitores na Martinica colonial da primeira metade do século XX, Pierre-Marie trilhará o seu caminho contestando os dogmas sociais e raciais então em vigor em sua ilha natal, partilhando com o capataz Firmin Léandor, assim como fizera o seu pai em vida, uma profunda afeição pela cana-de-açúcar, da qual converte o sumo olivastro em néctar translúcido ao realizar o seu ofício de mestre destilador.

<sup>26</sup> Em português, *A dissidência* (tradução nossa). Por meio deste romance, Raphaël Confiant revisita (haja vista a publicação, em 1988, do seu premiado romance *Le Nègre et l'Amiral*) o duro período no qual a Martinica esteve sob controle do governo colaboracionista de Vichy, incarnado na pessoa do Almirante Robert. Mergulhando nos desafios enfrentados pelo povo martinicano neste período de penúria e repressão pouco conhecido fora dos limites das memórias daqueles que o viveram, Confiant apresenta aos seus leitores uma Martinica castigada por um bloqueio naval imposto por britânicos e estadunidenses receosos de que a ilha fosse convertida em uma base para submarinos alemães no Caribe. Uma Martinica posterior àquela retratada em *Commandeur du sucre* e *Régisseur du rhum*, de portos desertos, incapaz de escoar a sua produção açucareira e desprovida dos víveres que lhe chegavam desde a metrópole. Entretanto, uma Martinica convulsionada, na qual Firmin Léandor testemunhará os efeitos dolorosos de uma guerra europeia sobre os seus conterrâneos, alguns dos quais escolherão “partir em dissidência”, é dizer, escapar da sua ilha natal para atender ao chamado de De Gaulle e combater o nazifascismo do outro lado do Atlântico.

<sup>27</sup> Em francês, *commandeur* (tradução nossa).

colocações por ela empreendidas ao longo da trama) quanto ao *mulâtre*<sup>28</sup> Firmin Léandor, em *Régisseur du rhum* será o ambiente industrial açucareiro do período compreendido entre 1936 e 1940 que ganhará maior importância, servindo de pano de fundo para uma trama cujo papel de narrador o autor divide entre o *béké-goyave* (na Martinica, nome dado a um *béké* empobrecido) Pierre-Marie de La Vigerie, uma figura onisciente martinicana e uma figura que se dirige ao próprio Pierre-Marie, como sorte de eu-reflexivo deste último. Em *Régisseur du rhum*, o *commandeur* e *mulâtre* Firmin Léandor é visto por um Pierre-Marie de La Vigerie à distância, como o companheiro de seu pai no ritual do *ti-punch*<sup>29</sup> e, em um segundo momento, como o funcionário diligente da *Habitation*<sup>30</sup> *Bel-Évent* com quem partilha o amor pela cana de açúcar e pelo néctar translúcido que a sua habilidade permite escorrer das colunas de destilação que administra.

Por fim, já em *La dissidence*, Raphaël Confiant retorna à uma Martinica rural ainda dominada pela cana de açúcar na década de 1940, período em que a ilha se encontrou sob controle da “França de Vichy”, colaboradora dos alemães durante a Segunda Guerra Mundial. Em *La dissidence*, Confiant explorará os conflitos subjetivos e objetivos experimentados pela sociedade martinicana (sobretudo a rural) durante aquele que entrou para a história insular como o *antan Robè*<sup>31</sup>, um período de grandes dificuldades materiais e sociais para os não-brancos martinicanos, muitos dos quais, tal como insinua o título da narrativa, optariam por “partir em dissidência”<sup>32</sup>, apesar de historicamente desprezados por uma então exilada França “defensora” dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade.

---

<sup>28</sup> Embora se trate de um termo de abordagem delicada em francês, devido à sua relação com o período escravagista, aqui o reproduzimos tal como se encontra apresentado na obra. Em português o traduziríamos como “mulato”, termo de abordagem também delicada em português.

<sup>29</sup> Coquetel típico da Martinica preparado geralmente com rum agrícola branco (semelhante à aguardente de cana brasileira), limões verdes e açúcar demerara. Prepará-lo e consumi-lo constitui um verdadeiro ritual, e o momento de degustá-lo goza de relevante importância para os martinicanos mais tradicionais.

<sup>30</sup> Na América de colonização francesa, uma *habitation* corresponde, costumeiramente, a uma propriedade rural destinada à monocultura voltada à exportação. Em *Commandeur du sucre*, a *habitation* corresponde ao equivalente brasileiro do engenho de cana de açúcar. Entretanto, em atenção às particularidades com as quais o Brasil e a Martinica tradicionalmente procedem para o aproveitamento da cana de açúcar – a título de exemplo, na Martinica não se costuma produzir a rapadura, como é costume no Brasil, assim como no Brasil não é costume produzir o rum, bebida-símbolo da Martinica – optamos por admitir em português o termo *habitation* como “propriedade”, em que pese realizarmos a tradução de *maître* (em francês, “senhor”) para “senhor de engenho”, haja vista as imensas similitudes existentes entre ambas as figuras enquanto encarnações no poder colonial.

<sup>31</sup> Tempo do Almirante Robert (tradução nossa).

<sup>32</sup> É dizer, fugir da Martinica rumo às colônias britânicas de Santa Lúcia ou Dominica, e assim engrossarem as fileiras dos Aliados juntando-se às forças da “França Livre”, liberada pelo General De Gaulle.

A opção realizada por Raphaël Confiant pelas décadas de 1930 e 1940 como escopo para o desenvolvimento daquela que podemos considerar a sua “trilogia açucareira” não nos parece feita ao acaso. Como atesta a história martinicana e como já observou o próprio autor de *Commandeur du sucre* em algumas entrevistas, esse período concentra momentos chave para a sociedade martinicana, momentos que influenciaram tanto a percepção que esta possui de si mesma quanto as suas situações social, política e econômica contemporâneas.

Nesse sentido, é na década de 1930 que surge o movimento da *Négritude*, em grande parte responsável pela reabilitação, junto à *intelligentsia* caribenha, da figura do não-branco de origem africana e das suas contribuições às culturas dos povos do Caribe, notadamente a partir da publicação de obras como *Pigments*, em 1937, do guianense Léon-Gontran Damas e *Cahier d'un retour au pays natal*, em 1939, do martinicano Aimé Césaire. *Négritude* que os teóricos da Crioulidade considerarão, através do seu *Elogio*, um “batismo, a ata primordial da nossa dignidade restituída”, ao ponto de se considerarem “para sempre filhos de Aimé Césaire” (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 2015, p. 18).

É também nas décadas de 1930 e 1940 que se vê ainda mais agravada a crise da monocultura açucareira na Martinica, sorte de prenúncio do rápido crepúsculo que esta experimentaria a partir da década de 1960, quando muitos canaviais deram lugar às explorações bananeiras que envenenaram o solo insular com pesticidas e ainda hoje povoam a paisagem martinicana. Neste sentido, acompanhando o crepúsculo da cultura açucareira, entra em declínio a própria civilização crioula martinicana, ela mesma um produto da uma sociedade que se desenvolveu como sorte de satélite da cana de açúcar. Elevada à categoria de “departamento” no ano de 1946, graças aos esforços de personalidades como o próprio Aimé Césaire, a Martinica passa de colônia decadente a rincão periférico e miserável da França metropolitana, progressivamente integrada às suas necessidades e àquelas de uma Europa que se encontra a quase oito mil quilômetros de distância do seu litoral.

É dessa maneira que entrará em progressivo declínio a língua crioula martinicana, perdendo o posto de língua amplamente veiculada na ilha para o francês ensinado nas escolas, cujo acesso encontrará menos empecilhos após o advento da departamentalização. Por conseguinte, agora amplamente francófonos e cada vez mais afrancesados, muitos martinicanos abandonarão a sua ilha natal a partir da década de 1960 em busca de melhores condições de vida na França europeia, o que contribuiu para que, atualmente, um número de martinicanos

correspondente à quase a metade da população total da Martinica resida hoje na França hexagonal<sup>33</sup>.

Dessa forma, ao debruçar-se sobre o período correspondente às décadas de 1930 e 1940 em sua “trilogia açucareira”, Raphaël Confiant parece buscar estabelecer um diálogo entre a sociedade martinicana contemporânea, afrancesada, para a qual o crioulo se tornou, nas palavras no próprio Confiant, “uma língua de pares” e não mais a língua de toda uma sociedade (CONFIANT, 2021b), e uma sociedade martinicana no seio da qual a língua e cultura crioulas ainda sustentam o seu vigor, onde a assimilação colonial ainda não havia logrado uma vitória tão acaçapante quanto aquela que contemporaneamente se pode testemunhar na Martinica.

Se voltando especificamente à *Commandeur du sucre*, obra publicada em 1994, portanto cinco anos após a publicação do *Elogio da Crioulidade* e seis anos após a sua primeira proclamação pública no *Festival caraïbe de la Seine-Saint-Denis*, a escolha realizada por Confiant em mergulhar na Martinica rural dos anos 1936-1937 e abordar precisamente o período de plantio (dar continuidade) e colheita (colher os frutos) da cana de açúcar, cultura agrícola em torno da qual se desenvolveu a cultura humana martinicana, e isso por meio de uma personagem central mestiça (o *mulâtre* Firmin Léandor), cuja identidade se encontra em um processo de construção permanente ao longo da obra, nos parece, ademais de um convite à reflexão identitária a partir do confronto do leitor com um *modus vivendi* ancestral (cujas reminiscências se encontram em flagrante perigo de extinção frente ao fenômeno globalizador homogeneizante), o perfazimento material daquilo que advoga a Crioulidade. Tal como defendido no *Elogio*, *Commandeur du sucre* nos parece constituir sorte de instrumento do conhecimento Crioulidade, em consonância com a sua tese de que “o pleno conhecimento da Crioulidade será reservado à Arte, à Arte absolutamente. Esse será o prólogo do nosso fortalecimento identitário.”<sup>34</sup> (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 2015, p. 29).

Acreditamos que, enquanto obra de arte produto das reflexões tecidas por um dos teóricos da Crioulidade, *Commandeur du sucre* convida os seus leitores, através da sua trama, ao contato direto com as características reivindicadas à Crioulidade pelo seu *Elogio*, quais sejam,

---

<sup>33</sup> Dados provenientes do Institut national de la statistique et des études économiques (<https://www.insee.fr/fr/statistiques/1281122>). Acesso em: 29 jan. 2022.

<sup>34</sup> “[...] la pleine connaissance de la Créolité sera réservée `l`era, à l`Art absolument. Ce sera le préalable de notre affermissement identitaire” (tradução nossa).

o enraizamento na tradição oral<sup>35</sup>; a recuperação (ou atualização) da memória verdadeira<sup>36</sup>; a temática da existência<sup>37</sup>; a irrupção na modernidade<sup>38</sup>; a escolha da sua palavra<sup>39</sup> e, por fim, a “diversalidade”<sup>40</sup>

Desenvolvidas através da Arte, por meio de uma narrativa ficcional que propõe ao seu leitor o encontro com uma Martinica onde o povo, isto é, as figuras ignoradas pelas narrativas oficiais (redigidas pelo colonizador) são protagonistas, as características reivindicadas à Crioulidade pelo seu *Elogio* reverberam nas linhas de *Commandeur du sucre*. Neste sentido, é em conformidade com a intenção, anunciada pelo *Elogio da Crioulidade*, de “reconduzir evanescentes às reanimações da consciência”<sup>41</sup> por meio do “conhecimento poético, do conhecimento romanesco, do conhecimento literário, enfim, do conhecimento artístico”<sup>42</sup> a “crônica” dos povos crioulos do seu “naufrágio na História colonial” (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 2015, p. 36-37), que adota-se como pano de fundo para o desenvolvimento da trama presente em *Commandeur du sucre* o cotidiano das classes rurais subalternizadas da Martinica colonial da década de 1930, não atentando àquele das classes dominantes a não ser quando interferem, de alguma maneira, na vida das camadas sociais dominadas. É desta maneira que *Commandeur du sucre* concretiza a intenção anunciada pela Crioulidade de empreender uma “recuperação (ou atualização) da memória verdadeira”: se voltando às histórias dos “pequenos”, os colonizados, historicamente esmagadas pela História oficial, no lugar daquela escrita pelos “grandes”, os colonizadores, que o fazem objetivando sustentar o seu controle sobre a sociedade por eles dominada.

No tocante à “escolha da sua palavra”, *Commandeur du sucre* materializa a recusa da “religião da língua francesa”, que castigaria os países crioulos desde a abolição da escravidão, por meio da opção por uma língua francesa martinicana, em consonância com a defesa que a Crioulidade realiza das línguas crioulas e com o estabelecimento de uma relação com a língua

---

<sup>35</sup> “l’enracinement dans l’oral” (tradução nossa).

<sup>36</sup> “la mise à jour de la mémoire vraie” (tradução nossa).

<sup>37</sup> “la thématique de l’existence reliée à celle de l’émotion” (tradução nossa).

<sup>38</sup> “l’irruption dans la modernité” (tradução nossa).

<sup>39</sup> “le choix de sa parole” (tradução nossa).

<sup>40</sup> “la diversalité” (tradução nossa).

<sup>41</sup> “[...] nous ramener evanescentes aux réanimations de la conscience” (tradução nossa).

<sup>42</sup> “[...] la connaissance poétique, la connaissance romanesque, la connaissance littéraire, bref, la connaissance artistique” (tradução nossa).

francesa (a língua imposta pelo colonizador) segundo a qual, junto aos povos crioulos, esta seria o produto de um processo de conquista do qual o colonizado saiu vitorioso, imprimindo na língua do colonizador contribuições sintáticas e lexicais de sua própria autoria (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 2015, p. 46).

Nesse sentido, “o enraizamento na tradição oral” encontra a sua guarida em *Commandeur du sucre através* do estilo adotado pelo seu autor, quem, em conformidade com o pensamento da Crioulidade, dota as figuras narradoras da trama (o capataz Firmin Léandor e a figura onisciente martinicana) de características remetentes às da figura tradicional do *conteur créole*, comparável, de certa maneira, àquela do *griot* africano. Em *Commandeur du sucre*, o alarme lançado pelo *Elogio* sobre a fragilidade das tradições orais antilhanas, há muito ameaçadas pelo assimilacionismo francês e pela dicotomia instalada pelo colonizador entre o discurso oral e o discurso escrito encontra resposta na presença da figura do *conteur créole* tanto de forma indireta (como figuras narrativas) quanto de forma direta (enquanto personagens), como atestam as figuras do *conteur* e carreiro Gesner, companheiro de trabalho de Firmin Léandor, e as de tantos outros *conteurs* inominados presentes na obra. Entendemos que a relevância conferida à figura do *conteur créole* em *Commandeur du sucre* constitui prova material da confiança depositada na Arte como instrumento de viabilização do florescimento da Crioulidade, de modo a possibilitar a fabricação de “uma literatura que em nada deixa a desejar frente às exigências modernas da escrita, enraizando-se nas configurações tradicionais da nossa [a dos povos crioulos] oralidade”<sup>43</sup> (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 2015, p. 36).

Outrossim, no tocante à “temática da existência”, segundo a qual a literatura própria à Crioulidade é aquela que impõe o princípio de que não há nada no mundo que seja “pequeno, pobre, inútil, vulgar, inapto a enriquecer um projeto literário”<sup>44</sup> (idem, p. 39), aceitando sem restrições as crenças e tradições populares dos povos crioulos, não para inventariá-las ou descrevê-las de modo etnográfico, mas para “mostrar o que, através delas, testemunha ao mesmo tempo Crioulidade e condição humana”<sup>45</sup> (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 2015, p. 39-40), *Commandeur du sucre* responde a este chamado através de uma narrativa que

---

<sup>43</sup> “[...] une littérature qui ne déroge en rien aux exigences modernes de l’écrit tout en s’enracinant dans les configurations traditionnelles de notre oralité” (tradução nossa).

<sup>44</sup> “[...] petit, pauvre, inutile, vulgaire, inapte à enrichir un projet littéraire.” (tradução nossa).

<sup>45</sup> “[...] montrer ce qui, au travers d’elles, témoigne à la fois de la Créolité et de l’humaine condition” (tradução nossa).

explora os mínimos detalhes do cotidiano em uma plantação açucareira martinicana no final da década de 1930, detalhes que revelam muito da humanidade das personagens presentes na trama.

Ciente da atenção prestada em *Commandeur du sucre* à “temática da existência”, o seu leitor perceberá que, ao descrever minuciosamente como se deve plantar os brotos de cana de açúcar para que vinguem, o que testemunha a atitude do capataz Firmin Léandor é o amor que ele nutre por esta cana de açúcar à qual dedica a sua vida, ainda que não seja sua. Da mesma maneira, o leitor de *Commandeur du sucre* que tenha em mente a atenção à “temática da existência” poderá perceber nos golpes de facão que desfere o ancião Télémaque contra as roupas íntimas da sua patroa e senhora da *Habitation Bel-Évent*, Virginie Duplan de Montaubert, não o prelúdio de um mal que o levará à morte, mas a explosão de uma revolta silenciosa levada a cabo por um não-branco oprimido durante quase um século. Ao dilacerar as preciosas rendas cujo cuidado lhe outorga a sua patroa por medo de que as mulheres não-brancas da plantação com elas façam feitiços, o que ataca Télémaque não são meros pedaços de tecido, mas uma ordem colonial que o oprimiu ao longo de toda a sua vida. Assim, da mesma forma que explicações acerca do plantio de brotos de cana de açúcar testemunham tanto Crioulidade quanto condição humana (a cultura da açucareira e um sentimento de amor), o fazem os golpes de facão desferidos por Télémaque contra as roupas íntimas de sua patroa (a subalternização do não-branco pelo branco e a resistência daquele à opressão).

Por conseguinte, no que diz respeito à “irrupção na modernidade”, *Commandeur du sucre* corresponde à urgência da Crioulidade em se encontrar “ancorado no país, em suas dificuldades, em seus problemas, em sua realidade mais objetiva, sem, entretanto, ignorar as efervescências nas quais a modernidade literária aciona o mundo”<sup>46</sup> (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 2015, p. 42) a partir do momento em que seu enredo propõe ao leitor contemporâneo se confrontar com questões relevantes (os efeitos perversos do colonialismo e da colonialidade) em uma época pretérita da Martinica mas que ainda se mantêm atuais.

Por fim, concernente à noção de “diversalidade”, apresentada pelo *Elogio* como a “harmonização consciente das diversidades preservadas”<sup>47</sup> (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 2015, p. 54) e cara à Crioulidade, acreditamos que *Commandeur du sucre*

---

<sup>46</sup> “[...] ancrés au pays, dans ses difficultés, dans ses problèmes, dans sa réalité la plus terre à terre, sans pour autant délaisser les bouillonnements où la modernité littéraire actionne le monde” (tradução nossa).

<sup>47</sup> “[...] l’harmonisation consciente des diversités préservées” (tradução nossa).

constitui o resultado de um labor artístico e reflexivo atento a essa noção, proporcionando, através de suas linhas, uma manifestação desta mesma Crioulidade por meio da arte.

### 2.1.3 Acerca de Raphaël Confiant, um intelectual da teoria e da prática

Martinicano natural do Lorrain, cidade localizada na costa atlântica da Martinica, refratária à placidez característica do seu litoral caribenho, Raphaël Confiant figura entre os mais prolíficos autores da atualidade, não raramente alcançando a impressionante proeza de mais de uma obra a cada ano. Em guisa de exemplo, apenas no ano de 2020, Confiant publicou dois romances históricos, *Grand Café Martinique* e *Du Morne-des-Esses au Djebel*, e um romance policial, *Deux détonations*.

E se até o primeiro semestre do ano de 2023 já se juntaram à sua vasta gama de publicações mais um romance histórico, *Le bal de la rue Blomet*, ademais de uma biografia ficcional, *Grand-Z’Ongle*, não será de todo surpreendente se mais uma obra de Raphaël Confiant for publicada até o final deste mesmo ano. Autor de dezenas de obras dos mais diversos gêneros, literários (romances históricos, policiais, fantásticos, biográficos e contos) e não literários (ensaios, dicionários, artigos acadêmicos, fotografia), ademais de tradutor, sempre voltado às Antilhas e ao seu povo, cultura e história, Confiant demonstra perseguir incansavelmente o seu projeto de construção de uma “Comédia crioula” (CONFIANT, 2020), transformando em literatura a riqueza que lhe apresenta o universo antilhano que vivencia.

Nascido no ano de 1951, no seio de uma família pertencente à pequena burguesia martinicana, neto de um pequeno destilador de rum e proprietário rural não-branco, Confiant vivenciou, em sua infância, a Martinica rural que habitará o seu universo literário e o inspirará o seu percurso profissional.



Figura 5 – Raphaël Confiant. Fonte: [Raphaelconfiant.com](http://Raphaelconfiant.com)

Durante muito tempo catedrático da Universidade das Antilhas no campo da crioulistica, defensor e entusiasta da preservação das línguas crioulas junto ao GEREC (*Groupe d'Études et de Recherches en Espace Créolophone*), fundado em 1975 pelo também martinicano (e natural do Lorrain) Jean Bernabé, a atuação de Raphaël Confiant enquanto intelectual comprometido com a ilha em que nasceu ultrapassa o âmbito cultural. Assim, junto ao Raphaël Confiant autor de inúmeras obras de ficção e publicações acadêmicas no campo da linguística (dentre as quais poderíamos destacar o seu *Dictionnaire créole martiniquais-français*) caminha o Confiant militante político e ecologista, denunciador, junto ao também martinicano Louis Boutrin, do gravíssimo escândalo que representou o envenenamento de grande parte das terras aráveis martinicanas e guadalupenses pelo pesticida clordecona.

Frente à contaminação do meio ambiente antilhano por esse pesticida empregado pela indústria bananeira por intermédio dos seculares senhores *békés*, os quais lograram sustentar a sua legalidade no Ultramar francês apesar da sua proibição, desde a década de 1970, em diversos países<sup>48</sup>, Raphaël Confiant propôs, junto a Louis Boutrin, uma série de soluções possíveis, publicizadas através da obra *Chlordécone – 12 mesures pour sortir de la crise* (2007) e da sua participação em diversas manifestações públicas em defesa das vítimas desse agrotóxico que figura entre os mais cancerígenos e teratogênicos já produzidos pela humanidade.

Intelectual politicamente atuante, Raphaël Confiant é um simpatizante da independência martinicana, embora questione a sua viabilidade no mundo contemporâneo (CONFIANT, 2007). Desta maneira, Confiant advoga por uma maior autonomia da Martinica frente ao Estado francês, medida que acredita ser capaz ao menos de mitigar os efeitos devastadores que a postura colonial adotada por Paris e apoiada pela casta *béké* para com a ilha tem causado à sociedade insular, a saber, as altíssimas taxas de desemprego por ela experimentadas, o êxodo de sua juventude em direção à França hexagonal e ao exterior, a betonização das terras aráveis e a concentração da economia insular em um setor terciário controlado pela mesma casta *béké*, que desde o século XVII concentra o poder sobre a economia martinicana. Como uma das tribunas para as ideias, críticas e denúncias que realiza acerca da sociedade martinicana, Raphaël Confiant utilizou, até o ano de 2022, o sítio Montray Kréyol, criado por ele em 2007 e no qual escrevia periodicamente, uma atividade que já lhe rendeu e ainda rende opositores

---

<sup>48</sup> Para mais informações a este respeito, consultar as obras *Chronique d'un empoisonnement annoncé* e *Chlordécone – 12 mesures pour sortir de la crise*, de autoria de Louis Boutrin e Raphaël Confiant e publicados por L'Harmattan no ano de 2007.

ferozes, sobretudo após haver denunciado um expressivo desvio de verbas públicas ocorrido em um dos laboratórios então mantidos pela Universidade das Antilhas. Devido à perseguição judiciária que a denúncia deste escândalo lhe causou, ocasionando, inclusive, a aplicação injustificada de uma série de multas a *Montray Kréyol*, Confiant se viu compelido a suspender a sua atuação por meio deste veículo, passando a atuar por meio do sítio Fondas Kréyol, no qual ainda segue atuante.

Coautor, juntamente com Jean Bernabé e Patrick Chamoiseau do *Elogio da Crioulidade*, Raphaël Confiant é um intelectual que não se restringe aos gabinetes e bibliotecas. Trata-se de um intelectual em constante contato com o mundo, que dele absorve e sobre ele atua, através de medidas que ultrapassam as publicações literárias e acadêmicas. Teórico da Crioulidade, Raphaël Confiant adota posicionamentos que testemunham uma crioulidade que lhe é própria, e que atravessa grande parte dos habitantes do Caribe e costa atlântica.

## **2.2 A violência, o colonialismo, a colonialidade e a subalternidade em *Commandeur du sucre***

Explicitada a filiação ideológica do *corpus* objeto desta investigação e brevemente apresentado o seu autor, urge passarmos à delimitação das noções de violência, colonialismo, subalternidade e colonialidade com as quais dialogaremos no curso do desenvolvimento deste trabalho. Começemos, portanto, pela noção de violência.

### **2.2.1 Acerca da noção de violência adotada por esta investigação**

Nesse sentido, esta investigação adota uma noção žižekiana de violência, concebendo-a enquanto um fenômeno multidimensional. Nestes termos, compreendemos a violência enquanto um fenômeno dotado de duas dimensões principais, uma subjetiva e outra objetiva, sendo que esta última, por sua vez, se reparte em duas outras manifestações distintas: a violência de caráter simbólico e a violência de caráter sistêmico (ŽIŽEK, 2016).

Assim sendo, partilhamos das reflexões tecidas por Slavoj Žižek no tocante à acepção da violência subjetiva como aquela perpetrada por um indivíduo (por isso a denominação “subjetiva”, por ser este indivíduo dotado de uma subjetividade que lhe é própria) contra outro indivíduo ou um sistema. No que diz respeito aos canaviais do Caribe e costa atlântica, ambientação da trama desenvolvida por Raphaël Confiant em *Commandeur du sucre*, temos como exemplo histórico de violência subjetiva o suplício físico infligido ao não-branco escravizado pelo capataz, orientado para tal pelo senhor branco. Já no tocante à *Commandeur du sucre*, são exemplos de violência subjetiva tanto os golpes de bastão desferidos pelo *béké*

Honoré Duplan de Montaubert contra o seu empregado *nègre*<sup>49</sup> Alcide Fleurimont diante de uma miríade de cortadores de cana, quanto a surra assegurada por Firmin Léandor ao “negro do riacho *Du Haroc*” quando este último decidiu ameaçá-lo com um facão diante de todos os trabalhadores da *Habitation Bel-Évent* em pleno dia de pagamento, por haver sido penalizado em seu salário devido a faltas que, aos olhos do capataz Firmin, cometera ao longo daquela semana.

Por conseguinte, assim como o faz o filósofo esloveno, compreendemos a violência objetiva enquanto conjunção de dois outros tipos de violência, quais sejam, aquela de natureza sistêmica e aquela de natureza simbólica. Em se tratando da primeira, trata-se daquela inerente a um sistema. É dizer: a violência sistêmica é aquela diretamente ligada a um sistema, é sorte de violência que viabiliza a existência de uma ordem opressiva através da institucionalização do fenômeno da violência. Ao lado desta, por sua vez, caminha a violência dita simbólica, a qual corresponde à linguagem nas suas mais diversas manifestações, dentre as quais encontra-se a ameaça de violência.

Conjugando as violências sistêmica e simbólica (objetiva) com a violência subjetiva, teremos as sociedades sistematizadas de modo a favorecer a manutenção de uma determinada ordem (violência sistêmica) através da constante sinalização da possibilidade de exercício (violência simbólica) de atos de punição perpetrados por indivíduos (violência subjetiva) instrumentalizados pela violência sistêmica contra outros indivíduos que venham a se opor às suas determinações. É sob esses parâmetros que se enquadram grande parte das sociedades humanas pretéritas e contemporâneas, como, por exemplo, aquelas cujo surgimento se encontra intimamente ligado ao sistema de plantação, precisamente o caso das sociedades martinicana e brasileira.

Ao estabelecermos um diálogo entre *Commandeur du sucre* e a noção žižekiana de violência que apresentamos acima, perceberemos a violência sistêmica presente na sociedade no seio da qual é desenvolvida essa narrativa através da forma como nos é representada: uma sociedade atravessada pelo fenômeno colonizatório, na qual mesmo um século após a interdição do trabalho escravo, não-brancos de origem africana (sejam eles *nègres* como o tratador de

---

<sup>49</sup> Embora se trate de um termo de abordagem delicada em francês, devido à sua relação com o período escravagista e, conseqüentemente, forte carga pejorativa quando não utilizado por sujeitos que dele tenham-se apropriado como forma de resistência. Aqui o reproduzimos tal como se encontra apresentado na obra, onde sujeitos negros utilizam este vocábulo como pronomes, talvez como repercussão do fato de que em grande parte das línguas crioulas atlânticas de base francesa, o vocábulo “*nèg*” (derivado de “*nègre*”), significa “pessoa”. Em português o traduziríamos como “negro”.

galos Alcide Fleurimont, *mulâtres* como o capataz Firmin Léador ou *nègres-congo*<sup>50</sup> como o cortador de cana Samson) seguem figurando entre as camadas subalternizadas de uma sociedade da qual os antigos senhores de escravos (*békés*, como Honoré Duplan de Montaubert) ainda dominam a economia da Martinica com a anuência de uma administração colonial interessada em sustentar a viabilidade econômica de uma possessão cujo declínio já se vislumbra.



Figura 6 – Fotografia de negro-Congo na Martinica, 1870. Fonte: Collection Gaston Fabre

Nesse mesmo sentido, notaremos no comportamento do capataz Firmin Léador, ele mesmo uma “engrenagem” (e vítima) da violência sistêmica que mantém funcionando a propriedade *Bel-Évent*, a expressão da violência simbólica apresentada por Žižek. Ao perambular pelos partidos de cana que compõem a propriedade onde trabalha, fiscalizando a jornada de todos os operários agrícolas subordinados a ele, com um revólver no bolso traseiro

---

<sup>50</sup> Na Martinica, os trabalhadores originários da África central que foram trazidos às Antilhas francesas a partir da década de 1850 com o objetivo de ocuparem os postos que haviam sido abandonados pelos antigos escravizados nas plantações de cana de açúcar.

de sua calça cáqui e munido do seu caderno de notas capaz de arrancar de qualquer trabalhador sob seu comando uma parte do seu soldo se assim considerar justo, Firmin Léandor constitui, em *Commandeur du sucre*, uma personificação da violência simbólica.



Figura 7 – Capataz fiscaliza colheita da cana de açúcar na Martinica, século XX. Fonte: Geneanet.org

Por meio da função que executa, a de capataz, a simples presença de Firmin Léandor em um partido de cana configura um ato de violência simbólica desferido pelo subalternizador *béké* contra os seus subalternizados não-brancos *nègres*, *mulâtres*, *nègres-congos* e *coullis*<sup>51</sup>. Embora seja ele mesmo vítima desta violência simbólica (no seu caso, aquela executada através de palavras, gestos e olhares desferidos a ele por seus patrões *békés*, que podem a qualquer momento o dispensar), Firmin Léandor é um instrumento da violência sistêmica arraigada na *Habitation Bel-Évent*, a qual se encontra, por sua vez, lastreada em uma ordem colonial que conserva os privilégios seculares de uma casta senhorial branca em detrimento de legiões de explorados não-brancos. Desta forma, em se tratando de Firmin Léandor, o revólver e o caderno que carrega diariamente em suas jornadas em *Bel-Évent* servem de suplemento à violência

---

<sup>51</sup> Em português, se utiliza o anglicismo *coolie*. Nome dado aos trabalhadores de origem asiática contratados para realizar trabalhos braçais em países ocidentais (como foi o caso dos chineses no Oeste dos Estados Unidos, durante a chamada “Corrida do Ouro”) ou em suas colônias, costumeiramente submetidos a condições laborais abusivas. Na América das plantações de colonização francesa, o termo utilizado é *coulli* (em francês) ou *koulli* (em crioulo martinicano), e se refere majoritariamente a trabalhadores de origem indiana, sobretudo tâmil. Na Martinica, se torna sinônimo de “indiano” (CONFIANT, 2007, p. 715).

simbólica inerente à posição que ele ocupada na plantação: a de olhos, ouvidos e mãos do patrão, outrora senhor, sobre os seus empregados, outrora escravizados.



Figura 8 – Indianos na Martinica, fim do século XIX. Fonte: Archives territoriales de la Martinique

### 2.2.2 Acerca das noções de colonialismo e colonialidade adotadas por esta investigação

Partilhamos com Nelson Maldonado-Torres o entendimento segundo o qual o colonialismo e a colonialidade constituem fenômenos distintos. Assim como o faz o autor porto-riquenho, concebemos o colonialismo como uma “relação política e econômica na qual a soberania de um povo vê-se sob domínio de outro, o que confere à nação dominadora a qualidade de império”<sup>52</sup> (2007, p. 131). Neste sentido, em *Commandeur du sucre*, identificamos o fenômeno que aqui concebemos como “colonialismo” em imagens como a imposição de cotas de exportação ao açúcar e ao rum martinicanos por parte da metrópole, no intuito de beneficiar os viticultores e os produtores de açúcar de beterraba franceses.

Ainda acompanhando as reflexões tecidas por Maldonado-Torres, concebemos a colonialidade enquanto:

um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo, moldando as esferas laboral, intelectual e intersubjetiva da sociedade colonizada, de modo que esta absorva uma ideia raça que eleva o branco frente ao não branco e sirva ao capitalismo mundial<sup>53</sup> (2007, p. 131).

<sup>52</sup> “[...] una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio” (tradução nossa).

<sup>53</sup> “[...] un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el

Dessa forma, temos na colonialidade um fenômeno intimamente ligado à tese de superioridade do branco (alegoria do progresso) sobre o não-branco (alegoria do atraso), fenômeno este que subsiste nas sociedades moldadas pelo fenômeno colonizatório (caso da maioria das sociedades da América) mesmo após estas conquistarem a sua independência política frente ao antigo colonizador.

Recorrendo mais uma vez às reflexões de Nelson Maldonado-Torres, “ainda que o colonialismo preceda a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo”<sup>54</sup>, e suas manifestações podem ser identificadas em manuais escolares – como no livro de geografia utilizado por Jean-André, filho do capataz Firmin Léandor, onde se aprende sobre os vinhedos franceses mas se ignora os canaviais martinicanos – na cultura; – como atesta a imensa admiração que nutre Firmin Léandor pela figura do autor francês Victor Hugo –; no senso comum – como demonstra a admiração que provoca em muitos martinicanos de *Commandeur du sucre* o domínio do francês “padrão” –; na autoimagem dos povos – como denuncia a ideia, cultivada por diversos não-brancos de origem africana representados em *Commandeur du sucre*, de que estes seriam preguiçosos e inclinados a vícios –; nas aspirações dos indivíduos – como demonstra a esperança das mães que trabalham nos canaviais da Martinica de que os seus filhos estudem na “escola republicana” do colonizador –, e em tantos outros aspectos da experiência moderna (2007, p. 131).

Dessa forma, nos parece necessário explicitar que temos no colonialismo e na colonialidade noções que dialogam entre si, mas que não se encontram atadas. A segunda pode sobreviver à primeira, como ocorreu no Brasil: ainda que haja rompido laços de união com Portugal em 1822 e este o haja reconhecido oficialmente em 1825, se conservaram no país recém-independente instituições instaladas pela antiga metrópole colonial, a exemplo da exploração do trabalho de escravizados de origem africana e da própria forma de governo, a monarquia. Finalmente, não devemos ignorar tampouco a íntima relação que mantêm os fenômenos do colonialismo e da colonialidade com o fenômeno da violência, cuja acepção já explicitamos acima.

---

trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza” (tradução nossa).

<sup>54</sup> “[...] aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo” (tradução nossa).

No tocante à Martinica, apesar da sua elevação da categoria de colônia àquela de departamento ultramarino em 1946, o colonialismo ainda é, hodiernamente, um fenômeno presente na ilha. Prova disso é a impunidade de que gozam os responsáveis pelo envenenamento de grande parte das terras aráveis e reservas hídricas da ilha com o pesticida clordecona, assegurada pela máquina estatal francesa ao qualificar os fatos denunciados pelas sociedades civis martinicana e guadalupense como “prescritos” e declarar as suas respectivas provas “desaparecidas” (HEITZ, 2021).

Outrossim, notamos a persistência do colonialismo na Martinica através da sustentação, por parte de Paris, de um modelo econômico que mantém a balança comercial insular permanentemente deficitária frente à administração metropolitana, o que transforma o produto local (quando livre de pesticidas) em artigo de luxo.

Na Martinica atual, ao frequentar um supermercado, é mais fácil se deparar com um molho de salsa e uma posta de robalo importados da França por via aérea do que com os seus homólogos produzidos localmente, muitos dos quais se encontram, inclusive, contaminados por pesticidas altamente cancerígenos, o que entretanto não impede que muitos os adquiram em feiras livres. O colonialismo quase quadricentenário, agora potencializado pelo fenômeno do aprofundamento da integração dos mercados locais ao comércio internacional, desferiu um golpe severo sobre a produção de alimentos martinicana, agravando o histórico déficit alimentar próprio das sociedades monocultoras.

Adquirindo produtos franceses a preços muito superiores àqueles praticados na França europeia sob a justificativa de despesas com transporte e impostos, a Martinica, assim como os demais departamentos ultramarinos franceses na América (e aqueles no continente africano, as ilhas de Reunião e Mayotte) mantêm-se como mercados consumidores relevantes para Paris, além de lhe garantirem vastos espaços marítimos passíveis de exploração.

E não apenas o colonialismo logrou resistir à departamentalização de 1946. A colonialidade, vigente durante todo o período formal da colonização, passou a operar sobre o povo martinicano com uma intensidade ainda maior a partir da transformação da ex-colônia em departamento, haja vista a aceleração do processo de assimilação da população insular à cultura francesa, na qual a escola desempenhará um papel de grande importância, pois é a escola republicana, impositora da língua do antigo colonizador e agora “compatriota”, que encabeçará a progressiva substituição do crioulo martinicano pelo francês como língua vernacular em meio à sociedade martinicana em geral, relegando à língua crioula da Martinica um papel social restrito às conversas entre pares (como vimos acima), situação que foi e vem sendo timidamente

atenuada graças aos esforços de defensores da criouldade e suas línguas, tais como o já falecido Jean Bernabé e o ainda atuante Raphaël Confiant, ambos importantes promotores da preservação da vitalidade do crioulo martinicano e do seu estabelecimento enquanto uma língua ademais de oral, escrita.

Entretanto, se foi graças à luta de intelectuais da teoria e da ação como Jean Bernabé e Raphaël Confiant que hoje se ensina o crioulo como língua regional em algumas das escolas martinicanas, guianenses e guadalupenses e há mesmo licenciaturas em línguas crioulas nas universidades públicas da Martinica, Guadalupe e Guiana (francesa), os livros didáticos utilizados pelos estudantes residentes nestas porções da América convertidas pela França em “regiões ultraperiféricas da União Europeia” ainda hoje dependem de professores politicamente engajados na luta pela preservação de suas histórias e culturas para que, em seus imaginários, as terras que habitam não se mantenham “nafragadas na História colonial”<sup>55</sup>, como denunciaram os autores do *Elogio da Crioulidade* (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 2015, p. 36), contribuindo para a formação de estudantes mais atentos à História e à Geografia da França hexagonal do que àquelas da própria Martinica.

Nesse sentido, a situação representada em *Commandeur du sucre* através da imagem dos vinhedos bordaleses no livro didático de Jean-André, filho do capataz Firmin Léandor, foi testemunhada pelo próprio autor destas linhas quando trabalhou como assistente de língua portuguesa em escolas da Martinica e constatou que boa parte dos seus alunos do segundo ano do Ensino Médio desconheciam a existência, em sua própria ilha natal, de um monumento submarino em homenagem à *Manman Dlo* divindade feminina com forma de sereia, tradicionalmente temida e respeitada pelos pescadores, já que, segundo a tradição, poderia tanto lhes garantir boa pesca quanto virar as suas embarcações, ou mesmo transformá-los em pedras ou serpentes (LETI, 2000, p. 110).

Assim sendo, independentemente de rompimentos (como no caso das independências formais) ou elevações estatutárias (como no caso da departamentalização da Martinica), os fenômenos do colonialismo e da colonialidade são suficientemente insidiosos para ignorarem essas barreiras conceituais e se conservarem enquanto fenômenos vigentes apesar dos fatos e institutos que lhes neguem a persistência.

---

<sup>55</sup> “Notre Histoire (ou plus exactement nos histoires) est naufragée dans l’Histoire coloniale” (tradução e paráfrase nossas).

### **2.2.3 Acerca da noção de subalternidade adotada por esta investigação**

Também dialoga com o fenômeno da violência a noção de subalternidade adotada por este trabalho. Dito isso, partilhamos aqui das reflexões tecidas por Gayatri Chakravorty Spivak (2000, 2005, 2010), segundo as quais se encontra em estado de subalternidade o indivíduo ao qual se nega o direito à fala, ou seja, aquele indivíduo pertencente às camadas mais baixas da sociedade, constituídas pelo emprego de modos específicos de exclusão dos mercados, do acesso a instrumentos de representação político-legais e da possibilidade de se tornarem membros plenos da camada social dominante.

Para efeitos deste trabalho, consideramos modos de subalternização do indivíduo a violência, o colonialismo e a colonialidade, cujas acepções já explicitamos acima. Em oposição a isso, enxergamos na Crioulidade uma corrente artístico-político-filosófica capaz de fraturar estratégias subalternizantes e assegurar, àqueles aos quais forças dominadoras negam o direito à “fala”, o pleno exercício das suas subjetividades e o protagonismo de suas narrativas. Neste sentido, acreditamos ser exatamente este o maior mérito de *Commandeur du sucre* enquanto obra literária: uma narrativa protagonizada por figuras silenciadas pelo discurso histórico oficial (aquele do colonizador), cuja “fala” é oferecida por um autor natural da terra colonizada (a Martinica) através de um projeto de desestabilização de estratégias de dominação (a Crioulidade) instaladas em uma região secularmente silenciada (o Caribe).

### **2.3 Identidade, Crioulidade e decolonialidade em *Commandeur du sucre***

Em consonância como as reflexões tecidas por Walter D. Mignolo (2007, p. 27), concebemos a decolonialidade enquanto “energia que não se deixa controlar pela lógica da colonialidade e nem crê nos contos de fadas da retórica da modernidade”, e que o pensamento decolonial “emergiu na própria fundação da modernidade/colonialidade como sua contrapartida” precisamente na América, “no pensamento indígena e no pensamento afro-caribenho”.

Nesse sentido, enxergamos na Crioulidade uma manifestação decolonial (ou anticolonial) do pensamento americano, que surge na área cultural do Caribe e costa atlântica justamente em um período crítico não apenas para a região, mas para o todo o globo (o final da década de 1980), quando a utopia igualitária encarnada pela União Soviética e seus satélites desmoronava frente a um implacável capitalismo neoliberal capitaneado pelos Estados Unidos, sob o qual as fronteiras do mundo pareciam cada vez menos relevantes diante da consolidação das novas tecnologias da informação e do surgimento da Internet.

Movimento dotado de aspirações artísticas, políticas e filosóficas, a Crioulidade acena aos povos do Caribe e costa atlântica, cujas culturas foram secularmente reprimidas por

colonizadores brancos, com uma astuta alternativa à ameaça homogeneizadora estadunidense preconizada pelo então incensado fenômeno da globalização. Longe de apenas denunciarem o fenômeno globalizador com retóricas afirmativas, a Crioulidade reivindica sobre ele o seu pioneirismo, defendendo que foi no Caribe e em seus espaços circunvizinhos (ou seja, em uma América periférica à Europa e aos Estados Unidos) que teria surgido primeiramente o fenômeno da globalização, a partir da sua conquista, exploração e dos desdobramentos destes fatos históricos (CONFIANT, 2005, p. 185).

Defende a Crioulidade, portanto, que a globalização então apregoada como um fenômeno recente seria, em realidade, um fenômeno inaugurado pelos povos crioulos no seio da cultura caribenha, fortemente marcada por um cosmopolitismo oriundo do fato de ter sido o Caribe, a partir da sua ocupação pelos europeus no final do século XV, a grande “esquina” do capitalismo mercante mundial. Recorrendo às reflexões tecidas por Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau e Raphaël Confiant, acreditamos que, ao funcionar como encruzilhada do capitalismo comercial internacional e, ao mesmo tempo, figurar como região chave no universo das economias de plantação, o Caribe reuniu as condições propícias ao surgimento daquela que os autores do *Elogio da Crioulidade* denominam uma *humanidade nova*<sup>56</sup> (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 2015, p. 26), produto do que Eurídice Figueiredo (2010, p. 93) qualifica como uma mestiçagem que os teóricos da Crioulidade recusam, por considerarem este termo uma síntese. Ao invés da unicidade homogeneizadora associável à noção de mestiçagem, a Crioulidade prefere assumir a postura de “especificidade aberta”<sup>57</sup>, de expressão da “consciência não totalitária de uma diversidade preservada”<sup>58</sup> (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 2015, p. 28).

Dessa forma, frente ao monólito com o qual parece nos acenar o ideário da mestiçagem, recorreremos às reflexões tecidas por Jean Bernabé (2012, p. 15-30), quem nos lembra que a Crioulidade nos oferece a imagem do mosaico, capaz de demonstrar a possibilidade de que partes diferentes umas das outras sejam reunidas resguardando as suas singularidades e, ao mesmo tempo, construindo uma noção de diferença compatível com as noções de unidade e universalidade.

---

<sup>56</sup> “humanité nouvelle” (tradução nossa).

<sup>57</sup> “spécificité ouverte” (tradução nossa).

<sup>58</sup> “la conscience non totalitaire d’une diversité préservée” (tradução nossa).

Assim sendo, é ao reivindicar às sociedades crioulas o protagonismo em meio à globalização, que a Crioulidade busca lhes resguardar a integridade frente à ameaça homogeneizadora que representa uma globalização uníssona, capitaneada pelos Estados Unidos. Se trata de se apropriar do fenômeno da globalização para afirmar aquela que seria a sua já secular potência criadora, em oposição a quaisquer pretensões uniformizadoras subalternizantes.

Nesse sentido, nos parece necessário explicitar que este trabalho partilha com Stuart Hall (2006, p. 12-13) o entendimento de identidade enquanto “celebração móvel”, complexa, fragmentada, e por vezes até mesmo contraditória, assim como dialoga com as reflexões de Édouard Glissant (1997, p. 21) no tocante à concepção da identidade enquanto manifestação rizomática da subjetividade do sujeito, que abre-se à Relação (GLISSANT, 2013)<sup>59</sup> (identidade relação) não se desenraizando, mas dialogando com o seu entorno, movida por aquilo que Glissant (2009, p. 61-62) denomina “*errance*”, por nós traduzido para o português como “errância”, e que corresponde à recusa às raízes únicas em prol dos “enraizamentos solidários e das raízes em rizoma”. Segundo Glissant, errância é o “condutor infinito da identidade relação” (GLISSANT, 2009, p. 61-62).

Concebemos, portanto, a noção de identidade enquanto um instituto complexo, fragmentado, “celebração móvel”, como assim o define Hall, pois em errância, confrontando as “raízes únicas” com a morfologia do rizoma, por meio daquilo que Glissant define como “identidade relação”. Temos, desta forma, uma noção de identidade que dialoga com a Crioulidade e as suas produções artísticas (dentre as quais encontra-se *Commandeur du sucre*), uma identidade que não é monolítica, mas própria de uma “consciência não totalitária de uma diversidade preservada” (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 2015, p. 28).

É com essa noção de identidade que dialoga esta investigação, e é através deste diálogo que conseguiremos explorar identidades como a de Firmin Léandor, ao mesmo tempo dominador (capataz de canavial) e dominado (empregado rural), branco e negro (pois mestiço), francês (francófono, admirador de Victor Hugo e cioso em garantir aos seus filhos o acesso à educação formal imposta pelo colonizador) e martinicano (crioulófono, lutador de *damier*<sup>60</sup> e também apreciador dos tradicionais contos crioulos), apegado à uma identidade *mulâtre*

---

<sup>59</sup> Em francês, *Relation*, conceito desenvolvido por Édouard Glissant que corresponde à “quantidade finita de todas as particularidades do mundo, sem esquecer nenhuma; uma maneira de ir ao encontro do outro e se transformar intercambiando com o outro, sem, contudo, se perder ou se desnaturar” (tradução nossa de trecho de entrevista concedida por Glissant a Laure Adler em 2004 e publicada no canal do *Institut du Tout-Monde* em 9 de janeiro de 2013).

<sup>60</sup> Arte marcial martinicana ritmada por cantos e música. Aos brasileiros poderá facilmente remeter à capoeira.

(mestiça) cuja potência rizomática o conduzirá, não sem desafios, à reconciliação íntima com a porção *nègre* (negra) que compõe a sua identidade.

#### 2.4 Acerca da noção de solidariedade em *Commandeur du sucre*

Atentos aos íntimos laços existentes em o *corpus* desta investigação e a Crioulidade, como restou demonstrado acima, optamos por adotar, para esta investigação, uma noção de solidariedade que dialoga diretamente com a Martinica e a área cultural na qual ela se encontra e que reverbera nas linhas de *Commandeur du sucre*.

Dessa maneira, em diálogo com as reflexões tecidas por Enrique Dussel (1995, p.128) e com a instituição martinicana do *koudmen*<sup>61</sup>, acerca da qual discorre Juliette Sméralda (2016, p. 11), concebemos a solidariedade como um “sistema de ajuda mútua”, baseado em uma lógica da alteridade, segundo a qual o Outro (de acordo com Dussel, o pobre, e para nós, o indivíduo subalternizado) é aceito como tal. Trata-se, portanto, de reconhecer no Outro (o subalternizado) uma vulnerabilidade e corrigi-la através da doação de si, performando um ato que rompe com a lógica de dominação imposta pelo sistema subalternizante, precisamente o caso da ordem colonial representada na trama desenvolvida em *Commandeur du sucre*.



Figura 9 – Martinicanos realizam koudmen para reparar ponte em Fort-de-France. Fonte: Martinique la 1ère

---

<sup>61</sup> Vocábulo do crioulo martinicano correspondente ao “trabalho coletivo no âmbito agrícola ou da construção; ajuda”. Prática ancestral martinicana com raízes no continente africano, o *koudmen* serve-nos nesta investigação como referencial das relações de ajuda mútua e integração social que ainda hoje encontram certa guarida na Martinica rural.

No tocante às relações entre indivíduos subalternizados, tecido social que concentra as personagens de maior relevo de *Commandeur du sucre*, o ato de romper com a lógica da opressão, performando o ato solidário em benefício do seu companheiro de agruras terrenas ao invés de buscar, de alguma maneira, subjugar-lo, fratura o aparato que os silencia e abre caminho para o seu dismantelo.

É o que faz Man Sélénis, a *quimboiseuse*<sup>62</sup> residente na *Habitation Bel-Évent*, ao se oferecer para lavar o corpo da falecida esposa do carreiro e *conteur créole* Gesner, Man Gesner, a fim de o preparar para o seu velório, da mesma maneira que as mulheres dos outros capatazes se improvisam cozinheiras e serventes para que todos os veladores tenham o que comer e beber durante a *veillée mortuaire*<sup>63</sup> (velório) que se anuncia. Sob uma ordem social amparada pela violência colonial, ser solidário é um ato revolucionário.

Iniciamos este capítulo lhe propondo uma viagem, e como em toda viagem, tivemos de realizar preparativos. Delimitamos o nosso itinerário, mobilizamos os instrumentos (noções) que nos auxiliarão em nossa jornada e pudemos contemplar, por meio de algumas breves imagens, algo do nosso destino, a Martinica. Zarpemos rumo ao nosso destino em errância. Como dissemos muitas linhas acima, abracemos o Caribe através das vozes e imagens que emanam de *Commandeur du sucre*.

---

<sup>62</sup> Nas Antilhas e Guiana de colonização francesa, o *quimboiseur* (masculino) e a *quimboiseuse* (feminino) são pessoas conhecedoras dos segredos mágicos e terapêuticos capazes de tratar moléstias e lançar ou quebrar encantamentos através de preces e rituais.

<sup>63</sup> Nas Antilhas e Guiana de colonização francesa, evento durante o qual se lamenta a partida da pessoa falecida mas também se celebra a sua vida, contando histórias que servirão para lembrar o defunto ou entreter os veladores. Em certa medida, se trata de ritual equivalente à prática de “beber o morto”, ainda hoje vigente em partes do Brasil.

### 3. ZARPA DE SALVADOR UM SAVEIRO RUMO A FORT-DE-FRANCE

Escolhemos realizar a nossa jornada a bordo de um saveiro, expressão naval da nossa própria criouldade<sup>64</sup>, e é a bordo desta embarcação americana com ascendências em Ásia e Europa que navegamos as águas da Baía de Todos os Santos rumo à Baía dos Flamengos, às margens da qual foi fundada a cidade de Fort-de-France. Ao nos distanciarmos da Rampa do Mercado, como há apenas algumas décadas se fazia entre uma Salvador ainda chamada “Cidade da Baía”, ou tão somente “Baía” e suas cidades e vilas irmãs, espalhadas entre dezenas de ilhas e um horizonte esmeraldino povoado por engenhos de açúcar (hoje tão arruinados ou em fogo morto<sup>65</sup> quanto os seus muitos pares no Mar do Caribe), deslizamos sobre as ondas impulsionados pelo vento que sopra sobre esta baía, consagrada ao panteão católico desde 1501.

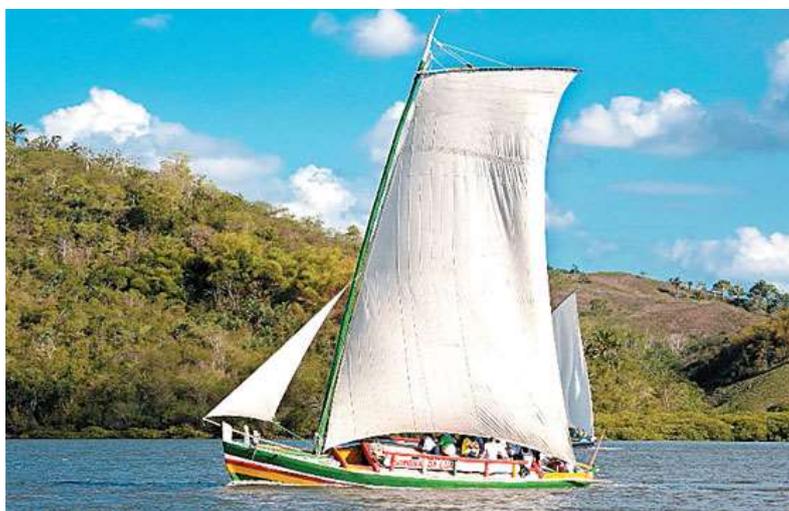


Figura 10 – Saveiro “Sombra da Lua” na Baía de Todos os Santos Fonte: iBahia.com

---

<sup>64</sup> Aqui nos referimos à reunião dos aspectos culturais e identitários próprios aos povos cujas culturas foram construídas sob o jugo do fenômeno colonizatório e os efeitos das interações por ele imposto às diferentes civilizações que submeteu em diferentes partes do mundo (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 2015, p. 26-27). Reconhecemos, portanto, a existência de distintas criouldades (BERNABÉ; CHAMOISEAU; CONFIANT, 2015, p. 31). Para efeitos deste trabalho, as criouldades às quais nos referimos se concentram na América, e foram constituídas em estreita relação com a ordem social colonial própria ao sistema de plantação. Nestes termos, em guisa de exemplo, poderíamos elencar em meio às criouldades presentes no continente americano, a reunião de aspectos culturais e identitários que os brasileiros habitantes do Recôncavo Baiano, da cidade de Salvador e da costa atlântica do estado qualificam como “baianidade”. Tendo em vista as características comuns às sociedades que floresceram nestas regiões, fortemente marcadas pelo fenômeno escravista, pelas implicações sociais de uma hegemonia do latifúndio canavieiro e tabaqueiro e pela interação, sob a opressão do fenômeno colonizatório, de não-brancos índios e africanos com brancos europeus, defendemos que, em se admitindo a existência de uma “baianidade”, esta não seria apenas uma, mas diversas, haja vista a vasta extensão do Estado da Bahia. E assim sendo, a “baianidade” própria ao Recôncavo, à cidade de Salvador e à costa atlântica da Bahia encontra guarida na criouldade. A “baianidade” na qual se reconhecem os habitantes dessas regiões corresponde, portanto, à sua criouldade, e os seus produtos culturais, como o é o saveiro, são dela expressões.

<sup>65</sup> Se diz a respeito dos engenhos que não mais moem cana de açúcar, que se encontram inoperantes.

Dentre todos os santos cuja propriedade lhes outorgou sobre a nossa baía o colonizador europeu, nos despedimos, fitando a silhueta da nossa metrópole crioula, daqueles que ainda hoje residem em nosso litoral. Assim, velejamos ao largo de Nossa Senhora, de Santo Alberto, de São Marcelo, de São Paulo, de São Diogo, de Santa Maria e, por fim, de Santo Antônio, todos materializados, diante de nós, em uma série de bastiões outrora garantes do colonialismo e da colonialidade lusitanos. Agora desprovidos de qualquer virilidade que já puderam lhes conceder os seus canhões e morteiros, em outra época (quase) sempre prontos a reagir às belonaves que ameaçassem os interesses de Lisboa na América, avistamos no horizonte esses bastiões a nos apontar a sua artilharia corroída pelo tempo. Experiência semelhante teremos ao ingressar na Baía dos Flamengos, na qual nos aguardará, convertido em fortaleza, o próprio São Luís. Deveríamos lhes pedir as suas bençãos? Sim? Não? Por quê?

Estamos cientes de que as peças de artilharia que instalaram os brancos na América como guardiãs das suas colonialidades não se resumem a canhões e morteiros arranjados sobre os muros de fortalezas centenárias, e que tampouco foram todas elas corroídas pelo tempo. Os obuses da colonialidade disparam cotidianamente contra todos os aspectos das nossas vidas, exigindo de nós uma vigilância constante. Inclusive porque haverá ocasiões em que seremos nós mesmos a ocupar o posto de artilheiro. Enquanto sujeitos crioulos, nos encontramos atravessados pelo fenômeno colonial de modo a, por vezes, nos posicionarmos ao mesmo tempo nas duas pontas da boca de fogo. A colonialidade que nos oprime e macula as nossas próprias ações foi projetada para nos ferir, de modo a nos transformar em algozes das nossas próprias existências. Nos mantenhemos, portanto, suficientemente atentos para desviarmos dos tiros que contra nós são disparados, bem como para não sermos nós mesmos aqueles a dispará-los.

Desafiadora é a posição do sujeito crioulo, para quem preservar a memória quase que inevitavelmente conduz ao enfrentamento do trauma. Enquanto sujeitos (apesar) da violência que possibilitou o nosso próprio surgimento (e, portanto, o de nossa subjetividade), nós, sujeitos crioulos, fomos obrigados a transformar essa mesma violência em fenômeno potencializador da nossa resistência. É por isso que devemos enxergar com altivez as testemunhas do nosso passado colonial, sejam elas fortalezas, casarios, igrejas, casas-grandes ou senzalas.

As memórias que emanam dessas testemunhas tendem a ser dolorosas, afinal, nos remetem a um estado de subalternização que não se limitou ao passado e cujos desdobramentos ainda se fazem presentes em nossas sociedades. Entretanto, são essas mesmas testemunhas que atestam a nossa impressionante capacidade de resiliência diante dos mais severos desafios que o processo colonizatório impôs àqueles que aqui nos precederam enquanto indivíduos não-

brancos. Apesar de fortalezas, casarios, igrejas, casas-grandes e senzalas, erguidos por nossos ancestrais subalternizados a mando dos seus dominadores (e, dentre muitos de nós, também ancestrais) nós resistimos. Resistimos enquanto não-brancos, a partir *da* e graças *à* nossa “não brancura”.

Sobrevivemos, e neste momento escrevemos e lemos estas linhas. Muito mais que o tempo, foram as nossas lutas e resistências que converteram casas-grandes e senzalas, antigos símbolos de uma opressão desumanizadora apesar da qual nos constituímos enquanto sujeitos, em lugares de memória capazes de nos recordar de tudo o que fomos capazes de conquistar em uma América projetada em benefício da figura para nós inatingível do homem, cisgênero, heterossexual, cristão e branco, e o quanto ainda infelizmente nos falta lutar para que construamos sociedades minimamente igualitárias, justas e fraternas. Mas nós venceremos. O nosso passado nos acena com a vitória.

Conscientes do desafio que temos à nossa frente, deixamos para trás as nossas Baías sabendo de onde partimos e para onde vamos. Carregando conosco as lembranças de João Ubaldo Ribeiro e Itamar Vieira Júnior, ingressamos no Atlântico movidos pelo desejo de aprender com todos os “outros” com os quais nos encontraremos ao longo da nossa jornada. É para nós urgente abraçá-los, e é sob o sopro dessa urgência que acompanhamos a sinuosa costa nordeste brasileira.

Nesse ínterim, saudamos o Sergipe de Raymundo de Souza Dantas; as Alagoas de Graciliano Ramos; o Pernambuco de João Cabral de Melo Neto; a Paraíba de José Lins do Rego; o Rio Grande do Norte de Luís da Câmara Cascudo; o Ceará de Jarid Arraes; o Piauí de Clóvis Moura e o Maranhão de Maria Firmina dos Reis. A arte produzida neste Nordeste que testemunhou o pioneirismo do colonialismo e da colonialidade europeus na porção austral da América nos ensina sobre a perversidade e o alcance do racismo, do machismo e das disparidades sociais que são capazes de instalar o empreendimento colonial.

Do seu litoral úmido ao seus secos sertões, é aqui que nos deparamos, pela primeira vez, com imagens que reencontraremos em diversas ocasiões ao longo da nossa jornada, e que nos esperam também na Martinica: a miséria experimentada pelos trabalhadores rurais; o latifúndio a serviço de antigas aristocracias brancas; as humilhações impostas pelos brancos aos não-brancos de origem africana; a subalternização do não-branco ou do branco pobre ao branco rico; as estratégias de resistência à subalternização traçadas por dominados dos mais diversos fenótipos; e, por fim, as imagens de força, superação, generosidade e solidariedade associadas à figura da mulher, em especial àquela da mulher negra. Imagens tipicamente associadas ao

ambiente das grandes plantações de açúcar, de algodão, de café, de fumo e aos grandes pastos ganadeiros da caatinga e do cerrado. Imagens que nos são familiares. Não raramente no sentido literal que possui esta palavra.

Em seguida, ingressamos no litoral amazônico através do Pará da Academia do Peixe Frito<sup>66</sup> e de Daniel Munduruku. Aqui saudamos a Amazônia das lutas protagonizadas por não-brancos de origem indígena, africana e nordestina pela sobrevivência de seus corpos e pela afirmação de suas culturas. Neste que é um dos Estados brasileiros que mais terras indígenas e de comunidades remanescentes de quilombos concentra, o combate ao colonialismo e à colonialidade é algo que não raramente chega às páginas dos maiores jornais do Brasil, sob a forma de denúncias de massacres perpetrados por grandes latifundiários e seus asseclas contra indígenas, quilombolas e pequenos agricultores cujas terras se encontrem no caminho do rolo compressor que representam o agronegócio predatório e a mineração (legal e ilegal) no Brasil contemporâneo. Assim, honramos a memória dos Sem Terra de Eldorado dos Carajás, e aprendemos com a potência de luta que o seu martírio ainda hoje inspira, como atestam as manifestações que todos os anos eclodem pelo País no dia dezessete de abril.

Nos despedimos do Brasil ao largo do Cabo Orange, e é ao povo Munduruku que se volta o nosso pensamento. Em meio à destruição de suas florestas e da contaminação de suas águas pelo garimpo ilegal que viola as suas terras e corpos, eles resistem, em uma luta protagonizada por mulheres compromissadas com o futuro de sua tribo<sup>67</sup>.

Nos solidarizamos com essas brasileiras reduzidas à categoria de cidadãs de segunda classe por um Brasil infiltrado por uma colonialidade que invisibiliza e infantiliza o indígena ao ponto de colocá-lo sob a tutela de uma Fundação (a Fundação Nacional do Índio – FUNAI) que por décadas o negligenciou ao invés de protegê-lo. Mas o fato de, pela primeira vez em sua história, esta Fundação ser presidida por uma mulher indígena, Joenia Wapichana, alimenta a nossa esperança por dias melhores.

---

<sup>66</sup> Movimento literário e cultural vigente entre as décadas de 1920 e 1950, composto por intelectuais que se reuniam costumeiramente no Mercado do Ver-o-Peso, em Belém, e em outros locais de frequentação popular. O peixe frito, alimento barato e muito consumido pelo povo paraense, era também consumido pelos intelectuais deste movimento em suas reuniões. Ao fazê-lo, terminavam por materializar, em uma prática alimentar, as suas propostas pioneiras de rompimento com as tradições europeias (que ainda marcavam profundamente a sociedade paraense de então) e de aproximação com as expressões culturais dos paraenses subalternizados, concedendo, através de suas obras, uma visibilidade até então negada às figuras dos descendentes de indígenas, dos negros, dos migrantes (muitos dos quais eram nordestinos, atraídos pelos auspícios do Ciclo da Borracha), e caboclos (PEREIRA; AMIN; NUNES, 2019).

<sup>67</sup> Neste sentido, nos parece interessante consultar matéria a este respeito publicada pelo jornal *El País* em 8 de outubro de 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-10-08/o-rastro-de-destruicao-do-mercado-ilegal-de-ouro-brasileiro.html>. Acesso em: 27 mar. 2022.

Ingressando na Baía de Oiapoque, somos envolvidos pelo caramelo que colore as suas águas, e eis que chegamos à porta de entrada daquelas outrora conhecidas como as “três Guianas”. Ao largo de Caiena, berço da “cana caiana” que tanto marcou o Nordeste brasileiro pela sua doçura, saudamos a primeira das “três Guianas”, a Guiana de René Maran e Léon-Gontran Damas, a única a ainda portar um gentílico europeu. Os autores de *Batouala* e de *Pigments: Névralgies* nos acenam, como também o faz o martinicano Aimé Césaire através do seu *Cahier d'un retour au pays natal*, com uma iniciativa anticolonial ao mesmo tempo sofisticada e astuta. Se valendo de um domínio impecável daquele que talvez seja o mais poderoso instrumento viabilizador da colonialidade, qual seja, a língua do colonizador, sorte de “porta de entrada” à civilização do branco (e, portanto, a primeira etapa do caminho rumo ao único “progresso” possível ao colonizado) Maran, ele mesmo funcionário colonial, denunciará o colonialismo francês em África, e, ao fazê-lo, se tornará o primeiro negro a receber um prêmio Goncourt<sup>68</sup>. Do mesmo modo, Césaire e Gontran Damas, juntamente com o senegalês Léopold Sédar Senghor, se valerão do exímio domínio que possuem sobre a língua do colonizador, no caso de todos os autores mencionados, o francês, para que as suas ideias de reaproximação das Antilhas e da Guiana (francesa) para com uma África há muito apartada e diminuída pelo colonizador francês logrem êxito, e que os guianenses e antilhanos se reapropriem de uma africanidade que, segundo Gontran Damas, Césaire e Senghor, teria lhes sido extirpada pelos franceses ao longo do fenômeno colonizatório.



Figura 11 – Vista de Caiena e seu litoral. Fonte: *Outre-mer la lère*

---

<sup>68</sup> Prêmio literário francês comparável, em equivalência de prestígio, ao brasileiro Jabuti.

Ao reafirmarem as suas africanidades através da palavra escrita (e não da falada, como o fazem as oralidades africana e caribenha) em uma variante extremamente culta da língua do colonizador branco, Léon-Gontran Damas e Aimé Césaire parecem buscar vencer o colonizador em seu próprio jogo. É dizer: afirmam as suas africanidades demonstrando dominar os códigos criados e impostos pelo colonizador àqueles que julgam inferiores, provando falsa a tese supremacista do branco ao lhe apresentarem a riqueza de suas ancestralidades africanas e a força das suas resistências de modo a lhe impossibilitarem- o recurso à “censura civilizacional”.



*Figura 12 – Vista de Paramaribo às margens de um rio Suriname rumo ao mar. Fonte: Agência Brasil*

Prosseguindo a nossa jornada, após ladearmos a foz do Rio Maroni e deixarmos para trás esta Guiana ainda francesa, saudamos o Suriname de Cynthia McLeod e Johanna Shoultens-Elsenhout, cuja costa acompanhamos quase que retilineamente, até surpreender-nos com a repentina foz do Rio Suriname, cuja sinuosidade tenta-nos a descobrir as maravilhas que

margeiam as suas águas, da cosmopolita Paramaribo aos ancestrais bastiões dos saramakas<sup>69</sup>. Aqui, aprofundamos o nosso conhecimento acerca do fenômeno colonial na América através de *The cost of sugar*, de Cynthia McLeod. Por este confirmamos a quão perversa é a colonialidade, capaz de converter judeus outrora escravizados no Egito e então perseguidos na Europa como os não-brancos “locais”, em senhores de escravos em um Suriname onde, apesar de continuarem a figurar como não-brancos diante do colonizador branco neerlandês, são menos não-brancos que os africanos que escravizam. É também aqui que descobrimos a luta pela defesa e preservação da cultura crioula surinamesa protagonizada por Johanna Shoultens-Elsenhout, cujos poemas escritos em *sranan tongo*<sup>70</sup>, como *Sekete uma*<sup>71</sup> e *Granmorgu*<sup>72</sup>, nos permite conhecer algo mais das experiências de resistência e superação protagonizadas pelo povo desta nação tão fascinante.



Figura 13 – Homens saramakas. Fonte: Kekemba.info

---

<sup>69</sup> Povo não-branco de origem africana cuja luta contra o colonialismo e colonialidade neerlandeses através das armas e do aquilombamento lhe garantiu o reconhecimento, por parte do colonizador batavo, do controle das terras que ocupavam na então colônia do Suriname em 1762.

<sup>70</sup> A língua crioula de maior expressão no Suriname.

<sup>71</sup> Em português, “Mulher do Sekete” (tradução nossa a partir do inglês *Sekete Woman*). O Sekete é uma dança típica do povo saramaka.

<sup>72</sup> Em português, *Nova alvorada* (tradução nossa a partir do inglês *New Dawn*).

Ao ultrapassarmos os arrozais que dominam a paisagem de Nieuw Nickerie e ladearmos não sem certa dificuldade a pujante foz do Rio Corentyne, saudamos a Guiana de Beryl Gilroy e Jan Shinebourne, onde nos é lembrada a importância da contribuição asiática à formação das criouldades dos povos caribenhos, bem como a envergadura do fenômeno diaspórico junto a esses povos. Enquanto Beryl Gilroy divide conosco em *Black teatcher* os desafios que teve de enfrentar enquanto mulher negra e guianense instalada em uma Grã-Bretanha ainda imperial, bem como as suas experiências como a primeira professora negra do Reino Unido, Jan Shinebourne apresenta-nos, em *The last ship*, os desafios enfrentados pelos trabalhadores asiáticos de origem chinesa e indiana (*coolies*) na busca por melhores condições de vida e pela preservação de suas culturas em uma terra estrangeira onde a ordem colonial sempre acena com a frustração dos seus anseios.



Figura 14 – Vista de Georgetown, junto à foz do Rio Demerara. Fonte: Guyanaenergy.gy

Ultrapassada a metrópole crioula de Georgetown, e havendo resistido à força das águas que lançam sobre o Atlântico os rios Essequibo e Demerara, deixamos para trás o horizonte guianense e nos aproximamos cada vez mais do Mar do Caribe, à medida em que nos distanciamos do litoral amazônico e nos aproximamos do arquipélago-nação de Trinidad e Tobago.

Nos despedimos do litoral amazônico margeando o delta do Rio Orinoco, cuja cor das águas e a silhueta no horizonte nos remete de imediato à foz do nosso Amazonas. Seguimos navegando, cada vez mais próximos do nosso destino, uma mão sobre o leme do nosso saveiro e outra a proteger do sol os olhos que tanto de nós mesmos já avistaram em uma miríade de horizontes de uma mesma América.

Neste ponto da nossa jornada, à força da foz do Orinoco mescla-se a inquietude das correntes que dominam o Estreito de Colombo, não por acaso também conhecido como *Boca de la Serpiente*, porta de entrada ao Golfo de Pária. Enquanto ingressamos nessa sorte de antessala ao Mar do Caribe, atentos às ondas e aos redemoinhos, saudamos à nossa esquerda a Venezuela de Chevige Guayke, e, à nossa direita, a Trindade de V. S. Naipaul, vencedor do prêmio Nobel de literatura em 2001, ambos a nos acenar de volta com obras que nos chegam surpreendentemente familiares. Apesar da distância material que separam os nossos países, as similitudes dos processos históricos que experimentamos aproxima tanto as nossas sociedades quanto os nossos imaginários.

Por esta razão, somos capazes de nos reconhecer tanto nos contos publicados por Guayke em *Todas las historias menos muchas* quanto na narrativa desenvolvida por Naipaul em *Miguel Street*. Como se, tanto da costa venezuelana quanto da trinatário-tobagense, os ventos do Golfo de Pária nos trouxessem em seu assobio a lembrança dos universos de Jorge Amado e de João Ubaldo Ribeiro. E assim nos recordamos da nossa já distante – ao menos fisicamente – Bahia.

Enquanto o assobio venezuelano que nos lança a obra de Guayke nos fala da constância conferida à lembrança pelo tempo-memória no conto *Kabhorro*, o assobio trinatário-tobagense entoado pela *Miguel Street* de Naipaul nos conta histórias de sofrimento e resistência com as quais não raramente nos deparamos, transmutadas em carne e osso, ao caminharmos pelas ruas da nossa Salvador natal.



Figura 15 – Vista de Port of Spain e seu litoral. Fonte: Encyclopedia Britannica

Atravessada a Boca da Serpente, deslizamos sobre as águas do Golfo de Pária em direção às não menos desafiadoras Bocas do Dragão, a última porta a separar-nos do Mar do Caribe. Acercarmo-nos deste novo estreito que adquire para nós ares de um rito de passagem que ultrapassa o sentido físico de deixar um lugar rumo a outro. Vindos da Costa Atlântica, finalmente adentraremos o Mar do Caribe e estaremos a apenas trezentas milhas do nosso destino. Ao avistarmos, à nossa direita, arranha-céus que parecem brotar dos pés de montanhas das quais só enxergamos as sombras, percebemos ladear Port of Spain, capital de Trindade e Tobago, sorte de caldeirão onde ebule uma criouldade cujos aromas ultrapassam o Caribe e ganham o mundo. Foi a criouldade de Trindade e Tobago, marcada pelas interações entre europeus, africanos e indianos, que nos apresentou com gêneros musicais como o Calypso, o Chutney e a Soca. Nos lembramos que foi a resistência trinatário-tobagense à colonialidade britânica que tornou possível o surgimento do *steelpan*, instrumento que é hoje para muitos um sinônimo de música caribenha.

Diante de autoridades britânicas que buscaram banir do carnaval insular os instrumentos de percussão, cientes da sua importância junto aos não-brancos de origem africana e indiana

que oprimiam enquanto símbolos de sua resistência e afirmação cultural, o povo de Trindade e Tobago reagiu com uma miríade de criações percussivas que sustentaram a sua altivez e frente à arrogância do colonizador. Nos deparando com tamanha potência, recordamos as perseguições sofridas durante séculos pelos nossos próprios ancestrais de origem africana, cujos tambores a colonialidade também aqui buscou silenciar. É graças à resistência performada por eles, à sua altivez frente à arrogância do colonizador lusitano e de seus sucessores, que hoje possuímos os Sambas, o Afoxé, o Ijexá, o Maracatu, a Umbigada, o Tambor de Crioula, o Carimbó e tantos outros ritmos e gêneros musicais que testemunham a riqueza da nossa criouldade.

Assim, antes de adentrarmos as Bocas do Dragão e passarmos finalmente ao Mar do Caribe, dirigimos o nosso pensamento aos seguintes versos cantados pela baiana Juliana Ribeiro em *Beira de Maré*:

Abre a porta da licença  
Me apresento por aqui  
Vim de longe, eu não sou daqui  
De outros mares eu vim  
Canoa foi companheira  
Farol, luz a me guiar  
Brincando de marinheiro  
Peixinho de água do mar (RIBEIRO; FUKUNAGA, 2011).

E também a estes outros, cantados pelos trinatário-tobagenses Freetown Collective e DJ Private Ryan em *Feel the love*:

Leve-me ao rio  
Leve-me ao mar  
Lava-me, música  
Banha-me em sua melodia  
Somos uma tribo tão abençoada  
Mais doce que um milhão de abelhas  
As pessoas vivem mil vidas  
E nunca se sentem livres assim<sup>73</sup> (FREETOWN Collective; DJ Private Ryan, 2019).

Ao ritmo da maré, banhados pelas melodias e águas do Caribe e do Atlântico, nos despedimos das Bocas do Dragão e pedimos licença para finalmente nos apresentarmos ao Mar do Caribe, brincando de marinheiros, como peixinhos de água do mar. Após havermos avistado tantas silhuetas familiares no horizonte, após havermos reconhecido em tantos “outros” lutas e resistências que também foram e ainda são as nossas, nos deixamos embalar pelas estrofes de *Feel the love*. Nós, povos crioulos, somos de fato tribos abençoadas. Por meio das nossas lutas,

---

<sup>73</sup> Em inglês, “Take me to the river; Take me to the sea; Wash over me music; Bath me in your melody; We are such a blessed tribe; Sweeter than a million bees; People live a thousand lives; And never feel this free” (tradução nossa).

resistências e imensa capacidade de resiliência frente aos desafios que nos foram impostos ao longo dos séculos pelo colonialismo e pela colonialidade europeus, logramos abençoar a nós mesmos com uma urgência de liberação que nos mantém engajados em nossa luta emancipatória, ainda que o peso de sustentá-la por vezes nos faça cair, e, apesar de nossos esforços, retrocedamos em conquistas que já acreditávamos asseguradas. É precisamente este momento de “queda sob o peso da colonialidade” que acabamos de vivenciar no Brasil, um momento em que a força avassaladora do padrão de poder colonial pareceu nos sitiá-lo de forma irremediável, de modo a convencer a muitos de nós (e, por vezes, a nós mesmos), que a nossa luta emancipatória não passaria de um exercício utópico frente a uma subalternização que nos seria inevitável sob uma colonialidade sempre à espreita, pois já residente em nós mesmos, através da nossa subjetividade (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 150-151). Embora constatemos, no Brasil atual, o estado de ameaça em que ainda se encontram as liberdades que tantas lutas nos custaram, ainda podemos afirmar que já fomos menos livres do que somos hoje. Ao longo das nossas histórias, experimentamos outros momentos desafiadores e provamos a nossa capacidade de quebrar as correntes com as quais nos imobilizavam, ainda que, muitas vezes, estas pesassem tanto sobre nós, que tocássemos o solo. Mas nos reerguemos. E o estamos fazendo novamente, para que não toquemos novamente o solo.

Nos equilibrando sobre o nosso saveiro apesar do desafio que nos impõem as ondas e os ventos alísios, saudamos à nossa direita a Granada de Merle Collins, cujo romance *Angel* nos apresenta às lutas protagonizadas pelos granadinos contra as colonialidades britânica (entre as décadas de 1950 e 1970) e estadunidense, esta última responsável pela invasão e ocupação do país em 1983, período em que esta minúscula ilha se levantava contra os gigantes Estados Unidos ao se aventurar, em plena Guerra Fria, a caminhar rumo a um socialismo que era por eles combatido.



Figura 16 – Vista de Saint-Georges, capital de Granada, e seu litoral. Fonte: *The New York Times*

Granada ficando para trás, não tardamos a saudar a São Vicente e Granadinas de Shake Keane, poeta e jazzista cuja obra *One a Week with Water*, de 1979, figura entre as vencedoras do prestigioso prêmio cubano *Casa de las Américas*. Ainda impactados pela tragédia que provocou sobre este país a erupção do vulcão *La Soufrière* no ano de 2021, nos é inevitável recordarmos de *Soufrière*, poema escrito por Shake Keane quando o mesmo *La Soufrière* despejava a sua fúria sobre São Vicente e Granadinas em 1979. Quando comparada à amplitude da cobertura que receberam por parte da mídia internacional desastres naturais que ocorrem nos Estados Unidos, Canadá, Austrália, Nova Zelândia ou em países da Europa, podemos afirmar que cobertura dedicada pelos veículos internacionais de comunicação à erupção do *La Soufrière* no ano de 2021 foi mais tímida.



Figura 17 – Efeitos da erupção do La Soufrière sobre São Vicente em 2021. Fonte: St. Vincent Times

Se deveria isso ao fato de São Vicente e Granadinas ser um país com poucos recursos econômicos, pequeno, caribenho e majoritariamente não-branco? Não podemos nos furtar a realizar essas reflexões. As cenas às quais nós, sujeitos interessados pelo Caribe e suas sociedades, tivemos acesso sobretudo por meio de veículos midiáticos regionais, remetem-nos aos versos de *Soufrière*, com o nefasto adendo de uma pandemia que se hoje ainda se faz presente, àquela época mostrava-se ainda mais mortífera. Vimos a destruição, o sofrimento e o desespero de um povo que se deparava com uma hecatombe. Mas também vimos inúmeras manifestações de solidariedade, sobretudo por parte de outras regiões e países caribenhos também humildes, pequenos e majoritariamente não-brancos. Disso podemos concluir que, ainda que sobre nós pesem as intrigas e divisões alimentadas pela colonialidade, esta não logrou assassinar o nosso senso de solidariedade mútua. E talvez seja este o seu maior fracasso enquanto padrão de poder dominador, e a nossa maior vitória enquanto sujeitos subalternizados.

Passada a São Vicente e Granadinas de Shake Keane, temos diante de nós aquela que é a última das nossas passagens antes de fundarmos na Baía dos Flamengos: a Santa Lúcia de Derek Walcott, vencedor do prêmio Nobel de literatura de 1992 e autor de *Omeros*, cuja epicidade nos reafirma a potência residente na capacidade dos povos crioulos de criarem subjetividades que lhes são próprias a partir da junção dos fragmentos de suas culturas ancestrais, que lograram conservar apesar da pressão colonial exercida pelo branco, àquilo que intentou lhes impor este mesmo branco como único arcabouço cultural válido, é dizer, o europeu.

Através daquilo que poderíamos considerar, até certo ponto, uma espécie de criouliização da *Iliada* grega, Walcott substitui a Europa pela América e o Mediterrâneo pelo Caribe, atento às lutas e desafios impostos ao povo santa-lucense e aos demais povos subalternizados da América pelo colonialismo e pela colonialidade europeus e estadunidenses. Por fim, deixando para trás a Helena das Índias Ocidentais<sup>74</sup>, ingressamos no Canal de Santa Lúcia para enxergarmos, enfim, a silhueta do nosso destino.



Figura 18 – Vista do litoral de Santa Lúcia. Fonte: Acervo pessoal do autor

### 3.1 Nos acercando da Martinica

Foi embalados por alísios e contra-alísios que deixamos a costa atlântica rumo ao Caribe, atentos às silhuetas familiares que se desenhavam ao horizonte. A todas saudamos, e com todas aprendemos imensamente. Agora, neste momento em que cruzamos o Canal de Santa Lúcia e ingressamos finalmente na costa martinicana, fitamos na carta marítima o desenho recortado do nosso destino, repleto de angras, enseadas e baías. Percebemos a sua topografia singular, e nos

---

<sup>74</sup> Nome por vezes dado à ilha de Santa Lúcia em referência a Helena de Tróia, cujo “sequestro” teria servido de estopim para a guerra que inspirou Homero a escrever a *Iliada*. Esta alcunha deve-se ao grande número de ocasiões em que a ilha foi palco de batalhas entre franceses e britânicos pelo seu controle, movidos pelo interesse em suas reservas de água potável e sua localização estratégica no Arco Antilhano.

impressiona a imponência dos *pitons*<sup>75</sup> e *mornes*<sup>76</sup> a ornarem-lhe o horizonte e que não tardarão a anunciar-nos as suas presenças tão logo aproximemo-nos do litoral.



*Figura 19 – Rochedo do Diamante e Morne Larcher, sul da Martinica. Fonte: Goecaching*

Em meio a essas formações geológicas chama-nos a atenção uma certa Montagne Pelée, que descobriremos tratar-se do único vulcão ativo da ilha. Ao o examinar por meio de algumas fotografias recentes, contemplamos uma serena e verdejante montanha em cujos pés jaz o que parece tratar-se de uma pequena cidade, que logo descobriremos chamar-se Saint-Pierre. “Saint-Pierre de la Martinique”.

---

<sup>75</sup> No Caribe francófono, o equivalente a “montanha”.

<sup>76</sup> No Caribe francófono, o equivalente a “morro”.



*Figura 20 – Vista de Saint-Pierre com a Montagne Pelée ao fundo. Fonte: Collectivité territoriale de la Martinique*

Curiosos acerca do nosso destino, decidimos pesquisar acerca dessa cidade de nome pomposo e do vulcão que em cujos pés foi construída, e logo nos surpreendem diversas fotos em preto-e-branco datadas do final do século XIX e início do século XX. Por meio dessas, contemplamos uma cidade vibrante, com mais de trinta mil habitantes e que figura como o coração cultural e econômico da Martinica. Descobrimos que foi aqui que nasceu a *Biguine*, fusão da Polca europeia e do *Bèlè* martinicano, promovida por uma burguesia não-branca de origem africana que, paradoxalmente, pendia ao assimilacionismo francês ao mesmo tempo em que conservava traços ancestrais da sua identidade.



Figura 21 – Saint-Pierre de la Martinique antes de 8 de maio de 1902. Fonte: Archives territoriales de la Martinique

Ao buscarmos por exemplos de Biguine na internet, somos surpreendidos pelas proezas outrora executadas por Alexandre Stellio com a sua clarineta e pelas canções então vanguardistas compostas e cantadas em crioulo martinicano por Léona Gabriel, canções como *Manman la grev baré mwen*<sup>77</sup>, de 1931, e *Asi paré*, de 1930, ainda hoje parte do repertório tradicional martinicano e regravadas por diversos artistas nas últimas décadas.

---

<sup>77</sup> Esta canção, composta por Léona Gabriel em 1931, retoma os episódios traumáticos que experimentou a sociedade martinicana durante a Greve de 1900, quando a polícia colonial francesa feriu ou assassinou diversos trabalhadores rurais que protestavam pelo aumento dos seus salários diários de 1,20 Francos para 2 Francos, devido à carestia que então corroía o seu já restrito poder de compra (NICOLAS, 1996, p. 159). Com relação ao impacto desta canção sobre a cultura martinicana, encontramos uma referência a ela em *Commandeur du sucre* no momento em que uma greve encontra-se em eminência de estourar na plantação Bel-Évent mas é contida pelos apelos mesclados de ameaça e paternalismo lançados aos trabalhadores rurais pelo seu patrão *béké* Honoré Duplan de Montaubert (CONFIANT, 2015, p. 216-217).

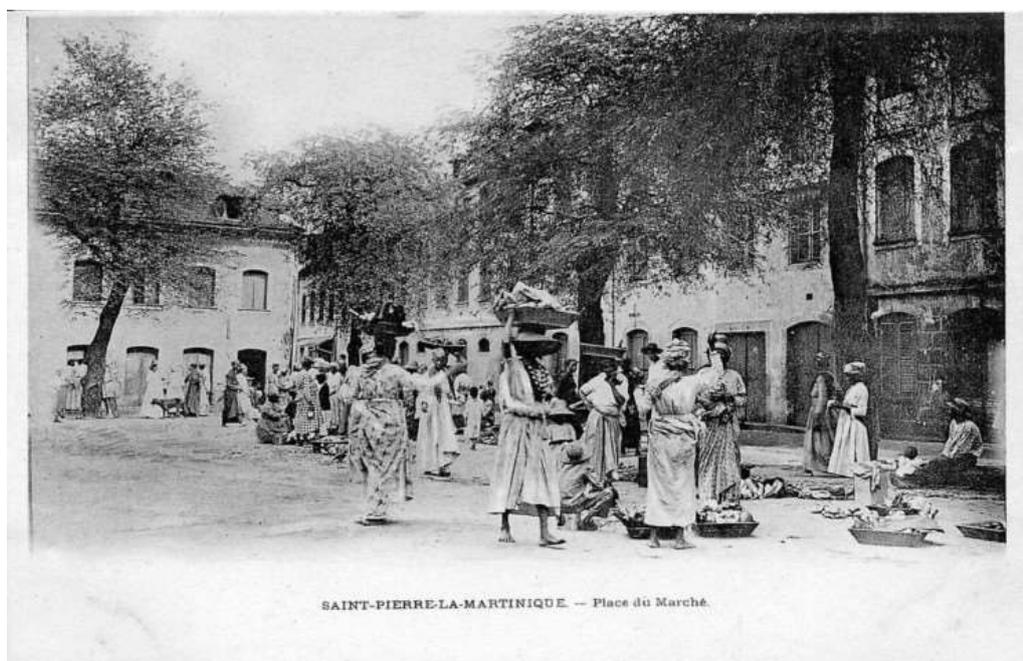


*Figura 22 – Léona Gabriel e Alexandre Stellio. Fonte: almrab.free.fr*

Contemplamos sobrados que nos remetem àqueles que hoje ainda encontramos nas cidades do nosso Brasil atlântico. É-nos impossível não estabelecer relações com Salvador, Recife ou São Luís. Nas fotografias em preto e branco que observamos, vemos senhoras e senhores não-brancos de origem africana a transitar em ruas estreitas, vestidos de maneira similar àquela como se vestiam outrora os não-brancos de origem africana da costa atlântica brasileira, muitos com trajes simples, mas também uma quantidade considerável ostentando aquela que então deveria ser a última moda em Paris. Notamos a presença de vendedores ambulantes em praças e ruas que nos fazem pensar na Avenida Sete, em Salvador, e nos arredores do Mercado de São José, em Recife, da mesma época pretérita e de hoje, ressalvados os efeitos do tempo no tocante à moda e certas melhorias estruturais. Apesar de antigas as fotos, a velha Saint-Pierre de la Martinique nos parece estranhamente familiar.



*Figura 23 – Domingo de missa em Saint-Pierre, antes de 8 de maio de 1902. Fonte: Municipalité de Saint-Pierre*



*Figura 24 – Praça do Mercado, Saint-Pierre, antes de 8 de maio de 1902. Fonte : Archives départementales de la Martinique*

Causa-nos surpresa, contudo, a ausência da cidade que vemos nas fotografias antigas em nossa foto atual da Montagne Pelée. Seduzidos por esta cidade que nos parece tão familiar e pelo mistério que parece envolvê-la, buscamos mais a fundo a sua história, e o que descobrimos espanta-nos e preenche-nos com uma melancolia difícil de descrever, algo que talvez apenas experimentássemos se o Pelourinho, São Luís ou o Recife antigo pegassem fogo e em meio às chamas levassem consigo aqueles que os habitam e asseguram as suas importâncias culturais. Descobrimos, enfim, que a Saint-Pierre que hoje poderemos visitar na Martinica não é senão uma sombra daquela que contemplávamos por meio das antigas fotos em preto-e-branco que nos pareciam tão familiares. Impacta-nos a descoberta de que, em uma manhã do ano de 1902, em apenas poucos minutos, aquela que então figurava entre as cidades mais prósperas e vibrantes do Caribe foi reduzida a ruínas por uma nuvem ardente exalada pela mesma Montagne Pelée cuja imagem pacífica apresenta-nos a foto recente que examinamos. Uma nuvem que calcinou prédios, embarcações e quase a totalidade da população da cidade.

Como sorte de Pompéia caribenha, Saint-Pierre nos assinala que, ademais da opressão engendrada pela subalternização, os habitantes do Caribe devem estar sempre prontos para resistir à perene ameaça que impõe sobre os seus destinos as forças da Natureza. Em uma região onde montanhas podem explodir, em que o chão treme regularmente e em que os ventos por vezes se mostram capazes e destruir tudo o que ouse oferecer-lhes oposição, aquele que a habita pode experimentar diversas vezes em sua existência aquela que talvez seja uma das poucas certezas da vida humana: a de que não controlamos as nossas vidas por completo. Ou sequer a sua mínima parte. Mais uma vez pensamos no povo de São Vicente e Granadinas, e admiramos a força de sua resiliência.



Figura 25 – Saint-Pierre devastada após a erupção da Montagne Pelée. Fonte: Geneanet

Com isso em mente, nos parece especialmente notável que, frente a tamanho grau de incertezas, os indivíduos subalternizados do Caribe hajam sido capazes, desde a aurora do estabelecimento das relações de dominação advindas da invasão europeia na América, de oferecer resistência àqueles que ainda hoje buscam subjugar-los.

Cruzado o Canal de Santa Lúcia, avistamos pela primeira vez a costa martinicana. Chegamos pelo sul, nos mantendo no Mar do Caribe, o que nos permite avistar o Rochedo do Diamante, ao mesmo tempo um cartão postal e lugar de memória para a Martinica. Foi contra as rochas que cercam esta bela ilha que no ano de 1831 chocou-se o último navio negreiro a partir em direção à Martinica, o *Amélie*, levando para o fundo do oceano uma centena de africanas e africanos de origem Ibo que haviam sido sequestrados dos seios de suas famílias e comunidades para servirem como mão de obra escravizada nos canaviais martinicanos (NICOLAS, 1996, p. 305). Desde 1998, o Memorial do Cabo 110, ou “Mémorial de Anse Cafard”, de autoria do artista martinicano Laurent Valère, honra o martírio dessas africanas e africanos que sucumbiram à ganância do colonialismo francês. Ao ladearmos o Rochedo do Diamante, nos parece imperioso homenagear a memória dos mártires do *Amélie*.

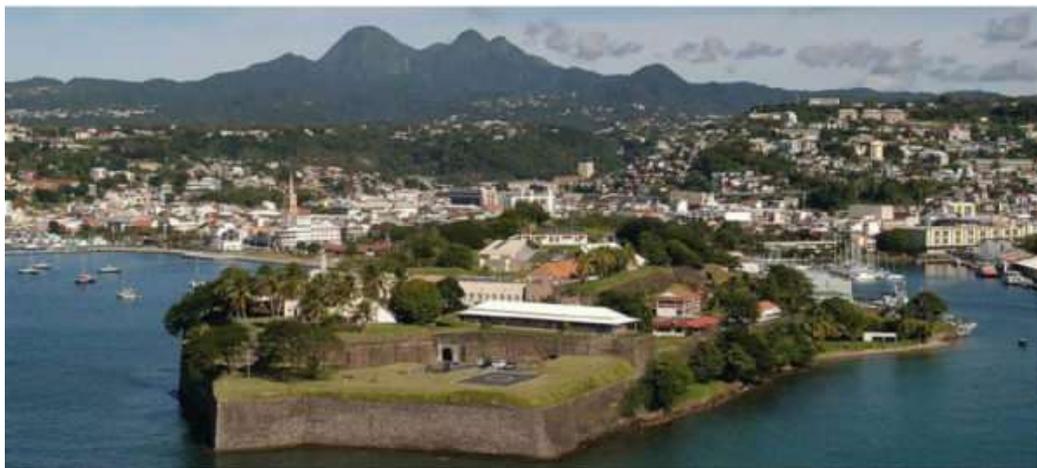


*Figura 26 – Memorial do Cabo 110. Fonte: Acervo pessoal do autor*

Seguimos velejando o nosso saveiro em direção à Fort-de-France, e não tardamos a ingressar nesta baía batizada como recordação dos exilados flamengos que em 1654<sup>78</sup> deixaram o Nordeste brasileiro para se instalar aqui, alguns dos quais, após aperfeiçoarem decisivamente a produção açucareira desta ilha, foram expulsos das suas propriedades por serem judeus ou por se recusarem a abandonar o protestantismo em benefício do catolicismo oficial francês (LAFLEUR, 1985, p. 108-117). Nos parece que inclusive entre brancos há brancos que são mais brancos do que outros.

---

<sup>78</sup> É nesta data que o Reino de Portugal consegue restaurar definitivamente o seu domínio sobre o Nordeste brasileiro, do qual grande parte se encontrou sob domínio holandês entre os anos de 1630 e 1654.



*Figura 27 – Vista do Forte de São Luís com a cidade Fort-de-France ao fundo. Fonte: Madinin'Art*

Já dentro da Baía dos Flamengos, eis que avistamos, como antes fizemos na Salvador de onde partimos, mais um santo convertido em fortaleza, desta vez São Luís, um santo guerreiro, em vida Luís IX de França, campeão do catolicismo na luta contra a heresia cátara que então ameaçava a autoridade papal (e a dele próprio) nas terras daquela que a Igreja considerava a sua “filha mais velha”<sup>79</sup>. Nos depararmos, portanto, com mais uma estrutura militar batizada em honra a um santo, e embora neste caso o costume de fato pareça fazer sentido, levando em consideração a biografia do santificado cujas muralhas nos encaram ao acercarmo-nos cada vez mais do porto de Fort-de-France, nos é inevitável rememorar o quão intimamente ligado ao colonialismo e à colonialidade europeus na América esteve e está ainda hoje o cristianismo.

Operando desde a sua implantação no continente americano, em consonância com um belicismo traduzido tanto nos sermões dos sacerdotes quanto no chumbo disparado pelos invasores, o cristianismo funcionou, conforme atestam os nomes costumeiramente dados pelos europeus às suas praças militares ultramarinas, como sorte de “ofertório” aos seus homenageados, enquanto uma “viga mestra” do colonialismo e da colonialidade na América. Através da conversão daqueles que consideravam “pagãos”, os europeus lograram implantar nos não-brancos índios e africanos, que buscavam subjugar, as suas próprias cosmogonias de base judaico-cristã-ocidental. Foi justamente este um dos primeiros caminhos viabilizadores ao desenvolvimento da colonialidade do ser (MALDONADO-TORRES, 2007), fenômeno cujos

---

<sup>79</sup> Referência à França, historicamente conhecida como a “fille aînée de l’Église”, em português, a “filha mais velha da Igreja”.

desdobramentos identificamos nas identidades das personagens de *Commandeur du sucre*, e que voltaremos a abordar mais adiante neste trabalho.

Diante disso, temos, finalmente, uma resposta à indagação que fizemos a nós mesmos ao ladearmos as fortalezas “santificadas” que outrora resguardaram os interesses europeus na Salvador de onde partimos: não! Não devemos pedir bençãos a santos que “abençoam” praças de guerra. Em sendo realmente santos, sequer poderiam fazê-lo, haja vista a imperatividade do bíblico Sermão da Montanha, o qual, segundo a tradição cristã, teria saído dos lábios do próprio Jesus Cristo, e que se houvesse sido levado em consideração pelo branco europeu, este jamais haveria tomado posse de qualquer terra que “descobrisse” já ocupada.

Não podemos pedir bençãos a santos materializados em fortalezas cujos canhões nunca hesitaram em resguardar em segurança o colonialismo que por tanto tempo nos oprimiu<sup>80</sup> e a colonialidade que ainda hoje nos oprime. De santos assim não podemos esperar senão reprimendas e censura, quando não tiros de canhão e de fuzil. Acreditamos que os santos capazes de nos abençoar são aqueles que assim os julgamos, sejam eles brancos ou não-brancos, divinos ou terrenos. Neste sentido, nós mesmos, sujeitos não-brancos sobreviventes do fenômeno colonizatório, poderíamos reclamar a nossa parcela de santidade. Afinal, não experimentamos diariamente, em diferentes medidas e de diferentes formas, uma série de martírios pelo simples fato de “teimarmos” em existir?

Isso dito, abençoamos a nós mesmos e fundeamos o nosso saveiro ao lado desta fortaleza corroída pelo tempo e sitiada pelas iguanas que em outros tempos emprestaram o seu nome a esta ilha<sup>81</sup>. Pisamos finalmente o solo martinicano. Deixando o porto, caminhamos rumo à estação de *taxis collectifs* (aqui conhecidos como *taxicos*), onde tomaremos uma dessas vãs que por todo o Caribe encontram irmãs e que, no Brasil, são corriqueiramente utilizadas pelos trabalhadores como meio de transporte considerado pelo Estado “clandestino”. Pois aqui elas são legais, e inclusive a maneira mais prática para alguém desprovido de automóvel dirigir-se de Fort-de-France a Rivière-Salée, o nosso destino. É nas planícies férteis que cercam esta cidade, palco de diversos episódios de resistência anticolonial da história martinicana e ainda hoje preenchidas por verdejantes canaviais, que se desenrola o enredo de *Commandeur du sucre*.

---

<sup>80</sup> Aqui falamos a partir do Brasil, “elevado” à categoria de Reino Unido a Portugal e aos Algarves em 1815, momento no qual, em tese, haveríamos nos libertado do colonialismo enquanto relação política e econômica para com Portugal (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 130). Entretanto, o colonialismo ainda hoje se faz presente na América, em regiões como Martinica, Guadalupe, Guiana Francesa, Porto Rico, Ilhas Virgens (Americanas e Britânicas), Anguilla, São Martinho, Ilhas Malvinas, Groenlândia, etc.

<sup>81</sup> Aqui referimo-nos ao um dos nomes indígenas da Martinica, Youanakaéra, a “ilha das iguanas” (L'ÉTANG, 2000, p. 6).

A caminho da estação de *taxicos*, cruzamos a *Place de la Savane*, o grande parque do centro da cidade de Fort-de-France, espécie de capoeira assombreada por algumas árvores frondosas. Aqui, em frente à Baía dos Flamengos, figuraram até o ano de 2020 as estátuas de Pierre Belain d’Esnambuc, a quem a Martinica deve a sua ocupação pela França desde o ano de 1635, e de Joséphine de Beauharnais, a primeira esposa de Napoleão Bonaparte e “ilustre” filha da terra, já que nascida na Martinica e pertencente a uma família de senhores *békés*.



Figura 28 – Destruição das estátuas na *Place de la Savane*, 2020. Fonte: Montray Kréyol

Ambas as estátuas foram destruídas a marretadas, no embalo da onda de protestos anticoloniais que agitam as possessões francesas na América desde o ano de 2020. Ao cruzarmos a praça, nos interrogamos: seria relevante considerar que a estátua de Joséphine “reinava” sobre a Savane decapitada desde 1991, enquanto que a de Pierre jamais sofrera uma agressão deste tipo até o ano de 2020? Seria relevante refletir acerca do fato de haver sido a estátua de Joséphine, e não a de Pierre, a primeira a ser destruída naquela manhã de 26 de julho de 2020? Se deveria isso à ideia de que teria sido Joséphine a responsável por influenciar Napoleão Bonaparte a restabelecer, em 1802, uma escravização que desde 1794 havia sido abolida pela Convenção nas colônias francesas? Se deveria tal concepção à tese patriarcal da inclinação imanente das mulheres à intriga e às maquinações, que tão convenientes se mostraram e se mostram ao fenômeno colonial? Sejam quais forem as respostas a essas indagações, o fato é que sobre a Savane já não jaz nenhum senhor ou senhora que materialize o colonialismo e a colonialidade franceses sobre a Martinica. Pelo menos nenhum que possamos ver a olhos nus.

Cruzada a Place de la Savane, chegamos finalmente à estação de *taxicos*. Buscamos algum que tenha por destino ou em sua rota a cidade de Rivière-Salée. Esperamos pacientemente até que o veículo esteja o mais cheio possível. Afinal, ainda que regulamentado pelo governo local, os *taxicos* são veículos privados, e são os seus proprietários, que muitas vezes são também os seus motoristas, os senhores de suas próprias horas e rendimentos.

Partimos quando o nosso motorista decide ser o momento certo. Se a bordo do saveiro o leme ainda nos proporcionava a ilusão de termos algum controle sobre o nosso destino, a bordo do *taxico* temos apenas o motorista a nos guiar. É verdade que a qualquer momento podemos lhe pedir que pare, e esta é uma das vantagens dos *taxicos*: tal como na vida, a bordo deles não existem rotas inertes. Nada é estático. Tudo se move: as pessoas em meio às curvas das sinuosas estradas martinicanas; a atmosfera agitada que promovem o *Zouk*<sup>82</sup> e o *Konpa*<sup>83</sup> a saltarem do rádio; o vento que sopra sobre os canaviais que parecem desfilar diante dos nossos olhos à medida em que nos afastamos de Fort-de-France. Fitamos os canaviais. Há algo neles que nos parece hipnótico. Seriam os movimentos das suas flores, por vezes brancas, por vezes castanhas, a dançarem ao sabor do vento, do *Zouk*, do *Konpa*? *Arrêtez, s'il-vous-plaît! C'est ici*<sup>84</sup>. Dizemos a um condutor surpreso em escutar que alguém lhe peça para ser deixado no meio da estrada, cercado por canaviais.

---

<sup>82</sup> Gênero musical e dança de origem guadalupense muito populares no Caribe.

<sup>83</sup> Gênero musical e dança de origem haitiana muito populares no Caribe.

<sup>84</sup> Em português, “pare, por favor! É aqui” (tradução nossa).



Figura 29 – Canavial próximo a Rivère Salée, Martinica. Fonte: Acervo pessoal do autor

Lhe pagamos então o valor que ele julga correspondente ao trajeto e logo somos deixados para trás, sozinhos à beira de uma estrada cercada por campos de cana-de-açúcar. Finalmente chegamos ao nosso destino: o canavial. É em meio aos pés de cana e sob as suas flores que se desenrola o enredo de *Commandeur du sucre*. É em meio aos canaviais que circundam Rivière-Salée que encontraremos o capataz Firmin Léandor e o ancião Télémaque, não nesta cidade. Estes são homens do campo, homens cujas vidas estão intimamente ligadas à cana de açúcar. Um pelo amor, o outro, pelo ódio. É no canavial que os encontraremos.

Assim, inspirados pelo destemor de Télémaque diante das perigosíssimas serpentes ferro de lança que habitam o canavial (CONFIANT, 2015, p. 143), e pela admiração com que Firmin Léandor aprecia a beleza das flores de cana (CONFIANT, 2015, p. 228) mesclamo-nos ao canavial cortado pela estrada, seguindo sempre em frente, até que não vejamos senão o verde vigoroso destas gramíneas ao mesmo tempo rígidas e delicadas, doces e cortantes; até que deixemos para trás a Martinica do ano de 2023 e retornemos àquela do biênio de 1936-1937, à *Habitation Bel-Évent* das páginas de *Commandeur du sucre*; até que avistemos o *commandeur*

Firmin Léandor, o *fils de l'Abolition*<sup>85</sup> Télémaque, e o patrão de ambos, o *béké* Honoré Duplan de Montaubert; até que tenhamos a oportunidade de dialogar com os três e mais tantos outros, a partir da posição que cada um deles ocupa em *Commandeur du sucre*. E eis que enfim conseguimos. *Nou fini pa rivé anlè bitasion-a*<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> Em português, “filho da Abolição”, uma alcunha associada a Télémaque em *Commandeur du sucre* como referência à sua velhice (haja vista que ele teria nascido no mesmo ano da Segunda Abolição da escravidão na França, ocorrida em 1848).

<sup>86</sup> Afirmação em crioulo martinicano corresponde, em português, a “terminamos por chegar à plantação” (tradução nossa).

## 4. IDENTIDADES EM CONFLITO, IDENTIDADES EM DIÁLOGO

### 4.1 Télémaque, “o negro que havia ultrapassado os cem anos”

Após havermos realizado o nosso périplo em direção à Martinica, e mais precisamente a esta Martinica colonial do final da década de 1930 representada em *Commandeur du sucre*, é chegado o momento de analisar como os fenômenos da violência e da solidariedade dialogam com os processos de construção das identidades subalternizadas e subalternizantes representadas nessa obra.

Assim sendo, neste terceiro capítulo, nos debruçaremos sobre aquela que consideramos a personagem subalternizada mais emblemática do nosso *corpus*: o *vieux nègre*<sup>87</sup> Télémaque, de modo a identificarmos como os fenômenos da violência e da solidariedade dialogam com o processo de construção de sua identidade tal como se encontra representada em *Commandeur du sucre*.

#### 4.1.1 Teriam os brancos o monopólio da epopeia?

Se rala mandioca para tirar farinha mais branca que sonho d’antes de despertar, mas não se rala a carne de um homem. Eu me lembro de tempos para vocês inimagináveis, vocês não podem, pois cada migalha de tempo se soletava ferocidade. Cada palavra equivalia a chibatada. Nós não andávamos, não, não, nós tropeçávamos, nós avançávamos a quatro patas, nós rastejávamos, e nossa boca engolia ar costurado de formigas vermelhas e carrapatos. Colocado sobre as minhas costas, sobre a casca das minhas costas, o peso de cem mil pilhas de cana (CONFIANT, 2015, p. 150-151).<sup>88</sup>

É a partir deste trecho inicial do seu *déparlage*<sup>89</sup>, catártico sopro em *kòn lanbi*<sup>90</sup> a denunciar a opressão criminosa imposta ao subalternizado (ALMEIDA, 2010) não-branco de ascendência africana pelo subalternizador branco de ascendência europeia (QUIJANO, 2005), que nos propomos a analisar os distintos exercícios de representação que operam, em

---

<sup>87</sup> Em português, “velho negro” (tradução nossa). Na Martinica, termo utilizado para referir-se aos negros anciãos, via de regra residentes no campo, falantes do crioulo martinicano e resistentes à assimilação francesa.

<sup>88</sup> On grage manioc pour tirer farine plus blanche que rêve d’avant-réveil mais on ne grage pas la chair d’un homme. J’ai mémoire d’époques à vous autres inimaginables, vous ne le pouvez pas car chaque miette de temps s’épelait férocité. Chaque parole équivalait coup de fouet. Nous ne marchions pas, non, non pas, nous trébuchions, nous avançons à quatre pattes, nous rampions et notre bouche avalait de l’air crocheté de fourmis rouges et de poux-de-bois. Posé sur mon dos, sur l’écale de mon dos, le poids de cent mille piles de cannes (tradução nossa).

<sup>89</sup> Em português, “desvario” (tradução nossa). Aqui mantemos o vocábulo francês *déparlage* como referência à denominação que recebe na obra o momento em que a personagem Télémaque assume um discurso em primeira pessoa (*Le déparlage de Télémaque*), o qual será percebido por aqueles que o cercam como produto dos delírios que antecedem a sua morte.

<sup>90</sup> Nome em crioulo martinicano daquela que em francês conhece-se pelo nome de *conque de lambi*, que não é senão a concha do molusco *Aliger gigas*, popularmente conhecido no Brasil como “concha rainha”. Nas Antilhas, a concha em que reside o *Aliger gigas* é transformada em um instrumento musical de sopro de grande potência sonora, o tradicionalmente utilizado para a comunicação a largas distâncias e o anúncio de eventos tais como o retorno de uma jornada de pesca, batismos, casamentos e funerais (CONFIANT, 2007, p. 687).

*Commandeur du sucre*, sobre a figura de Télémaque, “o negro que havia ultrapassado os cem anos”<sup>91</sup> (CONFIANT, 2015, p. 257) e os diálogos por eles estabelecidos com os fenômenos da violência e da solidariedade.



Figura 30 – Sopros em kòn lanbi. Fonte: Acervo pessoal do autor

Nesse sentido, no intuito de atingirmos o nosso objetivo, optamos por abordar a personagem Télémaque a partir das quatro perspectivas oferecidas pelo *corpus*, nas quais reconhecemos a capacidade de melhor contribuir para a compreensão de como os fenômenos da violência e da solidariedade dialogam com o processo de construção da identidade do *nègre centenaire*<sup>92</sup> (CONFIANT, 2015, p. 175) na narrativa que desenvolve Raphaël Confiant em *Commandeur du sucre*.

Dessa forma, analisaremos, primeiramente, a perspectiva da personagem central da obra, Firmin Léandor, *commandeur*<sup>93</sup> na *Habitation Bel-Évent* e, portanto, superior hierárquico de

---

<sup>91</sup> “le nègre qui avait dépassé cent ans” (tradução nossa).

<sup>92</sup> Em português, “negro centenário” (tradução nossa).

<sup>93</sup> No ambiente açucareiro de exploração francesa, o equivalente ao “capataz” do ambiente açucareiro de exploração portuguesa.

Télémaque, um *coupeur de canne*<sup>94</sup>/ *homme à tout faire*<sup>95</sup>. Em seguida, passaremos àquela do narrador onisciente (possivelmente o próprio Firmin Léandor a performar o papel de *conteur créole*, como sorte de exercício de distanciamento do *eu* para acerca dele discorrer com maior liberdade) que transita por *Commandeur du sucre* e cuja função de *conteur*<sup>96</sup> do enredo é partilhada com a figura do *commandeur* Firmin Léandor ao longo da trama<sup>97</sup>. Por conseguinte, nos debruçaremos sobre a perspectiva que nos é proporcionada pelo próprio Télémaque, verbalizada de forma substancialmente unicamente no momento do seu *déparlage* (desvario). Finalmente, chegaremos ao fim da nossa análise através do exame daquela que, após explorados todos os panoramas anteriores, parece ser a perspectiva assumida pela narrativa como um todo, cujo compromisso com o movimento da Crioulidade resta reafirmado por meio do transe acusador daquele que “havia ultrapassado os limites da velhice<sup>98</sup>” (CONFIANT, 2015, p. 30-31).

Longe de buscar uma compartimentalização analítica, a abordagem aqui desenvolvida almejará estabelecer um diálogo entre as distintas imagens de Télémaque estampadas em *Commandeur du sucre*. Não se trata de isolar as partes do todo para melhor examiná-las, mas de examinar o todo a partir de suas partes em diálogo. Trata-se de voltar os olhos das diferentes nuances de uma peça de *madras*<sup>99</sup> para a complexidade do *maré tèt*<sup>100</sup> cuja existência ele torna possível.

---

<sup>94</sup> Em português, “cortador de cana” (tradução nossa).

<sup>95</sup> Em português, “faz tudo” (tradução nossa).

<sup>96</sup> Acerca da relevância da figura do *conteur*, equivalente do contador de histórias brasileiro e do *griot* da África Ocidental, essa será abordada de forma adequada aos objetivos deste trabalho mais adiante.

<sup>97</sup> Arriscamos a admitir, inclusive, a possibilidade de ambos constituírem a mesma personagem, mas a performar dois papéis distintos: o primeiro, enquanto um capataz de canavial a partilhar as suas próprias memórias a partir da posição social que ocupa na *Habitation Bel-Évent*, narrador em primeira pessoa acerca dos fatos que permeiam a sua própria vida, *conteur* da sua própria história. Já o segundo, enquanto o martinicano não-branco que encarna a função do *conteur créole*, cuja potência das palavras desconhece fronteiras e lhe permite conduzir a estética e o teor artístico próprios da oralitura à uma onisciência possivelmente advinda da posição de observador exigida pelo trabalho que executa enquanto capataz de canavial, sorte de sujeito-panóptico a serviço da subalternização de seus pares na *Habitation Bel-Évent*.

<sup>98</sup> Em francês : *avait dépassé les bornes de la veillesse* (tradução nossa).

<sup>99</sup> Tecido de cores vivas originário da Índia, popularizado nas Antilhas e Guiana francesas durante o seu processo colonizatório. Ainda hoje constitui um símbolo dessas regiões, assim como de regiões vizinhas outrora sob domínio francês, como as ilhas de Santa Lúcia e Dominica.

<sup>100</sup> Trata-se de vocábulo em crioulo martinicano. Corresponde ao turbante mais comumente utilizado pelas mulheres não-brancas de ascendência africana na ilha.



Figura 31 – Exemplos de maré tèt, Museu Saint-John-Perse, Guadalupe. Fonte: acervo pessoal do autor

Por tratar-se o *corpus* deste trabalho de uma obra literária, portanto em direto diálogo com aquilo que Jacques Rancière conceitua como “partilha do sensível” (2009, p. 15) nos parece necessário delimitar com qual “sensível” se estará aqui dialogando. Neste sentido, havendo sido o *maré tèt* objeto desta análise entrelaçado sob os auspícios da Crioulidade, nenhum estudo que lhe fosse direcionado poderia ignorar a postura representativa adotada por este movimento de caráter artístico, político e filosófico:

Nossa Crônica está debaixo das datas, debaixo dos fatos repertoriados: *nós somos Falas sob a escrita* (grifo dos autores). Apenas o conhecimento poético, o conhecimento romanesco, o conhecimento literário, enfim, o conhecimento artístico, poderá nos desencobrir, nos tornar perceptíveis, nos resgatar evanescentes às reanimações da consciência. Aplicada às nossas histórias (à esta memória-areia esvoaçada na paisagem, na terra, nos fragmentos de cérebro de velhos negros, em riqueza emocional, em sensações, em intuições...) a visão interior e a aceitação da nossa crioulidade nos permitirão investir *nessas zonas impenetráveis do silêncio onde o grito se diluiu* (grifo dos autores). É nisso que nossa literatura nos restituirá com o passar do tempo, no espaço-tempo contínuo, é nisso que ela se emocionará e será histórica (tradução nossa), (BERNABÉ, CHAMOISEAU; CONFIANT, 2015, p. 37-38)<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> Em francês : “Notre Chronique est dessous les dates, dessous les faits répertoriés : *nous sommes Paroles sous l’écriture*. Seule la connaissance poétique, la connaissance romanesque, la connaissance littéraire, bref, la

Assim, parece-nos necessário e frutífero o estabelecimento de um diálogo entre esta passagem extraída do *Elogio da Crioulidade* e as reflexões tecidas por Jacques Rancière. Em *A partilha do sensível* (2009, p. 16), vemos um possível diálogo entre o proposto por Rancière com o compromisso assumido pelo movimento da Crioulidade no sentido de restituir aos povos crioulos uma visibilidade e protagonismo sobre as suas próprias histórias e subjetividades que lhes foi e ainda é negada pela dominação colonial. Desta forma, ao afirmar que “a partilha do sensível faz ver quem pode tomar parte no comum em função daquilo que faz, do tempo e do espaço em que essa atividade se exerce”, e que ela “define o fato de ser ou não visível num espaço comum, dotado de uma palavra comum”, Jacques Rancière<sup>102</sup> conversa com a urgência do resgate evanescente às reanimações da consciência que apregoa o *Elogio da Crioulidade*.

E, sendo esta urgência sanável apenas com o auxílio do “conhecimento poético, o conhecimento romanesco, o conhecimento literário, enfim, o conhecimento artístico” (BERNABÉ, CHAMOISEAU; CONFIANT, 2015, p. 37), conforme defendem os teóricos do movimento da Crioulidade, percebemos em *Commandeur du sucre*, uma obra intimamente ligada aos valores defendidos pelo *Elogio da Crioulidade*, a capacidade de descobrir, através do conhecimento artístico, os sujeitos que este mesmo manifesto aponta como “Falas<sup>103</sup> sob a escrita”, cuja Crônica afirma encontrar-se “debaixo das datas” (BERNABÉ, CHAMOISEAU; CONFIANT, 2015, p. 37-38). Ou seja: em *Commandeur du sucre*, a atenção está voltada àqueles relegados à margem da sociedade capitalista agroexportadora, aos subalternizados trabalhadores dos canaviais da Martinica colonial da década de 1930, em sua esmagadora maioria, não-brancos negros. E é entre eles que se encontra Télémaque.

Embora a princípio não constitua uma personagem eloquente, Télémaque é, sem dúvida, uma das figuras mais emblemáticas de *Commandeur du sucre*. O *vieux nègre* (CONFIANT, 2015, p. 150), é mencionado em diversas ocasiões tanto por Firmin Léandor quanto pelo narrador onisciente. Mesmo quando dele não tratam de forma direta, ambas as figuras não se

---

connaissance artistique, pourra nous déceler, nous percevoir, nous ramener évanescents aux réanimations de la conscience. Appliquée à nos histoires (à cette mémoire-sable voltigée dans le paysage, dans la terre, dans des fragments de cerveaux de vieux-nègres, tout en richesse émotionnelle, en sensations, en intuitions...) la vision intérieure et l'acceptation de notre créolité nous permettront d'investir ces zones impénétrables du silence où le cri s'est dilué. C'est en cela que notre littérature nous restituera à la durée, à l'espace-temps continu, c'est en cela qu'elle s'émouvra de son passé et qu'elle sera historique”.

<sup>102</sup> Sinalizamos, ainda, que na esteira do conceito de partilha na sua duplicidade de ressaltar e de compartilhar, o romance aqui analisado procede nas duas ações: ao ressaltar uma questão invisibilizada em uma cotidianeidade, ao mesmo tempo em que abre espaço para a visibilidade e compartilhamento desse elemento.

<sup>103</sup> Maiúscula dos autores.

privam de mencionar o “negro centenário”. Antes da sua morte, como forma de aludir à relevância da sua presença na *Habitation Bel-Évent*, em que, nas palavras do narrador onisciente, ele “era uma sorte de instituição”<sup>104</sup> (CONFIANT, 2015, p. 144). E, após a sua morte, enquanto o referente memorial de uma época pretérita. Se pode dizer, nesse sentido, que existe em *Commandeur du sucre* um *antes* e um *depois* de Télémaque, ainda que a sua morte não diminua a força do seu simbolismo. Todo o contrário: é através da morte que Télémaque atinge a sua máxima potência enquanto representação de uma ancestralidade martinicana oriunda de África.

Assim como ocorre com a estampa do *madras*, as impressões que tecem Firmin Léandor e o narrador onisciente acerca de Télémaque, bem como aquela que revela o próprio Télémaque acerca de si mesmo por meio do seu desvario, são como fios de cores distintas que se entrelaçam, de modo a compor um tecido cujas singularidades se unem em uma pluralidade coesa. Como distintos são os sujeitos-representação a se manifestarem, é de se esperar que variados sejam os testemunhos acerca daquele de que tratam, haja vista que cada “observador” realiza o seu juízo a partir de um lócus de enunciação próprio.

Em *Commandeur du sucre*, no tocante à Télémaque, é imprescindível atentar ao fato de que cada “observador” corresponde, ele mesmo, a uma imagem apresentada na obra de uma maneira que lhe é própria, e que é a partir de suas próprias imagens que eles oferecem ao leitor as impressões que tecem acerca do *vieux nègre*, ele mesmo uma imagem. Se trata, portanto, de sujeitos-imagem que compõem essa grande estampa de *madras* que é o panorama da Martinica colonial da década de 1930 retratado em *Commandeur du sucre*. Com os seus próprios fios e com aqueles que tecem acerca de Télémaque, cujo testemunho é proferido antes que o seu espírito retornasse finalmente à *Afrique-Guinée*<sup>105</sup> (CONFIANT, 2015, p.153), torna visível um padrão tecido com fios que enxergamos vermelhos, violetas, pretos e verdes, as cores mais

---

<sup>104</sup> “[...] était une sorte d’institution” (tradução nossa).

<sup>105</sup> Em *Commandeur du sucre*, o termo *Afrique-Guinée*, cuja origem remete à religião vodu, é utilizado como referência à ancestralidade religiosa afro-caribenha apresentada no contexto martinicano através da imagem de Télémaque e de alguns poucos anciãos negros pontualmente mencionados na obra. Nestes termos, associamos a *Afrique-Guinée* de onde emana o saber ancestral pelo qual zelam os *vieux nègres* que habitam *Commandeur du sucre* àquela que em crioulo haitiano se conhece pelo nome de *Guinin*, qual seja, o próprio continente africano, de onde foram arrancados à força os negros submetidos à escravização nas plantações do Caribe francófono e para onde os seus espíritos retornariam após a morte nos latifúndios caribenhos. Para mais informações acerca da espiritualidade vodu, recomendamos a consulta da obra de Milo Rigaud *La tradition vaudoo et le vaudoo haïtien* (1953).

emblemáticas dos *loas*<sup>106</sup> da família dos *Ogou*<sup>107</sup> (RIGAUD, 1953. p. 29; MARCELIN, 1947, p. 85), cujas características Télémaque parece incorporar ao proferir o seu último suspiro em busca da Justiça e ao haver brandido o seu facão frente às centenas de canaviais que enfrentou ao longo de sua existência terrena.

Entretanto, em que pese constituírem representações tecidas por sujeitos-representações distintos acerca de outro sujeito-representação, os exercícios imagéticos reunidos em *Commandeur du sucre* têm em comum o objetivo de desestabilizar as “representações de raça e negritude que apoiam e mantêm a opressão, a exploração e a dominação de todas as pessoas negras em todos os aspectos” (HOOKS, 2019, p. 33), o que inclui as representações que orbitam a figura de Télémaque.

Dessa forma, ao examinar as impressões tecidas por Firmin Léandor acerca de Télémaque, é imperioso atentar a duas características próprias ao primeiro que constituem elementos importantes da representação da sua identidade: o fato de ocupar o posto de capataz na *Habitation Bel-Évent* (portanto, o fato de ser um viabilizador da subalternidade não-branca na Martinica) e o fato de ser um *mulâtre*<sup>108</sup> (ou seja, um não-branco “mais branco” que Télémaque) em uma sociedade profundamente enraizada no sistema de plantação. Télémaque, em contrapartida, é representado como um cortador de cana / faz-tudo e *nègre*<sup>109</sup>, reunindo em um só corpo duas representações de subalternização frente a Firmin Léandor: a laboral e a racial.

Assim sendo, em que pese o fato de ser mais jovem que Télémaque, Firmin Léandor, enquanto operador da violência de natureza objetiva instituída pela ordem colonial nas relações laborais martinicanas, em suas formas simbólica e sistêmica, bem como da violência de natureza subjetiva (através do exercício de atos de violência material (ŽIŽEK, 2016, p. 17-18) contra os seus pares subalternizados não-brancos), é, *de jure*, um superior hierárquico de Télémaque. Somado a isso, o fato de possuir a tez mais clara que aquela do *vieux nègre* lhe abre caminho para ocupar uma posição social de maior prestígio que a dele entre os seus pares não-

---

<sup>106</sup> Na religião vodu, denominação equivalente a “deuses”.

<sup>107</sup> No panteão vodu, a família dos *Ogou* caracteriza-se por ser formada por guerreiros violentos e ferreiros de grande talento (MARCELIN, 1943, p. 85).

<sup>108</sup> Em francês, o equivalente ao termo “mulato” em português. Ciente da problemática que envolve este termo devido ao seu teor pejorativo, este trabalho optou por reproduzir a denominação adotada pela obra analisada, alternando com a denominação “não-branco mestiço”.

<sup>109</sup> Em francês, o equivalente ao termo “negro” em português. Ciente da problemática que envolve este termo devido ao teor pejorativo que pode possuir em língua francesa, este trabalho optou por reproduzir a denominação adotada pela obra analisada, alternando com a denominação “não-branco negro”.

brancos, pelo fato de ser “menos não-branco” do que eles (SMERALDA-AMON, 2005, p. 50-51).

Sem embargo, o que se nota da parte de Firmin Léandor para com Télémaque não é a expressão de um sentimento de superioridade apoiado sobre o seu posto de *commandeur* e a sua condição de *mulâtre* (não-branco mestiço), mas aquele que parece ser um sentimento de admiração. Em que pese advir de uma família de *mulâtres*, e de haver crescido com a advertência de seu pai – “Desconfie do *nègre*! Não há nação mais traiçoeira que esta”<sup>110</sup> – e um juízo de valor materno que lhe alertava ser o *nègre* “[...] a última das raças, depois dos sapos cururus e dos *coolies*” (CONFIANT, 2015, p. 21)<sup>111</sup>, é justamente a condição racial “fronteiriça” entre o branco e o negro representada em *Commandeur du sucre* através de Firmin Léandor, que o torna sensível às características que julga valiosas em Télémaque, bem como em todos os demais *nègres* sob o seu comando. Contrariando a representação estereotipada do *mulâtre* que despreza o *nègre* e venera o *blanc*<sup>112</sup>, Firmin Léandor é um capataz *mulâtre* que respeita e admira um subordinado *nègre*. Afinal, não terminará ele por reivindicar a si mesmo como um “*nègre-canne*”<sup>113</sup> (CONFIANT, 2015, p. 323)?

Por conseguinte, se voltando ao que tece o sujeito-representação narrador onisciente acerca de Télémaque, o que nos é proporcionado é uma perspectiva panorâmica desta personagem. Entretanto, uma vez mais, não se deve ignorar o *locus* da enunciação de onde parte o discurso do narrador: se trata de um sujeito distinto de Firmin Léandor e de Télémaque, e embora uma certeza acerca do seu gênero não possa ser afirmada com total segurança, a forma como ele se expressa nos conduz à conclusão de se tratar de uma voz martinicana e certamente não-branca. Corroborando com esta constatação, ademais das características estilísticas e vocabulares do discurso empreendido pela figura em questão (em um francês distanciado da rigidez eurocentrada), que inclusive se serve do crioulo martinicano para se expressar, a afirmação expressa *sous nos cieux* (sob nossos céus) que ela realiza ao mencionar a suposta “raridade” de homossexuais na Martinica (CONFIANT, 2015, p. 146). Se trata da “Fala” à qual remete o *Elogio da Crioulidade*, a qual aqui compreendemos como as memórias dos povos

---

<sup>110</sup> Em francês : “Méfie-toi du nègre! Il n’y a pas plus traître que cette nation-là” (tradução nossa).

<sup>111</sup> Em francês : “[...] la dernière des races après les crapauds-lâdres et les coulis” (tradução nossa).

<sup>112</sup> Em francês, “branco” (tradução nossa).

<sup>113</sup> Em português, “negro-cana” (tradução nossa), em referência aos trabalhadores rurais negros que labutavam nos canaviais da Martinica, como aqueles sob o comando de Firmin Léandor, majoritariamente de tez mais escura que a dele.

crioulos, conservadas através de suas oralituras (e por isso, acreditamos nós, a opção dos autores em outorgar a grandeza simbólica da primeira letra capital a substantivo que seria vulgar, o tornando próprio) a se retirar do “solado” da escrita para lhe disputar igual prestígio. Através da apropriação da escrita, um dos muitos instrumentos de opressão de que se valeu o branco para subalternizar o não-branco na América, em *Commandeur du sucre*, a “Fala” ultrapassa o mundo-vida para invadir o mundo-história, semeando de oralitura o campo da literatura, e não porque esta última valha mais do que a primeira, mas para que esta última não seja um monopólio do branco.

Em *Commandeur du sucre*, a sisudez acadêmica do francês escrito da Metrópole partilha as páginas com as nuances próprias ao francês veiculado na Martinica, bem como com um dos maiores símbolos de resistência e capacidade criativa do povo martinicano: a língua crioula, esta, por sua vez, menosprezada tanto pelo branco colonizador quanto pelo não-branco assimilacionista, aprisionado por aquilo que Edgardo Lander (2000, p. 11-40) denominou “colonialidade do saber”.

Gravar sobre as páginas brancas do branco, com as letras do branco, o negro das palavras do crioulo martinicano, de modo que os corpos de cujas bocas saem estas palavras permaneçam representados nas folhas de uma obra literária escrita por mãos não brancas, em uma terra sob dominação branca como o é a Martinica, constitui um ato revolucionário. Talvez mais do que isto: se trata de um ato de justiça, em benefício daqueles cujos “gritos diluídos” poderão voltar a ser audíveis, apesar do silêncio impenetrável que lhes foi imposto pela colonização.

Nesse sentido, é a partir da representação desta voz martinicana não-branca que é a do narrador onisciente que se percebe um Télémaque à primeira vista paradoxal, que embora porte com orgulho o apelido de “Filho da Abolição”, devido ao seu suposto nascimento pouco após a abolição do trabalho escravo na Martinica<sup>114</sup>, parece adotar uma postura de total subserviência para com os seus senhores. Aos olhos do narrador onisciente, o “[...] Filho da Abolição não tinha nenhum gosto pela liberdade, essa sensação tumultuosa que fazia do domingo um dia tão-tão desejado que aqueles que por infelicidade ficavam doentes nele choravam de raiva”<sup>115</sup> (CONFIANT, 2015, p. 142).

---

<sup>114</sup> Trata-se do evento ocorrido em 22 de maio de 1848, quando a escravidão foi definitivamente abolida na Martinica após sucessivas revoltas dos escravizados (NICOLAS, 1996, p. 7-9).

<sup>115</sup> “Le Fils de l’Abolition n’avait aucun goût pour la liberté, cette sensation tumultueuse qui faisait du dimanche un jour si-tellement désirable que ceux qui par malheur se trouvaient malades en pleuraient de rage” (tradução nossa).

Um primeiro juízo da imagem que tece o narrador onisciente acerca de Télémaque poderá pender para a caracterização de uma sorte de Pai João<sup>116</sup> (MOURA, 2013, p. 300-301), Uncle Tom<sup>117</sup> ou Tio Barnabé<sup>118</sup> martinicano. Ou seja: o estereótipo do negro de idade avançada, benevolente e subserviente, tão próprio ao ambiente das plantações quanto aquela do seu paralelo feminino, representado literariamente por figuras como Tia Nastácia em o *Sítio do Picapau Amarelo*, Mammy em *E o vento levou* e Da Nèresse em *Commandeur du sucre*.

Contribui ainda com uma possível percepção de Télémaque como uma figura essencialmente subalterna a descrição que realiza o narrador acerca da série de tarefas executadas por ele na *Habitation Bel-Évent*, que iam do corte da cana de açúcar na colheita (durante a qual escolhia não recolher o próprio salário) até a lavagem das roupas íntimas de sua “senhora”, Virginie Duplan de Montaubert. E como coroação daquela que parece ser uma subserviência absoluta dedicada por Télémaque aos seus “senhores” está a afirmação, por parte do narrador, de que ele jamais teria deixado a *Habitation Bel-Évent* para ir a nenhum outro lugar, fosse a vizinha cidade de Petit-Bourg, fosse à missa dos domingos oficiada na mais distante Grand-Bourg, como faziam os demais empregados de *Bel-Évent*. Não: pela graça de seus “senhores”, Télémaque assistia à missa dominical do lado de fora da capela privada dos Duplan de Montaubert, através de uma janela entreaberta (CONFIANT, 2015, p. 142).

Entretanto, concluir em prol de uma subserviência imanente de Télémaque não poderia ser senão o produto de uma análise superficial. À medida em que os fios do discurso tecido pelo capataz Firmin se entrelaçam em contraste com os fios tecidos pelo narrador onisciente, e estes últimos se aproximam, em um novo contraste, dos fios do discurso tecido pelo próprio Télémaque, é que se percebe o quão oposta às figuras de Pai João, Uncle Tom e Tio Barnabé é a do “Filho da Abolição”.

Se o narrador onisciente afirma que Télémaque cortava a cana de açúcar porque “ele gostava de inflar a barriga em meio ao terror que a sua figura inspirava às serpentes ferro de lança, as quais ele chamava apenas pelo seu nome secreto de “bichos compridos”<sup>119</sup> (CONFIANT, 2015, p. 143) e que “o negro centenário abatia trinta pilhas de cana sem pedir

---

<sup>116</sup> No Brasil, estereótipo do idoso “não-branco” de origem africana, benevolente e subserviente.

<sup>117</sup> Icônico personagem do romance *Uncle Tom's Cabin; or Life Among the Lowly* (traduzido em português como “A cabana do Pai Tomás”), de Harriet Beecher Stowe. Figura do idoso negro, benevolente e subserviente.

<sup>118</sup> Personagem do *Sítio do Picapau Amarelo*, de Monteiro Lobato. Assim como o Pai João e o Uncle Tom, estereótipo do idoso negro, benevolente e subserviente.

<sup>119</sup> Em francês : Et si le vieux-corps coupait la canne à Pièce Fond-Savon, ce n'était pas dû à une quelconque sanction mais bien parce qu'il aimait gonfler son estomac sur la frayeur que sa personne inspirait aux serpents-fer-de-lance qu'il n'appelait jamais que par leur nom secret de “bêtes-longues” (tradução nossa).

licença a quem quer que fosse e recusava-se a deixar o capataz escrever o seu nome em seu caderno”<sup>120</sup> (CONFIANT, 2015, p. 143), para que lhe fosse pago o seu salário; se durante a colheita da cana de açúcar, no dia do pagamento, Télémaque “não se alinhava diante da pequena mesa onde o primeiro guarda-livros remetia a cada um os dois francos e vinte centavos que lhes eram devidos”<sup>121</sup> (CONFIANT, 2015, p. 144), preferindo se recolher ao pé de uma mangueira para gozar da cara dos outros fumando o seu cachimbo, não é um subalternizado alienado que ele está a performar, mas todo o contrário!

No tocante à imagem que oferece Télémaque acerca de si mesmo através do seu desvario, o que constatamos é a antítese do estereótipo do idoso submisso e benevolente. Télémaque, ao longo do transe que antecede o que ele acredita que seria a sua verdadeira Abolição, qual seja, a morte que lhe conduzirá em espírito à sua ancestral *Afrique-Guinée*, conta àqueles que cercam a sua tapera o sofrimento imposto ao negro pelo branco durante a escravidão. Na língua do colonizador, o francês, prestigiado pelos martinicanos da década de 1930 e majoritário entre os martinicanos de 1994 (quando ocorre a primeira publicação de *Commandeur du sucre*) bem como entre os de hoje, Télémaque relembra o tempo em que o branco infligia o suplício ao negro, como se de sorte de lazer se tratasse, assim como relembra a efemeridade da alegria trazida pela Abolição de 1848, logo eclipsada pelo quase inevitável retorno dos ex-escravizados aos canaviais. Rompendo a sua habitual taciturnidade, ele responde àqueles que comentavam o fato de ele nunca sair de *Bel-Évent*: “Eu sabia que não fazia sentido. Desde o começo do mundo, Deus escreveu a nossa infelicidade no anverso da felicidade do branco, e não existe nada no mundo que possa derrubar este mandamento”<sup>122</sup> (CONFIANT, 2015, p. 153).

A sua revolta, Télémaque a guarda dentro de si. Ele tem consciência do estado de submissão em que se encontram os seus pares, uma servidão de milhares de não-brancos a serviço de um punhado de brancos que os seguem dominando apesar de qualquer Abolição *de jure*. Como testemunha o trecho do seu desvario, com o qual inauguramos este ponto, a violência não dialoga com o processo de construção da identidade de Télémaque. A violência

---

<sup>120</sup> Em francês : Le nègre centenaire abattait trente piles de canne sans demander pardon à qui que ce soit et refusait de laisser le commandeur inscrire son nom sur son carnet (tradução nossa).

<sup>121</sup> Em francês : [...] il ne s’alignait pas devant la petite table où le premier économe remettait à chacun les deux francs quatre sous qui lui étaient dus. Goguenardant au pied d’un immense manguier-bassignac dont les racines sortaient de terre et semblaient avoir été sculptées, il fumait une pipe en terre avec délectation (tradução nossa).

<sup>122</sup> Je savais que tout ça n’avait pas grand sens. Depuis le commencement du monde, le Bondieu a inscrit notre malheur dans l’envers du bonheur du Blanc et il n’existe rien au monde qui puisse chavirer cet ordonnancement (tradução nossa).

atravessa este processo, da mesma forma que os pregos atravessam a carne daquele que se vê submetido ao castigo do barril descrito pelo *vieux nègre* em seu desvario:

O teu espírito não fica ali para contemplar os pés de cana que se esfacelam na luz. Se o teu espírito não partir a vagar sem direção ali mesmo, tu não terás força suficiente para continuar o combate. Tu estás derrotado antes mesmo de haver visto o teu adversário. Aquele que se permite esta fraqueza, é aprisionado em um barril. Ele se debate, ele grita me ajudem! me ajudem! ele implora pela misericórdia dos seus torturadores, mas o barril está tapado. Ouve-se os seus gritos abafados. Como o choro desesperado de um recém-nascido. O branco ordena: carpinteiro, crave! O cumprimento dos pregos te dá um calafrio, mesmo se não são os teus ossos que vão recebê-los. Carpinteiro martela cada prego mais forte que a dor urrada de dentro do barril. No fim das contas, meus irmãos, fica parecendo o retrato de um baiacu que se pesca nas *Salines*<sup>123</sup> (CONFIANT, 2015, p. 151-152).<sup>124</sup>

Aqui, Télémaque evidencia o poder de que gozam os suplícios, ou a mera possibilidade da sua aplicação, sobre os corpos e espíritos dos indivíduos que se encontram em estado de subalternização. Por meio dos desvarios que lança àqueles a testemunharem os seus últimos momentos no mundo dos vivos, o *vieux nègre* retorna mais de cem anos na história martinicana. Se voltando a um passado desconhecido ou vagamente recordado por aqueles que então assistem, agoniados, aos seus últimos suspiros, Télémaque apresenta ao miserável proletariado rural da Martinica de 1936 o sofrimento experimentado pelos seus ancestrais nesta mesma Martinica até 1848.

É dizer: revisitando os seus alegados mais de cem anos, Télémaque viabiliza à parcela do povo martinicano que o cerca (e que o lê) um diálogo com a sua própria memória, o colocando diante de uma constante que, embora mude quanto à sua forma, conserva os seus efeitos nefastos sobre os martinicanos, tanto antes de 1848 quanto em 1936 e ainda no tempo presente: o seu perene estado de subalternização, produto de uma ordem colonial que os franceses mantêm eficaz desde 1635.

---

<sup>123</sup> Praia localizada ao sul da ilha da Martinica.

<sup>124</sup>Ton esprit ne reste pas là à contempler les tiges de canne qui s'affaissent dans la lumière. Si ton esprit ne part pas en drivaille là-même, tu n'auras pas assez de cœur pour continuer le combat. Tu es battu avant même d'avoir vu ton adversaire. Celui-là qui se permet cette faiblesse, il est prisonnier dans un tonneau. Il se débat, il crie à moué! à moué!, il implore la miséricorde de ses tortionnaires mais le tonneau est bouché. On entend ses cris étouffés. Comme des chignements d'enfant nouveau-né. Le Blanc ordonne: Charpentier, clouez! La longueur des clous te baille frissonnade, même si c'est pas tes os à toi qui vont les recevoir. Charpentier martèle chaque clou plus fort que la douleur hurlée dedans le tonneau. Final de compte, mes frères, ça ressemble comme un portrait à un poisson-boubouf que l'on pêche aux Salines (tradução nossa).



Figura 32 – *Châtiment des quatre piquets dans les colonies* (1843). Fonte: The Menil Collection

É esta a constatação que parece expressar o carreiro<sup>125</sup> Gesner, amigo de Firmin Léandor, ao afirmar que à escravidão se teria sobrepujado a “escravitude” (CONFIANT, 2015, p. 37). Assim, apesar de suplícios como o “castigo das quatro estacas”, ilustrado por Marcel Antoine Verdier em pintura homônima<sup>126</sup>, não mais serem correntes na Martinica da década de 1930, a exploração e os entraves à mobilidade social impostos ao trabalhador não-branco, e sobretudo o rural, ainda o são. E o são tanto quanto ainda o é a possibilidade do castigo diante de qualquer resistência ou greve de sua parte que venha a ameaçar os interesses coloniais franceses nessa ilha, agora punidos com o agravamento da pobreza pelo desemprego ou com a morte pelos tiros disparados pela polícia colonial. Nesse sentido, prossegue Télémaque em seu desvario:

[...] Uma bola de espetos enfileirados ao redor de uma pança que incha. E depois, o branco grita às suas crianças, à sua senhora, a nós mesmos, vinde, apressem-se, eis aqui como se pune um tipo rebelde. Seu braço não queria se levantar muito rápido. As folhas da cana arranhavam o seu rosto de menina. Ha-ha-ha! Entretanto, a sua face, eu não a via cor de rosa. Parecia mais uma escama de jabuti. Que me lancem este

<sup>125</sup> Nas plantações de cana de açúcar tradicionais, chama-se “carreiro” o condutor do carro de bois que carrega as pilhas da cana que já foi colhida. Em francês, se diz *cabrouettier*, de *cabrouet*, em português, “carro de bois”.

<sup>126</sup> Aqui referimo-nos à obra *Le Châtiment des quatre piquets*, pintada por Marcel Verdier em 1843 e presentemente parte do acervo da Menil Collection, instituição localizada na cidade de Houston, nos Estados Unidos.

barril no topo desse morro cheio de mato que não tem nome! Eu não quero sangue em minha propriedade. Lá, é terra devoluta, é de todos e de ninguém, então cravem, senhores! O façam rolar! O barril se põe a balançar sozinho. Fios de sangue escapam dos seus poros<sup>127</sup> (CONFIANT, 2015, p. 151-152).

Ao transmutar em palavras a porção de sua memória que com maior crueza cristalizou o alcance da opressão viabilizada pela ordem colonial francesa sobre a Martinica, Télémaque o faz diante dos martinicanos não-brancos e subalternizados com os quais conviveu e que agora testemunham os seus últimos momentos entre os vivos, mas também o faz diante do seu patrão branco. Desta forma, o *vieux nègre* confronta os herdeiros da subalternidade dos que outrora sangravam e morriam dentro de barris, com o herdeiro do poder de dominação capaz de fazer estes mesmos barris descerem colinas e as pintar de morte.

Desse modo, Télémaque denuncia aos seus pares não-brancos o sadismo e a impiedade de que são capazes os dominadores brancos sob os auspícios da ordem colonial, e isso independentemente da idade e do gênero desses dominadores. Tal como na obra de Marcel Antoine Verdier por nós mencionada acima, a memória de Télémaque apresenta a família senhorial como perpetradora, cúmplice e testemunha do suplício infligido ao não-branco subalternizado.

Nesse sentido, nos parece relevante ressaltar a passagem do seu desvario em que Télémaque descreve a face da filha do senhor de engenho que, tal como aquele retratado na obra de Verdier, convocara a família para assistir ao castigo que imporia a um dos sujeitos que submetia à escravidão. Ao despojar o rosto daquela que no Brasil escravagista receberia o tratamento de “sinhazinha” do seu tom cor de rosa, lhe atribuindo o aspecto de uma escama de jabuti, Télémaque subverte tanto o valor de que goza a brancura associada à imagem da “face rosada” em meio à hierarquização racial imposta pela colonialidade na América, quanto a imagem angelical que esta mesma colonialidade atribuiu às crianças brancas, o arquétipo do “anjinho”, em detrimento das não-brancas, comumente desumanizadas. Como sorte de “reviravolta valorativa”, Télémaque desmascara da sua pretensa humanidade o dominador branco a partir da constatação do craquelamento daquele que constitui um dos seus maiores símbolos de “pureza” e “inocência”: a menina branca, por séculos adorada tanto pelas *Das*

---

<sup>127</sup> Une boule de piquants effilés autour d’une panse qui s’essouffle. Et puis, le Blanc crie à sa marmaille, à sa madame, à nous autres, venez, accourez, voici comment on punit un bougre récalcitrant. Son bras ne voulait pas se lever assez vite. Les feuilles de la canne éraflaient sa figure de petite fille. Ha-ha-ha ! Pourtant sa figure, je ne la vois pas rose. On dirait plutôt une écaille de tortue-môlôcoye. Qu’on me hale ce tonneau à la tête de ce morne plein de bois qui n’a pas de nom ! Je ne veux pas de sang sur ma propriété. Là-bas, c’est terre domaniale, c’est à tout le monde et à personne donc roulez, messieurs ! Roulez ! Le tonneau se met à gigoter tout seul. Des filets de sang s’échappent de ses pores (tradução nossa).

martinicanas quanto por *Bás* brasileiras, não raramente em prejuízo dos frutos de seus próprios ventres.

Entretanto, tudo isso Télémaque faz sem que um único de seus pares não-brancos se levante contra o patrão que a tudo assiste e tudo escuta. Pelo contrário! Todos afirmam haver Télémaque enlouquecido. O que diz Télémaque perturba os seus pares, mas não perturba o seu patrão, que ordena que o deixem falar o quanto queira, mesmo quando a lavadeira Justine, a qual conserva como uma de suas amantes, lhe suplica para que o faça parar. Do alto da sua posição de subalternizador, Honoré Duplan de Montaubert percebe um alcance da colonialidade francesa sobre as classes subalternizadas na Martinica que se mostra capaz de o tranquilizar quanto ao poder transformador do desvario de Télémaque sobre aos seus pares. Honoré sabe que sob a ordem colonial que sustenta o seu poder, a palavra de um negro vale pouco, e menos ainda a palavra de um velho negro moribundo.

Sem embargo, o desvario de Télémaque ainda assim atormenta os seus companheiros de miséria. Isto não por se tratar de ladainha interminável, mas porque os coloca diante do desconforto de terem de reconhecer um estado de subalternização que se mantêm vigente há séculos, e que, ainda que viabilizado por instrumentos que foram adequados aos imperativos do tempo, operam sobre a miríade de não-brancos que habitam a Martinica efeitos que se mantêm, em grande parte, os mesmos: o racismo estrutural; a condição de miséria experimentada pela classe trabalhadora; a repressão a manifestações culturais não-brancas; a manutenção dos privilégios dos *békés* em detrimento da maioria do tecido social martinicano.

O que denuncia Télémaque através do seu desvario é, em suma, aquilo que Gayatri Chakravorty Spivak (2000) qualifica como o estado de subalternização, o qual impede o pleno gozo do direito à fala. Se trata, portanto da possibilidade de o indivíduo exercer livremente a sua subjetividade enquanto sujeito de direito reconhecido como tal pela sociedade à qual se encontra filiado. Ao gritar aos seus pares o peso do silenciamento que lhes é imposto pela subalternização colonial, Télémaque se apropria do direito à fala.

Enquanto portador da memória da escravização na Martinica e um não-branco negro cortador de cana, a violência se faz uma presença constante na vida de Télémaque, o que o obriga a se moldar de modo a se defender de seus assaltos. É para resistir à violência que habita a sua memória e lhe acena com o sofrimento a cada dia vivido em *Bel-Évent* que Télémaque se moldou em “guerreiro” dos canaviais, ciente de que cada dia vivido sob uma paz aparente é, quando se é um não-branco negro em uma ilha controlada por brancos cujas posturas parecem ignorar a Abolição de 1848, uma jornada sobrevivida em meio à guerra.

Ao contrário dos seus pares, que parecem empurrados involuntariamente a um estado de subalternização que flerta com sorte de fatalismo social, e de onde emanam as misérias das quais se queixam diariamente, Télémaque parece escolher de forma consciente ocupar o seu lugar de subalternizado, e é deste ato que emana a sua liberdade. Ao vestir a “armadura” do trabalhador rural não-branco negro subalternizado e empunhar a sua Durandina<sup>128</sup> crioula, Télémaque, como sorte de Roland<sup>129</sup> martinicano, assume um combate contra as misérias de sua existência as vivenciando ao máximo.

Ao invés dos soldados contra os quais sonhava combater o seu homônimo grego (em português, Télémaque se traduz como “Telêmaco<sup>130</sup>”) ou das tropas sarracenas contra as quais combatera o seu par franco, Télémaque, o martinicano, lutará contra milhares de pés de cana sem se queixar e sem jamais recolher por isso qualquer soldo (CONFIANT, 2015, p. 145), já que não parece ver razão para receber por um trabalho cuja realização é exatamente o que espera dele o seu opressor branco. A ordem colonial que o oprime espera que ele recolha o seu salário, e isso ele não faz. Desta forma, Télémaque deixa clara a sua mensagem: o que ele faz, o faz porque assim o deseja, e não em troca de migalhas de apaziguamento da sua revolta. A sua revolta lhe resta conservada e serve de combustível à fornalha de sua resistência. É assim que a labuta que lhe chega como imposição do dominador é, através da sua práxis anticolonial, transmutada em missão libertadora. É isso que atesta a seguinte passagem do seu desvario:

Eu, Télémaque, tataraneto da *négresse*<sup>131</sup> Nyabé, natural de África-Guiné, do outro lado do oceano, nunca retirei os meus pés da plantação. Eu sabia que tudo isso não fazia muito sentido. Desde o começo do mundo, o bom Deus inscreveu a nossa

---

<sup>128</sup> Em francês, “Durandal”, nome da mítica espada de Roland le Prieux (Rolando), herói da *Chanson de Roland*, célebre canção de gesta medieval de origem normanda. É pelo nome de Durandal que o narrador onisciente se refere ao facão que Télémaque utiliza para cortar a cana-de-açúcar, o que nos leva à conclusão de que, assim como Firmin Léandor, o narrador onisciente é um martinicano para quem a cultura do colonizador não é estranha. Como já fora dito acima, nos inclinamos, inclusive, à possibilidade de que Firmin Léandor e o narrador onisciente constituírem duas faces de uma mesma personagem, um *conteur* de sua própria vida e outra *conteur créole* que se debruça sobre o cotidiano experimentado pelos habitantes de *Bel-Évent* e arredores. Corrobora com esta tese, a título de exemplo, o fato de tanto o capataz Firmin Léandor quanto o narrador onisciente recorrerem à *Chanson de Roland* resgatada por Victor Hugo em sua *Légende des siècles* para desenvolverem os seus testemunhos. O primeiro, ao descrever o momento em que obrigara os filhos Jean-André e Géraud a declamarem a passagem da *Légende des siècles* em que Roland luta até a morte contra os sarracenos que ameaçam os domínios de Carlos Magno. Já o segundo, ao traçar um paralelo entre o facão com o qual Télémaque enfrenta os canaviais de *Bel-Évent* e a lendária espada com a qual Roland enfrenta os invasores sarracenos pela glória de Cristo e de seu Rei.

<sup>129</sup> Aqui nos referimos a Roland le Prieux, herói da *Chanson de Roland*.

<sup>130</sup> Telêmaco é o filho de Odisseu, da obra grega *A odisseia*, de Homero, que aguarda o regresso de seu pai por duas décadas, inconformado pelo seu desaparecimento e, quando do seu retorno, deve lutar contra os pretendentes de sua mãe, Penélope. Telêmaco é o herdeiro de Odisseu, e deve guardar seu legado, proteger sua memória e seu lugar, assim como Télémaque protege o legado de sua ancestralidade e de sua origem africana.

<sup>131</sup> Em francês, o feminino de *nègre*.

infelicidade no anverso da felicidade do branco, e não existe nada no mundo que possa alterar este ordenamento (CONFIANT, 2015, p. 152-153).<sup>132</sup>

É dizer: ainda que o dominador *béké* se beneficie da mão de obra de Télémaque e que o colonialismo francês lucre com os frutos do seu trabalho, a colonialidade não penetra o seu espírito não-branco negro e ancestral, que se reconhece como não-branco negro e portador de uma cultura digna e preciosa, cujos mistérios conserva em silêncio, os transmutando em um bastão que, após a sua morte, o branco tomará para si (CONFIANT, 2015, p. 241), perpetuando a sua tradição de pilhagem material e epistemológica própria à figura do dominador. Télémaque, portanto, acredita se tornar livre ao escolher agir como subalterno para, a partir deste lugar, levar a cabo o silencioso combate de toda uma vida em prol da conservação da sua integridade identitária e da preservação da sua subjetividade, que é aquela da Martinica rural, a Martinica dos *vieux nègres* e da sua sabedoria com raízes na África.

Embora a hipótese de que a opção de um indivíduo pela performance da subalternização (porque é isso que é a subalternização para Télémaque, uma performance, já que o papel que executa em *Bel-Évent* é fruto de uma *escolha* sua, e não de pura imposição) possa tornar viável uma vida de alguma maneira livre pareça contraditória, já que ao fim e ao cabo Télémaque executa um trabalho duro pelo qual nem sequer recebe pagamento, se deve considerar que, embora ele não recolha o seu pagamento, este lhe é dado, e há quem o recolha e deixe em uma jarra na qual ninguém na plantação toca, por temerem ser esta encantada (CONFIANT, 2015, p. 145). Enquanto portador da memória da escravidão na Martinica e um não-branco cortador de cana, a violência se faz uma presença constante na vida de Télémaque, o que o obriga a se moldar de modo a se defender de seus assaltos.

Assim, resta explicitada a razão pela qual Télémaque passou toda a sua vida tão perto dos seus senhores brancos: se um trabalhador rural não-branco negro deseja subverter a subalternização que lhe impõe a sociedade de plantação em que vive, talvez, em seu julgamento, a melhor estratégia seja manter os seus inimigos perto de si. Desta maneira, a representação que tece Télémaque acerca de si mesmo é a do não-branco que resiste à opressão colonizadora do branco estrategicamente, lhe fazendo crer que a ele se encontra submetido, no intuito de assegurar para si, da melhor maneira possível, o gozo dos seus direitos à liberdade e à subjetividade. Embora resignado pelas condições impostas e sem ímpeto de mudança,

---

<sup>132</sup> Moi, Télémaque, arrièrepetit-fils de la négresse Nyabé natale de l'Afrique-Guinée, de l'autre côté de l'océan, je n'ai pas retiré mes pieds de l'habitation. Je savais que tout ça n'avait pas grand sens. Depuis le commencement du monde, le Bondieu a inscrit notre malheur dans l'envers du bonheur du Blanc et il n'existe rien au monde qui puisse chavirer cet ordonnancement. (tradução nossa). Trouxemos parte deste trecho de *Commandeur du sucre* novamente, para o analisarmos por outra perspectiva.

Télémaque se recusa a participar do jogo capitalista proposto pelo colonizador no intuito de salvaguardar a pouca margem de autonomia que possui dentro das regras impostas pela colonialidade, tendo que encontrar brechas para agir em prol da manutenção de sua ancestralidade.

Ademais da contribuição que oferece aos seus companheiros de miséria na luta contra os pés de cana de açúcar de *Bel-Évent*, empunhando contra estes a sua Durandina crioula durante o período da colheita, o que atrai para o seu entorno cortadores cientes que o seu vigor lhes facilitará a lida no canavial (CONFIANT, 2015, p. 68-69), é também através do seu empenho em preservar as contribuições africanas à cultura martinicana que o fenômeno da solidariedade opera sobre a construção da identidade de Télémaque. São estes os caminhos empreendidos pelo *vieux nègre* para contribuir com o equilíbrio das vulnerabilidades material (o exaurimento do corpo devido à lida no canavial) e imaterial (a salvaguarda dos saberes ancestrais martinicanos de origem africana) dos pobres (DUSSEL, 1995, p. 128) com os quais convive. É assim que Télémaque perfaz a sua “doação de si”, este é o *koudmen* (SMERALDA, 2016) que ele oferece aos seus semelhantes.

Com isso, percebemos em Télémaque a capacidade de resistência das culturas ancestrais não-brancas frente à colonialidade europeia, apesar de toda a carga religiosa e racionalista que ela impôs sobre os povos que colonizou. A crença de todos no encanto de um dinheiro que Télémaque não recolhe e que, por isso, permanece em um jarro diante de todos sem que ninguém lhe toque e os mistérios que envolvem os desenhos que ele esculpe em seu bastão são sinais de que dessa África ancestral, ainda que distante em memórias forçosamente fragilizadas pelo colonizador, emana um temor reverencial que resistiu à opressão colonial. Essa ancestralidade, ainda que vilipendiada e vituperada pelo colonizador, inspira respeito no sujeito colonizado, e até mesmo entre os *békés*, que apesar de brancos e de se considerarem europeus, são crioulos como os não-brancos negros que cortam os seus pés de cana. Afinal, nem mesmo eles tocam no dinheiro que Télémaque abandona no jarro. Eis aqui uma vitória da solidariedade operacionalizada pelo *nègre centenaire*.

Télémaque é livre porque performa a subalternidade sem a internalizar, consciente de suas raízes e do fato de que o tempo que lhe for outorgado para batalhar nos canaviais da Martinica não resumem a sua vida, mas tão somente a sua existência terrena, a qual ele acredita passageira. Nos parece que a existência que de fato mais lhe importa é justamente aquela que lhe confere a força para resistir até que o seu tempo na terra se esgote: a existência da qual gozará o seu espírito ao retornar à sua sagrada África-Guiné (CONFIANT, 2015, p.174).

Diferentemente dos seus pares não-brancos que, como ele, labutam de sol a sol em *Bel-Évent* (mas que recolhem os seus salários), Télémaque não expressa publicamente qualquer descontentamento com Deus no tocante à condição de subalternização que é imposta pelo branco ao não-branco (e, aqui, nos direcionamos especificamente ao não-branco negro). Não há, em *Commandeur du sucre*, nenhuma passagem em que Télémaque lance frases como esta lançada por Man Sélénis, a *quimboiseuse* residente em *Bel-Évent*: “*Nèg sé an ras ki ni modisyon, wi*<sup>133</sup>” (CONFIANT, 2015, p. 67).

A julgar pelas ações de Télémaque, quem, ao contrário da maioria dos seus pares subalternizados, não vai à missa de domingo na cidade, já que "premiado" por seus senhores com a possibilidade de assistir do lado de fora da sua capela privada, acreditamos que ausência de queixas de sua parte para com o Deus ao qual se dirigem desgostosos os demais trabalhadores de *Bel-Évent* advém de uma conclusão lógica. Afinal, se os brancos dizem que o seu Deus os fez à sua imagem e semelhança, como esperar de um Deus branco tratamento distinto daquele que dedicam aos negros as suas “imagens e semelhanças” terrenas?

Nos parece, portanto, que, ao gozar da prerrogativa de assistir à missa desde a soleira da porta da capela senhorial, Télémaque encontra, neste ato de violência simbólica (a interdição de ingressar na intimidade espiritual da família do dominador branco) disfarçado de “graça” (a autorização de partilhar, ainda que à distância, de uma experiência normalmente reservada ao dominador branco), a possibilidade de preservar a sua performance-resistência de subalternizado. E, ao mesmo tempo, uma chance de conservar a sua própria fé sem perturbações, já que o fato de não comungar na missa não causa aos seus senhores grande estranhamento, haja vista que a capela onde ocorre a celebração é reservada apenas aos brancos. É o que podemos concluir a partir do exame do seguinte trecho do seu desvario:

Eu não sou da laia de vocês que vão à igreja com o único objetivo de exhibir seus enfeites chamativos. Mesmo se o meu corpo nunca penetrou o recinto de uma casa de Deus, eu sempre escutei com atenção o Evangelho. Eu conheço partes dele melhor que Gesner conhece os seus contos de compadre Tigre e compadre Coelho. De tanto os escutar da janela da capela, eu entendi que o bom Deus não tinha nenhuma piedade por nossa raça. O bom Deus dos brancos, de qualquer maneira<sup>134</sup> (CONFIANT, 2015, p. 153).

---

<sup>133</sup> Crioulo martinicano. Em francês: “Le nègre est une race sur laquelle pèse la maudition”. Em português: “O negro é uma raça sobre a qual pesa a maldição”.

<sup>134</sup> Em francês: Je ne suis pas de votre engeance qui vous rendez à l'église dans l'unique but d'exhiber vos atours criards. Même si mon corps n'a pas pénétré dans l'enceinte d'une maison de Dieu, j'ai toujours grand ouvert mes oreilles pour écouter l'Évangile. Je connais des morceaux plus bien que Gesner ne connaît ses contes de compère Tigre et compère Lapin. À force de les entendre, de la fenêtre de la chapelle, j'ai compris que le Bondieu n'avait aucune pitié pour notre race. Le Bondieu des Blancs en tout cas.

É por isso que a Télémaque não importa que lhe recusem a extrema-unção antes de deixar o mundo terreno para embarcar em sua viagem final à África-Guiné: Télémaque é um soldado, como já dissemos acima, uma manifestação crioula do Roland venerado pelo colonizador francês, como alude o próprio *corpus* ao comparar o facão que ele utiliza para atacar os canaviais de *Bel-Évent* com a lendária Durandina utilizada pelo herói medieval da Canção epônima<sup>135</sup>.

Considerando Télémaque um filho da “mãe Abolição” ele é, portanto, um filho da Martinica posterior a 1848, uma Martinica ainda colonial e que pouco tem a lhe oferecer, já que povoada por sujeitos distanciados, devido ao fenômeno colonial, da identidade africana que cultua e que recém se habituam a viver em “liberdade”, uma liberdade que, para a imensa maioria dos martinicanos não-brancos, não passará de ilusão.

Como sorte de Penélope que reencontra Odisseu em meio às ameaças de pretendentes cada vez mais violentos e insidiosos, a Martinica se depara com o fenômeno da Abolição sob a égide do colonialismo e da colonialidade europeus, sem que os seus beneficiários saibam como proceder diante dele, alguns buscando se assimilar o quanto antes à cultura francesa e outros buscando resguardar os fragmentos de uma África ancestral que tão dificilmente conseguiram preservar ainda que não a tenham conhecido. É entre estes últimos que se encontra Télémaque, quem, como o seu homônimo grego (Telêmaco), partirá em busca de seu pai, entretanto sem jamais abandonar a sua ilha-mãe, na qual parece viver em um perpétuo exílio.

A batalha de Télémaque é aquela pela sua sobrevivência e pela preservação da sua identidade, e os seus inimigos são diversos, desde os seus patrões até os próprios pés de cana contra os quais desfere golpes certos com a sua Durandina crioula. Télémaque sabe que deve lutar para se manter íntegro o suficiente para que o seu reencontro com o seu “pai” há muito distante possa se produzir: a África-Guiné, de onde provém a semente que o fez nascer, na Martinica materna, resistente e resiliente, tal como os pés de cana que tanto abateu ao longo de uma existência, afirmam alguns, mais que centenária.

Para efeitos de conclusão, se faz necessário direcionar o exercício analítico empreendido no seio deste capítulo àquela que demonstra ser a perspectiva geral adotada em *Commandeur du sucre* no tocante à personagem Télémaque. Após haver examinado os distintos fios do *madras*, bem como cada entrelaçamento que tornou possível a composição do complexo *maré*

---

<sup>135</sup> Aqui referimo-nos à célebre *Chanson de Roland*, cujo herói, Roland le Preux, é evocado em *Commandeur du sucre* através de menções a partir da obra francesa *La légende des siècles*, de Victor Hugo, muito apreciada por Firmin Léandor.

*tèt* que é a figura de Télémaque, a conclusão à qual chegamos neste capítulo é a de o *vieux nègre* exerce em *Commandeur du sucre* um papel de *poto-mitan*<sup>136</sup> da ancestralidade martinicana.

E se encontrando essa ancestralidade indelevelmente atravessada pela violência inerente ao fenômeno colonial, constatamos que, em *Commandeur du sucre*, a identidade de Télémaque é construída de modo a se opor permanentemente aos efeitos que este fenômeno pode acarretar sobre ele tanto de forma objetiva quanto de forma subjetiva. Também constatamos, finalmente, que o fenômeno da solidariedade dialoga com a construção da identidade de Télémaque por meio da proteção exercida por ele sobre o ameaçado patrimônio cultural martinicano de origem africana, progressivamente afetado pelo assimilacionismo racista metropolitano que associa o branco europeu e o seu patrimônio intelectual ao progresso e o não-branco de origem africana e o lhe diz respeito ao atraso.

Notamos o reconhecimento do exercício deste papel de guardião de uma ancestralidade afro-martinicana por parte de Télémaque e a sua importância enquanto “doação de si” (DUSSEL, 1995, p. 128), e, portanto, de genuíno ato de solidariedade, ao examinarmos o desespero expressado pelos outros anciãos não-brancos negros que o conheceram em vida ao descobrirem que o bastão que ele esculpira taciturnamente ao longo de toda a sua vida desaparecera após a sua morte:

Télémaque então não veria o fim da colheita do ano de 1936. O bastão misterioso que ele havia esculpido sem parar durante toda a sua vida foi tomado pelo patrão Honoré Duplan e vendido, segundo Justine, a lavadeira, a um museu de Fort-de-France. Os velhos negros desdentados, com os pés cobertos de bichos-de-pé, os seus companheiros mais próximos, tentaram em vão escondê-lo. Eles nos suplicavam: – Se nós o perdemos, é toda a força de África-Guiné que irá embora. Eles ignoravam que aquilo que eles denominavam pomposamente África-Guiné não tinha qualquer

---

<sup>136</sup> Em crioulo martinicano, “peça central”; “sustentáculo”; “coluna vertebral”, “pessoa que desempenha papel de sustentáculo”; “mestre de obras” (CONFIANT, 2007, p. 1114-1115). Para a religião vodu, mastro localizado no centro do templo, como elemento central, representando o eixo cósmico da magia vodu, o eixo ritual de todas as cerimônias (RIGAUD, 1953, p. 93-96).

sentido para os negros crioulos do tempo presente. O negro<sup>137</sup> não tem memória (CONFIANT, 2015, p. 241)<sup>138</sup>

Por meio da preservação da sua ancestralidade e do intento de a imortalizar através da madeira do bastão que esculpiu ao longo de toda uma vida, Télémaque deixou parte de si para os seus conterrâneos martinicanos que, não-brancos negros como ele, já haviam esquecido (ou abandonado) grande parte da subjetividade que durante séculos de opressão colonial foi capaz de sustentar a sua humanidade. Diante dessa imagem que nos apresenta *Commandeur du sucre*, e escolhendo crer naquilo que afirmou a lavadeira Justine quanto ao destino final do bastão de Télémaque, qual seja, algum museu de Fort-de-France, não podemos ignorar o resultado logrado pelas tentativas de apagamento daquilo que a Crioulidade denomina como as verdadeiras histórias dos povos crioulos, povos dominados aos quais se nega o direito à fala: um cada vez mais estrondoso fracasso. Produto de uma resistência rizomática, por sua vez fruto de um constante exercício de resiliência frente às adversidades impostas pela subalternização, o subalternizado logra escapar da dominação como a água escapa da peneira.

Assim, dentro da trama de *Commandeur du sucre*, se a ancestralidade africana que simbolizava Télémaque na Martinica de 1936 desaparece fisicamente após a sua morte, resta àqueles que o conheceram a permanência do seu bastão. E se o seu bastão é pilhado pelo seu antigo patrão branco, para em seguida ser vendido a um museu da capital da colônia, são todos

---

<sup>137</sup> Neste ponto, parece-nos necessário explicitar aquilo que acreditamos tratar-se de um alerta aos sujeitos crioulos de todo o mundo quanto à insidiosidade do fenômeno colonial assimilatório, capaz de enevoar memórias ancestrais que ameaçam os seus interesses e de substituí-las por enxertos produzidos pela própria colonialidade, de modo a viabilizar os processos de subalternização de sujeitos não-brancos. Contrariamente ao que as palavras proferidas pelo capitaz Firmin Léandor podem levar a crer, aqui não adentramos a seara da discriminação racial do nègre pelo mulâtre, mas todo o contrário: adentramos a seara da solidariedade. Cientes do fato de o vocábulo nègre corresponder, em diversas línguas crioulas de base lexical francesa, àquilo que em português admitimos como “sujeito” ou “indivíduo”, bem como do fato de *Commandeur du sucre* reverberar em sua escrita uma linguagem que assume uma estética orgulhosamente martinicana, não é apenas ao não-branco de origem africana a quem é dirigido o alerta de Firmin Léandor, mas a todos os nègre cujas memórias encontram-se ameaçadas pelo fenômeno que já conceituamos acima como a “colonialidade do saber”. Trata-se, portanto, de um alerta a todos nós, sujeitos crioulos perenemente “tentados” pelas armadilhas que nos inculcou e ainda inculca a colonialidade em suas mais diversas manifestações. Assim, o que realiza Firmin Léandor ao afirmar que o “le nègre n’a pas de mémouère” (e eis aqui uma notável marca estilística do crioulo martinicano sobre o francês escrito), é a denúncia daquilo que ele mesmo parece perceber como a perda das tradições que sustentam a riqueza cultura de uma Martinica que lhe é tão cara quanto os pés de cana aos quais dedica um zelo paterno. Em guisa de conclusão, e a título de ilustração, quantos de nós, sujeitos crioulos da Bahia, exilamos das massas das nossas canjicas a aromática água de flor de laranjeira e as maculamos com o espesso e docílimo leite condensado, sem que sequer houvéssemos jamais sabido da presença da primeira?

<sup>138</sup> Télémaque ne devait donc point voir la fin de la récolte de l’an 1936. Le bâton mystérieux qu’il avait sculpté sans discontinuer sa vie durant fut saisi par maître Honoré Duplan et vendu, au dire de Justine, la lavandeuse, à un musée de Fort-de France. Les vieux nègres édentés, aux pieds couverts de chiques, ses plus proches compagnons, tentèrent en vain de l’escamoter. Ils nous suppliaient : – Si nous le perdons, c’est toute la force d’Afrique-Guinée qui s’en ira. Ils ignoraient que ce qu’ils nommaient pompeusement “l’Afrique-Guinée” n’avait guère de sens pour les nègres créoles du temps présent. Le nègre n’a pas de mémouère (tradução nossa).

os martinicanos que passarão a poder contemplar a ancestralidade esculpida por Télémaque nos confins do canavial que nunca abandonara.

Já fora da trama de *Commandeur du sucre*, é a existência da própria obra que opera a resistência do subalternizado à dominação colonial: enquanto que aos martinicanos possibilita o reencontro com uma época pretérita, cujos aspectos culturais se encontram se não opacos, totalmente esquecidos, aos demais povos crioulos da América, África e Ásia (dentre os quais se encontram os brasileiros) é uma seara de conscientização acerca das suas condições de subalternização que se abre por entre as linhas desta obra de Raphaël Confiant.

Em seu desvario, Télémaque nos remete àquela “memória-areia esvoaçada na paisagem, na terra, nos fragmentos de cérebro de velhos negros, em riqueza emocional, em sensações, em intuições” de que fala o *Elogio da Crioulidade*. Não é por acaso que a morte de Télémaque precede o período de adubação dos canaviais nos quais oficia Firmin Léandor como capataz. Por meio de Télémaque, se defende que, na Martinica, sempre houve e haverá terreno fértil para a resistência à opressão colonial e para a preservação da ancestralidade.

Nos despedimos agora de Télémaque e nos afastamos um pouco do canavial que nos circunda em *Bel-Évent* e nos dirigimos rumo à usina de Petit-Bourg, de onde os Duplan de Montaubert exercem a sua tirania pelas mãos do *béké* Simon, alcunhado *Simon le Terrible*<sup>139</sup>. Será somente após haveremos visitado esta que é uma das muitas catedrais de aço a ainda se soerguer imponente em meio à imensidão verdejante que constituem os canaviais nesta Martinica da década de 1930, que nos aproximaremos da *maison de maître*<sup>140</sup> chefiada por Honoré Duplan de Montaubert, patrão de Télémaque e do capataz não-branco mestiço Firmin Léandor. *Sé sa, nou ka alé konnet bétjé istwa nou*<sup>141</sup>.

#### 4.2 Entre o afago e a palmatória: o clã Duplan de Montaubert

Simon Duplan de Montaubert exultou: – Ha-ha! Eis o negro, senhores de França! Aprendam a conhecer o negro. Ele festeja quando se crê vencedor, mas, quando a situação muda, arrega as calças como um moleque. Vamos, entrem, vocês são minhas crianças. Eu não guardo rancor de vocês. Entrem para trabalhar! Aqueles que retornarem ao trabalho agora serão perdoados...<sup>142</sup> (CONFIANT, 2015, p. 109).

---

<sup>139</sup> Em português, “Simão, O Terrível” (tradução nossa).

<sup>140</sup> Na América das plantações de expressão lusófona, o equivalente da “casa grande”.

<sup>141</sup> Frase em crioulo martinicano. Em português, “é isso, vamos conhecer os *békés* da nossa história” (tradução nossa).

<sup>142</sup> Simon Duplan de Montaubert exulta: –Ha-ha! Voilà le nègre, messieurs de France! Apprenez à connaître le nègre. Il fanfaronne quand il se croit gagnant mais dès que le vent tourne, il se déculotte comme un petit garçon. Allez, entrez, vous êtes mes enfants. Je ne vous en veux pas. Entrez travailler! Ceux qui reprennent le travail sur l’heure seront pardonnés.. (tradução nossa).

É com o discurso proferido por Simon Duplan de Montaubert, também denominado no *corpus* desta investigação *Simon le Terrible*, devido à falta de piedade que demonstrava para com os seus empregados ao defender os seus interesses, que damos início à análise dos processos de construção das identidades *békés* que nos apresenta *Commandeur du sucre*. Neste sentido, explicitemos destarte a nossa opção pelas figuras de Honoré, Virginie e Simon Duplan de Montaubert, todos brancos crioulos pertencentes ao mesmo clã senhorial.

Entretanto, antes de começarmos o exercício por nós proposto, se faz imperioso explicitar a razão pela qual escolhemos abordar as identidades de três sujeitos brancos desta trama, quando, por outro lado, abordamos apenas dois não-brancos: o primeiro, por nós já visitado, Télémaque, um não-branco negro, e o segundo, ainda à nossa espera, o não-branco mestiço Firmin Léandor. Afinal, por qual razão um trabalho que se propõe a adotar uma postura anticolonial opta por se voltar aos processos de construção das identidades de três subalternizadores e de apenas dois subalternizados? Expliquemos, pois, a nossa escolha.

Ao longo da história martinicana, movidos pela necessidade de sustentar uma posição dominante que lhes possibilitasse desempenhar o papel de prepostos de Paris em uma colônia insular na qual sempre constituíram uma minoria explícita, os brancos crioulos (*békés*) se organizaram em uma sorte de casta socio-racial hermética, na qual o império da endogamia sempre operou em benefício da conservação de um prestígio racial, social e econômico que remonta à aurora da colonização francesa na Martinica. Nessa perspectiva, discorre Edith Kováts Beaudoux acerca dos brancos crioulos martinicanos na década de 1960:

Os *békés* definem a si mesmos, com um certo etnocentrismo, como os descendentes de proprietários escravagistas, e se situam um pouco acima dos outros por haverem sido senhores e aventureiros. Eles têm o sentimento de pertencer a uma casta fechada, que sempre deteve o controle econômico da ilha. “Fomos nós que criamos este país, que fizemos dele o que ele é. Mesmo hoje em dia, somos nós que fazemos funcionar a indústria, que cuidamos das terras, mesmo se isso costuma ser pouco rentável. Os negros não querem cuidar das terras, eles só pensam em ingressar no serviço público. Se nós tivéssemos de deixar a ilha, isso aqui seria uma anarquia, e do ponto de vista econômico, regressaria cinquenta anos” (KOVATS BEAUDOUX, 2002, p. 64)<sup>143</sup>

Nesse sentido, ao discutir as nuances abarcadas pela versão do *Code Noir* de 1724 no tocante à interdição da “mistura entre raças”, no tocante a brancos e negros na então América

---

<sup>143</sup> Les Créoles se définissent eux-mêmes, avec un certain ethno-centrisme, comme les descendants de propriétaires esclavagistes et se situent un peu au-dessus des autres puisqu'ils ont été maîtres et aventuriers. Ils ont le sentiment d'appartenir à une caste fermée qui a toujours eu la direction économique de l'île. “C'est nous qui avons créé ce pays, qui en avons fait ce qu'il est. Même maintenant, c'est nous qui faisons marcher l'industrie, qui nous occupons des terres, même si c'est souvent peu rentable. Les Noirs n'en veulent pas, des terres, ils ne pensent qu'à être fonctionnaires. Si nous devions quitter l'île, ce serait l'anarchie, et du point de vue économique, elle régresserait de cinquante ans” (tradução nossa).

de colonização francesa (*de jure* proibida mas *de facto* tolerada em se tratando de homens brancos e mulheres negras escravizadas ou submetidas a outras formas de subalternização), Juliette Sméralda-Amon (2005) discorre acerca daquilo que espera o Estado francês da população branca que mantém residente na colônia da Martinica e daquilo que espera que esta assuma como missão:

[...] para além dos laços afetivos que se desenvolvem entre eles [os colonos do sexo masculino] e as mulheres negras e, em seguida, entre eles e os bastardos que vêm a possuir, eles não perdem de vista a missão que lhes foi confiada: aquela de assegurar, nos postos de comando, a raça branca. Não se trata somente de barrar o crescimento do poder do que se tornará “a classe de cor”, mas de preservar o controle sobre a colônia, protegendo uma população branca de modo a salvaguardar os interesses ultramarinos da França. A única em quem a França confia. Essa população que encarna os seus interesses não deve, portanto, ser absorvida pela massa negra. Ela não deve, sobretudo, perder de vista a sua razão de existir, apesar do quão longe esteja ela da pátria-mãe. Ela é, ao mesmo tempo, símbolo e força para esta: símbolo da França na América e da defesa dos seus interesses (SMÉRALDA-AMON, 2005, p. 226-227)<sup>144</sup>.

Percebemos, em *Commandeur du sucre*, através do seu discurso e comportamento, a assunção, por parte de Simon Duplan de Montaubert, da missão acerca da qual discorreu Sméralda-Amon acima:

As duas usinas da comuna haviam estado paralisadas porque Simon Duplan de Montaubert, proprietário da usina de *Petit-Bourg*, um bandido da pior espécie, que considerava seu primo de *Bel-Évent* um chefe capado, um frouxo, até mesmo um “amigo dos negros”, havia tentado passar a perna no seu pessoal. Esse branco semeava o terror pelos caminhos por onde passava, fosse a galope, pelo interior, com os seus cabelos cor-de-fogo ao vento, fosse a bordo do seu Dodge preto, conduzido por um negro inglês da ilha de Santa Lúcia a quem ele tratava como um cachorro. Sua propriedade se chamava *Rivière La Manche*, e se encontrava entre os territórios de Trou-au-Chat e de Rivière-Salée, mas esse senhor de engenho acreditava ter o direito de opinar sobre as propriedades de seus irmãos e primos. Ele clamava a quem quisesse ouvir:

– Eu sou o único que se interessa pelo futuro da colônia. Essas senhoras e senhores só pensam em se divertir ao longo do ano.

Ele tinha atrás dele todo um bando de pequenos proprietários de cor e de colonos negros, que lhe eram inteiramente devotos porque ele lhes garantia a compra das suas produções de cana qualquer que fosse o preço do açúcar na metrópole. Ao menos era o que ele dizia, porque ninguém possuía os meios para o comprovar (CONFIANT, 2015, p. 104)<sup>145</sup>.

---

<sup>144</sup> (...) par-delà les liens affectifs qui se développent entre eux [les colons du sexe masculin] et les femmes noires puis entre eux et les rejetons qu'ils en ont, ils ne perdent pas de vue la mission qui est la leur : celle d'assurer le maintien aux postes de commande de la race blanche. Il ne s'agit pas seulement d'endiguer la montée en puissance de ce qui deviendra “la classe de couleur”, mais de garder la mainmise sur la colonie, en y protégeant une population blanche à même de sauvegarder les intérêts ultramarins de la France. La seule à qui la France fait confiance. Cette population qui incarne ses intérêts, ne doit donc pas être absorbée par la masse noire. Elle ne doit surtout pas perdre de vue sa raison d'être, aussi loin soit elle de la mère-patrie. Elle est tout à la fois symbole et force pour celle-ci : symbole de la France en Amérique et de la défense de ses intérêts (tradução nossa).

<sup>145</sup> Les deux usines de la commune avaient été paralysées parce que Simon Duplan de Montaubert, propriétaire de l'usine de Petit-Bourg, un scélérat de la pire espèce, qui considérait son cousin de Bel-Évent comme un chef-capon, un pleutre, voire un « ami des nègres », avait essayé de couillonner son personnel. Ce Blanc-là semait la terreur sur son passage, qu'il galopât à travers la campagne, ses cheveux rouge feu au vent, ou qu'il passât dans sa

Nesta passagem de *Commandeur du sucre*, podemos observar aquele que seria o arquétipo do *béké* abastado, conhecido historicamente na Martinica e demais possessões francesas no Caribe pela alcunha de *grand blanc*, em português, “grande branco”, em oposição àqueles alcunhados de *petits blancs*, os “brancos pequenos”, quais sejam, os *békés* desprovidos de posses, os *békés goyave*.

Simon Duplan de Montaubert é um *grand blanc* consciente da posição que ocupa na sociedade martinicana e que por ela demonstra despididamente o seu zelo e anseio de expansão. Ao desfilar pelas estradas da Martinica em seu carro importado dos Estados Unidos, conduzido por um motorista negro originário da então colônia britânica de Santa Lúcia, Simon performa a figura do *grand blanc* suficientemente rico para importar não apenas um veículo automotor do Estrangeiro em um contexto econômico que visa a privilegiar a importação de produtos de origem francesa, encarecendo mercadorias oriundas de outros países (como ainda hoje ocorre na Martinica no tocante a produtos provenientes de países não pertencentes à União Europeia), mas também uma categoria de mão de obra disponível na Martinica.

O que realiza Simon ao se fazer conduzir em seu carro estadunidense por um chofer não-branco negro proveniente de uma colônia pertencente a um império colonial mais poderoso que o francês, em um contexto em que os Estados Unidos ocupam cada vez mais o protagonismo global em detrimento de uma França já há muito decadente e de uma Grã-Bretanha cada vez mais fragilizada, é enviar mensagens. Aos seus empregados e sócios não-brancos, Simon reforça o temor inspirado pelo poder que lhe assegura o tamanho da sua fortuna, tão vasta que o torna capaz de explorar quaisquer negros que possua sob o seu domínio, sejam eles franceses ou britânicos. Já aos seus pares *békés*, Simon fornece a prova da solidez da sua fortuna, apoiada pelo controle que possui sobre a usina de Petit-Bourg (que de muitos deles compra a produção, como ocorre com o próprio Honoré Duplan de Montaubert), fato que lhe garante inigualável prestígio em meio aos brancos crioulos da Martinica. E, por fim, uma mensagem à própria administração colonial francesa na Martinica, cuja fidelidade Simon atesta ao agir como perfeito preposto dos interesses de Paris na colônia, sem, contudo, deixar subentendido aos representantes dessa mesma administração colonial que qualquer lealdade,

---

Dodge noire conduite par un nègre anglais de l'île de Sainte-Lucie auquel il s'adressait comme à un chien. Son habitation à lui s'appelait Rivière La Manche et se trouvait entre les territoires de Trou-au-Chat et de Rivière-Salée mais ce hobereau considérait qu'il avait droit de regard sur les propriétés de ses frères et de ses cousins. Il clamait à la ronde : –Je suis le seul à m'intéresser à l'avenir de la colonie. Ces messieurs-dames ne pensent qu'à bambocher à longueur d'année. Il avait derrière lui toute une meute de petits planteurs de couleur et de colons nègres qui lui étaient entièrement dévoués parce qu'il leur garantissait l'achat de leurs cannes quel que soit le prix du sucre en métropole, du moins le prétendait-il car personne n'avait les moyens de vérifier ses dires (tradução nossa).

ainda que ancestral, não está alheia a interesses políticos e econômicos, sobretudo quando a metrópole à qual se serve dificulta o escoamento de uma produção açucareira há muito em crise e na qual uma possivelmente hostil frente de políticos de esquerda acaba de chegar ao poder.

Afinal, aqui falamos de do biênio 1936-1937, menos de quarenta anos desde a anexação da outrora espanhola Porto Rico pelos Estados Unidos da América. E, em uma Martinica cercada por ilhas dominadas por britânicos, mais próxima da Nova Orleães segregacionista com a qual sonham tantos *békés* do que da Paris que ameaça os seus interesses, o fato de se fazer conduzir em um carro produzido em Detroit por um motorista santa-lucense não-branco negro a quem se trata “como um cachorro” não pode ser percebido como mero capricho.

Outrossim, afirma Armand Nicolas (1996) acerca da configuração da casta *béké* na Martinica do crepúsculo da década de 1930:

É a razão pela qual a sociedade segue compartimentalizada, com uma classe dominante que se comporta como uma casta. Os *békés* formam um mundo à parte (uniões matrimoniais costumeiramente consanguíneas; concentração nos bairros fechados, como aquele de Didier, em Fort-de-France; relações com os outros estritamente limitadas às necessidades dos negócios e do trabalho; nem casamento nem relações sociais com os homens de cor). O branco é sempre o senhor (NICOLAS, 1996, p. 245).<sup>146</sup>.

É justamente em decorrência do aspecto clânico assumido pelos *békés* na Martinica, da sua autossegregação em meio a uma sociedade majoritariamente não-branca, do manto de invisibilidade com o qual escolhem se cobrir para, a partir da discrição das suas coxias, maquinarem acerca dos rumos daqueles que subjagam sem que os seus movimentos restem explícitos para a totalidade daqueles que dominam, que aqui não poderíamos analisar apenas uma única personagem deste grupo. É em decorrência do caráter difuso da subalternização que exerce a casta *béké* em *Commandeur du sucre*, que é perceptível, mas impede a responsabilização de um único sujeito pela sua instrumentalização, que aqui analisaremos não apenas um representante desta casta, mas três. Reconhecemos, desta maneira, que os *békés* que nos apresenta *Commandeur du sucre* protagonizam a organização de um aparato dominador capaz de ocultar o próprio fato da existência de uma organização<sup>147</sup> cujo objetivo é manter de pé um *status quo* ancestral que privilegia brancos em detrimento de não-brancos. Desta maneira,

---

<sup>146</sup> C'est que la société reste cloisonnée, avec une classe dominante qui se comporte comme une caste. Les Békés forment un monde à part (unions matrimoniales souvent consanguines, concentration dans les quartiers réservés comme celui de Didier à Fort-de-France, relations avec les autres strictement limitées aux besoins des affaires et du travail, ni mariage ni relations sociales avec les hommes de couleur). Le Blanc est toujours le maître (tradução nossa).

<sup>147</sup> Neste sentido, recomendamos a leitura da obra *A escritura e a diferença* (2019), de Jacques Derrida, onde a temática da dissimulação das organizações por meio do estratagema da organização é profundamente abordada e desenvolvida.

buscaremos, dentro das próximas linhas, lançar sobre as coxias da dominação *béké* apresentada em *Commandeur du sucre*, o holofote da denúncia.

Isso posto, ao lermos as palavras proferidas por Simon Duplan de Montaubert, assim como o seu primo Honoré, um *béké*, ou seja, um martinicano branco (*blanc créole*<sup>148</sup>), e, ademais, membro de uma aristocracia latifundiária habituada a mandar e a se fazer obedecer, nos recordamos imediatamente daquilo que afirma Frantz Fanon em *Pele negra, máscara brancas* (2008) a respeito das manifestações da linguagem no tocante às relações entre os brancos e os não-brancos de origem africana, situação em que se enquadra a passagem por nós citada a título de introdução a este ponto.

A esse respeito, no capítulo *O negro e a linguagem* (2008, p. 33-52), Fanon denuncia a tendência do branco à adoção de posturas paternalistas e infantilizadoras ao se dirigir ao não-branco negro. Ainda segundo Fanon, essas posturas se manifestariam tanto através da linguagem gestual quanto da falada, este o seu foco principal ao abordar o constante recurso do francês branco ao *petit-nègre*<sup>149</sup> ao falar com pessoas não-brancas negras tanto na França metropolitana quanto nas então colônias francesas em África. Em se tratando do contexto martinicano, *Commandeur du sucre* proporciona, ademais de imagens nas quais *békés* assumem posturas paternalistas para com os seus empregados, tratando adultos não-brancos como se fossem crianças, passagens nas quais os próprios não-brancos tratam os seus patrões *békés* por *Papa* (Papai), assumindo essa infantilização que lhes é imposta, como o faz a babá de três gerações de Duplans, Da Nènesse:

– Respeite o trabalho dos brancos, negrinho! berrava a babá dos Duplan. Você já está bem feliz que Papai Béké te empregou, e, apesar disso, quer causar problemas. Se cada cortador agisse como você, quando a nossa cana chegasse na usina, nós estaríamos endividados, isso sim! Da Nènesse, que acariciava os cabelos loiros de uma das meninas do *béké*, lhe deu as costas e se retirou para a cozinha. Ela dizia “nossa cana”, “nossa terra”, como se ela, a babá, houvesse possuído o que quer que fosse em sua vida. Justine, a lavadeira, dizia até os que os brancos haviam esquecido de lhe pagar o salário desde o fim da guerra de 1914, e que a velha não se queixava por medo de aborrecê-los. Justine estava bem colocada para o saber: Duplan de Montaubert frequentava a sua cama duas noites por semana. E depois Da Nènesse dizia que “os Duplan são bons *békés*, tão bons quanto pão doce” (CONFIANT, 2015, p.72)<sup>150</sup>.

---

<sup>148</sup> Em português, “branco crioulo” (tradução nossa).

<sup>149</sup> Em português, “negrinho” (tradução nossa), versão simplificada do francês, sorte de francês “pigdnificado”.

<sup>150</sup> – Respectez le travail des Blancs, petit nègre ! grandiloqua la nounou des Duplan. Tu es déjà bien content que Papa Béké t’a fait embaucher et malgré ça, tu veux lui causer du tort. Si chaque coupeur agissait comme toi, une fois notre canne arrivée à l’usine, c’est nous qui serions débiteurs, oui ! Da Nènesse, qui papillotait les cheveux blonds de l’une des fillettes du *béké*, lui tourna le dos et se retira aux cuisines. Elle disait “notre canne”, “notre terre”, comme si elle, la nounou, avait possédé quoi que ce soit dans sa vie. Justine, la lavandeuse, prétendait même que les Blancs avaient oublié de lui remettre ses gages depuis la fin de la guerre de 1914 et que la vieille femme ne protestait pas de peur de leur faire de la peine. Justine était bien placée pour savoir : Duplan de Montaubert

Sem embargo, não podemos ignorar que esse comportamento também pode constituir um movimento estratégico em prol da sobrevivência no ambiente opressor da plantação, como se pode perceber através da passagem em que Honoré Duplan de Montaubert desce do túburi no qual passeava por sua propriedade e é recebido pelos seus miseráveis empregados aos louvores de “Papai Béké”:

Ele parava diante dos negros residentes em sua propriedade e se misturava à barulheira das velhas que lhe chamavam sem parar pelo título afetuosos de “Papai Béké”. Ele partilhava, direto da garrafa, um gole de rum mata-bicho com os trabalhadores cujos cantos de trabalho ele gostava de ouvir. Nunca um desempregado podia se queixar de não encontrar junto a ele uma orelha benevolente: ele dava um jeito de lhe conseguir um trabalho qualquer, para o azar do seu capataz daquela época, quem já tinha dificuldades para empregar a todos (CONFIANT, 2015, p. 157)<sup>151</sup>

Dessa maneira, a “lição” que oferece Simon O Terrível aos soldados franceses (brancos e da metrópole) que vieram ao seu socorro quando os empregados (não-brancos negros) da sua usina localizada em Petit-Bourg ameaçaram se rebelar contra a redução salarial que ele lhes havia imposto, a qual, graças ao apoio da fuzilaria colonial, terminou por se consumir, corrobora com as reflexões tecidas por Fanon no capítulo *O negro e a linguagem* (2008, p. 33-52). Simon, apoiado pela violência objetiva representada através dos soldados que lhe concedeu a administração colonial, preocupada em evitar possíveis convulsões sociais entre os seus colonizados, performa, por sua vez, outro ato de violência objetiva tão logo se percebe a salvo. Ao se referir à figura do não-branco negro diante dos soldados brancos metropolitanos (*messieurs de France*<sup>152</sup>) como covarde (a infantilizando ao ponto de a comparar à imagem de uma criança de calças abaixadas), e se dirigir aos seus empregados, não-brancos negros, de modo a assumir, diante destes, uma postura escandalosamente paternalista (vocês são as minhas crianças<sup>153</sup>) e de suposta clemência (Eu não desejo o vosso mal. [...] Aqueles que retomarem o trabalho agora mesmo serão perdoados<sup>154</sup>), o *béké* Simon, assim como o faz a administração

---

fréquentait sa couche deux soirs par semaine. Et puis Da Nènesse ne clamait-elle pas que “les Duplan sont de bons békés, aussi bons que du pain-doux” (tradução nossa).

<sup>151</sup> Il s’arrêtait à la devanture de ses nègres casés et se mêlait aux caquetades des vieilles bougresses qui lui baillaient sans répit le titre affectueux de “Papa Béké”. Il partageait, à même la fiole, un coup de rum cœur-de-chauffé avec les laboureurs dont il aimait à entendre les chanters de travail. Jamais un cherche-pain ne pouvait se plaindre de ne point trouver auprès de lui une oreille bienveillante : il s’ingéniait à lui procurer un djob quelconque, au grand dam de son commandeur d’antan qui avait déjà bien du mal à embesogner tout le monde (tradução nossa).

<sup>152</sup> Em português, “senhores de França” (tradução nossa).

<sup>153</sup> Em francês, “vous êtes mes enfants” (tradução nossa).

<sup>154</sup> Em francês, “Je ne vous en veux pas. [...] Ceux qui reprennent le travail sur l’heure seront pardonnés” (tradução nossa).

colonial que o socorre, acena aos seus empregados com uma violência objetiva de natureza ao mesmo tempo sistêmica e simbólica.

Sistêmica, pois o lugar social ocupado por Simon O Terrível enquanto *béké*, latifundiário canavieiro e proprietário da usina de Petit-Bourg o coloca em estreita colaboração com o colonialismo e a colonialidade franceses sobre a Martinica, fato comprovado pelo socorro que recebeu da administração colonial para debelar a rebelião que ameaçava a sua autoridade e lhe arriscava a vida. Enquanto *béké*, Simon assume, assim como os seus parentes Honoré e Virginie, bem como todos aqueles poucos membros da sua casta, o papel de garantes da manutenção dos interesses franceses sobre a Martinica. E simbólica, porque em meio a uma sociedade de plantação como a martinicana, na qual a escravidão e as relações interracialis estiveram, entre 1685 e 1848, cruelmente legisladas<sup>155</sup> (SMERALDA-AMON, 2002, p. 194-195) – o que, ainda hoje, em 2022, repercute sobre esta sociedade, haja vista a série de protestos que incendiam o Ultramar francês desde 2020 – e enquanto brancos, os *békés* são herdeiros de uma tradição senhorial histórica que associou as suas figuras à própria noção de autoridade vigente na Martinica.

Constituindo sorte de casta no seio do tecido social martinicano, haja vista um costumeiro recurso ao autoisolamento e à endogamia como estratégia de manutenção da integridade tanto do seus *status* de “brancos” quanto dos seus patrimônios familiares (SMERALDA-AMON, 2002, p. 237), os *békés* figuram em *Commandeur du sucre* como a mais relevante representação do sujeito subalternizador. Afinal, como afirma o próprio *commandeur* Firmin Léandor:

Diante do branco crioulo, o negro deve ser pura prudência. É verdade que ele não mais dispunha do poder de lhe espancar por um olhar atravessado ou alguma situação desagradável, mas ele mantinha aquele de lhe despedir no ato. Ele não tinha necessidade de explicar e nem de advertir qualquer autoridade, e nem de dar satisfação a quem quer que fosse. Bastava que ele pronunciasse apenas uma frase terrível. Uma frase, contudo, simples. Tão simples que era ouvida como um murmúrio:  
– Não vale a pena (CONFIANT, 2015, p. 16)<sup>156</sup>.

Já no tocante à violência objetiva perpetrada pela administração colonial francesa na Martinica no que diz respeito ao episódio do socorro a Simon O Terrível em seu momento de

---

<sup>155</sup> A esse respeito, recomendamos a leitura do *Code Noir*.

<sup>156</sup> *Devant le Blanc créole, le nègre doit être un macaque de prudence. Certes il ne disposait plus du pouvoir de vous cravacher pour un regard de travers ou un propos déplaisant mais il gardait celui de vous renvoyer sur l'heure. Il n'avait pas besoin d'expliquer ni d'avertir une quelconque autorité ni de rendre des comptes à qui que ce soit. Il lui suffisait de prononcer une seule phrase terrible. Une phrase pourtant simple. Si simple qu'on l'entendait comme un murmure: –Ce n'est pas la peine (tradução nossa).*

necessidade, a sua natureza sistêmica advém do fato de se tratar de manifestação de força que visa a proteger a integridade de uma ordem social na qual impera a dominação do branco sobre aquele considerado não-branco (NICOLAS, 1996, p. 245). Qual seja, a ordem colonial, aquela que torna possível a manifestação tanto do colonialismo quanto da colonialidade, aquela que torna viável a subalternização de não-brancos negros, como o ancião Télémaque; de não-brancos negros-Congo, como o cortador de cana Samson; de não-brancos mestiços, como o capataz Firmin Léandor e de não-brancos indianos (*coulis*), como o também cortador de cana Soupamah, a *békés* como os Duplan de Montaubert.

O fato de ser possível, na Martinica apresentada em *Commandeur du sucre*, que guardas sejam enviados no intuito de reprimir uma possível revolta de trabalhadores que apenas protestavam contra o confisco de parte de seus salários por um patrão imensamente rico, já atesta a violência objetiva de caráter sistêmico que paira sobre a Martinica submetida ao colonialismo e à colonialidade franceses. Por conseguinte, no tocante à violência objetiva de natureza simbólica perpetrada pela administração colonial francesa na Martinica, a identificamos no impacto que as armas dos soldados enviados pelo governo colonial para reprimir a manifestação dos trabalhadores da usina de Petit-Bourg demonstrou junto a estes. Em uma ilha com um vasto histórico de repressões sangrentas aos movimentos sociais protagonizados pelos proletariados rural e industrial, a mera exposição, pelos soldados da guarda colonial (e, após a departamentalização da ilha, em 1946 pela própria polícia) de suas armas, traz consigo uma forte carga de violência simbólica.

Passemos, a partir de agora, à figura da esposa de Honoré Duplan de Montaubert, Virginie, cujo temor frente aos “feitiços” que poderiam lhe lançar as mulheres não-brancas que viessem a tocar as suas roupas íntimas faz com que confie ao ancião Télémaque, e não a alguma das muitas lavadeiras a atuarem a serviço de *Château-L'Étang*, a casa grande da *Habitation Bel-Évent*, a tarefa de lavar as suas roupas de baixo.

Genuíno exemplo de violência objetiva de caráter simbólico, por se tratar de tarefa considerada particularmente humilhante para um homem ancião na sociedade rural martinicana da década de 1930 (e, arriscamos dizer, ainda na hodierna), o *vieux nègre* parece a aceitar como parte da sucessão de batalhas que acredita ter de lutar até que chegue o momento do seu reencontro com o seu “pai” África-Guiné, como o fez o seu homônimo grego antes de poder se reunir ao seu. Não é de se estranhar, portanto, que o transe acusatório que culminará com este reencontro seja precedido de uma explosão de revolta contra toda uma existência vivida sob o peso do fenômeno da violência, em suas manifestações objetivas e subjetiva. Afinal, será por

meio de um ato que evidenciará tanto a face objetiva (simbólica) quanto a subjetiva do fenômeno da violência que Télémaque anunciará o início da sua partida em direção àquela que aqui associamos à imagem do seu “pai”: o dilaceramento, a golpes de facão, das roupas íntimas através das quais Virginie Duplan de Montaubert exercia sobre ele o seu poder. Um poder cujo lastro pode ser verificado através do temor reverencial que a *béké* inspira entre os não-brancos das redondezas de *Bel-Évent* ao cruzar com eles a caminho rumo à missa:

Naquela manhã, o condutor da balsa, quem bebia mais do que o razoável, ainda não havia feito a sua aparição, e passageiros inquietos se apertavam sobre o pequeno pier que se projetava sobre o leito do rio. Um pouco distante, sentada atrás do seu tilburi, vestida de branco da cabeça aos pés, Virginie Duplan se abanava com a ajuda de uma de suas luvas, o olhar aparentemente perdido no vazio. Tão-somente a sua presença moderava a canalhice habitual das vendedoras de legumes e as injúrias gratuitas que trocavam os homens para demonstrar que estavam com boa saúde e sempre prontos para enfrentar as durezas da existência (CONFIANT, 2015, p. 136)<sup>157</sup>.

Ao golpear a sua finíssima rouparia interior, que a *béké* fazia importar diretamente de Nova Orleães (CONFIANT, 2015, p. 147), Télémaque explicita àqueles que o consideram subalternizado o seu desprezo pela violência com a qual acreditam o dominar. Ao desferir golpes de facão contra aquilo que de mais íntimo possui a mulher branca da classe senhorial no contexto de uma sociedade de plantação, Télémaque golpeia, como se de um pé de cana se tratasse (ou seja, um inimigo) aquela que personaliza a garantia de manutenção da ordem colonial vigente no Caribe francófono: a mulher *béké*<sup>158</sup>, cuja principal função é a de garantir, através da reprodução, a supremacia socio-racial dos brancos no ultramar e, conseqüentemente, perpetuar o laço entre a colônia a metrópole. Neste sentido, afirma, ainda, Edith Kováts Beaudoux:

A mulher *béké* é, antes de tudo, a mãe das crianças, e ela é respeitada como tal. Historicamente, e isso ainda é válido para os nossos dias, o seu papel é bem determinado: ela representa a ordem, a regra, a estabilidade. Esse papel é essencial para a sobrevivência da minoria: a mulher *béké* serviu de muralha para o grupo desde o início da colonização. A mestiçagem, na verdade, sempre se realizou em uma via única. Ainda hoje, a mulher defende os mesmos princípios pois, nós o veremos mais

---

<sup>157</sup> Ce matin-là, le conducteur du bac, qui boissonnait plus que de raison, n'avait pas encore fait son apparition et des passagers fébriles se pressaient sur le petit ponton surplombant le lit de la rivière. Un peu à l'écart, assise à l'arrière de son tilbury, vêtue de blanc de la tête aux pieds, Virginie Duplan s'éventait à l'aide d'un de ses gants, le regard apparemment perdu dans le vague. Sa seule présence modérait la canaillerie habituelle des marchandes de légumes et les injuriées gratuites que s'envoyaient les hommes pour marquer qu'ils étaient en bonne santé et toujours parés à affronter les duretés de l'existence (tradução nossa).

<sup>158</sup> Nos parece necessário destacar que aqui nos referimos à mulher *béké* enquanto símbolo, e não propriamente enquanto sujeito do sexo feminino. Temos a ciência de que, em sociedades assentadas sobre valores fortemente patriarcais como as crioulas, a mulher costuma ser empurrada pelo homem a uma posição de subalternidade. Assim ocorre com Virginie frente aos homens de sua casta. Entretanto, também temos a ciência de que, por se tratarem de sociedades racialmente hierarquizadas, as sociedades crioulas admitem que a categoria “cor” se sobreponha à categoria “sexo”, ou seja, que mulheres brancas ocupem posições de dominação sobre homens não-brancos. E é justamente isso o que ocorre entre Virginie Duplan de Montaubert e Télémaque.

adiante, ela assimilou muito bem o papel que lhe era atribuído e ela mantém essa barreira em proveito próprio. Sua educação mais rígida, talvez também uma reação frente à liberdade sexual do homem, lhe confere, no todo, um comportamento mais estrito, e ela representa a moralidade. No plano religioso, ela é mais praticante que o seu marido. Ela julga as relações interracialis de uma maneira mais intransigente. [...] Esse papel funcional outorgado à mulher branca na Martinica é idêntico àquele observado em toda a área da América das Plantações, onde brancos, negros, e, às vezes, índianos, encontram-se presentes. A mulher tem o valor de símbolo da “pureza” da raça branca e ela permite a esta raça perpetuar-se sem “sujeira” (KOVÁTS BEAUDOUX, 2002, p. 99)<sup>159</sup>.

Ao perpetrar a ofensa subjetiva (o golpe de facão) contra a roupa íntima de Virginie – quem carrega, em seu próprio nome, as noções de “pureza” e de “piedade cristã” apresentadas acima – com a mesma “arma” com a qual enfrentou, ao largo de toda a sua vida, milhares de pés de cana – este facão que o narrador onisciente apelida em referência à algaz de uma miríade de sarracenos mortos sob os golpes desferidos por Rolando –, Télémaque perpetra contra o subalternizador *béké* e contra a própria ordem colonial aquele que é também um ato de violência simbólica: o de dessacralizar a imagem da mulher branca em uma sociedade racialmente estratificada, pondo em xeque, desta maneira, os seus próprios critérios de hierarquização.

A esse respeito, *Commandeur du sucre* nos proporciona uma rica imagem acerca dessa “sacralização” através do que afirma Da Nèresse, a babá de três gerações dos Duplan de Montaubert, ao se gabar, junto aos trabalhadores rurais de *Bel-Évent*, a maioria não-brancos negros como ela, da “santidade” de sua senhora:

– Os brancos são mais religiosos que nós. Toda manhã, Papai Béké, sua mulher e os filhos deles assistem a uma missa, senhoras e senhores. Toda bela manhã, vocês me ouvem! E, a minha senhora, Virginie, comunga três vezes por semana. Eu mesma, quando não pequei por gula, o faço duas vezes. Ah! Essa senhora é uma santa, eu lhes asseguro. Viver perto dela é como respirar a santidade (CONFIANT, 2015, p. 135)<sup>160</sup>.

---

<sup>159</sup> La Femme créole est avant tout la mère des enfants et elle est respectée à ce titre. Historiquement, et ceci est encore vrai de nos jours, son rôle est bien déterminé : elle représente l'ordre, la règle, la stabilité. Ce rôle est essentiel pour la survie de la minorité : la femme créole a servi de rempart au groupe depuis le début de la colonisation. Le métissage, en effet, s'est toujours effectués à sens unique. Aujourd'hui encore, la femme défend les mêmes principes car, nous le verrons plus loin, elle a fort bien assimilé le rôle qui lui était attribué et elle maintient cette barrière à son propre profit. Son éducation plus rigide, peut-être aussi une réaction vis-à-vis de la liberté sexuelle de l'homme, lui confèrent dans l'ensemble une attitude plus stricte, et elle représente la moralité. Sur le plan religieux, elle est plus praticante que son mari. Elle juge les relations interracialis d'une manière plus intransigente. [...] Ce rôle fonctionnel échu à la femme blanche à la Martinique est identique à celui qu'on observe dans toute l'aire de l'Amérique des Plantations où Blancs, Noirs et parfois Indiens se trouvent en présence. La femme a valeur de symbole de la « pureté » de la race blanche et elle permet à cette race de se perpétuer sans “souillure”.

<sup>160</sup> –Les Blancs sont plus pieux que nous autres. Chaque matin Papa Béké, sa femme et leurs enfants assistent à un office, messieurs et dames. Chaque beau matin, vous m'entendez ! Et ma dame Virginie communique trois fois par semaine. Moi-même, quand je n'ai pas péché par gourmandise, je le fais deux fois. Ah ! Cette madame est une sainte, je vous assure. Vivre près d'elle c'est comme qui dirait respirer la sainteté (tradução nossa).

Ainda a respeito da aura “imaculada” lançada pela colonialidade sobre a figura da mulher branca crioula na Martinica, bem como de temor reverencial que inspira àqueles que frente a ela se encontram em estado de subalternização, vejamos o momento em que o capataz Firmin Léandor se depara, ao buscar crianças negras para trabalharem nos canaviais de *Bel-Évent*, com uma Virginie Duplan de Montaubert em direção à igreja que o avista e o interpela:

Eu me recriminava por não ter pedido a Éléonore para passar as dobras da minha calça cáqui. Usando-a já havia quatro dias, ela devia estar terrivelmente amassada, e a ideia de que eu pudesse passar à branca a imagem de um mulato esculhambado me contrariou demais. Eu me aproximei dos passageiros que estavam se queixando da ausência de pontualidade do condutor da balsa, sem, entretanto, elevar demais o tom. Eu percebia todo o peso do mal-estar criado pela esposa do patrão sobre os risos nervosos das negras que tentavam furtivamente avaliar o seu asseio, sobre a permanência falsamente agressiva dos homens. Sobre a minha própria falta de jeito, já que eu mesmo quase caí do cavalo ao aprear. La Reine, bem comportado, não havia se mexido, e então eu pude me segurar em sua crina. Eu praguejei contra mim mesmo: –*Sa ka rivé mwen, fout?* (O que está acontecendo comigo, diabos?) O que me incomodava, eu sabia muito bem. Mesmo se eu não queria admiti-lo para mim mesmo. O rosto altivo da senhora Duplan, o negro de obsidiana dos seus cabelos, o brilho da pupila dos seus olhos, igualmente de um negro profundo, o delicado dos seus lábios ressaltava a sua tez de lírio dos rios. Essa flor selvagem, que apreciava as ravinas invadidas pelos matos, arvorava uma brancura com a qual nem as nuvens dos dias belos e nem a farinha de mandioca podiam rivalizar. Flor que entretanto ninguém colhia para ornar as mesas das taperas ou dos palacetes burgueses, por ser demasiado imprevisível em suas aparições ou muito frágil, o lírio dos rios simbolizava a doçura selvagem, indomada. Era o que eu lia no olhar da esposa do senhor: doçura e frenesi, tudo ao mesmo tempo. (CONFIANT, 2015, p. 136-137)<sup>161</sup>

Diante dessa passagem, nos parece relevante resgatar aquilo que afirma Frantz Fanon, martinicano como Raphaël Confiant e Firmin Léandor, acerca da relação entre o homem negro (categoria na qual se encontraria incluído o capataz Firmin no contexto martinicano, ainda que se tratando de um não-branco mestiço) e a mulher branca:

Da parte mais negra de minha alma, através da zona de meias-tintas, me vem este desejo repentino de ser *branco*. Não quero ser reconhecido como *negro*, e sim como *branco*. Ora — e nisto há um reconhecimento que Hegel não descreveu — quem pode proporcioná-lo, senão a branca? Amando-me ela me prova que sou digno de um amor branco. Sou amado como um branco. Sou um branco. Seu amor abre-me o ilustre

---

<sup>161</sup> Je m'en voulais de n'avoir pas demandé à Éléonore de repasser l'escampe de mon pantalon-kaki. Le portant depuis quatre jours, il devait être bougrement chiffonné et l'idée que je pusse bailler à la Blanche l'image d'un mulâtre débraillé me contrariait très fort. Je m'approchai des passagers qui étaient en train de se cabrer contre l'absence de ponctualité du conducteur du bac, sans trop toutefois élever le ton. Je ressentais tout le poids du malaise créé par l'épouse du patron aux rires nerveux des négresses qui tentaient furtivement de jauger sa toilette, au maintien faussement martial des hommes. À ma propre gaucherie puisque je manquai de tomber de cheval en descendant de sa selle. La Reine, bonne tête, n'avait pas bougé et je pus me rattraper à sa crinière. Je pestai contre moi-même : –*Sa ka rivé mwen, fout ?* (Que m'arrive-t-il, foutre ?) Ce qui tournait-virait en moi, je le savais fort bien. Même si je ne voulais pas me l'avouer. Le visage altier de madame Duplan, le noir d'obsidienne de ses cheveux, l'étincellement du grain de ses yeux également noir profond, le délicat de ses lèvres faisaient ressortir son teint de lys des rivières. Cette fleur sauvage, qui affectionnait les ravines envahies par les halliers, arborait une blancheur avec laquelle ni les nuages de beau temps ni la farine de manioc ne pouvaient rivaliser. Fleur que pourtant personne ne cueillait pour orner les tables des cases ou des demeures bourgeoises parce que trop imprévisible dans ses apparitions ou trop fragile, le lys des rivières symbolisait la douceur sauvage, indomptée. C'est ce que je lisais dans le regard de l'épouse du maître: douceur et frénésie tout à la fois (tradução nossa).

corredor que conduz à plenitude... Esposo a cultura branca, a beleza branca, a brancura branca. Nestes seios brancos que minhas mãos onipresentes acariciam, é da civilização branca, da dignidade branca que me aproprio (FANON, 2008, p. 69).

Por meio de ambas as imagens, percebemos a força que emana da figura de Virginie Duplan de Montaubert e o poder subalternizador que ela desempenha, enquanto sujeito-instrumento da colonialidade francesa na Martinica, sobre os não-brancos que cruzam o seu caminho. Isso porque, como vimos acima, Virginie, enquanto mulher branca crioula em uma sociedade de plantação como o é a martinicana, ultrapassa a categoria de sujeito para adentrar àquela de símbolo. Afinal, é ela a “muralha” que protege a “brancura” dos Duplan de Montaubert, e, portanto, que assegura a manutenção da posição socio-racial do seu clã na sociedade martinicana tal como a concebeu a brutalidade colonial francesa.

Como consequência do temor reverencial inspirado pela figura do branco no ambiente da plantação, posturas dissidentes como a da amarradora de pés de cana que, em tom de arrelia mesclada a indignação, afirma a Da Nènesse ter demasiado suor a escorrer sobre a pele para que Deus se interessasse por ela, ou aquela do cortador de cana Sonson (sobrinho da própria Da Nènesse), quem confessa à tia a sua vontade de verificar se Virginie Duplan de Montaubert seria capaz de conservar a sua “santidade” caso ele a lançasse ao canavial sob o sol das dez horas da manhã (CONFIANT, 2015, p. 135), tendem a se manifestar ao abrigo da olhar dos membros da casta *béké*.

Entretanto, se, nos “pontos cegos” do panoptismo imperante em *Bel-Évent* e arredores, há não-brancos negros suficientemente ousados para vociferarem contra os brancos que os subalternizam, sob o olhar atento dos brancos e de seus asseclas mais fiéis – dentre os quais, como veremos adiante, não se encontra o capataz Firmin Léandor –, o que impera é a subserviência estratégica, fruto dos temores perenes que atravessam a vida de todos os indivíduos subalternizados presentes em *Commandeur du sucre*. Nos referimos, aqui, ao temor do agravamento de sua miséria em decorrência de uma despedida sem direito a qualquer reparação de natureza trabalhista; ao medo do castigo físico sem qualquer perspectiva de socorro por parte de seus companheiros de miséria (devido ao medo) ou das autoridades (por conivência com os agressores) e, até mesmo, ao risco de serem assassinados, sem que jamais sejam punidos os seus algozes.

Afinal, nas palavras do próprio narrador onisciente acerca da pistola que carrega, em seu bolso traseiro, o capataz Firmin Léandor: “[...] todos sabiam que a arma estava carregada, e que se porventura Firmin viesse a atirar em quem quer que fosse, nenhum guarda viria para o

lançar na cadeia. Na plantação, é o capataz e apenas ele quem dita a lei, sobretudo em época de colheita” (CONFIANT, 2015, p. 73).

Assim como os demais membros da casta *béké* (*data venia*, desde que endinheirados), Virginie Duplan de Montaubert encarna, tanto na Martinica da década de 1930 quanto na atual, a imagem consagrada da autoridade, aquela autoridade com a qual historicamente os não-brancos martinicanos de todas as origens se habituaram a lidar diretamente, haja vista serem eles, como já vimos anteriormente, os representantes dos interesses da “pátria-mãe” (uma França distante e abstrata) na colônia.

Uma imagem de autoridade capaz de traçar padrões de comportamento, e cuja força e poder seriam inimagináveis sem que uma ordem colonial acenasse com o manto ameaçador da violência qualquer contestação aos valores que impõe como exemplares e que consubstancia a própria figura de Virginie, quais sejam: o modelo de beleza apregoadado pela Europa colonialista e cujo efeito percebemos acima ao examinarmos as impressões de Firmin Léandor quando posto diante daquela em cuja brancura da pele enxergava a mesma do “lírio dos rios” (CONFIANT, 2015, p. 137); o cristianismo fervoroso exaltado por Da Nènesse em detrimento daquela que considera a “pouca fé” dos não-brancos negros como ela mesma (CONFIANT, 2015, p. 135); o recato feminino, demonstrado por uma Virginie que só deixava a casa grande, *Château L’Étang*, quando ia à missa na cidade; a submissão ao sujeito “superior” – no caso da matriarca dos Duplan de Montaubert, ao marido, e em se tratando da massa não-branca martinicana, ao patronato branco e ao funcionalismo colonial; a “dignidade” cujo exemplo oferece a mulher que dissimula o próprio sofrimento ao tolerar graciosamente as traições de um marido que se serve de suas empregadas não-brancas como e quando lhe apetece. Arquétipos cuja persistência só é possível graças à solidez da colonialidade instalada na Martinica, a qual não se restringe ao plano ficcional abordado pela trama de *Commandeur du sucre*.

Afinal de contas, na Martinica da década de 2020, é o padrão de beleza europeu que ainda reverbera quando, em meio a uma população majoritariamente negra, ainda há quem louve o nascimento de um bebê com cabelos lisos; é o eco do cristianismo europeu que leva um sem-número de fiéis a lotar, todos os domingos, as diversas igrejas que povoam a paisagem da ilha; é também o recato inculcado pela Europa cristã que faz com que jovens namorados troquem beijos às escondidas no dia de São Valentim, como se algum pecado estivessem a cometer; é a submissão do povo à metrópole que o mantém em um cenário econômico fortemente voltado a um setor terciário majoritariamente controlado pela casta *béké* e que não atende à sua demanda laboral, o empurrando à imigração, seja rumo à metrópole ou ao Québec.

Assim sendo, se, como afirma o carreiro e *conteur* Gesner, “[...] a cana é o que faz a riqueza do branco crioulo. É ela que lhe garante o açúcar e o rum. Sem a cana, ele seria mais inútil que um zero antes de um número diante do branco da França”<sup>162</sup> (CONFIANT, 2015, p. 34) e, como já vimos acima, é o fato de “ser branco em terra de não-brancos” que garante a força do elo entre colônia e metrópole. Desestabilizar aquilo que se admite por “branco”, como o faz Télémaque, ao esfacular a golpes de facão a roupa íntima da *béké* Virginie, constitui ato de potência anticolonial tão ousado e assombroso que, quando não reprimido com severa violência, não pode senão ser tomado como desvario, tal como ocorre em *Commandeur du sucre* com Télémaque, que todos concluem haver enlouquecido.

Guardadas as devidas proporções, não haveria algo em comum entre a ira que impulsionou Télémaque a dilacerar as roupas íntimas de Virginie Duplan de Montaubert e a revolta dos manifestantes do movimento *Rouge Vert Noir* a reduzirem a cascalho o que ainda restava de uma já dilapidada estátua da também *béké* Joséphine Bonaparte em plena Fort-de-France no ano de 2020? Nós acreditamos que sim, pois tanto na obra ficcional objeto deste trabalho, quanto no cotidiano dos martinicanos da atualidade se encontram presentes, de maneira difusa (e, justamente por isso, tão eficaz) os fenômenos do colonialismo e da colonialidade, os mais eficazes ofendículos que a França jamais logrou fincar e manter em seus departamentos ultramarinos, em meio aos quais se encontra a Martinica.

Ainda que hodiernamente muito disso tenha mudado, sobretudo a partir da “elevação” da Martinica à categoria de departamento ultramarino em 1946, ainda hoje é perceptível o enclausuramento nela conservado pela casta *béké*. A casta está reunida em quase sua totalidade na comuna de Le François, na porção leste da ilha, bem como o seu considerável poder econômico (são eles os detentores das maiores fortunas da ilha e, como bem o prova o Groupe Bernard Hayot<sup>163</sup>, de algumas das maiores fortunas de toda a França) e um certo temor reverencial que ainda hoje inspiram em meio a grande parte dos martinicanos não-brancos. Estes, apesar de constantemente culpabilizarem essa casta pelos problemas enfrentados pela ilha, não a ousam atacar senão através de protestos infrutíferos e algumas pontuais explosões

---

<sup>162</sup> [...] la canne c’est ce qui fait la richesse du Blanc créole. C’est elle qui lui baille le sucre et le rhum. Sans la canne, il serait plus inutile qu’un zéro devant un chiffre en face du Blanc-France (tradução nossa).

<sup>163</sup> Segundo a revista de negócios francesa *Challenges*, o *béké* Bernard Hayot e sua família concentram uma fortuna calculada em de cerca de duzentos e cinquenta milhões de euros, um número que os posiciona como 447ª fortuna em França. Deve-se levar em conta, entretanto, que esses cálculos não englobam os bens de caráter pessoal, como obras de arte, carros e imóveis. Para mais informações, consultar o site [https://www.challenges.fr/classements/fortune/bernard-hayot-et-sa-famille\\_1747](https://www.challenges.fr/classements/fortune/bernard-hayot-et-sa-famille_1747).

de violência subjetiva<sup>164</sup>. Neste sentido, nos parece necessário atentar ao fato de que a esterilidade de muitos dos protestos protagonizados pela resistência anticolonial martinicana reside, em grande parte, à própria ação sabotadora perpetrada pelo Estado francês, no intuito de proteger aqueles que sustentam o seu controle sobre a Martinica. Um exemplo que atesta tal questão é o escandaloso caso do envenenamento (até hoje sem qualquer consequência jurídica), protagonizado por latifundiários bananeiros e importadores de agrotóxicos *békés* da quase totalidade da água potável e terras aráveis das ilhas de Guadalupe e Martinica pela clordecona. Este um pesticida é altamente carcinogênico e seu uso no Ultramar francês foi autorizado por Paris até a década de 1990, apesar da sua proibição nos Estados Unidos desde a década de 1970 e do seu banimento na França metropolitana<sup>165</sup>.

Atacar a casta *béké*, de modo a desestabilizá-la, significa desestabilizar a própria ordem colonial ainda hoje conservada pela sereia francesa sobre a Martinica, a qual já se mostrou capaz de entoar um canto suficientemente poderoso para convencer não-brancos, presos a uma economia de entreposto totalmente dependente de importações, a conservarem o seu estado de subalternização<sup>166</sup>. Em troca, estes vislumbram a possibilidade de se tornarem “europeus” em meio a crioulos de outras nações com as quais partilham grande parte de sua história e cultura, mas que passam a desprezar. As desprezam a tal ponto que, atualmente, não são raras as pizações discriminatórias nos muros de Fort-de-France que pedem a expulsão dos imigrantes haitianos da Martinica, e de haver sido justamente o Ultramar a porção da França onde a

---

<sup>164</sup> Neste sentido, sugerimos a leituras das matérias acerca do bloqueio ao acesso a supermercados e da destruição da loja da destilaria martinicana *JM*, ambos os empreendimentos pertencentes ao *Groupe Bernard Hayot*. As notícias encontram-se disponíveis, respectivamente, em <https://www.rci.fm/martinique/infos/Social/Laces-au-centre-commercial-Carrefour-Genipa-perturbe> e <https://la1ere.francetvinfo.fr/martinique/des-manifestants-saccagent-la-boutique-de-la-distillerie-jm-a-macouba-groupe-bernard-hayot-933799.html>.

<sup>165</sup> Para mais informações a respeito desta que constitui uma das maiores atrocidades já perpetradas pela ordem colonial no Caribe, recomendamos a leitura das obras *Chronique d'un empoisonnement annoncé* (2007) e *Chlordécone – 12 mesures pour sortir de la crise* (2007), ambos de autoria de Louis Boutrin e do autor do *corpus* desta investigação, Raphaël Confiant, quem ademais de acadêmico e escritor, é um reconhecido ativista em prol da defesa de pautas socio-ambientais no Ultramar francês.

<sup>166</sup> Aqui nos referimos ao comportamento demonstrado pelos martinicanos em 2010, quando depararam-se com a possibilidade de conquistarem maior autonomia frente às decisões de Paris se houvessem dito “sim” em um referendo que haviam reivindicado um ano antes por meio protestos anticoloniais que inflamaram a sua ilha como até então não se havia visto no século XXI. Enxergamos nos 78,9% de rejeição por parte dos próprios martinicanos (em quase sua totalidade não-brancos) à possibilidade de uma maior autonomia da Martinica para com as decisões do governo metropolitano um flagrante êxito do discurso aterradorizante que entoa Paris e reverbera a casta *béké* na ilha e por toda a região do Caribe de dominação francesa, segundo o qual, sem a tutela metropolitana, a vida no Ultramar francês seria social e economicamente inviável. Para maiores informações acerca deste referendo, recomendamos a leitura da reportagem do *Le Monde* disponível em [https://www.lemonde.fr/politique/article/2010/01/11/martinique-et-guyane-refusent-une-autonomie-accrue\\_1290081\\_823448.html](https://www.lemonde.fr/politique/article/2010/01/11/martinique-et-guyane-refusent-une-autonomie-accrue_1290081_823448.html).

ultradireita representada por Marine Le Pen atingiu o seu maior número de votos nas eleições presidenciais de 2022<sup>167</sup>.

Eis a força perene da colonialidade, eis o poder que ela exerce sobre a subjetividade dos sujeitos subalternizados através do medo ocasionado pela violência, capaz de transmutá-la em uma voz intrínseca a dizer-lhes: “rebelem-se, e distanciar-se-ão do progresso que já conquistaram; tornar-se-ão mais não-brancos do que já são; ser-lhes-ão para sempre fechadas as portas da Europa desejada (cujo desejo nós mesmos em suas mentes enxertamos); tornar-se-ão apenas martinicanos, e não mais franceses; assim como os seus vizinhos crioulos da América, vocês estarão sozinhos”. Reflexões desta natureza excitam os demônios a assombrarem as mentes dos sujeitos subalternizado que almejam se liberar das amarras que lhe impôs o fenômeno colonial.

A liberdade que pode proporcionar a independência é associada pelo colonizador à solidão – pois o colonizador concebe a colônia e tudo o que lhe é relativo como uma extensão de si – parte de um patrimônio que lastreia o seu prestígio em meio ao concerto das nações dominantes, e nisso se encontram incluídos os sujeitos colonizados, os produtos do seu exercício de modelação identitária, psicológica, histórica e social. Somente uma independência política acompanhada da consciência acerca dos efeitos operados pela colonialidade sobre o seu construto subjetivo (e a disposição a enfrentá-los) possibilita, ao sujeito colonizado, arruinar a empresa do colonizador.

Já havendo voltado os nossos olhos à figura de Virginie e a todo o peso simbólico a ela atrelado, passemos àquela de Honoré Duplan de Montaubert, considerado pelo seu primo Simon como um “frouxo”, por não se valer apenas do terror provocado pela violência para manter os seus empregados em estado de subalternização. O senhor da *Habitation Bel-Évent* mostra-se mais sofisticado do que o seu primo “Terrível” no que diz respeito às suas estratégias de dominação. Ao invés de se valer exclusivamente do terror, Honoré adequa a violência aos moldes do afeto. Desta forma, o *béké* o perverte, de modo a tornar perceptíveis como genuínas manifestações de solidariedade os movimentos que realiza objetivando reforçar o domínio que exerce sobre os empregados que explora. A respeito de Honoré, afirma o seu capataz Firmin Léandor:

O homem impunha respeito sem humilhar ninguém, e, quando tinha vontade, se fazia presente, por pouco tempo, é verdade, nas festas dos negros. Não havia ninguém que pudesse se lembrar de alguma vez em que o senhor houvesse recusado um convite a

---

<sup>167</sup> A este respeito, recomendamos a consulta dos resultados das eleições presidenciais francesas de 2022 disponíveis em <https://la1ere.francetvinfo.fr/presidentielle-2022-marine-le-pen-en-tete-du-second-tour-dans-de-nombreux-territoires-d-outr-mer-resultats-1276244.html>.

um batismo ou a um casamento. Nos enterros da sua criadagem, ele estava sempre em meio às primeiras fileiras, ainda que não acompanhasse o corpo até o cemitério com o cortejo (CONFIANT, 2015, p. 215)<sup>168</sup>.

E será justamente se apoiando sobre essas manifestações de “afeto” (mas tampouco sem deixar de demonstrar que, em falhando o “afago”, sempre estará pronta a palmatória) que um Honoré considerado sorte de “chefe-capado” pelo seu primo “Terrível” (quem só é valente quando protegido pela guarda colonial) logrará debelar, em sua propriedade, um movimento grevista já em curso e, como cúmulo, ser reconhecido por aqueles que explora impiedosamente como um “bom *béké*”. Assim, ainda segundo o *commandeur* Firmin:

O tilburi de Duplan de Montaubert se perfilou ao final da alameda de coqueiros que conduzia à casa-grande, levantando uma nuvem de poeira tão intensa que eu percebi que o seu cocheiro o levava a galope. Eu me dirigi em direção ao patrão, esporeando os flancos de La Reine, e assim que o senhor de engenho e eu nos entreolhamos, eu soube que a situação era muito mais séria do que eu pressentia. Duplan saltou de um pé só sobre o primeiro degrau da escadaria da varanda, tirou a poeira da sua calça com cuidado e me lançou de um tom que não sofreria nenhuma réplica:

– A partir de hoje, você não contrata mais ninguém. Todos os negros de *Assier* vão vir para cá, mas pior para eles!

– Os negros de *Assier*?

– Firmin, meu caro, não me faça crer que você não sabe que ontem à noite grevistas tocaram fogo na propriedade.

Eu quase caí.

– Como assim? Fogo, se vê disso por aqui, patrão?

– Ho! Você tem o sono muito pesado. Vá à Parcela *Romanette* e veja e veja bem diante de ti: tudo queimado! *Assier* se tornou algo como um vasto fogão a lenha. Chega de perder tempo, diabos! Hé LOUVIER, LOU-VIER!... Ande logo, temos que estar prontos para nos defender. Firmin, reúna todos os trabalhadores em quinze minutos. Eu quero dizer umas coisas a eles (CONFIANT, 2015, p. 212-213)<sup>169</sup>.

Se apoiando sobre a força da violência simbólica atrelada à sua figura de branco crioulo e senhor de engenho, bem como ao seu comportamento paternalista de compadre rico de um

---

<sup>168</sup> Le bougre tenait son rang sans morguer quiconque et, dès qu’il en avait le loisir, il faisait un acte de présence, bref il est vrai, dans les bamboches des nègres. Personne qui eût pu se souvenir que le maître ait refusé une invitation à un baptême ou à un mariage. Aux enterrements de sa valetaille, il était toujours au premier rang, même s’il n’accompagnait pas le corps jusqu’au cimetière avec le cortège (tradução nossa).

<sup>169</sup> Le tilbury de Duplan de Montaubert se profila au bout de l’allée de cocotiers qui menait à la grand case, soulevant un nuage de poussière si intense que je compris que son voiturier le menait au galop. Je me dirigeai vers le perron, talonnant les flancs de La Reine et dès que le planteur et moi nous nous entrevisagâmes, je sus que la situation était beaucoup plus sérieuse que je ne le pressentais. Duplan sauta à pieds joints sur la première marche du perron, épousseta son pantalon avec soin et me lança d’un ton qui ne souffrait aucune réplique:

– À compter d’aujourd’hui, tu ne fais plus d’embauche. Tous les nègres d’*Assier* vont débarquer ici mais c’est tant pis pour eux!

– Les nègres d’*Assier*?  
– Firmin, mon cher, ne me fais pas croire que tu ignores qu’hier soir des grévistes ont mis le feu à son habitation. Je manquai de chanceler.

– Comment ça? Du feu, ça se voit de chez nous, patron?

– Hon! Tu as le sommeil trop lourd. Va à Pièce *Romanette* et regarde droit devant toi: du brûlé partout ! *Assier* est devenu comme qui dirait un vaste four à charbon. Assez baliverné, foudre ! Hé LOUVIER, LOU-VIER !... Amène-toi, il faut qu’on se prépare à nous défendre. Firmin, rassemble tous les travailleurs dans un quart d’heure. Je veux leur dire deux mots-quatre paroles.

sem-número de miseráveis com os quais confraterniza estrategicamente para jamais ter de lhes aliviar a pobreza, Honoré Duplan de Montaubert assegura o seu domínio sobre os sujeitos que subalterniza nos canaviais de *Bel-Évent*. E em se tratando de violência de natureza simbólica, em consonância com as reflexões tecidas por Žižek (2016, p. 17), é o campo da linguagem que oferece a Honoré as correntes mais pesadas para que subjugue de maneira eficiente os seus empregados. É com essa conclusão que corrobora a passagem trazida acima. Pois não é no campo da linguagem que o branco crioulo descendente de proprietários escravagistas Honoré recebe a alcunha (um símbolo) de “*béké*” e logra performar o calculado papel de “bom *béké*” que reconhecem nele os seus empregados? Prossigamos com o relato do capataz Firmin Léandor:

[...] Um negro lambe-botas, vindo de Monésie, bairro de uma comuna vizinha, se apresentou primeiro, com um jeito abobalhado. O suor, mesclado à espuma das folhas jovens de cana, davam-lhe a aparência de um morto-vivo. Em outras circunstâncias, Duplan teria rido, mas ele o ignorou, e pôs-se a encher o seu cachimbo com esse petume deliciosamente perfumado que ele mandava cultivar no local onde a plantação de *Bel-Évent* fazia fronteira com as terras do Estado, cobertas por uma espessa floresta. Havia muito tempo que o governo proibira essa prática, mas diversos eram os senhores de engenho se recusavam a admitir que o Estado possuísse agora o monopólio sobre o tabaco. Assim, eles continuavam a atribuir-lhe o seu velho nome de “petume. De repente, tomado pelo pânico, o negro de Monésie se prostrou diante de Duplan, a cabeça quase tocando-lhe as botas e a palma da mão esquerda voltada para o céu:

– Papai Béké, perdoe um negro que desrespeitou a sua lei! Eu sei que você é a bondade em forma de homem, e no domingo eu rezo na igreja para que o Bom Deus lhe dê vida até os cem anos. Quando eu cheguei aqui, nem mesmo a pele das minhas nádegas me pertenciam, eu era um homem magresquelético, coberto de chagas, e, graças a você, eu me tornei um homem a quem o povo dá bom dia de manhã. Papai Béké, se há alguém em *Bel-Évent* que perambula por todos os lados lhe cantando louvores, esse sou eu. Obrigado pelo casebre de fibrocimento que você me permitiu construir! Obrigado pelo bico que você me garante no seu canavial! Obrigado, obrigado, obrigado, Papai Béké Eu quero que você seja padrinho do meu próximo menino e...

Baudoin Louvier, o administrador, o agarrou pelo colete e lhe gritou:

– É assim que você ama o *béké*, hein? Fazendo greves, quando é ele quem lhe dá de comer. Um cão lazarento, é o que você é!

– Solte-o... que ele diga o que sabe! Interveio Duplan, surpreendentemente calmo. O negro se ajoelhou novamente. Ele parecia petrificado pela incredulidade.

– Greve? Você disse greve? Eu não estou metido nisso, não. Eu não estou sabendo dessa novidade... eu vim porque fui eu quem... quem roubou o novilho que tinham amarrado na beira do rio na sexta-feira passada. Um açougueiro de *Anses d’Arlet* meu encheu a cabeça dizendo: o *béké* possui tanto gado que ele não sabe nem mesmo quantas cabeças pastam em suas terras. O *béké* engorda o gado mais do que o necessário, e então ele morre. É verdade, Papai Béké, que faz muitíssimo tempo que você não manda matar sequer um boi por aqui. Eu pensei que você não precisasse mais. Mas greve, eu lhe juro, eu não estou sabendo de nada, não...[...] (CONFIANT, 2015, p. 214-215)<sup>170</sup>.

---

<sup>170</sup> [...] Un nègre flatteur, venu de Monésie, quartier d’une commune voisine, se présenta le premier, l’air ahuri. La sueur, mêlée à la mousse des jeunes feuilles de canne, lui composait une figure de mortivant. En d’autres circonstances, Duplan se serait plié de rire mais il ne prit pas sa hauteur et se mit à bourrer sa pipe de ce pétun délicieusement odorant qu’il faisait planter à l’endroit où la plantation de *Bel-Évent* faisait l’alignement avec les terres domaniales couvertes d’une épaisse forêt. Le gouvernement avait interdit une telle pratique depuis un siècle de temps mais maints planteurs refusaient d’admettre que l’État possédait désormais le monopole de la culture du

O fato de apadrinhar os filhos dos seus empregados; de dar o ar da sua graça em seus eventos sociais; enfim, de acenar aos seus subordinados com um simulacro insidioso de fraternidade, possibilita a Duplan colocar o dedo na cara daqueles que explora e os acusar, da altura de sua riqueza à profundidade das suas misérias, de traição, sem que lhe ocorra temer pela própria vida. Contrariamente a Louvier, cuja palidez será agravada ao se descobrir desarmado em meio a um bando de não-brancos negros grevistas, Honoré sequer cogita um recurso à violência de natureza subjetiva para conservar o controle sobre a sua propriedade. A arma que ele utiliza é a sua demonstração de calma e segurança diante do caos que se aproxima, uma calma envolta pela fumaça do cachimbo que fuma e que parece impressionar até mesmo o capataz Firmin Léandor, cujo zelo pelo ofício que executa é posto em xeque pelo seu patrão em face do avanço da greve que não preveniu. Avancemos, um pouco mais, no relato que nos traz o capataz Firmin:

Sim, Honoré Duplan de Montaubert era um branco da terra cheio de bondade. Mas quem era essa outra pessoa dentro dele, que ele sempre havia mantido escondida e que agora avançava sobre um pobre negro demasiado servil para ser realmente mau? Quem era esse ser de uma palidez de chuchu-que amadureceu-durante-a-semana santa que se via cobrir de socos e pontapés um ladrão medíocre, ao mesmo tempo que o injuriava em crioulo com uma veemência que fez passar um sopro de terror sobre os negros convocados por ele? Escorria sangue dos dois lados da boca do negro de Monésie, o qual tentava, desajeitado, se proteger das botas pontudas do seu patrão. Eu entendi, de uma vez por todas, essa frase que a minha mãe não cansava de me repetir, sobretudo nos seus últimos dias, quando ela soube que a morte não tardaria em levá-la e que eu me encontraria sozinho para enfrentar essa miséria de existência: *–Tout bétjé sé bétjé, monfi.* (Todos os brancos crioulos são iguais, meu filho).

---

tabac. D’ailleurs, ils continuaient à lui bailler son vieux nom de «pétun ». Soudain, pris de panique, le nègre de Monésie se prosterna devant Duplan, le crâne presque contre ses bottes et le plat de sa main gauche tourné vers le ciel:

– Papa Béké, pardonne à un nègre qui a dérespecté ta loi ! Je sais que tu es la bonté faite homme et le dimanche, je prie à l’église pour que le Bondieu te prête vie jusqu’à l’âge de cent ans. Quand je suis arrivé ici, la peau de mes fesses elles-mêmes ne m’appartenait pas, j’étais un bougre maigrezoquette couvert de pians et grâce à toi, je suis devenu un homme à qui le monde baille bien le bonjour le matin. Papa Béké, s’il y a quelqu’un à Bel-Évent qui drivaille tout-partout-partout, chantant tes louanges, c’est bien moi. Merci pour la case en fibro-ciment que tu m’as permis de construire ! Merci pour le petit djob que tu m’accordes dans tes cannes ! Merci-merci-merci, Papa Béké! Je veux que tu sois le parrain de mon prochain garçon et... Baudoin Louvier, le gèreur, l’agrippa par le collet et lui cria:

– C’est comme ça que tu aimes le béké, hein? En faisant des grèves alors que c’est lui qui te baile à manger. Chien sans pouèles que tu es!

– Laissez-le... qu’il dise ce qu’il sait! intervint Duplan, étonnamment calme. Le nègre s’agenouilla à nouveau. Il semblait pétrifié par l’incrédulité.

– Grève? Grève, tu dis? Je suis pas dedans, non. Je suis pas au courant de cette nouvelle... je suis venu parce que c’est moi qui ai... qui ai volé le jeune taureau qu’on avait amarré vendredi passé au bord de la rivière. Un boucher des Anses d’Arlets avait chauffé mes oreilles : le béké possède tellement de bétail qu’il ne sait pas combien de têtes paissent sur ses terres. Le béké fait les taureaux grossir plus qu’il ne faut et après ils dépérissent. Pour de bon, Papa Béké, depuis etcœtera de temps, tu n’as pas fait tuer une seule bête par ici. Je croyais que tu n’en avais plus besoin. Mais grève, je te jure, je connais pas, non... [...] (tradução nossa).

Baudoin regozijava com o espetáculo, não totalmente sóbrio, mas ávido em assumir o lugar de Duplan, quem ele julgava muito mole. No momento em que ele se preparava para sucedê-lo sobre o corpo mortificado do negro, um bando de trabalhadores chegou de *Fond-Savon*, a parcela mais afastada da plantação, cantando: – *Manmay, lagrèv baré nou ! Misyé Michèl pa lé ba'y dé fwan!* (Meus amigos, a greve barrou o nosso caminho! Seu Michel não quer nos dar dois francos!). Ouvindo esse canto tradicional, anunciador da greve, os negros reunidos diante da escadaria da casa-grande emergiram do seu entorpecimento. Vozes eclodiram aqui e ali, algumas retomando o canto com timidez, depois com mais segurança, até que os dois brancos e eu mesmo fôssemos cercados por uma pequena multidão excitada por sua própria audácia. Louvier, covarde como um mangusto, empalideceu. Ele levou a mão ao bolso interior da sua casaca de tela, se desesperando ao não encontrar a arma sem a qual ele nunca se deslocava na plantação, uma Remington de coronha quadrada que ele havia comprado quando de uma viagem à América do Norte. Duplan não disse uma palavra. Ele se punha a olhar um por um no meio dos olhos. Nenhum vestígio de medo parecia afetá-lo. Ao contrário, ele se aproximou do grupo de *Fond-Savon* e, levantando um dedo cheio de repreensão sobre um cortador de cana, lhe disse na cara: – *Etyèn, wou ka fè mwen sa?* (Étienne, você fazer isso comigo?) Em seguida ele passou de homem em homem, recomençando a mesma pergunta: – *Jilo, wou ka fè mwen sa?... Wobè, wou?... Amandin, wou?... (Julot, você fazer isso comigo... Robert, você?... Amandine, você?)* (CONFIANT, 2015, p. 215-216)<sup>171</sup>.

Lastreado pelos laços de afeto que entretém com os seus empregados, laços por ele mesmo meticulosamente construídos e administrados, Honoré se sente, inclusive, suficientemente seguro para acenar aos trabalhadores de *Bel-Évent* com a possibilidade de recurso à violência de natureza subjetiva caso o seu comando não seja obedecido. É o que faz por meio do espancamento do não-branco negro de Monésie, ato de violência subjetiva com

---

<sup>171</sup> Oui, Honoré Duplan de Montaubert était un Blanc-pays plein de débonnairété! Mais qui était cette autre personne en lui qu'il avait toujours tenue cachée et qui se déchainait à l'instant sur un pauvre nègre trop servile pour être réellement méchant? Qui était cet être d'une pâleur de christophine-qui-a-mûri-au-cours-de-la-semaine-sainte que l'on voyait bourrader à coups de pied et de poing un médiocre voleur, tout en l'injuriant en créole avec une véhémence qui fit passer un souffle de frayeur sur les nègres convoqués par lui? Du sang se mit à couler des deux côtés de la bouche du nègre de Monésie lequel tentait de se protéger avec maladresse des bottes pointues de son patron. Je compris une fois pour toutes cette phrase que ma mère n'avait eu cesse de me bassiner, surtout dans les derniers temps, lorsqu'elle sut que la mort ne tarderait pas à l'emporter et que je me retrouverais seul à affronter cette chienne d'existence: – *Tout bétjé sé bétjé, monfi.* (Tous les Blancs créoles sont pareils, mon fils.) Baudoin se réjouissait du spectacle, pas tout à fait désaoulé mais avide de prendre le relais de Duplan qu'il jugeait bien trop mou. Au moment où il s'apprêtait à succéder à celui-ci sur le corps meurtri du nègre, une grappe de travailleurs arriva de *Fond-Savon*, la pièce la plus éloignée de la plantation chantant: – *Manmay, lagrèv baré nou ! Misyé Michèl pa lé ba'y dé fwan !* (Mes amis, la grève a barré notre route! Monsieur Michel ne veut pas nous accorder deux francs!) En entendant ce chant traditionnel, annonciateur de la grève, les nègres rassemblés devant le perron de la grand case émergèrent de leur torpeur. Des voix fusèrent ici et là, certains reprenant le chant avec timidité, puis avec plus d'assurance jusqu'à ce que les deux Blancs et moi-même fûmes encerclés par une petite foule excitée par sa propre audace. Louvier, capon comme une mangouste, blêmit. Il porta la main à la poche intérieure de sa veste de toile, s'affolant de ne point y trouver l'arme sans laquelle il ne se déplaçait jamais sur la plantation, un Remington à la crosse carrée qu'il avait acheté lors d'un séjour en Amérique du Nord. Duplan ne souffla mot. Il s'appliquait à regarder chacun à tour de rôle dans le mitan de l'œil. Nulle trace de frayeur ne semblait l'affecter. Au contraire, il se rapprocha du groupe de *Fond-Savon* et, allongeant un doigt lourd de reproche sur un coupeur de canne, lui jeta à la figure: – *Etyèn, wou ka fè mwen sa?* (Étienne, toi me faire ça?) Puis il passa de bougre en bougre, recommençant la même interrogation: – *Jilo, wou ka fè mwen sa?... Wobè, wou?... Amandin, wou?... (Julot, toi me faire ça... Robert, toi?... Amandine, toi?)* (tradução nossa).

um amplo alcance objetivo, enquanto símbolo afirmativo da autoridade da figura do “*béké*” sobre a pirâmide socio-racial então vigente na Martinica. Assim, se valendo da solidez da sua simbólica posição de “Papai Béké”, Honoré torna viável, em *Bel-Évent*, a supremacia de uma diminuta minoria branca sobre uma miríade de não-brancos e possibilita o firmamento, em seus domínios, de uma violência de natureza sistêmica própria à ordem colonial e capaz de garantir, sem entraves, o pleno funcionamento da sua plantação. Nesse sentido, examinemos a conclusão daquilo que nos contou até o presente momento Firmin Léandor, capataz na *Habitation Bel-Évent* e testemunha do episódio que aqui nos propusemos a analisar:

Um silêncio caiu do céu. O grupo dos grevistas parecia desorientado, então um dos deles se interpôs assim:

- Vamos deixar Papai Duplan em paz! Ele é um bom *béké*, camaradas.
- *Manman, lagrèv baré mwen!* (Mamãe, a greve barrou o meu caminho), retomaram em coro os negros de um tom inseguro, antes de partirem, um a um, em direção às diferentes parcelas de *Bel-Évent* a fim de retomarem o trabalho. Duplan se virou para mim e me disse:
- Você é pago para fazer o quê, hein?... (CONFIANT, 2015, p. 212-217)<sup>172</sup>.

Ao examinarmos a história das sociedades americanas herdeiras do sistema de plantação, como o são tanto a martinicana quanto a brasileira, perceberemos que a estratégia traçada por Duplan e retratada em *Commandeur du sucre* não constitui ineditismo, mas um autêntico padrão de poder. Neste sentido, corrobora com essa constatação o costume do apadrinhamento dos filhos de empregados adotado por muitos patrões brasileiros, tanto nas zonas rurais quanto nas zonas urbanas do País, o que não raramente transforma relações profissionais em relações de cunho familiar, uma “familiaridade” que tende a beneficiar patrões em detrimento de empregados, os quais muitas vezes têm os seus direitos negados em nome da preservação de laços de afeto que os mantém sob o controle de um patronato insensível às suas necessidades. Tal como procede Honoré Duplan de Montaubert em *Commandeur du sucre* e, como vimos acima, precisamente a situação em que se encontra Da Nènesse frente aos Duplan de Montaubert, dos quais, segundo a lavadeira Justine, não receberia o devido salário haveria mais de vinte anos.

Percebemos, ao longo de todo o enredo de *Commandeur du sucre*, que as relações mantidas entre os *békés* como Honoré Duplan de Montaubert, sua esposa Virginie e o seu primo

---

<sup>172</sup> Un silence tomba du ciel. La troupe des grévistes semblait désarçonnée, puis l’un d’eux s’interposa ainsi:  
– Laissons Papa Duplan tranquille! C’est un bon *béké*, camarades.  
– *Manman, lagrèv baré mwen!* (Manman, la grève a barré ma route), reprirent en chœur les nègres d’un ton mal assuré avant de s’en aller un à un, ou par deux ou trois, sur les différentes pièces de *Bel-Évent* afin de reprendre le travail. Duplan se tourna vers moi et me dit:  
– Tu es payé à quoi faire, hein?... (tradução nossa).

Simon e a miríade de não-brancos que se encontram ao seu serviço parece sempre atravessada pela tensão. Se, por um lado, as palavras proferidas por Firmin Léandor em *Commandeur du sucre* por nós citadas acima nos permite identificar o temor alimentado pelos não-brancos negros com relação aos seus patrões *békés*, não podemos ignorar o temor que a própria casta *béké* alimenta com relação àqueles que mantêm subalternizados, já que, apesar de controlarem a maior parte da economia martinicana, eles constituem um grupo numericamente minoritário em uma ilha habitada por sujeitos majoritariamente não-brancos de distintas origens.

O temor do subalternizador branco diante de possíveis respostas decoloniais (ou anticoloniais) à instrumentalização do colonialismo e da colonialidade que empreende se apresenta como uma constante no seio das sociedades de plantação. Afinal, diversos foram os momentos em que na área cultural do Caribe e costa atlântica estouraram revoltas de não-brancos negros escravizados que fizeram estremecer a ordem colonial nessas sociedades, como podemos constatar ao examinar o movimento de resistência quilombola em Palmares, no Brasil seiscentista, reprimido com grande dificuldade pelo aparato militar colonial lusitano, bem como a série de revoltas dos não-brancos negros escravizados na então colônia de Saint-Domingue, que custariam aos colonizadores franceses milhares de vidas e culminariam com a fundação, em 1804, do segundo Estado independente americano e primeiro Estado não-branco da América contemporânea, a atual República do Haiti.

No tocante à Martinica, podemos citar como respostas anticoloniais à instrumentalização do colonialismo e da colonialidade franceses, a título de exemplo, as revoltas seiscentistas que uniram quilombolas e indígenas caribes contra os colonizadores franceses (NICOLAS, 1996, p. 95-96), as revoltas que ergueram não-brancos negros contra os seus senhores brancos em diversas plantações da ilha ao longo século XVIII (Nicolas, 1996, p. 191-192), a Insurreição do Sul de 1870, quando centenas de não-brancos negros martinicanos se revoltaram contra o racismo e a exploração laboral dos quais cotidianamente eram vítimas (NICOLAS, 1996, p. 78-93) e, por fim, a Greve de 1900, quando centenas de operários agrícolas martinicanos protestaram por melhores salários e condições de trabalho em toda a ilha. Em todos os casos aqui mencionados, as rebeliões foram duramente reprimidas e a ordem colonial permaneceu em vigor, assim como a classe senhorial *béké* logrou conservar a sua influência e poder econômico.

Entretanto, os não-brancos martinicanos, quaisquer que fossem, ainda que diante de experiências pretéritas de fracasso, seguiram se mostrando dispostos a lutar por melhores condições de vida e a resistir às misérias que lhes eram impostas pela ordem colonial em

benefício dos seus garantes. E parece ser esta recusa do não-branco subalternizado em se curvar irremediavelmente aos pés do branco subalternizador a inspirar neste um temor sempre latente. A este respeito, Armand Nicolas discorre acerca do medo que nutria a classe senhorial martinicana setecentista diante da possibilidade da morte por envenenamento:

O veneno é um meio de vingança: o escravo visa aos bois, ao gado necessário ao funcionamento da plantação.

O senhor e a sua família terminam por viver em um medo permanente. Não tanto por eles mesmos, pois houve casos raros de envenenamento de senhores. Dessales afirma que “os envenenamentos haviam, sobretudo após 1723, se multiplicado na Martinica... e este flagelo, que parecia dever tudo destruir, havia atingido alguns senhores, sacrificados à vingança de seus escravos... A escravidão aparenta sempre haver levado consigo esse vício” (NICOLAS, 1996, p. 191)<sup>173</sup>.

Cientes dos abusos que cometem, ainda que os considerem um direito próprio, os Duplan de Montaubert temem as possíveis reações dos não-brancos que dominam, e é à violência objetiva própria da ordem colonial que confiam a sua segurança, como comprova a atitude de Simon ao ser acudido pela guarnição da metrópole estacionada na Martinica. Antes disso, o mesmo Simon se aterrorizava diante dos seus empregados não-brancos negros, que contra ele se revoltavam por haverem sido lesados pelo seu patrão, quem achara por bem reduzir os seus salários arbitrariamente:

Ele mergulhou no meio do grupo de grevistas e fez cara feia, intimando-os a liberar imediatamente a entrada e as vias de circulação. Começou-se por rir-se da cara dele, e depois um homem mais ousado que os outros o empurrou, insuflando coragem aos demais, que o agarraram pelo colarinho e fizeram o seu capacete colonial sair voando.

– *Béké*, se porte direito conosco, isso sim! Ameaçava-o por todo lado. Uma mulher, empregada que trabalhava nas saídas de bagaço, estava revoltada:

– Seu Simon, eu não me acabei por você durante quatro meses para aceitar que hoje você nos trate como imbecis. Eu lhe capto, isso sim!

Ela amolava um facão diante do branco petrificado. Simon O Terrível havia-se convertido em Simon A Tremedeira em uma fração de segundo. Sua tez havia se tornado pálida, seus lábios ressecados, tentando balbuciar desculpas. Um operário propôs lançá-lo em um caldeirão. Outro, espremê-lo na moenda de bagaço ou prendê-lo nos trilhos de trem e fazer com que a locomotiva esraçalhasse o seu corpo. Simon ajoelhou-se diante dos negros, a palma de suas mãos contraídas diante de si, como um devoto diante da estátua de São Miguel.

– Me... meninos, perdão... eu lhes peço perdão.

Simon estava deplorável. Estupefato. Aterrado. Ele acredita que o seu fim havia chegado. Os grevistas se faziam cada vez mais agressivos. Ele se tremia sobre os joelhos, na poeira do pátio da usina [...] (CONFIANT, 2015, p. 107).<sup>174</sup>

---

<sup>173</sup> Le poison est un moyen de vengeance: l'esclave s'en prend aux bœufs, au bétail nécessaires à la marche de l'Habitation. Le maître et sa famille finissent par vivre dans une peur permanente. Non pas tant pour eux-mêmes, car il y eut de rares cas d'empoisonnement de maîtres. Dessales affirme que “les empoisonnements s'étaient, depuis 1723 surtout, multipliés à la Martinique... et ce fléau, qui semblait devoir tout détruire, avait atteint quelques maîtres, sacrifiés à la vengeance de leurs esclaves... L'esclavage semble avoir toujours porté en lui ce vice” (tradução nossa).

<sup>174</sup> Il plonge au cœur du groupe de grévistes et fit la gueule forte, leur intimant de libérer sur-le-champ l'entrée et les aires de circulation. On commença par lui rire au nez, puis un bougre plus hardi que les autres le bouscula, insufflant du courage aux autres qui l'attrapèrent par le collet, firent son casque colonial prendre l'envol.

É por temerem a revolta daqueles que subalternizam que os brancos crioulos da Martinica, ou *békés*, implementam, com o respaldo da metrópole, as estratégias de dominação cujos exemplos nos proporcionaram as figuras de Honoré, Virginie e Simon Duplan de Montaubert, táticas que se provaram capazes de lhes assegurar uma posição hegemônica na sociedade colonial em que vivem. Ao fim e ao cabo, um *béké* desprovido de cana, açúcar e rum, como já vimos acima discursar o carreiro e *conteur* Gesner, é como “um zero antes de um número diante do branco da França” (CONFIANT, 2015, p. 34). Mas seria isso apenas devido ao dinheiro e ao prestígio ligados à posição de senhores que ocupam os *békés* no Ultramar, ou estaríamos diante de uma nova hierarquização socio-racial? É dizer, se transportássemos para a França metropolitana a pirâmide hierárquica socio-racial vigente na Martinica, ocupariam os *békés* o mesmo lugar da alta burguesia francesa simplesmente por ambos serem ricos e brancos? Há brancos mais brancos que outros brancos?

Explicitados os diálogos estabelecidos entre os fenômenos da violência e da solidariedade no processo de construção daquela que aqui localizamos como a identidade *béké* apresentada por *Commandeur du sucre*, percebemos que as suas manifestações mais frutíferas se apresentam, como vimos acima, atravessadas por uma dicotomia branco/não-branco, produto, como também vimos anteriormente, da própria configuração pós-escravagista da sociedade martinicana.

Entretanto, nos parece necessário, a fim de logarmos uma análise satisfatória do processo de construção identitária dos brancos crioulos presentes no *corpus* deste estudo, voltarmos a nossa atenção às relações de subalternização que identificamos no seio da própria categoria dominante do “branco”. Isso dito, nos remetamos ao questionamento que realizamos anteriormente: há brancos mais brancos que brancos? Para respondermos a esta interrogação,

---

– Béké, mets-toi bien avec nous, oui ! le menaçait-on de partout. Une femme, employée aux sorties de bagasse, était déchaînée:

– Monsieur Simon, je n’ai pas esquiné mon corps pour toi pendant quatre mois pour accepter qu’aujourd’hui tu nous traites comme des imbéciles. Je te coupe les graines, oui !

Elle moulinait un coutelas devant le Blanc pétrifié. Simon le Terrible s’était mué en Simon la Tremblade en une fraction de seconde. Son teint était devenu livide, ses lèvres asséchées tentaient de balbutier des excuses. Un ouvrier proposa de le balancer dans un chaudron. Un autre de le passer au moulin à bagasse ou de l’attacher sur les rails et de faire la locomotive lui écrabouiller le corps. Simon genuflecta aux pieds des nègres, le plat des mains tendu en avant à la manière d’un dévot devant la statue de Saint Michel.

– *Man... manmay, padon... padon man ka mandé zôt...* (Mar... marmaille, pardon... je vous demande pardon...).

Simon était pitoyable. Abasourdi. Terrassé. Il croyait sa dernière heure venue. Les grévistes se faisaient de plus en plus grondants. Il se traîna sur les genoux, dans la poussière de la cour de l’usine [...] (tradução nossa).

nos recordemos de Virginie Duplan de Montaubert e da razão pela qual apenas o velho Télémaque podia lavar as suas roupas íntimas. Este será o nosso ponto de partida.

Branca, rica, casta e piedosa, Virginie Duplan de Montaubert vive em uma porção da França, em uma grande propriedade rural e cercada por serviçais. Ocorre que esta porção da França não se encontra nos arredores de Paris ou em meio às pradarias normandas, mas na planície austral da ilha da Martinica, no Caribe. Da mesma maneira, a grande propriedade rural, em que pese ostentar o pomposo nome *Château-L'Étang*, não é, como sugere o seu nome em francês, qualquer castelo ou palácio, mas uma casa grande próxima à qual encontra-se uma *rue case-nègres*<sup>175</sup> onde a língua vernacular não é o francês, mas o crioulo martinicano, falado por um sem-número de serviçais não-brancos. Em suma, Virginie Duplan de Montaubert é branca e francesa, mas é também crioula e martinicana. Mas qual a relevância desta constatação?

A relevância reside no fato de que, enquanto sujeito crioulo, nascido em uma colônia na América, ainda que seja branco em meio aos não-brancos que domina, o *béké* se encontra, aos olhos do branco metropolitano (*blanc-France* ou *béjé-fwans*<sup>176</sup>) de similar *status* social, mais distante da categoria-ideal “branco” do que ele, já que a distância que o separa do centro civilizacional que representa a metrópole o aproxima, paradoxalmente, daqueles que domina. É o que demonstra a religiosidade afro-caribenha que partilha a casta *béké* em *Commandeur du sucre* com os seus subalternos. A título de exemplo, retornemos ao medo que nutria Virginie Duplan de Montaubert com relação aos feitiços que as suas empregadas poderiam lhe lançar caso se apossassem das suas roupas íntimas. Tampouco podemos ignorar o recurso que realiza o seu esposo, Honoré Duplan de Montaubert, aos mistérios do *quimbois*, no intuito de resguardar o controle afetivo sobre a sua amante *mulâtresse* Justine, prima de Firmin Léandor e lavadeira na *Habitation Bel-Évent*, em vias de se casar com o não-branco negro-Congo Samson:

No fim das contas, Duplan aceitou o seu casamento com o negro-azul Samson, com a condição de que este não se instalasse no casebre das lavadeiras. O branco da terra tinha um plano: ele colocaria uma “ponte” em sua concubina, objeto enfeitiçado que colocava-se discretamente na vagina de sua amante a fim de envenenar o pênis de qualquer outro homem que a penetrasse. Man Sélenis, a velha *quimboiseuse*, não podia recusar nada a Papai Béké e, acima de tudo, ela sabia, melhor do que ninguém, ficar de boca fechada. O senhor tolerava a sua presença na propriedade, em um casebre

---

<sup>175</sup> Nas plantações localizadas nas Antilhas de colonização francesa, conjunto de casebres onde residem os trabalhadores da propriedade, localizado não muito distante da casa-grande. No Brasil, o equivalente a uma “vila” bastante empobrecida, remanescente de uma antiga senzala. Para mais informações, sugerimos a leitura da obra *Rue Cases-Nègres*, de Joseph Zobel, convertido no filme *La Rue Cases-Nègres* no ano de 1983, sob a direção de Euzhan Palcy e Michel Loulergue.

<sup>176</sup> Nomes utilizados no espaço do Caribe de colonização francesa para referir-se aos franceses brancos metropolitanos. Em francês e em crioulo martinicano, respectivamente, “branco da França” e “*béké* da França”.

só para ela, ainda que não mais contribuisse com o trabalho no canavial. (CONFIANT, 2015, p. 223)<sup>177</sup>.

É importante ressaltar que são os conhecimentos ancestrais guardados pela *quimboiseuse* Man Sélénis que tornam possível a subversão de uma ordem hierárquica colonial que a conserva *de jure* como apenas mais uma dentre as muitas não-brancas negras subalternizadas a trabalharem na *Habitation Bel-Évent* mas a eleva *de facto* a uma posição de autoridade em meio a martinicanos brancos e não-brancos. E aqui nos parece necessário frisar dois pontos que aos nossos olhos são de grande importância: a força do *quimbois* (ainda hoje praticado por muitos martinicanos) enquanto instrumento de resistência à colonialidade francesa na Martinica e o fato de o branco martinicano (*blanc créole*), aqui representado nas figuras de Honoré e Virginie Duplan de Montaubert, assim como os não-brancos martinicanos de origem africana que subalternizam reconhecerem, nesse conjunto de crenças e práticas mágico-religiosas, poderes capazes de alterarem o rumo de suas vidas, o que não fazem os seus pares europeus.

Nesse sentido, a respeito do juízo de valor construído pelos franceses brancos europeus acerca dos seus pares crioulos do Caribe, examinemos aquilo que afirma Pierre de Vaissière (1909, p. 303) acerca do impacto negativo que o inevitável convívio com negros escravizados teria operado sobre o desenvolvimento civilizatório dos brancos crioulos residentes na antiga colônia francesa de Saint-Domingue (atual República do Haiti), um convívio semelhante àquele experimentado pelos *békés* martinicanos presentes em *Commandeur du sucre*:

Estarem perdidos como eles estão, na multidão desses enormes rebanhos de escravos, tem para os colonos duas consequências fatais: em contato com seres de civilização rudimentar, eles adotam, inevitavelmente, algo do seu modo de agir, dos seus defeitos, por vezes até dos seus vícios; por viverem, por sua vez, quase que unicamente com inferiores, o seu caráter se modifica profundamente (DE VAISSIÈRE, 1909, p. 303)<sup>178</sup>.

Em que pese se tratar de uma análise tecida em 1909 acerca daquilo que teria sido, segundo a investigação e as reflexões de Pierre de Vaissière, a vida na sociedade crioula de

---

<sup>177</sup> Final de compte, Duplan se résigna à son mariage avec le nègre-bleu Samson à condition que celui-ci ne prît point ses aises dans la case des lavandeuses. Le Blanc-pays avait une idée derrière la tête : il mettrait un « pont » à sa concubine, fabrication sorcière que l'on glissait subrepticement dans la matrice de son amante afin d'empoisonner le sexe de tout autre homme qui la pénétrerait. Man Sélénis, la vieille quimboiseuse, n'avait rien à refuser à Papa Béké et surtout elle saurait, mieux que quiconque, taire sa langue. Le maître ne tolérerait-il pas sa présence sur l'habitation, dans une case à elle seule réservée combien qu'elle n'apportât plus guère son concours aux travaux des champs (tradução nossa).

<sup>178</sup> Être perdus comme ils le sont, dans la multitude de ces énormes troupeaux d'esclaves a pour les colons deux suites fatales : en contact avec des êtres de civilisation rudimentaire, ils prennent forcément quelque chose de leur tournure d'esprit, de leurs défauts, parfois même de leurs vices ; à vivre, d'autre part, presque uniquement avec des inférieurs, leur caractère se modifie profondément (tradução nossa).

Saint-Domingue entre os anos de 1629 e 1789, o diagnóstico atingido por ele a respeito da sociedade branca crioula existente no atual Haiti antes de que este conquistasse a sua independência, nos parece dialogar com o juízo de valor esperado de um francês branco e metropolitano a respeito da sociedade branca crioula na Martinica da década de 1930. Isso porque, seja em 1909 ou no biênio 1936-1937, período em que se desenrola a trama desenvolvida em *Commandeur du sucre*, vigora sobre o Caribe francófono uma ordem colonial assentada sobre a supremacia do branco sobre o não-branco, no seio da qual prevalecem, como parâmetro civilizatório, as produções culturais e científicas da Europa centro-ocidental em detrimento de quaisquer outras.

De modo semelhante, sejam os brancos crioulos os residentes na extinta colônia de Saint-Domingue ou aqueles residentes na ainda dominada colônia da Martinica, em ambas as situações se constata uma ínfima minoria branca vivendo em meio a uma miríade de não-brancos majoritariamente negros, e é inegável que a convivência secular estabelecida entre essas duas macro categorias, a do “branco” e a do “não-branco”, produziu transformações no seio de ambas, de modo que sociedades inteiramente distintas às existentes nas metrópoles europeias viram a luz do dia nas colônias por elas estabelecidas na América das plantações.

E Pierre de Vaissières não se equivoca ao afirmar que os “colonos [brancos]”, quando em contato com os seus subalternizados negros (aos quais, séculos mais tarde, se juntariam em Guadalupe e na Martinica indianos e chineses), “adotam algo da sua forma de agir” e que “o seu caráter se modifica profundamente” (1909, p. 303). A isso se dá o nome de criouliização, um fenômeno já abordado em capítulo anterior, e sem o qual a maioria de nós, povos oriundos de sociedades herdeiras do sistema de plantação, não saberíamos nos reconhecer, já que carregamos em nossas veias o sangue de vítimas e algozes; falamos línguas produto da interação de dominadores e dominados e fomos capazes, apesar de todos os empecilhos impostos pela perseguição colonial aos corpos e subjetividades de nossos ancestrais não-brancos, de afirmar a nossa não brancura através da nossa música, gastronomia, oralitura, religiosidade, literatura e do orgulho ao reivindicarmos os nossos mais diversos fenótipos, apesar da persistência de colonialidades como o fenômeno do colorismo e contra tudo o que o mais vetusto cartesianismo europeu almejava garantir.

Em se tratando dos povos subalternizados da América, a razão europeia quase sempre dissimulou a dominação com a promessa da graça, enquanto coube à crença e à fé garantir o rompimento de diversos grilhões que outrora aprisionaram o nosso continente. Afinal, terão sido guiados pela razão europeia a baiana negra Maria Felipa e o seu grupo de heroínas, negras

como ela, que lograram dispersar, com êxito, um destacamento lusitano alocado em Itaparica a golpes de cansansão<sup>179</sup>? Terá agido movida pela razão europeia Sórora Joana Angélica, assassinada a golpes de baioneta ao bloquear com o próprio corpo a entrada do invasor lusitano no Convento da Lapa, em Salvador<sup>180</sup>?

O erro de Pierre de Vaissières reside (e aqui atentamos ao contexto histórico colonialista próprio ao período em que a sua *Saint-Domingue – la société et la vie créoles sous l’Ancien Régime (1629-1789)*<sup>181</sup>, foi publicada e com cujo supracitado trecho aqui dialogamos) ao enxergar, com olhos enevoados pelo racismo, as transformações experimentadas pelos “colonos [brancos]” em Saint-Domingue como sorte de degeneração, ignorando se tratar, em realidade, de um processo de enriquecimento cultural, epistemológico e cosmogônico desses indivíduos, o qual se deu, se deve reconhecer, às custas dos sujeitos que mantinham subjugados, primeiramente na qualidade de escravizados e, a partir de 1848, enquanto trabalhadores assalariados submetidos a condições análogas às da escravidão, aquilo que o carreiro e *conteur* Gesner sabiamente qualificou de “escravidão” (CONFIANT, 2015, p. 37).

É justamente esse processo de transformação experimentado pelos “colonos [brancos]” que os fez passarem da simples categoria de “brancos” para a de “brancos crioulos”, e esta qualificação, ademais de localizá-los espacialmente, os assinala como portadores de uma cultura própria, distinta daquela que a metrópole pretende hegemônica. É dizer: assim como não-brancos negros, não-brancos mestiços, não-brancos negros-Congo, não-brancos indianos, não-brancos sírios e não-brancos chineses, os brancos crioulos ou simplesmente *békés*, são martinicanos. Martinicanos fenotipicamente brancos e dominadores, mas não por isso menos crioulos.

É essa criouldade que os distancia dos padrões civilizatórios estabelecidos pela metrópole, os aproximando dos não-brancos que dominam e os distanciando dos brancos que representam na América, o que os torna vulneráveis a estratégias de subalternização operadas pelo brancos metropolitanos, como ilustra a passagem de *Commandeur du sucre* em que o administrador *béké* de *Bel-Évent*, De Melville, se queixa ao capataz não-branco mestiço Firmin

---

<sup>179</sup> Nome pelo qual é conhecida popularmente a *Jatropha urens* no Estado da Bahia. Se trata de planta com propriedades urticantes comum no Nordeste brasileiro.

<sup>180</sup> Aqui nos referimos a episódios históricos ligados ao processo de independência do atual Estado brasileiro da Bahia, fatos de amplo conhecimento entre os cidadãos baianos, sobretudo entre aqueles residentes em Salvador e na região do Recôncavo.

<sup>181</sup> Em português, *São Domingo – a sociedade e a vida crioulas sob o Antigo Regime (1629-1789)* (tradução nossa).

Léador acerca das restrições impostas à exportação do açúcar e do rum produzidos na Martinica, uma medida empreendida por Paris para beneficiar as usinas de açúcar de beterraba e destilarias metropolitanas:

– Bom, eh bem, meu caro Firmin, rezemos para que continue desse jeito. Você sabe que os negócios não funcionam mais como antes na colônia... rum contingenciado, oh! A concorrência com o açúcar de cana... por falar nisso, você já provou o açúcar da beterraba? Não? Eles têm a pachorra de chamar aquilo de açúcar. Enfim, não insistamos nesse assunto, todos esses são problemas nossos. Vocês, vocês comem, bebem e dormem com toda tranquilidade. Ha-Ha-Há! (CONFIANT, 2015, p. 17-18)<sup>182</sup>.

É também essa criouldade que confere a Louvier, também um *béké*, ainda que falido, o sotaque que o faz pronunciar a palavra “pelos” (em francês, *poils*) como o faz: *pouèles* (CONFIANT, 2015, p. 214). Da mesma maneira, é essa criouldade que torna a língua crioula martinicana um patrimônio comum a todos os naturais da ilha, brancos e não-brancos, sobretudo em se tratando da Martinica anterior à década de 1960, período em que o afrancesamento da ilha ainda não havia sido tão severamente agravado pela ação metropolitana. Como vimos acima, tanto os Duplan de Montaubert quanto os seus empregados não-brancos dominam o crioulo martinicano.

Entretanto, não é possível ignorar o fato que essa é também uma criouldade cujos princípios, enquanto manifestação político-filosófica, ameaçam a hegemonia desses mesmos *békés* sobre as sociedades crioulas do Caribe francófono, posto que lhes exige a renúncia à posição de dominadores que ocupam em seus seios, bem como o reconhecimento dos privilégios de que gozaram graças à opressão colonial da qual foram cúmplices em detrimento dos milhares de sujeitos crioulos não-brancos com os quais ainda hoje convivem, o que lhes exigirá a realização de reparações.

Sem renunciar ao posto de senhor, é impossível ao *béké* abraçar a criouldade enquanto reflexão político-filosófica, ainda que seja um crioulo no tocante à sua cultura e idiossincrasia. Fazê-lo constituiria, ademais de um ato de justiça histórica, um imenso passo rumo à integração dessa população junto à sociedade martinicana, algo com o que hodiernamente não podemos senão sonhar. Leais à missão que lhes foi outorgada pela França ainda no século XVII, os *békés* conservam o seu espírito de casta e se mantêm apartados da sociedade martinicana em geral, como sorte de hermenutas a defenderem os interesses de Paris diante dos não-brancos que lhes

---

<sup>182</sup> – Bon, eh ben, mon cher Firmin, prions pour que ça continue comme ça. Vous savez que les affaires ne marchent plus comme avant dans la colonie... rhum contingenté, hon ! Sucre de canne concurrenté... au fait vous avez déjà goûté au sucre de betterave ? Non ? Ils ont le toupet d'appeler ça du sucre. Enfin, n'insistons pas, tout ça c'est des soucis pour nous. Vous autres, vous mangezbevez dormez à l'aise comme Blaise. Ha-Ha-Ha ! (tradução nossa).

são mais familiares do que os seus pares fenotípicos metropolitanos, frente aos quais sempre parecerão menos “brancos”. E isso porque de fato o são. Lhes resta apenas reconhecê-lo e aceitá-lo em toda a grandeza correspondente a esta atitude.

Ante o exposto, percebemos em *Commandeur du sucre*, a construção de uma identidade *béké* profundamente ancorada no fenômeno da violência, a tal ponto que até mesmo naquilo que poderíamos considerar como possíveis manifestações de solidariedade, encontramos as marcas da agressão. Arquétipo do colonizador branco da América das plantações, o *béké* retratado em *Commandeur du sucre* age como *longa manus* da metrópole a que serve, é dizer, como o opressor que opera localmente a serviço de um sistema que o viabiliza enquanto preposto de uma relação de dominação que lhe garante privilégios que seriam impossíveis fora da ordem colonial com a qual pactua.

Assim, ainda que considerados “brancos menos brancos” pelos seus pares metropolitanos, haja vista o fato de partilharem com aqueles que subalternizam (em *Commandeur du sucre*, não-brancos negros, negros-Congo, mestiços e indianos) uma língua e cultura comuns que diverge do monólito branco gaulês, os *békés* se colocam a serviço dessa França que ao mesmo tempo os louva e discrimina. Pois, é a relação mantida com a metrópole que possibilitará a manutenção do seu prestígio social (na colônia, como sorte de nobreza crioula; na metrópole, como os protetores da supremacia branca sobre o Caribe) e incremento de sua riqueza. Neste sentido, nos parecem reveladoras as palavras proferidas pelo *béké* Honoré Duplan de Montaubert quando confrontado com a hipótese de, algum dia, ser obrigado a abandonar a Martinica devido a uma revolta dos negros que a habitavam: “–Eu amo a Martinica, é meu país, mas eu amo ainda mais os meus bens. São o fruto do trabalho de doze gerações desde 1640” (CONFIANT, 2015, p. 244)<sup>183</sup>.

Concluimos, portanto, que *Commandeur du sucre* retrata os *békés* como uma casta de martinicanos brancos que, graças à sua íntima ligação com o fenômeno colonial operante na ilha, do qual são guardiões, logram subalternizar um grande número de martinicanos não-brancos em benefício próprio, se valendo de uma versão pervertida da solidariedade para controlar aqueles que exploram e respondendo com violência a qualquer contestação que se oponha à sua supremacia.

Deixemos, agora, as imediações de *Château-L'Étang* e retornemos ao canavial que a circunda, a verdadeira alma de *Bel-Évent*, sem o qual esta não poderia ostentar o portentoso

---

<sup>183</sup> – J’aime la Martinique, c’est mon pays mais j’aime encore plus mes biens. C’est le fruit du travail de douze générations depuis 1640 (tradução nossa).

título de *Habitation*. Dirijamo-nos às cinco parcelas que compõem esse vasto canavial em busca daquele que nutre por ele uma afeição quase paterna. *Annou pati kontré koumandè Firmin*<sup>184</sup>.

### 4.3 Firmin Léandor, o *mulâtre* capataz na *Habitation Bel-Évent*

Meu pai costumava chamar a minha atenção: “Desconfie do negro! Não há nação mais traiçoeira do que esta. Ele lhe vê mijar dois segundinhos e já vai espalhar que você passa o seu tempo a vagabundear no canavial do branco.” Minha mãe acrescentava: “É a última das raças, depois dos sapos cururus e dos indianos”<sup>185</sup> (CONFIANT, 2015, p. 21).

Quando o branco fala, o negro ou o mulato obedece, ou então ele se demite<sup>186</sup> (CONFIANT, 2015, p. 173-174).

E eis que é chegado o momento de examinarmos mais de perto a personagem cuja ocupação compõe o próprio título da obra objeto deste trabalho: o capataz de canavial Firmin Léandor. Assim, nos debruçemos, a partir deste momento, sobre as intersecções desta identidade multifacetada cuja complexidade se assenta sobre a natureza limítrofe que lhe é tão característica.

Metade branco e metade negro, se tomarmos por base a classificação racial desenvolvida pelo *béké* martinicano Médéric Louis Élie Moreau de Saint-Méry quando oficiava como funcionário colonial em Saint Domingue, às vésperas da Revolução Haitiana (GUÉRIN, 1875, p. iii-xi), Firmin Léandor é o que a colonialidade francesa estabeleceu em sua porção do Caribe como um *mulâtre*, termo que, assim como os seus sinônimos britânico (*mulatto*), holandês (*mulat*) e espanhol (*mulato*), possui origem na alcunha impressa pela colonialidade portuguesa aos indivíduos frutos de uniões (quase sempre maculadas pela violência) entre brancos e não-brancos de origem africana: os “mulatos”.

Essas são alcunhas que, tanto em terras brasileiras quanto caribenhas, resistiram ao tempo com todo o peso social que as sociedades escravagistas americanas lograram imprimirlhes, do orgulho alienado à pejoratividade intencional. E é justamente sobre esse orgulho alienado que a família de Firmin Léandor assenta um sentimento de superioridade diante dos não-brancos negros retintos e indianos com os quais convivem. Como introduzido pelo primeiro trecho de *Commandeur du sucre*, por nós apresentado em guisa de epígrafe a este ponto, o

---

<sup>184</sup> Crioulo martinicano. Em português, “vamos conhecer o capataz Firmin” (tradução nossa).

<sup>185</sup> Mon père m’avait souvent mis en garde : “Méfie-toi du nègre ! Il n’y a pas plus traître que cette nation-là. Il te voit pisser deux petites secondes, le voilà qui va rapporter que tu passes ton temps à fainéanter dans la canne du Blanc.” Ma mère ajoutait : “C’est la dernière des races après les crapauds-lâdres et les coulis”. Nous étions mulâtres (tradução nossa).

<sup>186</sup> Quand le Blanc a parlé, le nègre ou le mulâtre obéit ou bien il se démet (tradução nossa).

capataz Firmin é filho de uma orgulhosa família de *mulâtres* (não-brancos mestiços de origem africana e tez não retinta), cujas imagens personificam, na América das plantações, a baliza entre as categorias socio-raciais “branco” e o “negro”.

À vista disso, ao se referir à precariedade da vida dos martinicanos negros em seu desvario, Télémaque afirma que “desde o começo do mundo, o bom Deus inscreveu a nossa infelicidade no anverso da felicidade do branco, e não existe nada no mundo que possa derrubar este ordenamento” (CONFIANT, 2015, p.153)<sup>187</sup>. Mas se as felicidades do negro e do branco ocupam, segundo o *nègre centenaire*, campos diretamente opostos, sendo, a primeira, anverso da segunda, o que torna esta última o verso da primeira, como se de uma moeda se tratasse, onde residiria a felicidade do mestiço, como o é o *mulâtre* Firmin Léandor? Seria possível uma identidade que guarnecesse, equanimemente (se decidirmos aceitar a classificação absurda concebida por Moreau de Saint Méry), valores e percepções de mundo diametralmente opostos e mesmos hostis uns aos outros? Quais efeitos tamanhas contradições operariam sobre as identidades daqueles que se encontram agrilhoados ao ponto intermédio que as colonialidades europeias convencionaram determinar, na América, como “branco” e “negro”?

A esse respeito, nos parece relevante dialogar com as reflexões alcançadas por Nelson Maldonado-Torres ao discorrer acerca daquilo que denomina “colonialidade do ser”, fenômeno cuja manifestação identificamos em Firmin Léandor ao examinarmos a sua identidade fraturada de sujeito não-branco submetido à hierarquia socio-racial martinicana, a qual o conduz à prática da subalternização de seus semelhantes em benefício do dominador branco:

[...] a colonialidade do ser, então, se refere à experiência vivida da colonização ao seu impacto sobre a linguagem. [...] O surgimento do conceito “colonialidade do ser” responde, portanto, à necessidade de tornar mais compreensível a pergunta sobre os efeitos da colonialidade na experiência vivida, não apenas na mente de sujeitos subalternos. [...] A colonialidade do ser introduz o desafio de conectar os níveis genético, existencial e histórico, desde onde o ser mostra de forma mais evidente seu lado colonial e suas fraturas<sup>188</sup> (2007, p. 130-131).

Enquanto equilibrista dos fios das navalhas, e persistindo na analogia da moeda à qual nos conduz Télémaque, nos parece que a felicidade do mestiço Firmin Léandor não se encontra

---

<sup>187</sup> Depuis le commencement du monde, le Bondieu a inscrit notre malheur dans l’envers du bonheur du Blanc et il n’existe rien au monde qui puisse chavirer cet ordonnancement (tradução nossa).

<sup>188</sup> [...] la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje. [...] El surgimiento del concepto “colonialidad del ser” responde, pues, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no sólo en la mente de sujetos subalternos. [...] La colonialidad del ser introduce el reto de conectar los niveles genético, existencial e histórico, donde el ser muestra de forma más evidente su lado colonial y sus fracturas (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 130-131).

inscrita nem no anverso e tampouco no verso de uma moeda-colonialidade concebida a partir do cunho denunciado por Télémaque, mas sim em sua serrilha.

Como sujeito que habita a fronteira entre o branco e o negro, é sobre a borda lateral dessa moeda-colonialidade que o mestiço transita e experimenta a sua felicidade, não por coincidência, justamente sobre a porção da moeda projetada no intuito de conservar a sua integridade frente a possíveis rupturas em sua estrutura que pudessem vir a ser praticadas a partir da sua zona mais periférica. Ao transitarmos sobre a serrilha dessa moeda desenterrada por Télémaque das areias da memória por meio do seu desvario, enxergamos na figura de Firmin Léandor, capataz de canavial na *Habitation Bel-Évent*, o garante da manutenção da ordem a todos denunciada pelo negro ancião, segundo o qual o branco é feliz graças ao domínio que exerce sobre o negro.



*Figura 33 – Serrilha de real de a ocho (8 Reales) do século XVIII. Fonte: Coin Community*

Contudo, ao examinarmos a serrilha dessa moeda mais atentamente, perceberemos não se tratar, esta, de uma superfície lisa ou retilinearmente estriada, como eram as moedas de franco francês com as quais Firmin Léandor procedia ao pagamento hebdomadário dos trabalhadores de *Bel-Évent*, ou, ainda, preenchida tão somente com inscrições patrióticas, como é o caso da nossa moeda de cinquenta centavos de real contemporânea. A serrilha sobre a qual transita Firmin Léandor, e à qual poderíamos associar a sua própria identidade, é aquela de um *real de*

*a ocho*<sup>189</sup> setecentista: uma sucessão de folhedos ricamente detalhada, em meio à qual não são perceptíveis começo ou fim, um caminho de trânsito desafiador, tal como um labirinto ou o coração de um vasto e denso canavial. E, como em um canavial, nos depararemos tanto com o cortante das folhas quanto com a ternura das flores em riste.



Figura 34 – Canavial em flor. Fonte: Wikimedia Commons

Nessa perspectiva, para que melhor compreendamos o processo de construção empreendido pela colonialidade francesa da figura do capataz de canavial (*commandeur d'habitation*) na Martinica, analisemos aquilo que afirma Juliette Sméralda-Amon (2002, p. 460) a respeito do papel exercido por esses subalternizadores subalternizados nas plantações martinicanas:

No engenho, nas sociedades antilhanas, se senhores, administradores e supervisores-chefes eram brancos, supervisores e capatazes, que exerciam um controle direto sobre o trabalho dos escravizados e, em seguida, dos imigrantes, eram negros, mestiços, indianos ou chineses, é dizer, de mesmo status social que as pessoas que eles mantinham sob as suas ordens. Os capatazes eram reputados pela sua crueldade (SMÉRALDA-AMON, 2002, p. 460)<sup>190</sup>.

---

<sup>189</sup> Unidade monetária concebida e popularizada pelos espanhóis a partir do século XVI, após haverem massacrado povos originários mesoamericanos e andinos no intuito de obter o controle das imensas reservas de prata existentes em seus territórios, dentre os quais destacam-se os atuais México, Peru e Bolívia. Até a primeira metade do século XIX último, no tocante à América e à Europa, e o seu final, em se tratando da Ásia e partes da África, constituiu moeda de ampla circulação no comércio devido ao seu peso (quase trinta gramas) e alto teor de prata. A respeito da sua relevância para a economia global, ocupou, ao largo de três séculos, o lugar hoje ocupado pelo dólar americano.

<sup>190</sup> Sur l'Habitation, dans les sociétés antillaises, si maîtres, administrateurs et surveillants-chefs étaient blancs, surveillants et commandeurs, qui exerçaient un contrôle direct sur le travail des esclaves puis des immigrants,

Corrobora com esta afirmação de Sméralda-Amon tanto a análise do sujeito que aplica o “castigo das quatro estacas” imortalizado por Marcel Antoine Verdier em sua obra homônima por nós citada acima, quanto as figuras históricas do feitor e do capitão do mato no Brasil, ambas perversões de uma colonialidade capaz de converter não-brancos escravizados em algozes de outros não-brancos também escravizados e não-brancos outrora escravizados em captadores dos não-brancos escravizados que optassem pela fuga como meio de resistência à escravidão.

Ainda a respeito do trabalho executado pelos capatazes nas plantações martinicanas, acrescenta Sméralda-Amon:

Os capatazes foram, pois, temidos tanto quando os próprios senhores, os quais, habilmente, graças à posição de poder que ocupavam, jogavam as raças umas contra as outras, delegando seu poder de sanção aos intermediários que representavam os capatazes. Os colonizadores utilizavam, na verdade, capatazes oriundos do mesmo grupo racial que os trabalhadores colocados sob a sua supervisão, porque, ao que apreço, colocados sob a autoridade de um chefe com quem eles podiam se identificar, os trabalhadores se revelavam mais produtivos (2002, p. 461)<sup>191</sup>.

Ratifica esta afirmação o trecho de *Commandeur du sucre* que aqui utilizamos como primeira epígrafe ao presente ponto, trecho este que evidencia o desprezo nutrido pela família do capataz Firmin Léandor para com todos os não-brancos negros, por ela considerados como “a última das raças, depois dos sapos cururus e dos indianos” (CONFIANT, 2015, p. 21), apesar de possuir, ela mesma, ancestrais pertencentes ao grupo que tanto vitupera.

É também a estratégia de sementeira da discórdia racial empreendida pela colonialidade francesa na Martinica que conduz o capataz Firmin Léandor e a sua esposa, Éléonore, aos juízos de valor externalizados no seguinte trecho do *corpus* desta investigação:

Assim, há tempos que a greve havia contaminado Bel-Évent, talvez até mesmo vários dias, e eu, o capataz, o chefe dos trabalhos, o homem que, depois do administrador, dirigia a colheita, não sabia de nada, e não teria nada sabido se não fosse por essa insônia que me havia levado a sair para respirar a brisa da noite fora de casa e então a descobrir esse rastro de luz sobre as cristas dos morros vizinhos. Sem dúvida eu me tornava menos cuidadoso com a idade ou confiava demais naqueles que me cercavam. Um dia ou outro, eu terminaria com uma farpa de bambu no intestino, colocada sutilmente em um copo de rum supostamente amigável, e adeus existência, diabolos! Minha esposa não se cansava de me alertar :

---

étaient noirs, mulâtres, Indiens ou Chinois, c’est-à-dire de même statut social que les personnes qu’ils avaient sous leurs ordres. Les commandeurs étaient réputés pour leur cruauté (tradução nossa).

<sup>191</sup> Les commandeurs furent donc craints autant que les maîtres eux-mêmes, qui, habilement, grâce à la position de pouvoir qu’ils occupaient, jouaient les races les unes contre les autres, en déléguant leur pouvoir de sanction aux intermédiaires que représentaient les commandeurs. Les colons utilisaient en effet des commandeurs ressortant du même groupe racial que les travailleurs placés sous leur surveillance, parce que, semble-t-il, placés sous l’autorité d’un chef auquel ils pouvaient s’identifier, les travailleurs se révélaient d’un meilleur rendement (tradução nossa).

–*Firmen, ou ka aji two byen épi nèg. Tiré chik nan pyé nèg i ka mandé'w kouskouri.* (Firmin, você é bondoso demais com esses negros. Assim que você tira um espinho do pé de um negro, ele lhe desafia para uma corrida no instante seguinte) (CONFIANT, 2015, p. 208)<sup>192</sup>.

A partir da leitura do trecho acima, temos uma amostra do nível de animosidade existente entre os trabalhadores não-brancos presentes na *Habitation Bel-Évent*. Mais precisamente, da animosidade nutrida contra o capataz Firmin Léandor por aqueles cuja subalternização ele viabiliza ao cumprir a função de *longa manus* do dominador branco, conforme lhe exige a ordem colonial. Como perceberá o leitor de *Commandeur du sucre* ao explorar as linhas que lhe apresentarão o cotidiano dos trabalhadores rurais de *Bel-Évent*, em que pese o padrão *béké* Honoré Duplan de Montaubert cometer pessoalmente atos de violência subjetiva contra os seus trabalhadores – como vimos no ponto anterior – o caráter pontual destes atos faz com que ainda seja possível a este mesmo agressor desenvolver os laços de afeto viciados que reforçarão ainda mais o seu controle sobre aqueles que subalterniza.

Entretanto, esse distanciamento estratégico para com aqueles que domina não seria possível sem que o senhor branco crioulo Honoré contasse com a colaboração dos sujeitos que o amparam como sorte de vidro temperado. De modo que à sua figura não fique associada apenas a violência subjetiva de que é capaz, e sim que, à violência objetiva com a qual acena em permanência aos seus empregados – através da sua cor, posição social e poder econômico – se mescle uma afeição envenenada que compele aqueles que domina a chamarem-no “Papai *Béké*”. E esses sujeitos são justamente os seus capatazes, dentre os quais se encontra Firmin Léandor. Em vista disso, retornemos, uma vez mais, às reflexões alcançadas por Sméralda-Amon:

Na pessoa do capataz, o colonizador branco encontrava um “amigo”, instrumento de submissão dos seus semelhantes. Por meio dessas estratégias raciais, o colonizador instalava uma grande distância social entre os trabalhadores e ele mesmo, e essa distância servia de barreira à agressividade dos primeiros. Uma agressividade que não encontrava outra válvula de escape que não fosse o seio dos intra-grupos subalternizados e presentes na plantação. [...] o capataz “não branco”, quanto a ele, passava a simbolizar a tortura, o sofrimento e a desumanidade: uma caricatura grosseira, que já prefigura ainda outras caricaturas ainda mais grosseiras. Por essa

---

<sup>192</sup> Ainsi il y avait belle heure que la grève avait contaminé Bel-Évent, peut-être même plusieurs jours, et moi, le commandeur, le chef des travaux, l’homme qui, après le gèreur, dirigeait la récolte, je n’en savais rien, n’en aurais rien su, n’eût été cette insomnie qui m’avait poussé à aller respirer la nuit au-dehors et donc à découvrir cette traînée de lumière sur la crête des mornes avoisinants. Sans doute devenais-je moins veillatif avec l’âge ou faisais-je trop confiance à ceux qui m’entouraient. Un jour ou l’autre, je finirais avec un poil de bambou dans l’intestin, glissé subrepticement dans un verre de rhum soi-disant amical, et adieu l’existence, foutre ! Mon épouse n’avait cesse de me mettre en garde:

– *Firmen, ou ka aji two byen épi nèg. Tiré chik nan pyé nèg i ka mandé'w kouskouri.* (Firmin, tu te comportes avec trop de bonté envers les nègres. Dès que tu ôtes une épine du pied d’un nègre, il te défie à la course l’instant d’après) (tradução nossa).

razão, e devido a essa manipulação, a experiência da dor e a marca por ela deixada no inconsciente, tinham a cor do seu congênere, do outro si mesmo. (2002, p. 461-462)<sup>193</sup>.

Logo, é associando à figura do capataz o peso da maior parte das atrocidades viabilizadas pela violência colonial, que senhores como Honoré Duplan de Montaubert logram sustentar as suas posições subalternizantes na sociedade colonial martinicana. Sob os auspícios do colonialismo e da colonialidade, recai sobre o capataz o ódio e o ressentimento provocados pela violência da qual ele é, de fato, instrumento. Ao aplicar os abusos ordenados pelo senhor branco, o capataz se transmuta, aos olhos dos seus semelhantes não-brancos, em sujeito-violência, resguardando a figura do patrão *béké*, quem raramente exercerá a violência subjetiva sobre os seus empregados.

É com o capataz que o trabalhador rural martinicano é obrigado a conviver diariamente, sob o sol causticante que o castiga na lida no canavial. É ele o único capaz de determinar o quando cada trabalhador produziu ao longo da sua jornada, a sua palavra ou anotação (como é o caso de Firmin Léandor) não admitindo qualquer contraditório. Sendo mais fácil odiar aquele com quem se convive, aquele que lhe é familiar, não surpreende o temor expressado por Léandor acima. A partir do lugar social que lhe é outorgado pela ordem colonial enquanto capataz, e mais ainda, mestiço – personificação do ponto médio entre o branco e o negro – Firmin opera como escudo e hermeneuta da subalternização vigente em *Bel-Évent*, se expondo a uma hipotética farpa de bambu que, logicamente, só poderia ser cogitada aos membros da casta *béké* ou à administração colonial na Martinica, haja vista que o próprio Firmin é, também, um não-branco subalternizado.

O ódio desconhecendo a lógica, é o não-branco mestiço Léandor quem teme que algum dos não-brancos negros retintos cujo trabalho fiscaliza lhe assassine. Do mesmo modo, é a não-branca Éléonore, sua esposa, quem despreza os também não-brancos negros retintos com os quais convive em *Bel-Évent*, pelo simples fato de ser ela uma *mulâtresse* (mestiça), portanto menos não-branca do que aqueles que despreza. A respeito desse “orgulho *mulâtre*” (mestiço), discorre o próprio capataz Firmin Léandor:

Certamente, os mestiços não eram mais tão unidos quanto na época anterior à erupção da Montagne Pelée em 1902, quando Saint-Pierre era ainda a capital da Martinica. Eles não possuíam mais um partido só deles, e coabitavam com os negros em

---

<sup>193</sup> En la personne du commandeur, le colon blanc trouvait un “ami”, instrument de soumission de ses semblables. Par de telles stratégies raciales, il installait une grande distance sociale entre les travailleurs et lui-même, et cette distance servait de parade contre leur agressivité. Une agressivité qui ne trouvait à s’évacuer qu’au sein des intra-groupes assujettis et présents sur l’Habitation. [...] le commandeur “non blanc”, quant à lui, se mettait à symboliser la torture, la dureté et l’inhumanité : une caricature grossière, qui préfigure déjà d’autres caricatures plus grossières encore. De la sorte, et à l’issue de cette manipulation, l’expérience de la douleur, et la trace laissée dans l’inconscient, avaient la couleur de son congénere, de l’autre soi-même (tradução nossa).

organizações aparentadas àquelas da França, mas o espírito mestiço não deixava de prosperar nas mentes. O orgulho mestiço – aquele dos cabelos cacheados, do nariz afilado e da pele apenas acobreada – continuava a impressionar a grande massa e os doutores ou advogados tinham somente uma ideia na cabeça, aquela de casar-se com uma mestiça a fim de branquear a raça (CONFIANT, 2015, p. 202-203)<sup>194</sup>.

É imbuída desse “orgulho mestiço” que a lavadeira Justine, prima de Firmin Léandor e não-branca mestiça como ele e sua esposa Éléonore, age de maneira análoga a esta, se apoiando sobre o fato de ser mestiça para afirmar a sua superioridade frente às mulheres não-brancas retintas que, como ela, trabalham na *Habitation Bel-Évent*. Vejamos:

A prima de Firmin Léandor não amarrava jamais os longos apanhados amarelos dos seus cabelos, jeito de insinuar às negras que um furacão podia arrasar a terra sem que um único fio dos cabelos que cobriam a sua cabeça ousasse mexer. Quando ela brigava com uma delas, sobretudo com a orgulhosa amarradora Clémencia, a do olhar fixo, que era a sua inimiga íntima e rivalizava em beleza com ela, o argumento que lhe garantia a última palavra era:

– Minha mãe me fez *mulata*<sup>195</sup> (mestiça)!

Isso impressionava os negros, que praguejavam contra Deus por não haver atribuído nenhum atrativo à sua raça, pois esse nariz, por que tem ele asas tão espaçadas? Esses lábios, por que são eles tão carnudos? E esse traseiro! Por que ele é tão grande? Nessa época, deve-se admitir, a raça negra se via mais feia que um pecado mortal, e isso porque ela se via dentro e a partir do olhar do branco (CONFIANT, 2015, p. 219-220)<sup>196</sup>.

O comportamento de Justine expõe uma clivagem racial que a colonialidade francesa semeou nos espíritos de brancos e não-brancos habitantes da Martinica, da aurora da sua colonização, no século XVII, ao final da década de 1930, período no qual se desenvolve a trama de *Commandeur du sucre*. Uma clivagem que encontra paralelos em toda a América, e que nesta foi semeada por todas as colonialidades a ela impostas pelo colonialismo. Clivagem esta que,

---

<sup>194</sup> Certes, les mulâtres n'étaient plus aussi unis qu'à l'époque d'avant l'éruption de la montagne Pelée en 1902, où Saint-Pierre était encore la capitale de la Martinique. Ils n'avaient plus de parti à eux tous seuls et cohabitaient avec les nègres dans des organisations apparentées à celles d'En-France, mais l'esprit mulâtre n'en continuait pas moins à prospérer dans les têtes. La fierté mulâtre – celle des cheveux bouclés, du nez pincé et de la peau à peine cuivrée – continuait à impressionner la grande masse et les docteurs ou avocats n'avaient qu'une idée dans l'esprit, celle de convoler avec une mulâtresse afin d'éclaircir la race (tradução nossa).

<sup>195</sup> Aqui, mantemos a tradução literal do vocábulo francês *mulâtresse* para o seu equivalente literal em português no intuito de evidenciar a perversidade que constitui o fenômeno do colorismo sobre as sociedades americanas concebidas sob os auspícios da ordem colonial, uma perversidade capaz de conferir um *status* de pseudo-heraldia a um termo tão pejorativo quanto “mulata”.

<sup>196</sup> La cousine de Firmin Léandor n'amarrait jamais les longues touffes jaunes de ses cheveux, manière d'insinuer aux négresses qu'un cyclone pouvait ravager la terre sans qu'un seul des grains de poil qui couvraient leur crâne se mit à bouger. Quant elle se disputait avec l'une d'elles, surtout la fière attacheuse Clémencia, au regard fixe, qui était son ennemie intime et rivalisait de belleté avec elle, l'argument qui lui baillait le dernier mot était:

– Ma mère m'a fait mulâtresse, moi!

Cela impressionnait la négresse qui vouait le Bondieu aux gémonies pour n'avoir accordé aucune affriolance à sa race puisque ce nez, pourquoi a-t-il les ailes si évasées ? Ces lèvres, pourquoi sontelles si charnues ? Et cette croupière ! Pourquoi est-elle si bombée ? À cette époque, il faut l'avouer, la race nègre se voyait plus laide qu'un péché mortel et ce parce qu'elle s'envisageait dans et par le regard du Blanc (tradução nossa).

em diferentes intensidades, ainda hoje são perceptíveis nas mais diversas porções do continente americano, inclusive na Martinica e no Brasil contemporâneos.

Nessa perspectiva, retornemos aos questionamentos por nós tecidos acima em diálogo com a afirmação de Télémaque segundo a qual “desde o começo do mundo, o bom Deus inscreveu a nossa infelicidade no anverso da felicidade do branco, e não existe nada no mundo que possa derrubar este ordenamento” (CONFIANT, 2015, p.153). A este respeito, podemos afirmar que a clivagem racial presente nas sociedades pós-coloniais americanas não possui apenas um caráter objetivo, é dizer, identificável por meio da análise das relações sociais mantidas pelos distintos sujeitos que as compõem. Ela também possui uma dimensão subjetiva, qual seja, de caráter íntimo, perceptível a partir do exame da maneira como esses mesmos sujeitos se percebem como tal nas sociedades em que vivem.

Isso dito, no tocante aos sujeitos não-brancos mestiços, como o são o capataz Firmin Léandor, a sua esposa Éléonore e a sua prima Justine, em suas próprias palavras, “mulatos” (*mulâtres*) essa clivagem racial opera sobre as suas próprias subjetividades. E trazem para dentro dos seus campos identitários a dicotomia entre o “branco” (dominador) e o “negro” (dominado), sem que jamais possam ocupar, definitivamente, nenhum destes lugares sociais. A respeito desta instabilidade identitária própria ao sujeito mestiço, reflete Eneida de Almeida dos Reis:

[...] o mulato vive uma ambiguidade fundamental em sua existência: ser um e outro e, ao mesmo tempo, não ser nem um nem outro. Consequentemente, pertence e não-pertence à etnia negra. Ocupa lugares na sociedade que ora são do negro, ora do branco. De alguma forma, o lugar do mulato quase sempre é o do “NÃO PODE”. Diferente do negro, que não vive tal ambiguidade, é igual a este, muitas vezes, visto como pobre, burro, sujo e não digno de confiança. Isto, em vez de eliminar a mencionada ambiguidade, torna-a maior (2002, p. 35).

Essa reflexão tecida por Almeida dos Reis e por nós apresentada acima dialoga diretamente com as epígrafes que introduziram este ponto. Apesar da qualidade de “mulatos” (*mulâtres*) ser ostentada como galardão pelos pais de Firmin Léandor, o segundo trecho que apresentamos acima evidencia o pouco valor nela reconhecido pelos brancos crioulos e metropolitanos na Martinica colonial. Negro ou mestiço, aos olhos do branco beneficiado pela ordem colonial, um não-branco será sempre inferior a si, não importa do quanto de sua cultura logre se embriagar ou o quanto de sua descendência alcance a derme embranquecer.

E é como não-branco mestiço atravessado tanto por um “orgulho *mulâtre*” que o aproxima da cultura e valores do branco quanto por uma imanente e autocensurada atração pelo negro e tudo o que o cerca, atração à qual buscará, sem sucesso, resistir, que o capataz de

canavial Firmin Léandor percorre o enredo desenrolado em *Commandeur du sucre*. Assim, podemos dizer que a identidade de Léandor constitui uma reunião daquelas que acima identificamos como as identidades não-branca negra e *béké* tais como se encontram representadas no *corpus* objeto desta investigação. Na figura de Firmin Léandor, se fundem a dominação exercida pelo subalternizador *béké* e a resistência protagonizada pelos subalternizados não-brancos negros na Martinica. Portador de uma identidade que dialoga com África, Ásia e Europa a partir da América, em autêntica “especificidade aberta”, como afirmaram os teóricos da Crioulidade a respeito da identidade crioula, o capataz Firmin é desta um defensor e uma personificação.

Assim como Télémaque opera como guardião de uma memória martinicana voltada à uma África ancestral, Firmin opera como o guardião de uma memória da Martinica voltada à América, tão crioula quanto a variedade de cana de açúcar que cultiva, às escondidas, apesar da perseguição de seus patrões *békés*. Ainda sobre a cana da variedade dita “crioula” (*créole*):

A lembrança das duas colheitas de cana crioula arrasadas, pela metade, pela broca, e do prejuízo considerável que se seguiu, haviam escaldado Simão o Terrível. O engenheiro de Turene, quem havia sido considerado parcialmente responsável por essa catástrofe, não queria ouvir falar naquilo, ainda que reconhecesse que os rendimentos da cana fita e da cana cristalina fossem insuficientes. A partir de então, a cana crioula tornou-se rara em *Rivière-Salée* e quase desapareceu. [...] Mas o cabra Firmin Léandor, graças à cumplicidade de um grupo de cortadores que colocava a cada ano na mesma parcela, contrariamente à tradição, continuou, em segredo, a cultura da cana ancestral (CONFIANT, 2004, p. 77-78)<sup>197</sup>.

Considerada pela casta *béké* como menos resistente às pragas quando comparada às variantes estadunidenses por eles introduzidas na Martinica, a *Big Tana* e a *BH*, a cana crioula figura, em *Régisseur du rhum*, obra que sucede a *Commandeur du sucre* na trilogia açucareira de Raphaël Confiant, como símbolo de uma ancestralidade martinicana que se vê ameaçada pela agricultura predatória cujo desenvolvimento o colonialismo francês favorece nessa ilha. Contrariamente aos alienígenas espécimes estadunidenses, cujos nomes remetem ao estranhamento de uma língua desconhecida, ou, ainda pior, à frieza própria às siglas, a cana dita “crioula” possui, assim como Firmin Léandor, raízes firmemente assentadas à terra que a viu passar, através dos anos, do broto à maturidade.

---

<sup>197</sup> Le souvenir de deux récoltes de canne créole à moitié ravagées par le *borer* et du déficit considérable qui s'en était suivi avaient échaudé Simon le Terrible. L'ingénieur tourangeau, qui avait été tenu pour partiellement responsable de cette catastrophe, ne voulait pas en entendre parler, quand bien même il reconnaissait que les rendements de la rubanée et de la cristalline laissaient à désirer. Dès lors, la canne créole se raréfia à Rivière-Salée et faillit même disparaître. [...] Mais le bougre Firmin Léandor, grâce à la complicité d'une grappe de coupeurs qu'il plaçait chaque année sur la même pièce, contrairement à la tradition, continua en secret la culture de la canne ancestrale (tradução nossa).

O amor expressado por Firmin pela cana de açúcar é o seu amor pela sua Martinica natal, crioula, em toda a sua complexidade, sofrimento e beleza, o seu país. Se não fosse a cana de açúcar, não haveria sociedade martinicana como a conhece Firmin, e o mesmo poderíamos aplicar à quase totalidade das sociedades americanas do Caribe e costa atlântica. Paradoxalmente, por aqui, a cana cujas folhas cortam a pele daqueles que imprudentemente as atacam com os seus facões, é a mesma que lhes oferece o consolo da doçura de sua seiva após uma jornada extenuante, assim como o gozo provocado por esta mesma seiva quando convertida em aguardente, *rhum*, cachaça, *clairin*, *caña* e tantos outros nomes com os quais batizaram esses néctares alcoólicos os seus amantes espalhados por toda a América.

Obstinado no cumprimento das suas obrigações de capataz, como bem sugere a firmeza que emana do significado do seu prenome, Firmin é um não-branco mestiço que viabiliza a dominação colonial sobre a Martinica ao mesmo tempo em que por ela é vitimado. É verdade que, embora não-branco, o capataz mestiço de origem africana (mas não retinto) goza de vantagens na hierarquia sócio-racial vigente na Martinica da primeira metade do século XX. Isso graças ao embranquecimento perseguido pelos seus ancestrais, profundamente influenciados por um arcabouço valorativo colonial, que confere às peles mais claras maiores perspectivas de elevação social e econômica:

Ao que parece, meu avô paterno era um riquíssimo *béké* do Lamentin que adorava engravidar as mulheres de cor, quer elas fossem belas ou feias, gordas ou magras, ainda verdes ou já maduras. Ele não queria nem saber. [...] Convém dizer que, nessa época, nós coríamos para clarear a raça. Ninguém queria colocar no mundo crianças muito negras ou com os cabelos demasiado crespos, porque isso prolongaria a má sorte que paira sobre a cabeça do negro desde que o mundo é mundo. Aumentaria o bando dos miseráveis, se você preferir. Cada um buscava se juntar com alguém mais claro que si mesmo ou então fazer um feitiço para que esse alguém mais claro se casasse consigo. A atitude do *béké* de Lareinty<sup>198</sup> não chocava ninguém. Do lado de minha mãe, ninguém sabia de onde vinha o sangue branco. Ela era uma *chabine*<sup>199</sup> forte e de olhos azuis, com a pele cor de creme de milho (CONFIANT, 2015, p. 22)<sup>200</sup>.

---

<sup>198</sup> Nome da propriedade rural que possuía.

<sup>199</sup> Em português brasileiro, sobretudo na região Nordeste, esta palavra corresponde ao termo pejorativo “sarárá”.

<sup>200</sup> À ce qu’il paraît, mon grand-père paternel était un richissime *béké* du Lamentin qui adorait engrosser les femmes de couleur, qu’elles fussent belles ou laides, grosses ou maigres, encore vertes ou déjà à maturité. Il ne voulait rien savoir. [...] Il convient de dire qu’à cette époque nous faisons la course pour éclaircir la race. Personne ne voulait mettre au monde des enfants trop noirs ou aux cheveux trop grainés car cela revenait à prolonger la déveine qui est sur la tête du nègre depuis que le monde est monde. À allonger la chaîne des gueux, si vous préférez. Chacun cherchait à concubiner avec quelqu’un de plus clair que soit ou à lui faire boire un bouillon-onze-heures afin qu’il vous épouse. L’attitude du *béké* de Lareinty ne choquait personne. Du côté de ma mère, nul ne savait d’où venait le sang blanc. Elle était une *chabine* costaude aux yeux bleus, à la peau couleur de crème de maïs (tradução nossa).

Contudo, apesar de *commandeur* (aquele que comanda), nos remetendo mais uma vez ao segundo trecho de *Commandeur du sucre* por nós acima apresentado, Firmin é *commandé* (comandado): ele é um subalternizado diante aos brancos que o empregam, ainda que opere como garante da subalternização dos não-brancos que trabalham sob a sua obstinada fiscalização em *Bel-Évent*. Apesar de temido por aqueles cujo trabalho fiscaliza, ele reconhece no *béké* Honoré Duplan de Montaubert, o seu patrão, e, em menor medida, no administrador De Melville, superiores hierárquicos com poder direto sobre os rumos de sua vida, haja vista possuírem o poder de demiti-lo a qualquer momento se assim julgarem apropriado. A este respeito, afirma o próprio Firmin Léandor:

Diante do branco crioulo, o negro deve ser a própria prudência. É verdade que ele não mais dispunha do poder de lhe chicotear devido a um olhar atravessado ou uma situação desagradável, mas ele possuía aquele de lhe despedir na hora. Não havia necessidade de prestar contas a quem quer que fosse. Bastava que ele pronunciasse uma única frase terrível. Uma frase, entretanto, simples. Tão simples que era ouvida como um murmúrio:

– Não vale a pena.

Nesse momento, inútil buscar discutir ou suplicar-lhe o que quer que fosse (CONFIANT, 2015, p. 16-17)<sup>201</sup>.

Percebemos, por meio desta passagem, que apesar do sentimento de superioridade que o orbita quando diante de não-brancos negros retintos, Firmin Léandor tem a consciência de que, embora “metade branco e metade negro”, é do negro que se reconhece mais próximo, e isso resta evidenciado quando se posiciona junto aos não-brancos negros em sua afirmação acerca da necessidade de prudência ao lidar com o patronato *béké*. Ainda assim, o capataz Firmin demonstrará, ao longo de parte considerável da trama de *Commandeur du sucre*, embora sem sucesso, o intento de se distanciar de tudo aquilo que julga como “coisas de negro”. E para isso parece contribuir um aspecto basilar da sua identidade: a importância que atribui à educação formal e a grande admiração que nutre pela obra de Victor Hugo.

Havendo frequentado o ensino primário republicano gratuito, laico e obrigatório como pouquíssimos conseguiam fazer na Martinica rural da primeira metade do século XX, a posição de superioridade hierárquica ocupada por Firmin Léandor frente aos não-brancos mais não-brancos do que ele e, de certa forma, alheios à cultura do colonizador europeu, se vê reforçada.

---

<sup>201</sup> Devant le Blanc créole, le nègre doit être un macaque de prudence. Certes il ne disposait plus du pouvoir de vous cravacher pour un regard de travers ou un propos déplaisant mais il gardait celui de vous renvoyer sur l’heure. Il n’avait pas besoin d’expliquer ni d’avertir une quelconque autorité ni de rendre des comptes à qui que ce soit. Il lui suffisait de prononcer une seule phrase terrible. Une phrase pourtant simple. Si simple qu’on l’entendait comme un murmure:

– Ce n’est pas la peine.

A ce moment-là, inutile de chercher à discuter ou à le supplier (tradução nossa).

Isso parece reforçar também o distanciamento cultural entre o não-branco mestiço “letrado” capataz Firmin e a miríade de não-brancos analfabetos que o cercam. Logo, enquanto Firmin aprecia os produtos culturais franceses, como atesta a pintura *Respigadoras*, de Jean-François Millet, da qual possui uma reprodução em papel colada à parede de sua sala, e a célebre *Chanson de Roland*, que Victor Hugo incluiu em sua *La légende des siècles*, e cujas passagens heroicas não abandonam o pensamento do capataz ao longo de toda a temporada de colheita da cana de açúcar, tudo isso parece irrelevante aos olhos da maioria dos não-brancos de *Bel-Évent*.



Figura 35 – *Respigadoras*, Jean-Antoine Millet (1857). Fonte: Musée d’Orsay

Contudo, longe de transformar Firmin Léandor em sorte de estrangeiro em meio à cultura crioula que domina os campos de sua ilha natal, o acesso à cultura promovida pelo colonizador francês serve ao capataz de canavial como sorte de suplemento identitário, em consonância com a noção de uma identidade em constante transformação pertinente às identidades crioulas como a sua. Dessa maneira, ao invés de recusar a cultura crioula martinicana, que o viu nascer e com a qual convive diariamente, em benefício de um afrancesamento que poderia torná-lo, talvez, ainda menos não-branco, Léandor escolhe estabelecer, entre ambas as culturas que forjaram a sua identidade, pontos de encontro.



Figura 36 – Iluminura medieval representando a Batalha de Roncevaux. Fonte: La France Pittoresque

São esses pontos de encontro que tornam possível, no período da colheita, que aos olhos de Firmin Léandor, quem parece carregar o prenome do herói franco em seu próprio sobrenome (não seria Léandor um anagrama de *Roland*, ortografia francesa de Rolando?), Roncevaux se sobreponha a *Bel-Évent*, transformando canaviais em hordas de inimigos sarracenos, cortadores de cana martinicanos em soldados francos, facões em espadas e, por fim, o destemido Rolando em um valoroso Télémaque, cujo facão se mostra tão poderoso quanto a lendária Durandina que empunhava o celebrado vassalo de Carlos Magno ao perecer diante do invasor ismaelita. Télémaque, por sua vez, restaria sempre invicto diante daquele que, aos olhos do capataz Firmin, constituía o seu grande adversário: o canavial. E aqui temos mais uma razão para o grande respeito que o capataz não-branco mestiço nutria pelo centenário cortador de cana e faz tudo negro.



Figura 37 – *Sugar cane harvest*, Gérard Fortuné (Haiti). Fonte: Bidsquare

Em *Commandeur du sucre*, assistimos à desconstrução de Firmin Léandor enquanto categoria *mulâtre*, à sua libertação, ainda que no campo subjetivo, da porção de colonialidade que sussurrava ao seu ouvido a superioridade do *mulâtre* (não-branco mestiço) sobre o *nègre* (não-branco negro). O espírito crítico de Firmin com relação ao mundo que o cerca e a sociedade em que vive o conduzirá, progressivamente, a não mais silenciar a porção não-branca negra que o compõe, à qual confere eloquência ao assumir o papel de *conteur* durante o velório de Man Gesner. Através das palavras proferidas pela porção não-branca negra da sua subjetividade, Firmin se aproxima dos demais presentes no velório, muitos dos quais, durante o dia, são seus subordinados.

Ao se fazer *conteur créole*, contador de histórias que falam ao seu povo a partir de uma ancestralidade com ele compartilhada, e não contador de histórias que partem das linhas promovidas pelo colonizador branco – como o são as obras de Victor Hugo que também aprecia –, Firmin pratica aquilo que aqui já reconhecemos como solidariedade: o serviço àquele que se encontra em estado de vulnerabilidade. Não será, pois, após finalizada a história contada pelo *conteur créole* estreante Firmin Leandor que um até então taciturno Gesner, esposo da defunta e grande amigo do capataz, retomará a sua eloquência habitual enquanto *conteur créole* consagrado junto aos seus? As palavras proferidas por Firmin enquanto *conteur* dão ânimo ao

seu amigo enlutado e força à comunidade em que vive, comunidade que é a sua, ainda que ali exerça o papel de preposto da subalternização colonial.

Ao fazer-se *conteur*, Firmin transgride os ditames de uma colonialidade que rebaixa a oralitura martinicana frente à literatura francesa, e coloca ambas em um mesmo patamar, já que como referência da tradição literária do colonizador para os não-brancos de *Bel-Évent*, é dele a boca de onde saem tanto trechos de *La légende des siècles* quanto a história que conta àqueles que a ordem colonial comanda subalternizar, mas para com os quais não consegue evitar solidarizar-se ao redor da fogueira crepitante que ilumina o velório. Deste modo, enquanto a porção não-branca negra que compõe a dualidade dicotômica que constitui Firmin viabiliza nele o exercício da solidariedade, a sua porção branca aparece como o vertedouro da autoridade opressora advinda do colonizador.

À vista disso, apesar de instrumento assegurador de uma opressão colonial que prejudica a si mesmo (afinal, Firmin se tornou capataz não apenas por ser um empregado zeloso, mas, sobretudo, devido à pobreza de sua família, produto de uma ordem colonial que o impediu de prosseguir com os estudos que tanto apreciara na infância) e aos seus pares não-brancos, explorados pela casta *béké* e pela administração francesa, Firmin Léandor é um sujeito sensível, tanto às pessoas que deve manter sob controle, quanto às expressões artísticas das duas categorias que partilham, entre si, a sua identidade: o “negro” e o “branco”.

Assim atesta o momento em que esse severo e taciturno capataz parte a galope rumo à *rue Cases-Nègres* de *Bel-Évent* tão logo descobre que o filho da Clothilde, mulher não-branca negra e servente no botequim que funcionava na propriedade, tinha a sua vida ameaçada por um incêndio que todos acreditavam estar a ocorrer. Para mais, examinemos a cena em que o capataz encontra o filho da servente, após haver descoberto se tratar de um engano o incêndio por todos anunciado:

Ele [Firmin Léandor] amarrou *La Reine* a uma estaca e pôs-se a revisitar as taperas, uma a uma. De repente, um barril chamou a sua atenção, no canto do quatinho da negra Clothilde. Seria possível que ela estivesse cheia de roupas sujas e que uma gata ali houvesse dado cria? Ele se aproximou do barril e, para a sua surpresa, descobriu os olhos risonhos de um magnífico negrinho por volta dos seus três anos e que mastigava um pedaço de mandioca. Ele pegou o bebê em seus braços e não pôde resistir à vontade de beijar a sua maravilhosa pele cor de caimito. Os grãosinhos dos seus cabelos faziam cócegas no seu queixo, tão delicadamente, que ele tinha a sensação de possuir espuma nas mãos quando lhe fazia cafuné. Por que depreciava-se tanto os cabelos crespos? Contudo, o cabelo do negro não é nem “rígido” e nem “duro” como o acusavam, mas exatamente o inverso, a saber, maleável, esponjoso em alguns. O branco havia infectado o olho do negro com o ódio para com a sua própria raça. Seu olho o via feio. Quanto mais distanciava-se do negro, mais tornava-se mestiço, menos era-se feio. Pensamentos confusos haviam-lhe sempre perturbado a esse respeito: ora ele vituperava os brancos, ora ele execrava os negros. Ora eles lhe pareciam os mesmos, pelo menos no tocante à sua cor, parecendo-lhe interessantes apenas pelos seus feitos e gestos. Ele recolocou o bebê no barril a contragosto, e

retornou à plantação, onde os trabalhadores haviam sido tranquilizados pelos seus filhos<sup>202</sup> (CONFIANT, 2015, p.180-181).

Contrariando o “orgulho mestiço” que tanto lhe inculcou a sua família, Firmin Léandor reconhece e exalta, em um momento de intimidade com o seu próprio arcabouço valorativo, a beleza do não-branco negro retinto. E mais: questiona e rejeita a feiura que a colonialidade atribui aos cabelos destes, expressando por eles admiração. Ao fazê-lo, Léandor, enquanto capataz não-branco mestiço, subverte o mandamento colonial que impõe ao não-branco negro o lugar de antítese do branco civilizado, abalando, por meio de uma reflexão anticolonial, a hierarquia socio-racial sobre a qual, durante muito tempo, concebeu a sua própria identidade.

É desse modo que um outrora orgulhoso capataz mestiço se renderá, cada vez mais, à atração que sobre ele exerce a cultura rural não-branca da Martinica, fortemente influenciada por não-brancos de origem africana, em sua grande maioria, negros retintos. E aqui devemos atentar à estreita relação existente entre este giro que realiza Firmin Léandor e o próprio título deste trabalho: é na riqueza e potência próprias à cultura martinicana que reside a doçura do melação que intitula esta investigação. Uma doçura que, ao longo de séculos de dominação colonial, constituiu instrumento de resistência e resiliência que possibilitaram ao povo martinicano sobreviver aos abusos que o colonialismo e a colonialidade franceses lhe infligem desde o século XVII.

E assim o foi não apenas na Martinica, mas em toda a América: a manifestação das subjetividades através das ressignificações e reconstruções de valores identitários possibilitaram o surgimento de expressões artísticas que possibilitaram a dominados resistirem à dominação sem que se despersonalizassem. Aquilo que o dominador colonial impôs que fosse esquecido nos instantes precedentes à partida definitiva de África, o não-branco de origem

---

<sup>202</sup> Il attacha La Reine à un piquet et entreprit de revisiter les cases une à une. Soudain une barrique attira son attention, dans un coin de la chambrette de la négresse Clothilde. Se pouvait-il qu'elle fût pleine de linge sale et qu'une chatte y eût déposé sa portée ? Il s'en approcha et, stupeur, y découvrit les yeux rieurs d'un magnifique négrillon d'environ trois ans qui grignotait un morceau de cassave. Il prit le bébé dans ses bras et ne put résister à l'envie d'embrasser sa merveilleuse peau couleur de caïmite. Les petits grains de ses cheveux lui chatouillaient le menton, si-tellement doux qu'il avait le sentiment d'avoir de la mousse sous les doigts quand il les tapota. Pourquoi décriait-on tant les cheveux crépus ? Pourtant, le cheveu nègre n'est ni « raide » ni « dur » comme on l'en accusait mais exactement inverse à savoir mou, spongieux chez certains. Le Blanc avait infecté l'œil du nègre de haïssance envers sa propre race. Son œil le voyait laid. Plus on s'éloignait du nègre, plus on devenait mulâtre, moins on était laid. De confuses pensées l'avaient toujours agité à ce sujet : tantôt il vomissait les Blancs tantôt il abhorrait les nègres. Tantôt ils l'indifféraient, dans leur couleur en tout cas, ne l'intéressant que par leurs faits et gestes. Il redéposa le bébé à regret et regagna la plantation où les travailleurs avaient été rassurés par leurs enfants<sup>202</sup> (tradução nossa).

africana recompôs na América, complementando-o e suplementando-o com o que aqui o transcurso do tempo e a sua própria tenacidade colocariam ao seu alcance.

#### 4.3.1. Do sangue ao melaço: Firmin Léandor e a escolha pela solidariedade

Desse modo, é com surpreendente naturalidade que reconhecemos, nos seguintes versos de *Cana caiana*, um paralelo entre a capacidade de superação do sangue pelo melaço demonstrada pela população rural martinicana em *Commandeur du sucre* e aquela externada pelos camponeses pernambucanos aos quais alude Alceu Valença em sua canção:

Pernambuco da cana caiana  
Do verde imburana  
Do cajá do mel  
Se destina, vida severina  
A moer na usina o amargor do fel (VALENÇA, 1979).

Nestes versos, identificamos os laços de uma intimidade que envolveria, desde tempos ancestrais, o atual Estado de Pernambuco, em toda a sua tropicalidade e fertilidade americanas (a referência ao cajá, fruta ícone do Nordeste brasileiro e que dele se estende até o Caribe, como o faz a própria cana de açúcar; o verde da imburana que verdeja apesar da aridez da caatinga, como o fazem aqueles que resistem vivos ao peso da rudeza colonial), à cana de açúcar, aqui representada na figura na cana caiana (do francês *Cayenne*), variedade introduzida no Brasil como botim de guerra oriundo da invasão lusitana à então colônia francesa da Guiana (Caïena), em 1809.

Contudo, também identificamos sorte de fatalismo operado por essa “vocação” canavieira que pairaria sobre esse mesmo Pernambuco, destinado, por isso, à severidade própria à vida nos canaviais, à “vida severina” que mencionam esses versos e que nos remete à obra do também pernambucano João Cabral de Melo Neto. Severidade esta tão grande que converte, por meio da imagem ameaçadora da usina, que mói a cana como mói as gentes, o mel do verso precedente em fel no verso ulterior, amargo como a vida daqueles que labutam nos canaviais pernambucanos, nos canaviais martinicanos. E prosseguimos o nosso caminhar sobre os versos de Valença, com os olhos voltados à Martinica que nos apresenta *Commandeur du sucre*:

Pernambuco, dos olhos de Holanda  
Do negro Luanda, cheirando a banguê  
Se destina, vida severina  
A moer na usina, remoer, moer  
A moer na usina, remoer, moer (VALENÇA, 1979).

Diante destes versos, constituiria absurdo a substituição do protagonista “Pernambuco” por “Martinica”? Todo o contrário! Embora os “olhos de Holanda” pudessem ser substituídos,

talvez, por “olhos de França”, foi de um Pernambuco que ficara quase um quarto de século sob olhos, mãos e bocas de fogo neerlandesas, as técnicas de produção responsáveis pelo *boom* açucareiro experimentado pela Martinica e por grande parte do Caribe a partir de 1654, quando os portugueses recuperaram o controle definitivo sobre o Nordeste brasileiro.

Nesse sentido, da mesma forma que tiveram como porto de saída Luanda (ademais de tantos outros portos da África ocidental) uma grande parte dos não-brancos escravizados trazidos por mercadores de gente europeus à costa pernambucana, também o tiveram uma parte considerável daqueles desembarcados no litoral da Martinica, como podem atestar as palavras do crioulo martinicano com origem no quimbundo, a exemplo de *são agoulou*<sup>203</sup> – do quimbundo *ngúlo*<sup>204</sup>, guloso – e *bonda* – do quimbundo *bunda*, nádegas –, palavras que tampouco parecem estranhas aos falantes do português brasileiro.

Por conseguinte, é ao fatalismo da estrofe anterior que parece reconduzir-nos os versos da canção a partir do momento em que Pernambuco assume o cheiro do banguê, esse engenho rudimentar, tradicional, avô da usina em cuja moenda o mesmo Pernambuco deverá moer constantemente, como parecem indicar os versos posteriores, *ad aeternum*, em uma sina sem fim.

Entretanto, àqueles que acompanhem os versos de *Cana caiana* a partir da voz e dos acordes de Valença, será possível perceber que, da sina que parece se anunciar, se fará deleite. Deste modo, embora os versos “A moer na usina, remoer, moer” apontem para a tragédia, a passagem dos acordes comedidos e algo melancólicos que marcam o início da canção rumo a uma alegria que vai aumentando à medida em que os versos fatídicos são repetidos, destoa da sorte de um Pernambuco que mói e remói, como cana de açúcar, na usina.

Ao anunciar a sina de Pernambuco, à voz de Valença se junta a de um coro de vozes que parecem predominantemente femininas, e nos é inevitável não pensar nos cantos de trabalho que tanto lastro deram e ainda hoje dão às resistências de comunidades rurais em toda a América, nas quais, não raramente, as mulheres constituem maioria. É a partir da reunião das vozes dessas pessoas à do autor e intérprete da canção, que o sofrimento associado à lida na usina se vê convertido em alegria. Nesta perspectiva, tomemos como ilustração o exemplo que nos oferece o próprio Firmin Léandor, ao se deparar com o canto entoado pelos aradores cujos bois revolvem a terra negra da *Habitation Bel-Évent*, ao qual não consegue ficar indiferente:

---

<sup>203</sup> A este respeito, consultar o *Dictionnaire créole martiniquais-français*, de Raphaël Confiant.

<sup>204</sup> A este respeito, consultar a obra *Dicionário Kimbundu-Português, linguístico, botânico, histórico e corográfico. Seguido de um índice alfabético dos nomes próprios*, de Antônio de Assis Júnior.

Ao ouvir esse canto que envolvia o mundo com a sua cadência, embalando não apenas os bois em uma caminhada alegre, mas também, parecia, os canaviais que não havíamos colhido, as mangueiras e os mamoncillos, símbolos, entretanto, da imobilidade, eu não podia impedir os meus pés de baterem àquele compasso. [...]. Mas o canto dos bois de aragem não necessitava de nenhum acompanhamento musical. Ele era, ao mesmo tempo, canto e música, ritmo e cadência, abertura sobre o azulado do céu e a profundidade mais secreta do ser humano. Ele ativava o caminhar dos bois polvilhando pacotinhos de prazer mudos no coração dos trabalhadores (CONFIANT, 2015, p. 259-260)<sup>205</sup>.

Assim, tanto em *Cana caiana* quanto em *Commandeur du sucre*, é juntando as suas vozes em cantos capazes de transformar o fel em mel e envolver em poesia e beleza uma plantação na qual tantos sofrem diariamente, que sujeitos subalternizados doam uns aos outros – retomando os pensamentos de Enrique Dussel e Juliette Sméralda – a força necessária para não somente falarem – aqui nos remetendo às supramencionadas reflexões tecidas por Gayatri Chakravorty Spivak – mas para também cantarem. Cantarem o canto de suas existências, afirmando as suas subjetividades não-brancas em contextos de dominação que buscam silenciá-las, performando a anticolonialidade.

Não é justamente isso o que fazem as vozes de *Cana caiana*, ao conferirem ao Pernambuco que mói e remói na usina o estímulo de que necessita para converter o palco do seu suplício em salão onde exhibirá, na forma de passos de forró e sobre o mesmo massapê do qual brota a cana de açúcar, a sua resistência à subalternização? Vejamos:

No remoer de sol a sol  
Para mover velho banguê  
Remoer fazer forró  
E arrasta pé no massapê (VALENÇA, 1979).

Se trata da vitória da doçura sobre o amargor, do melaço sobre o sangue! É com essa vitória que contribui o capataz Firmin Léandor ao decidir, para a surpresa de todos, abraçar a porção negra da sua identidade e celebrar, exatamente como faziam aqueles que a ordem colonial comandava que desprezasse, e não como não-branco mestiço afrancesado a memória da defunta Man Gesner:

O capataz Frimin havia sido pressionado por um cortador de cana a participar do jogo da “roleta”, do qual era especialista. Ele havia dado dois bastões de bambu ao mestiço, lhe havia pedido para se agachar diante dele e, colocando a palma das suas mãos sobre o chão, lhe havia ordenado bater. Temendo quebrar os dedos do cabra, Firmin dava golpezinhos tímidos, o que provocou o riso dos espectadores mais próximos.  
– Vá, capataz, mais forte e mais rápido!

---

<sup>205</sup> À entendre ce chant qui enveloppait le monde de sa cadence, embarquant non seulement les bœufs dans une marche d’allégresse mais aussi, semblait-il, les cannaies qu’on avait négligé de récolter, les manguiers et les quénettiers, symboles pourtant du figement, je ne pouvais empêcher mes pieds de battre la mesure. [...]. Mais le chant des bœufs de labourage n’avait point besoin d’accompagnement musical. Il était à la fois chant et musique, rythme et cadence, ouverture sur la bleuité du ciel et profundation au plus secret de l’être humain. Il activait la marche des bœufs tout en saupoudrant des petits paquets de plaisir muets au cœur des travailleurs (tradução nossa).

As mãos do cortador de cana se moviam sem nunca deixar o chão, com tamanha habilidade que nenhum dos dois bastões conseguia tocá-las. Encorajado pelo vozerio dos veladores, Firmin acelerou seus movimentos e empregou todas as suas forças. Em vão! O pior era que o campeão de roleta não acompanhava as viravoltas dos bambus, mas fitava o capataz direto nos olhos, com uma pirraça nos lábios. Ele era totalmente diabólico, aquele negro. Firmin, que se entregava pela primeira vez a isso que ele havia até este dia como “negrice”, não teve o tempo de se perguntar, como de costume, o que a roleta podia de fato significar. Aquilo era coisa de negros! Mas no mesmo momento, uma febre subindo em suas pernas aprisionava o seu quadril, se insinuava em seus braços, uma febre desconhecida que o impulsionava a batucar, como se ele batesse um tambor, tanto que ele nem se deu conta que o cortador de cana já havia se retirado e que ele, continuava a entoar o ritmo. Ao redor dele, batia-se mãos, se dançava e, na sombra, o tormento de um *bois-ronflé*<sup>206</sup> ornava o velório de antigas nostalgias. Um homem esfregava um pedaço de *bois mouillé*<sup>207</sup> contra a parede do casebre, e deste insólito instrumento, se elevavam sons aos quais nenhum ser humano, ainda que mestiço e bem-educado à maneira de Firmin Léandor, poderia se manter insensível. Ele estava se tornando negro. Ou exatamente a parte negra de sua pessoa, por tanto tempo oprimida, se revelava, e ele teve de reconhecer que isso lhe proporcionava um sentimento de força extraordinário (CONFIANT, 2015, p. 189-190).<sup>208</sup>

Por esta passagem, testemunhamos o triunfo de Firmin Léandor sobre o desafio que lhe impõe a “colonialidade do ser”: Léandor se conecta aos níveis genético, existencial e histórico que constituem as suas identidades, conscientizando-se acerca do “seu lado colonial e suas fraturas” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131) à medida em que identifica os preconceitos raciais que lhe foram implantados pela colonialidade operante na Martinica e decide desafiá-los, dispondo-se a aceitar a africanidade que também o compõe e que a sua “europeidade” sempre buscou sufocar.

---

<sup>206</sup> Se trata de instrumento de percussão típico da Martinica que consiste em uma caixa acústica de madeira na qual o músico deve bater com um bastão para extrair o som.

<sup>207</sup> Se trata de madeira flutuante resgatada de rios, do mar ou de manguezais.

<sup>208</sup> Le commandeur Firmin avait été entraîné dans le jeu de « roulette » par un coupeur de canne dont c’était la spécialité. Il avait fourgué deux bâtons en bambou au mulâtre, lui avait demandé de s’accroupir devant lui et posant le plat de ses mains sur le sol lui avait intimé l’ordre de frapper. Craignant de rompre les doigts du bougre, Firmin baillait de petits coups timides, ce qui déclencha l’hilarité des plus proches spectateurs.

– Allez, commandeur, plus fort et plus vite!

Les mains du coupeur de canne se déplaçaient sans jamais quitter le sol avec une telle habileté qu’aucun des deux bâtons ne parvenait à les toucher. Encouragé par les éclats de voix des veilleurs, Firmin accéléra ses gestes et y mit toutes ses forces. En vain! Le pire était que le champion en roulette ne suivait pas les virevoltes des bambous mais fixait le commandeur droit dans les yeux, un ricanement au coin des lèvres. Il était proprement diabolique, ce nègre-là. Firmin, qui se livrait pour la première fois à ce qu’il avait jusqu’à ce jour considéré comme de la négrierie, n’eut pas le temps de se demander, comme à l’ordinaire, ce que la roulette pouvait bien signifier. C’était affaire de nègres! Mais au même moment, une fièvre montant dans ses jambes emprisonnait ses reins, s’insinuait dans ses bras, une fièvre inconnue qui le poussa à tambouriner avec les deux bambous comme s’il battait un tambour, si bien qu’il ne se rendit même pas compte que le coupeur de canne s’était retiré et que lui, continuait à scander la mesure. Autour de lui, on tapait des mains, on dansait et dans l’ombre, le lancinement d’un bois-ronflé agrémentait la veillée de vieilles nostalgies. Un homme frottait un bout de bois mouillé contre la paroi de la case, et de cet insolite instrument, s’élevaient des sons auxquels aucun être humain, fût-il mulâtre et bien éduqué à la manière de Firmin Léandor, ne pouvait demeurer insensible. Il était en train de devenir nègre. Ou exactement la part nègre de sa personne, si longtemps brimée, se réveillait et il dut reconnaître que cela lui procurait un sentiment de force inouïe (tradução nossa).

E, envolvido pela solidariedade que atravessa todos os aspectos do velório tradicional martinicano, uma celebração na qual a dor é suplantada pela alegria, um emocionado narrador onisciente dirá:

Assim a morte, essa sem-vergonha, era mantida a distância pelos cristãos vivos. Eles brincavam ao seu redor, desdenhavam dela, clamavam diante dela em alto e bom tom que não reconheciam em nada o seu reinado sobre o mundo sobre o mundo e que nunca-nunca-nunca eles o reconheceriam. (CONFIANT, 2015, p. 188-189)<sup>209</sup>.

Ao sujeito não-branco, como é o caso de Firmin Léandor, permitir que a própria subjetividade não-branca floresça, sob a égide da ordem colonial e sendo dela própria um instrumento viabilizador, ademais de um engajamento anticolonial, constitui um ato de solidariedade para consigo mesmo e, por conseguinte, para com todos os seus semelhantes.

Independentemente do quão "não-branco" possa a colonialidade, através da cizânia colorista, classificar um não-branco, de modo a desestabilizar a sua ação anticolonial ("não sois tão negro quanto eles! Por que tomais partido nessa luta?" Poderia lhe dizer o oráculo colonial), aquele que resiste à sereia colonial a cantar tudo o que é branco como civilizado e não-branco como primitivo, perfaz um ato de solidariedade. Uma solidariedade engajada, anticolonial, um serviço ao vulnerável que habita a sua própria identidade e àquelas dos seus semelhantes.

Assim sendo, identificamos que o diálogo estabelecido pelos fenômenos da violência e da solidariedade opera sobre o processo de construção da identidade do capataz Firmin Léandor de modo a perfazer uma identidade que, mais do que a de todas as outras figuras presentes em *Commandeur du sucre*, é aquela dos atravessamentos perenes, construída sobre as contradições profundas que são características ao sujeito "fronteiriço" que é Léandor. Símbolo da violência em suas manifestações objetiva e subjetiva ao officiar como capataz na *Habitation Bel-Évent*; não-branco mestiço admirador da obra de Victor Hugo, Firmin Léandor é também aquele que se precipita para salvar o filho de uma subordinada não-branca negra em meio a um suposto incêndio. É aquele que contrariará o desprezo que nutre pelo não-branco negro a sua categoria socio-racial não-branca mestiça na Martinica e reconhecerá não somente a beleza física, mas também a riqueza cultural desse "negro" que compõe a parcela mais íntima da própria sua identidade e que por tanto tempo rejeitou em si.

É dessa forma que, em *Commandeur du sucre*, o mestiço Firmin Léandor, ainda que capataz, sobrepõe o sangue ao melão, e da mesma forma procedem todos os seus semelhantes

---

<sup>209</sup> Ainsi la mort, cette salope, était tenue en respect par les chrétiens-vivants. Ils jouaient à son entour, ils la dérisionnaient, ils lui clamaient haut et fort qu'ils ne reconnaissaient point son règne sur le monde et que jamais-jamais-jamais ils ne le reconnaîtraient (tradução nossa).

ao performarem as suas identidades crioulas através da língua, da música, da dança, da oralitura, da culinária, dos encantamentos, das artes marciais, enfim, da escolha da vida sobre a morte, da esperança sobre o fatalismo, do mel sobre o fel. Afinal, se, como diz o provérbio guadalupense, *san pli épé ki dlo*, o sangue é mais espesso que a água, *siwo kann pli épé ki san*, o melado é mais espesso que o sangue.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como dissemos de início, o que propusemos aos leitores deste trabalho foi a realização de uma viagem, de modo que pudéssemos abraçar a nós mesmos quando abraçássemos uma série de “outros”. Neste intuito, começamos os preparativos da nossa viagem por meio da realização de um inventário dos instrumentos que nos possibilitariam navegar da Cidade do Salvador, na costa atlântica, até Fort-de-France, no Caribe.

Assim, buscamos nos aprovisionar junto a teóricos cujas reflexões dialogassem com as adversidades enfrentadas por nações que ainda lutam com os desafios impostos pelas suas heranças coloniais. Desta maneira, equipados das supraexpostas noções de violência, colonialismo, colonialidade, subalternidade, decolonialidade, identidade, Crioulidade e solidariedade, conseguimos singrar os horizontes com os quais nos deparamos na América do Caribe e costa atlântica. Atentos aos horizontes que singrávamos e sensíveis aos “outros” com os quais nos deparávamos, deixamos a Bahia a bordo do nosso saveiro e deixamos que ventos e ondas nos conduzissem à Martinica.

Em nosso caminho, saudamos as literaturas e culturas da nossa Bahia natal, de Sergipe, das Alagoas, de Pernambuco, da Paraíba, do Rio Grande do Norte, do Piauí, do Maranhão, do Pará, do Amapá, da Guiana Francesa, do Suriname, da Guiana, da Venezuela, de Trindade e Tobago, de Granada, de São Vicente e Granadinas, de Santa Lúcia, da Martinica. Viajamos. Sabíamos de onde saíamos e para onde nos dirigíamos. Não vagueamos sem rumo ou deambulamos entorpecidos, voltados às névoas de nós mesmos ou do mundo. Abraçamos e nos deixamos abraçar.

Finalizamos a presente investigação por meio do deslinde dos resultados das análises que empreendemos, as quais perseguiram o objetivo de identificar de que maneira os fenômenos da violência e da solidariedade dialogam, em *Commandeur du sucre*, com os processos de construção das identidades subalternizadas e subalternizantes representadas em sua trama.

Neste sentido, reconhecemos, como vimos acima, a figura de Télémaque como representante de uma identidade subalternizada e as figuras dos *békés* Honoré, Simon e Virginie Duplan de Montaubert, como representantes de identidades subalternizadoras. Por fim, discernimos a figura da personagem principal da obra, o capataz Firmin Léandor, como representante do encontro e entrelaçamento de ambas as identidades.

Dessa forma, no tocante à figura de Télémaque, nela enxergamos a representação de uma ancestralidade afro-martinicana profundamente marcada pela violência inerente ao fenômeno colonial. Percebemos que, em *Commandeur du sucre*, a identidade de Télémaque é

edificada de modo a oferecer uma oposição permanentemente aos efeitos que o colonialismo e a colonialidade podem promover sobre ele tanto de forma objetiva quanto de forma subjetiva. Por último, constatamos que o fenômeno da solidariedade conversa com a construção da identidade de Télémaque por meio da salvaguarda que ele proporciona ao ameaçado patrimônio cultural martinicano de origem africana, que o racismo assimilacionista metropolitano ataca ao associar o branco europeu e o seu legado intelectual à civilização e o não-branco de origem africana e o tudo aquilo que lhe diz respeito, à barbárie.

Outrossim, no que diz respeito aos *békés* Honoré, Simon e Virginie Duplan de Montaubert, entendemos que *Commandeur du sucre* os retrata como membros de uma casta composta por martinicanos brancos que, devido à íntima relação que mantém com o fenômeno colonial atuante na ilha, do qual são garantes, conseguem subalternizar um número expressivo de martinicanos não-brancos em proveito próprio. E se valem, para tanto, de uma versão degenerada de solidariedade que lhes permite controlar aqueles que subalternizam, reprimindo com violência qualquer objeção que ameace a sua supremacia.

Por fim, por meio de Firmin Léandor, constatamos que *Commandeur du sucre* nos oferece a imagem do sujeito não-branco mestiço que, apesar da sua posição de produto-instrumento da ordem colonial em suas expressões mais diversas, desestabiliza essa mesma ordem ao reconhecer o valor e a potência inerentes à porção negra que compõe a sua identidade, abraçando-a e performando-a com o devido regozijo anticolonial.

Havendo atingido o destino da viagem por nós proposta no primeiro capítulo deste trabalho, é chegada a hora de voltar. Após havermos visto tanto de nós mesmos em uma profusão de outros, tanto de Brasil em uma ilha sem embargo tão distante da nossa costa, devemos deixar para trás os canaviais da Martinica e retornar ao saveiro que amarramos aos pés do Forte de São Luís. É chegada a hora de emprendermos a viagem de volta à nossa Salvador da Bahia, e ao singrarmos novamente o Mar do Caribe, deixando para trás a Martinica de Télémaque, Firmin Léandor, Éléonore, Gesner, Justine, Clothilde, Honoré, Simon e Virginie Duplan de Montaubert e tantas outras personagens por nós descobertas nessa ilha-joia que presenteou o Mundo com um turbilhão de figuras brilhantes, algumas das quais nos ajudaram, com as suas reflexões, a atingir o desafio por nós assumido; ao perfilarmos, uma vez mais, as pérolas do colar com o qual embeleza a América o Arco Antilhano; ao ver-nos, novamente, em tantos “outros” que não são senão outras possibilidades de nós mesmos, nos vem à mente um verso composto e cantado por uma dessas muitas figuras brilhantes apresentadas pela Martinica,

o cantor e compositor Kali. Um verso cuja potência torna-o título da própria canção que o apresenta: *nou tro pré pou nou si loin*. Somos muito próximos para estarmos tão distantes.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Prefácio para **Pode o subalterno falar?**, de Gayatri Chakravorty Spivak. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 7-18.

**A si paré**, 2014. 1 vídeo (4 min). Publicado por Youtube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qir7mSe32pk>>. Acesso em: 19 jan. 2022.

BERNABÉ, Jean ; CHAMOISEAU, Patrick ; CONFIANT, Raphaël. **Éloge de la créolité**. 3. ed. Paris: Gallimard, 2015.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e perspectiva negra**. Revista Sociedade e Estado, Brasília, vol. 31, n. 1, p. 15-24, jan./abr. 2016.

BOUTRIN, Louis ; CONFIANT, Raphaël. **Chronique d'un empoisonnement annoncé : Le scandale du Chlordécone aux Antilles françaises 1972-2002**. Paris : L'Harmattan, 2007.

BOUTRIN, Louis ; CONFIANT, Raphaël. **Chlordécone : 12 mesures pour sortir de la crise**. Paris : L'Harmattan, 2007.

CÉSAIRE, Aimé. **Cahier d'un retour au pays natal**. Paris : Présence Africaine, 1983.

COLLINS, Merle. **Angel**. Leeds: Peepal Tree Press, 2011.

CONFIANT, Raphaël. **Commandeur du sucre**. 2. ed. Paris: Éditions Écriture, 2015.

CONFIANT, Raphaël. **Deux détonations**. Petit-Bourg : Caraïbédicions, 2020.

CONFIANT, Raphaël. **Dictionnaire créole martiniquais-français**. Matoury : Ibis Rouge Éditions, 2007.

CONFIANT, Raphaël. **Du Morne-des-Esses au Djebel**. Petit-Bourg : Caraïbédicions, 2020.

CONFIANT, Raphaël. **Grand café Martinique**. Paris : Mercure de France, 2020.

CONFIANT, Raphaël. **Grand-Z'Ongle**. Petit-Bourg : Caraïbédicions, 2023.

CONFIANT, Raphaël. **Régisseur du rhum**. Paris : POCKET, 2004.

CONFIANT, Raphaël. **Le bal de la rue Blomet**. Paris : Mercure de France, 2023.

CONFIANT, Raphaël. **La dissidence**. Paris : POCKET, 2004.

CONFIANT, Raphaël. **Le Nègre et l'Amiral**. Paris : Éditions Grasset, 1988.

CONFIANT, Raphaël. Entretien avec Raphaël Confiant (première partie). [Entrevista concedida a] Vanessa Massoni da Rocha. **Pluton Magazine**, Paris, 2021a. Disponível em:

<<https://pluton-magazine.com/2021/04/21/bresil-vanessa-massoni-da-rocha-entretien-avec-raphael-confiant-premiere-partie/>>. Acesso em: 18 jan. 2022.

CONFIANT, Raphaël. Entretien avec Raphaël Confiant (deuxième partie). [Entrevista concedida a] Vanessa Massoni da Rocha. **Pluton Magazine**, Paris, 2021b. Disponível em: <<https://pluton-magazine.com/2021/04/28/bresil-vanessa-massoni-da-rocha-entretien-avec-raphael-confiant-deuxieme-partie/>>. Acesso em: 18 jan. 2022.

CONFIANT, Raphaël. Entretien avec Raphaël Confiant. [Entrevista concedida a] Isabelle Constant. **The French Review**, Carbondale, v. 81, n. 1, p. 136-148, 2007. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/25481035>>. Acesso em 18 jan. 2022.

CONFIANT, Raphaël. Raphaël confiant, chroniqueur infatigable de la comédie créole. [Entrevista concedida a] Tirthanka Chanda. **RFI**, Paris, 2020. Disponível em: <<https://raphaelconfiant.com/article/raphael-confiant-chroniqueur-infatigable-de-la-comedie-creole>>. Acesso em: 18 jan. 2022.

DAMAS, Léon-Gontran. **Pigments: Névralgies**. Paris: Présence Africaine, 2005.

DE ASSIS JÚNIOR, Antônio. **Dicionário Kimbundu-Português, linguístico, botânico, histórico e corográfico. Seguido de um índice alfabético dos nomes próprios**. Disponível em: <<https://archive.org/details/dicionriokimbu00assiuoft/mode/2up?ref=ol&view=theater>>. Acesso em: 12 fev. 2023.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

DE VAISSIÈRE, Pierre. **Saint-Domingue: la société et la vie créoles sous l'ancien régime (1629-1789)**. Paris : Perrin et Cie, 1909.

DES manifestants saccagent la boutique de la distillerie JM à Macouba (Groupe Bernard Hayot. **Martinique la 1<sup>ère</sup>**, Fort-de-France, 13 de fev. de 2021. Disponível em: <<https://la1ere.francetvinfo.fr/martinique/des-manifestants-saccagent-la-boutique-de-la-distillerie-jm-a-macouba-groupe-bernard-hayot-933799.html>>. Acesso em: 13 de fev. de 2022.

DELBERGHE, Michel ; BRIVAL, Hervé ; MAROT, Laurent. Martinique et Guyane refusent une autonomie accrue. **Le Monde**, Paris, 11 de jan. de 2010. Disponível em: <[https://www.lemonde.fr/politique/article/2010/01/11/martinique-et-guyane-refusent-une-autonomie-accrue\\_1290081\\_823448.html](https://www.lemonde.fr/politique/article/2010/01/11/martinique-et-guyane-refusent-une-autonomie-accrue_1290081_823448.html)>. Acesso em: 12 de out. de 2022.

DUSSEL, Enrique. **Introducción a la filosofía de la liberación**. 5. ed. Bogotá: Editorial Nueva América, 1995, p. 128.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FIGUEIREDO, Eurídice. **Representações de etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura**. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editoras Ltda, 2010, p. 93.

FREETOWN Collective; DJ Private Ryan. **Feel the love**. In: FREETOWN Collective; DJ Private Ryan. *Feel the love*. Port of Spain: Shayegan Media & Marketing Inc, 2019. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=xBsnC-8HkxA&list=RDR122VIZpn9E&index=3>>. Acesso em: 27 mar. 2022.

GÁMEZ, Luna. **O rastro de destruição do mercado ilegal de ouro brasileiro**. El País, Rio de Janeiro, ano 9, 8 out. 2021. Planeta Futuro. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2021-10-08/o-rastro-de-destruicao-do-mercado-ilegal-de-ouro-brasileiro.html>>. Acesso em: 27 mar. 2022.

GILROY, Beryl. **Black Teatcher**. Londres: Faber & Faber, 2021.

GUAYKE, Chevige. **Todas las historias menos muchas**. Bolívar: Fondo Editorial del Caribe, 2014.

GUÉRIN, Léon. Notice sur Moreau de Saint-Méry. In : MOREAU DE SAINT-MÉRY, M. L.-E. **Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'île de Saint Domingue avec des observations générales sur sa population, sur le caractère et les moeurs de ses divers habitants, sur son climat, sa culture, ses productions, son administration, etc.** v. 1. 2. ed. Paris: 1875, p. iii-xi. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5784239p/f1n504.pdf>>. Acesso em: 09 jan. 2023.

GLISSANT, Édouard. **Traité du Tout-Monde**. Paris : Gallimard, 1997, p. 21.

GLISSANT, Édouard. **Philosophie de la relation**. Paris : Gallimard, 2009, p. 61-62.

GLISSANT, Édouard. **Relation (Répertoire vidéo E. Glissant)**. Youtube, 9 jan. 2013. Disponível em: <https://youtu.be/ys1C5g6Tpgs>. Acesso em: 20 abr. 2021.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, p. 12-13.

HEITZ, Rémy. **Chlordécone: pour le procureur de Paris, “les problèmes de prescription existaient pour l'essentiel dès les dépôts des plaintes”**. [Entrevista concedida a] France-Antilles, Fort-de-France, 2021. Disponível em: <<https://www.martinique.franceantilles.fr/actualite/environnement/exclusif-chlordecone-pour-le-procureur-de-paris-les-problemes-de-prescription-existaient-pour-l-essentiel-des-les-depots-des-plaintes-573908.php>>. Acesso em: 10 fev. 2022.

- HOOKS, bell. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019.
- KALI. **Nou tro pré pou nou si loin**. Youtube, 28 jan. 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=zF8ziNZ5T6U>>. Acesso em: 22 abr. 2023.
- KEANE, Shake. **One a Week with Water**. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas, 1979.
- KEANE, Shake. **Volcano Suite**. 1 vídeo (5 min17s). Publicado por Youtube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=txYYtHHnKcQ>>. Acesso em: 26 mar. 2022.
- KEANE, Shake. Soufrière. *In*: NANTON, Philip. **St Vincent's 1979 volcanic eruptions revisited**. WritersMosaic, 2021. Disponível em: <<https://writersmosaic.org.uk/wp-content/uploads/2021/05/Philip-Nanton-St-Vincent-1979-Volcanic-Eruptions-Revisited-.pdf>>. Acesso em: 27 mar. 2022.
- LA grev bare mwen**, 2015. 1 vídeo (5 min). Publicado por BELIEVE SAS. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=b8gvvKzsAig>>. Acesso em: 19 jan. 2022.
- LA biguine, une histoire créole**, 2021. 1 vídeo (9 min). Publicado por Culture Prime. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=d8zIDk\\_MqJ8](https://www.youtube.com/watch?v=d8zIDk_MqJ8)>. Acesso em: 19 jan. 2022.
- LAFLEUR, Gérard. Les juifs aux îles françaises du vent (XVIIe-XVIIIe siècles). **Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe**. Basse-Terre, n. 65-66, p. 77-131, 3º-4º trimestre, 1985. Disponível em: <<https://www.erudit.org/fr/revues/bshg/1985-n65-66-bshg03483/1043818ar.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2022.
- LANDER, Edgardo. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 11-40.
- LETI, Geniviève. **L'Univers magico-religieux antillais: ABC des croyances et superstitions d'hier et d'aujourd'hui**. Paris : L'Harmattan, 2000.
- L'ACCÈS au centre commercial Carrefour Génipa perturbé. **RCI Martinique**, Fort-de-France, 28 de fev. de 2021. Disponível em: <<https://www.rci.fm/martinique/infos/Social/Laces-au-centre-commercial-Carrefour-Genipa-perturbe>>. Acesso em: 28 de fev. de 2021.
- LES 500 plus grandes fortunes de France. **Challenges**, Paris, 04 de jul. de 2022. Disponível em: <[https://www.challenges.fr/classements/fortune/bernard-hayot-et-sa-famille\\_1747](https://www.challenges.fr/classements/fortune/bernard-hayot-et-sa-famille_1747)>. Acesso em: 04 de jul. de 2022.
- L'ÉTANG, Thierry. **Du nom indigène des îles de l'archipel des Antilles**. Schoelcher : Centre de recherches interdisciplinaires en lettres, langues, arts et sciences humaines, 2000. Disponível

em: <<http://www.manioc.org/recherch/HASH01770dab508ee9674171765c>>. Acesso em: 29 mar. 2022.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGEL; Ramón (org.). **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MARAN, René. **Batouala**. Paris: Albin Michel, 2021.

MARCELIN, Émile. Les grands dieux du vodou haïtien. *In*: **Journal de la Société des Américanistes**. Tomo 36, 1947. p. 51-135. Disponível em: <[https://www.persee.fr/doc/jsa\\_0037-9174\\_1947\\_num\\_36\\_1\\_2357](https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1947_num_36_1_2357)>. Acesso em: 20 abr. 2021.

MARIANI WANDERLEY, F. M.; COSTA, Júlia Morena. A solidariedade como resistência: um olhar sobre o histórico em *Commandeur du sucre*, de Raphaël Confiant. *In*: SOUZA, Carla Dameane Pereira de; ALMEIDA; I. S.; COSTA, Júlia Morena; CARMO, T. P. **Sob as asas de Sankofa: uma década de estudos literários e culturais no instituto de letras**. Salvador: EDUFBA, 2022. p. 34-48. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/36773>. Acesso em 5 abr. 2023.

MARIANI WANDERLEY, F. M. O dominador dominado: identidades subalternizadas e subalternizantes em *Commandeur du sucre*, de Raphaël Confiant. *In*: SANTOS, Margarete N.; MASSONI DA ROCHA, Vanessa. **Caribe, Caribes: tessituras literárias em relação**. Curitiba: CRV, 2022. p. 67-80. Disponível em: <<https://drive.google.com/file/d/1rWF4I0XN3jwBRONECI73b9EHTKF2LtwM/view>>. Acesso em: 30 nov. 2022.

MCLEOD, Cynthia. **The cost of sugar**. Paramaribo : The waterfront Press, 2010.

MIGNOLO, Walter D. El pensamiento: desprendimiento y apertura: Un manifiesto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGEL; Ramón (org.). **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 25-46.

NAIPAUL, V. S. **Miguel Street**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NICOLAS, Armand. **Histoire de la Martinique: de 1848 à 1939**. Paris: L'Harmattan, 1996.

NICOLAS, Armand. **Histoire de la Martinique: de 1939 à 1971**. Paris: L'Harmattan, 1998.

PEREIRA, Carla; DA SILVA, Katia de Souza; AMIN, Vanda do Socorro Furtado; NUNES, Paulo Jorge Martins. Belém e a Academia do Peixe Frito: fisiognomias em Bruno de Menezes e Dalcídio Jurandir. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Ciências Humanas**. Belém, v. 14, n. 3, set./dez. 2019. Disponível em:

<<https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/nRhgHhPbKvXzGNsCmXfg8Sw/?lang=pt>>. Acesso em: 27 mar. 2022.

PIZARRO, Ana. El archipiélago de fronteras externas. *In*: PIZARRO, Ana. **El archipiélago de fronteras externas – culturas del Caribe hoy**. Santiago do Chile, 2002, p. 15-32.

PIZARRO, Ana. **Áreas culturales en la modernidad tardía**. *Via Atlântica*, São Paulo, n. 6, p. 169-187, out. 2003.

PRÉSIDENTIELLE 2022: Marine Le Pen en tête du second tour dans la majorité des Outre-mer [résultats]. **Martinique la 1<sup>ère</sup>**, Fort-de-France, 24 de abr. de 2022. Disponível em: <<https://la1ere.francetvinfo.fr/presidentielle-2022-marine-le-pen-en-tete-du-second-tour-dans-de-nombreux-territoires-d-outre-mer-resultats-1276244.html>>. Acesso em: 11 out. de 2022.

PROTEAU, Laurence. **Entre poétique et politique Aimé Césaire et la “négritude”**. *Sociétés contemporaines*. Paris: Presses de Sciences Po, 2001/4 (no 44), p. 15-39. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-societes-contemporaines-2001-4-page-15.htm>>. Acesso em: 27 mar. 2022.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>>. Acesso em: 12 ago. 2019.

RANCIÈRE, Jacques. Capítulo 7. *In*: **A partilha do sensível. estética e política**. Tradução de Mônica Costa Netto. São Paulo: EXO experimental Org.; Editora 34, 2005.

REIS, E. A. **Mulato: Negro-não-Negro e/ou Branco-não-Branco**. Coleção Identidades. São Paulo: Editora Altana Ltda, 2002.

RIBEIRO, Juliana; FUKUNAGA, Tito. Beira de mar. *In*: RIBEIRO, Juliana. **Amarelo**. São Paulo: Tratore, 2011. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=AHrMPK1KMXk>>. Acesso em 27 mar. 2022.

**RELATION** (Répertoire E. Glissant), 2013. 1 vídeo (1 min32s). Publicado pelo canal Institut du Tout-Monde. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ys1C5g6Tpgs&t=85s>>. Acesso em 15 jan. 2022.

RIGAUD, Milo. **La tradition voodoo et le voodoo haïtien (son temple, ses mystères, sa magie)**. Paris: Éditions Niclus, 1953, p. 93-96.

- RUE cases-nègres. Direção: Euzhan Palcy; Michel Loulergue. SUMAFA Productions, 1983.
- SALA-MOLINS, Louis. **Le Code Noir ou le calvaire de Canaan**. Paris: Presses Universitaires de France, 2018.
- SILVADO, Regina. **Do eu ao nós. Memória e identidade nos textos autobiográficos de Raphaël Confiant**. 2005. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de São João del Rei, São João del Rei, 2005. Disponível em: <[http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=77624](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=77624)>. Acesso em: 19 jul. 2023.
- SHOULTEN-ELSENHOUT, Johanna. Granmorgu. In: VOORHOEVE, Jan; LICHTVELD, Ursy M. **Creole Drum – An Anthology of Creole Literature in Surinam**. Londres: Yale University Press, 1975, p. 235. Disponível em: <[https://www.dbnl.org/tekst/voor007creo01\\_01/voor007creo01\\_01\\_0011.php#a221](https://www.dbnl.org/tekst/voor007creo01_01/voor007creo01_01_0011.php#a221)>. Acesso em: 27 mar. 2022.
- SHOULTEN-ELSENHOUT, Johanna. Sekete uma. In: VOORHOEVE, Jan; LICHTVELD, Ursy M. **Creole Drum – An Anthology of Creole Literature in Surinam**. Londres: Yale University Press, 1975, p. 235. Disponível em: <[https://www.dbnl.org/tekst/voor007creo01\\_01/voor007creo01\\_01\\_0011.php#a221](https://www.dbnl.org/tekst/voor007creo01_01/voor007creo01_01_0011.php#a221)>. Acesso em: 27 mar. 2022.
- SHINEBOURNE, Jane Lowe. **The Last Ship**. Leeds: Peepal Tree Press Ltd, 2015.
- SMERALDA, Juliette. **La culture de l’entraide ; Un modèle d’économie alternative : le cas de la Martinique**. Saint-Denis: Connaissances & Savoirs, 2016.
- SMERALDA-AMON, Juliette. **La racisation des relations intergroupes ou la problématique de la couleur: le cas de la Martinique**. Paris: L’Harmattan, 2002.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. The New Subaltern: A Silent Interview. In: CHATURVEDY, Vinayak (Ed.). **Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial**. Londres: Verso, 2000, p. 324-340.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Foreword: Upon Reading the Companion to Postcolonial Studies. In: SCHWARZ, Henry; RAY, Sangeeta (Eds.). **A Companion to Postcolonial Studies**. Oxford: Blackwell, 2005, p. xv-xxii.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VALENÇA, Alceu. **Cana caiana**. Rio de Janeiro: Som Livre, 1997. Disponível em: <<https://www.deezer.com/fr/album/12715870>>. Acesso em: 22 fev. 2023.

WALCOTT, Derek. **Omeros**. Nova Iorque: MacMillan Publishers, 2014.

ZOBEL, Joseph. **La Rue Cases-Nègres**. Paris: Présence Africaine, 2014.

ŽIŽEK, Slavoj. **Violência**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

## LISTA DE FIGURAS REFERENCIADAS

- Figura 1 – Disponível em: <<https://nl.ambafrance.org/L-outr-mer-francais>>. Acesso em 26 abr. 2023.
- Figura 2 – Disponível em: <<https://www.loc.gov/item/2017781800/>>. Acesso em 26 abr. 2023.
- Figura 3 – Disponível em: <<https://brasilianafotografica.bn.gov.br/brasiliana/handle/20.500.12156.1/3654>>. Acesso em: 26 abr. 2023.
- Figura 4 – Disponível em: <<https://www.francetvpro.fr/contenu-de-presse/50863932>>. Acesso em 26 abr. 2023
- Figura 5 – Disponível em: <<https://raphaelconfiant.com/>>. Acesso em: 26 abr. 2023
- Figura 6 – Disponível em: <<https://www.zananas-martinique.com/cartes-postales/cpa-rurale.htm>>. Acesso em: 26 abr. 2023.
- Figura 7 – Disponível em: <<https://www.geneanet.org/cartes-postales/view/7699923#0>>. Acesso em: 26 abr. 2023.
- Figura 8 – Disponível em: <<https://www.patrimoines-martinique.org/>>. Acesso em: 26 abr. 2023.
- Figura 9 – Disponível em: <<https://la1ere.francetvinfo.fr/martinique/les-habitants-du-quartier-berges-de-briand-ont-nettoye-le-pont-d-acces-en-koudmen-1333368.html>>. Acesso em 26 abr. 2023.
- Figura 10 – Disponível em: <<https://www.ibahia.com/bahia/saveiro-sombra-da-lua-e-tombado-como-patrimonio-historico>>. Acesso em: 26 abr. 2023.
- Figura 11 – Disponível em: <<https://la1ere.francetvinfo.fr/docu-cayenne-vue-sur-mer-1203745.html>>. Acesso em: 26 abr. 2023.
- Figura 12 – Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/foto/2022-01/paramaribo-e-capital-do-suriname-nas-margens-do-rio-suriname-1642451756>>. Acesso em: 26 abr. 2023.
- Figura 13 – Disponível em: <<http://www.kekamba.info/blogmain.php?aanroep=maroonlifeandculture%20%28Maroon%20-%20Life%20and%20culture%20in%2028%20pictures%29=sipaliwini=marowijne=saramacca=brokopondo=culture=&tripsreserveringsnummer=&taal=nederlands>>. Acesso em: 26 abr. 2023.
- Figura 14 – Disponível em: <<https://guyanaenergy.gy/product/georgetown-city-tour/>>. Acesso em: 26 abr. 2023.
- Figura 15 – Disponível em: <<https://www.britannica.com/place/Trinidad-and-Tobago>>. Acesso em: 26 abr. 2023.
- Figura 16 – Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2014/08/03/education/edlife/second-chance-med-school.html>>. Acesso em: 26 abr. 2023.
- Figura 17 – Disponível em: <<https://www.stvincenttimes.com/recovery-efforts-crucial-one-year-after-la-soufriere-eruption/>>. Acesso em: 26 abr. 2023.
- Figura 18 – Disponível em: acervo pessoal do autor. Acesso em: 27 abr. 2023.
- Figura 19 – Disponível em: <[https://www.geocaching.com/geocache/GC6VXMD\\_rocher-du-diamant-earthcache](https://www.geocaching.com/geocache/GC6VXMD_rocher-du-diamant-earthcache)>. Acesso em: 27 abr. 2023.
- Figura 20 – Disponível em: <<https://www.collectivitedemartinique.mq/la-martinique-est-candidate-au-patrimoine-mondial-de-lunesco/>>. Acesso em: 27 abr. 2023.
- Figura 21 – Disponível em: <<https://www.patrimoines-martinique.org/ark:/35569/b3w8120jsqdv/3e608d7a-1a05-42a8-bf03-ddf29cefcfa9>>. Acesso em: 27 abr. 2023.
- Figura 22 – Disponível em: <<http://alrmab.free.fr/leonaStellio.html>>. Acesso em: 27 abr. 2023.

Figura 23 – Disponível em: <<https://saintpierre-mq.fr/1902-le-petit-paris-des-antilles-raye-de-la-carte/>>. Acesso em: 27 abr. 2023.

Figura 24 – Disponível em: <<https://www.patrimoines-martinique.org/ark:/35569/q1xz3dsm5t0k>>. Acesso em: 27 abr. 2023.

Figura 25 – Disponível em: <<https://www.geneanet.org/cartes-postales/view/4852568#0>>. Acesso em: 27 abr. 2023.

Figura 26 – Disponível em: acervo pessoal do autor. Acesso em: 27 abr. 2023.

Figura 27 – Disponível em: <<https://www.madinin-art.net/le-fort-saint-louis-de-fort-de-france/>>. Acesso em: 27 abr. 2023.

Figura 28 – Disponível em: <<https://www.montraykreyol.org/article/et-si-desnambuc-et-josephine-etait-remplaces-par-des-statues-de-neg-mawon-institutionnels>>. Acesso em: 27 abr. 2023.

Figura 29 – Disponível em: acervo pessoal do autor. Acesso em: 27 abr. 2023.

Figura 30 – Disponível em: acervo pessoal do autor. Acesso em: 27 abr. 2023.

Figura 31 – Disponível em: acervo pessoal do autor. Acesso em: 27 abr. 2023.

Figura 32 – Disponível em: <<https://www.menil.org/collection/objects/1216-beating-at-four-stakes-in-the-colonies-chatiment-des-quatre-piquets-dans-les-colonies>>. Acesso em: 27 abr. 2023.

Figura 33 – Disponível em: <[https://www.coincommunity.com/forum/topic.asp?TOPIC\\_ID=133160&whichpage=2](https://www.coincommunity.com/forum/topic.asp?TOPIC_ID=133160&whichpage=2)>. Acesso em: 27 abr. 2023.

Figura 34 – Disponível em: <<https://www.musee-orsay.fr/fr/oeuvres/des-glaneuses-342>>. Acesso em: 27 abr. 2023.

Figura 35 – Disponível em: <<https://www.france-pittoresque.com/spip.php?article7132>>. Acesso em: 27 abr. 2023.

Figura 36 – Disponível em: <<https://www.bidsquare.com/online-auctions/material-culture/gerard-fortune-haitian-b-1933-sugar-cane-harvest-1366735>>. Acesso em: 27 abr. 2023.