

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

A CRIOLIZAÇÃO EM MARTINICA: LEITURAS SOBRE IDENTIDADE
CULTURAL, MEMÓRIA E TERRITÓRIO NO ROMANCE *TEXACO*

Lívia Maria da Costa Carvalho

RECIFE, 2014

LÍVIA MARIA DA COSTA CARVALHO

A CRIOLIZAÇÃO EM MARTINICA: LEITURAS SOBRE IDENTIDADE
CULTURAL, MEMÓRIA E TERRITÓRIO NO ROMANCE *TEXACO*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras, da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre em Teoria da Literatura.

Orientador: Prof. Dr. Roland Walter

RECIFE
2014

Catálogo na fonte
Bibliotecário Jonas Lucas Vieira, CRB4-1204

C331c Carvalho, Livia Maria da Costa
A criouliização em Martinica: leituras sobre identidade cultural, memória e território no romance Texaco / Livia Maria da Costa Carvalho. – Recife: O Autor, 2014.
81 p.: il., fig.

Orientador: Roland Walter.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Artes e Comunicação. Letras, 2014.

Inclui bibliografia.

1. Teoria da Literatura. 2. Identidade étnica. 3. Cultura. 4. Oralidade na literatura. I. Walter, Roland (Orientador). II. Título.

809 CDD (22.ed.) UFPE (CAC 2014-114)

LIVIA MARIA DA COSTA CARVALHO

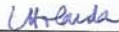
**A Crioulização em Martinica: Leituras Sobre Identidade Cultural, Memória
e Território do Romance Texaco**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Letras da Universidade Federal de
Pernambuco como requisito para a obtenção do
Grau de Mestre em Teoria da Literatura, em
13/2/2014.

DISSERTAÇÃO APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Roland Gerhard Mike Walter
Orientador – LETRAS - UFPE



Prof. Dr. Lourival Holanda
LETRAS - UFPE



Prof. Dr. Alcione Correa Alves
LETRAS - UFPI

Recife – PE
2014

À Isabel e Chico Noca, meus pais, pelos ensinamentos e
respostas que delinearão meus primeiros
questionamentos sobre o ser/estar no mundo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Isabel e Chico Noca, por me amarem, por sempre acreditarem em mim e por estarem presente todos os dias, em cada momento.

À Beatriz e Clarissa, minhas irmãs, por compartilharem comigo o amor e o carinho da mais linda amizade que já fiz em minha vida.

À Silvana e Hélio, os melhores amigos que conheci durante esses dois anos de trabalho, pelas inúmeras contribuições e debates sobre questões epistemológicas, mas, sobretudo, pelo laço verdadeiro.

Ao professor Alcione Corrêa, meu primeiro orientador, por toda a contribuição desde a graduação, por me convidar aos debates em seu grupo de pesquisa: lugar onde, pela primeira vez na minha vida acadêmica, percebi a verdadeira razão para nela ter adentrado.

Ao professor Roland Walter, pelas valiosas orientações em minha pesquisa, por expandir minhas visões de leituras acerca da cultura e do mundo, me ensinando, além de tudo, que o pensamento se constrói em liberdade.

Ao professor Lourival Holanda, por aceitar de maneira tão gentil ler o meu trabalho e pelas contribuições tão pertinentes.

Ao professor Alfredo Cordiviola, pelos aprendizados durante suas aulas, cuja importância é cada vez mais clara para mim.

À professora Eliane Veras, por me receber tão carinhosamente, com tanta disponibilidade e pelo interesse sobre meu trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação em letras, que proporcionou a estrutura para minha formação.

A todas as pessoas da minha família, por formarem juntas o lugar onde a vida é sempre mais doce.

Aos amigos e professores do Mestrado em Letras: a experiência de conhecê-los será sempre uma referência em minha vida.

Ao CNPq, pela bolsa que possibilitou o desenvolvimento desta pesquisa.

A Deus, por todas as coisas boas que já vivi.

RESUMO

O presente trabalho se estrutura através de uma análise acerca da identidade cultural martiniquense, no romance *Texaco*, do escritor Patrick Chamoiseau. Partindo do conceito de criouliização elaborado por Édouard Glissant – no qual as culturas e os sujeitos são postos em Relação, criando estruturas identitárias imprevisíveis – pensa-se, através de imbricações entre memória, oralidade e território, como a identidade cultural da Martinica está disposta e expressa em *Texaco*. Sendo a Martinica um país que viveu a colonização europeia e teve a escravização negra africana em sua formação cultural, encontram-se neste trabalho leituras sobre o imaginário problemático e conflituoso decorrente deste processo colonial.

Palavras-chave: Identidade Cultural. Memória. Território. Oralidade. Criouliização. *Texaco*

RESUME

Le présent travail est structuré à travers une analyse de l'identité culturelle martiniquaise, le roman *Texaco* de l'écrivain Patrick Chamoiseau. Basé sur le concept de créolisation développé par Édouard Glissant - dont les cultures et les sujets sont mis en relation, en créant des structures d'identité imprévisibles - on pense à travers le recouvrement entre la mémoire, l'oralité et le territoire comme l'identité culturelle de la Martinique est disposée et exprimée dans *Texaco*. Étant que La Martinique est un pays qui a connu la colonisation européenne et a eu l'esclavage de l'Afrique noire dans son contexte culturel, se trouve dans le présent travail la lecture sur la problématique imaginaire et conflictuelle de la dure l'esclavage colonial .

Mots-clés: Identité Culturel. Mémoire. Territoire. Oralité. Créolisation. Texaco

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2 CULTURA E IDENTIDADE EM TEXACO	22
2.1 O <i>Elogio da rioulidade</i> e o pensamento da criouliização	29
2.2 O Sermão de Marie-Sophie Laborieux: investidas de Esternome Laborieux à Cidade.....	38
2.3 Bairro Texaco: as notas do urbanista Cristo ao Marcador de Palavras	44
3 ORALIDADE E MEMÓRIA EM TEXACO	48
3.1 Lugar de memória: a “imposição” de Texaco através da palavra.....	57
3.2 A literatura como lugar de uma “memória cultural”	60
4 TERRITÓRIO (TERRA RIZOMADA)	63
4.1 Sistemas de plantação: resignificações do lugar	68
4.2 O <i>Noutéka dos Morros</i> : interações entre o homem, a literatura e o espaço geográfico	71
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	76
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	78

1 INTRODUÇÃO

Pensar a identidade cultural de um povo é pensá-lo através dos elementos que o constituem enquanto sujeitos em um lugar e no tempo, sejam tais elementos naturalmente instaurados como reais, ou ainda, de natureza simbólica e carregados de representação. Cabe, portanto, aos que se interessam pelo assunto e aos estudiosos em cultura, entenderem de que maneira tais elementos se apresentam e quais as suas resultantes. Deste modo, a identidade cultural é pensada através de uma perspectiva histórica e social, e o seu estudo se desenvolverá em torno de conceitos que apontarão para o modo como as constituições dos sujeitos, em suas individualidades, contribuem para a formação de um todo coletivo que será resultado de longos processos. As interferências, portanto, estarão em uma via de mão dupla, onde o individual contribui para a constituição do coletivo, e este coletivo também implicará na formação de um eu individual.

Neste sentido, as abordagens das questões em torno da identidade têm como viés principal um sujeito que não se concentra mais em poderes absolutos, não está mais voltado para o Uno, haja vista a sua possibilidade de negociação com o Outro. Tratamos então neste momento de construções que acontecem a partir de rompimentos, de fragmentações e da pulverização de uma identidade que se idealizava única e absoluta, e que agora já não voga mais, pois suas estruturas rígidas tiveram de ceder às intervenções e deram resultado ao que Stuart Hall denomina sujeito fragmentado.

Em *Identidade Cultural na Pós-Modernidade*, Hall afirma que o surgimento do sujeito pós-moderno acontece a partir de processos socioculturais nos quais o sujeito se fragmenta e se recompõe resultando em identidades mais variáveis e problemáticas, identidades que não se fixam e vivem em errância.

O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático. Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma "celebração móvel": formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (HALL, 2011, p. 13)

Hall fala das concepções de três sujeitos para desenvolver seu raciocínio sobre os modelos de identidade que figuram desde o Iluminismo até a Pós-modernidade, e das transformações sofridas por essas concepções. O primeiro deles é o “sujeito do Iluminismo” cuja identidade está elaborada na unicidade e no absolutismo; em seguida, o “sujeito sociológico”, que ainda tem a identidade essencializada em si, mas já com a aceitação das complexidades sociais, enxergando assim a interação ente si e o meio social em que está inserido; o terceiro, “sujeito pós-moderno”, tem como característica a falta de estabilidade, e o que fará com que seja identificado dentro de uma determinada identidade, ou de outra, ou ainda das duas ao mesmo tempo, serão as variantes culturais que ele vivenciará. O autor volta seus argumentos para os descentramentos vividos pelo pensamento sociológico em vários processos históricos e as diversas interferências sofridas em seus discursos quando o homem passou a pensar em si relacionado com o outro, o que trará profundas transformações no pensamento humano sobre as identidades na Pós-Modernidade.

Trata-se, portanto, de (re)negociações entre o Eu e o Outro. Nelas, Hall entende que os discursos pós-modernos passaram por cinco principais descentramentos do sujeito, tendo eles partido desde o pensamento marxista no século XIX até os discursos feministas da segunda metade do século XX.

Aquelas pessoas que sustentam que as identidades modernas estão sendo fragmentas argumentam que o que aconteceu à concepção de sujeito moderno, na modernidade tardia, não foi simplesmente sua desagregação, mas seu deslocamento. Elas descrevem esse deslocamento através de uma série de rupturas nos discursos do conhecimento moderno. (HALL, 2011, p. 34)

As identidades culturais cujas construções aconteceram através de processos que em vez de proporcionarem progressos coletivos entre os elementos envolvidos, tiveram e têm a colonização como um ponto sobre o qual se deve refletir, carregam marcas de violências das mais cruéis. Dentre as tantas violências, pode-se falar das castrações dos direitos à liberdade para homens e mulheres negras; do aviltamento de suas culturas e suas línguas maternas; ou ainda das marcas do açoite na pele, fincadas durante séculos de uma escravização tão violenta quanto os preconceitos e as discriminações constantemente perpetuadas nos anos atuais.

Nesses mesmos anos em que se fala tanto da existência de liberdade e igualdade entre raças, etnias e ideais religiosos no mundo são percebidas realidades onde outros homens e mulheres, também negros, ainda têm sua natureza e seu espírito açoiados por supostas “brincadeiras”, cujas grosserias e constrangimentos são constantemente pronunciados, assim como a que aparece em um anúncio veiculado por um site de compras e vendas na internet, em 2013, no Brasil. Nela, foi estampada a foto com o rosto de um rapaz negro e na descrição são dadas suas características físicas como qualidades para um bom produto de compra, a preço negociável¹. Violências tais como a citada aqui estão todos os dias nos meios sociais pelos quais circulamos, desenvolvidas de diferentes formas, porém camufladas em falsos acordos de igualdade e laicidade.

É, portanto, pensando a problemática das eliminações que tiram dos sujeitos dessas culturas fragmentadas o direito de se sentirem donos de seus próprios percursos históricos e de sua liberdade que o presente trabalho se propõe a analisar a identidade cultural, a memória e o território martiniquense através de leituras do romance de 1992, *Texaco*, do escritor Patrick Chamoiseau.

Analisar *Texaco* para compreender os processos pelos quais passaram os martiniquenses e como se configura, após tantos percalços históricos e sociais, a identidade cultural desse povo é uma atividade que prevê todas as perspectivas passando pelo espectro da escravização, haja vista as circunstâncias e as violências criadas pelo regime escravagista, vividas em todo o percurso histórico desse lugar; pois, a habitação da Martinica passa por bastantes mudanças durante os séculos de colonização.

A ilha, ainda hoje departamento ultramarino da França, tem os Arawaks e os Caraíbas como primeiros habitantes, que viveram nas Antilhas por séculos durante e antes da ocupação europeia. A partir do século XVI grandes

¹ Entre o final de fevereiro e início do mês de março de 2013 esteve disponível no site *Mercado Livre* um anúncio de venda com a foto de um rapaz negro, com a seguinte oferta: "negro africano legítimo, único dono, em bom estado de saúde. Negro negroso, bom para serviços domésticos, braçais, pedreiro etc." O anúncio foi compartilhado em redes sociais no Brasil e curtido por milhares de internautas. O rapaz, vítima desta discriminação, levou o caso à justiça processando a pessoa que o publicou, bem como site de vendas.

A reportagem com a repercussão e fotos do caso está disponível em: <http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/03/20/anuncio-vende-negro-africano-em-bom-estado-de-saude-policia-apura.htm>. Último acesso em 10/01/2014.

massacres aconteceram e esses povos nativos da região foram praticamente dizimados, restando apenas alguns poucos grupos que de algum modo foram protegidos por famílias que exerciam influência política local. No final do século XVII e início do século XVIII são trazidos os primeiros sujeitos a serem escravizados para a Martinica e serão estes homens e mulheres vindos da África – principalmente da costa ocidental do continente – para trabalharem nas plantações, que formarão a grande maioria dos habitantes em todo o território martiniquense.

A realidade de transformações vivida pelo povo da Martinica se assemelha fortemente ao que também aconteceu no Brasil a partir da colonização europeia, pois, é com a ocupação portuguesa que os nativos de grande parte do território brasileiro também serão quase dizimados, a despeito de algumas diferenças. Por exemplo: por ser o território brasileiro extensamente maior que o da Martinica, nele, algumas tribos resistiram, podendo inclusive se refugiar em lugares mais longínquos nas matas, o que leva o número de índios recenseados nos dias de hoje a ser acentuadamente maior em relação aos martiniquenses². No entanto, em termos proporcionais, as perdas e a violência reproduzida através dos séculos são desastrosas e incalculáveis nos dois países.

Segundo a estudiosa Diva Barbaro Damato, “em 1692 são recenseados 160 índios em todo o território da Martinica” (DAMATO, 1995, p. 39), o que demonstra quão intensa foi a violência contra os nativos, uma vez que, quando da chegada de Colombo à ilha, em 1502, existiam cerca de 2 mil índios Caraíbas morando naquelas terras. No Brasil, Cabral desembarca em 1500 e a estimativa é que existiam pelo menos 5 milhões de pessoas, número reduzido nos dias de hoje a 700.000 mil.

² É sabido que algumas tribos indígenas no Brasil ainda não mantiveram contato com outros povos e vivem em zonas desconhecidas pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Acredita-se que alguns desses povos nunca estabeleceram qualquer vínculo com outras civilizações, e que outros chegaram a conhecer o homem branco, mas se refugiaram nas matas ainda mais distantes, afastando-se da hostilidade e da tentativa de “domesticação” realizadas durante os primeiros encontros. Segundo Gersem Luciano, “Estima-se que existam atualmente 46 evidências de “índios isolados” no território brasileiro, das quais apenas 12 foram confirmadas até hoje pela FUNAI. “Índios isolados” é uma terminologia usada pela FUNAI para designar aqueles com os quais ela não estabeleceu nenhum contato”. (LUCIANO, 2006, p. 51)

Esses dados se apresentam tão catastróficos porque, no contexto dos dois países, a resistência dos índios à escravização desencadeou o assassinato e até mesmo o suicídio de muitos deles³, o que vai intensificar ainda mais a busca dos donos de terras pela mão de obra escrava negra africana.

Portanto, é através de relações compartilhadas por aqueles que já habitavam a Martinica, pelos africanos escravizados na colonização europeia – trazidos principalmente para a lavoura de cana-de-açúcar – e por outros povos que vieram morar nessas terras por alguma expectativa de encontrar trabalho, que a pequena ilha no mar do Caribe ganha configurações culturais repletas de diferenças. O grande poeta, ensaísta e escritor martiniquense Édouard Glissant, pensando o Caribe como uma região onde a diversidade predomina de maneira grandiosa e inevitável, e assim afirma:

O que acontece no Caribe durante três séculos é, literalmente, o seguinte: um encontro de elementos culturais vindos de horizontes absolutamente diversos e que realmente se criouizam, realmente se imbricam e se confundem um no outro para dar nascimento a algo absolutamente imprevisível, absolutamente novo – a realidade crioula. A *Neo-América*, seja no Brasil, nas costas caribenhas ou no sul dos Estados Unidos, vive a experiência real da crioulização através da escravidão, da opressão, do desapossamento perpetrados pelos diversos sistemas escravocratas [...] e através desses desapossamentos, dessas opressões e desses crimes realiza uma verdadeira conversão do “ser”. (GLISSANT, 2005, p. 17-18)

Compartilhando com os ideais de outros pensadores e críticos como o fez Darcy Ribeiro no Brasil, Glissant propõe para o entendimento das relações existentes no contexto americano, a divisão de três Américas: A primeira é a *Meso-América*, dos povos autóctones: os Caraíbas e arawaks, na Martinica, os povos Tupi-Guarani, Guaikuru, Yanomami, no Brasil, dentre outros em diferentes lugares; a segunda é a *Euro-América*, que preserva os hábitos europeus: são os colonos que chegaram e mantiveram suas tradições, hábitos alimentares, danças, música, etc. e a terceira, *Neo-América*, a América da crioulização: é uma região que “compreende o Caribe, o nordeste do Brasil, as Guianas e Curaçao, o sul dos Estados- Unidos, a costa caribenha da Venezuela

³ A história de um suicídio coletivo de índios na Martinica e em outras ilhas antilhanas permeia até hoje o imaginário de seus habitantes. Damato 1995, salienta que “é bastante provável que em 1658 tenham sido massacrados num mesmo dia e numa mesma hora previamente combinados, não só na Martinica como em outras ilhas (com exceção da Dominica onde os sobreviventes puderam se refugiar). Os últimos índios resistentes, ao perceberem a derrota inevitável, teriam se lançado dos penhascos num suicídio coletivo”. (DAMATO, 1995, p. 39)

e da Colômbia, e uma grande parte da América Central e do México.” (GLISSANT, 2005, p.16). Na *Neo-América*, o que acontece é a não separação dos lugares, uma vez que ela une elementos diversas culturas, realizando constantes trocas, diluindo suas fronteiras.

Aparece agora, portanto, a criouliização, até então não citada, mas que daqui até as considerações finais desta dissertação se fará como pensamento alicerce para entender a identidade cultural martiniquense e as várias construções a serem desenvolvidas nesta análise. Isto porque no contexto da Martinica as mais diversas contribuições culturais se encontrarão e darão resultado à “realidade crioula”. Glissant justifica que o termo criouliização parte da ideia vivida no “fenômeno” que deu resultado, de maneiras diferentes, às línguas faladas em determinados países, tais como Cabo-Verde, Haiti, Martinica; que receberam, ao mesmo tempo, a influência de diversos elementos linguísticos e resultaram em estruturas imprevisíveis e diferentes daquelas que contribuíram para sua formação.

É à imprevisibilidade decorrente desses processos, onde vários elementos são postos em relação, que Glissant se refere ao escolher o termo criouliização, cuja abrangência ele defende como o modo mais coerente para se referir às identidades culturais nos países da *Neo-América*. Assim afirma: “quando uso o termo “criouliização” não se trata de maneira alguma de uma referência à língua crioula, mas sim ao *fenômeno* que estruturou as línguas crioulas, o que não é a mesma coisa” (GLISSANT, 2005, p. 35).

Na criouliização é reelaborado, a partir da memória, da oralidade e de outros elementos, aquilo que se perdeu nos choques violentos de regimes perversos, como o regime escravagista que vigorou nas Antilhas, no Brasil e em vários países da América. E embora possa parecer problemática a celebração da diversidade nestes casos, já que ela nasce de uma série de violências decorrentes da escravização negra; em casos como o da Martinica, a criouliização acontece de maneira tão desigual, que o que se celebra em verdade, e para além de seus resultados, é a resistência em existir desenvolvida por esses povos que foram retirados de suas terras e trazidos para as terras de cá, sem que pudessem esperar senão por suas próprias vontades de se manterem, ainda que de forma desequilibrada, sujeitos de suas próprias identidades.

O elemento memória cuja elaboração se dá principalmente através da expressão oral – porque os homens e mulheres trazidos para a escravização não têm a favor de sua história outros elementos se não a oralidade e a memória – é a única forma de ainda viver os rastros de suas identidades e (re)negociar, (re)elaborar a partir desses rastros, novas perspectivas e novas configurações para ela.

Quando não se pode mais celebrar sua história por outros meios, a memória e a oralidade se tornam as maiores e mais fortes formas de expressão do pensamento do Ser. É nelas que ainda se pode reivindicar a pertença a um lugar; e é nelas que se encontrará a esperança de novas direções; e através delas se praticará o presente e a vivência com o passado.

O africano deportado não teve oportunidade de manter, de conservar essa espécie de heranças pontuais. Mas criou algo imprevisível a partir unicamente dos poderes da memória, isto é, somente a partir dos pensamentos do rastro/resíduo, que lhe restavam: compôs linguagens crioulas e formas de arte válidas para todos [...] o pensamento do rastro/resíduo me parece constituir uma dimensão nova daquilo que é necessário opormos, na situação atual do mundo, ao que chamo de pensamento de sistema ou sistemas de pensamento (GLISSANT, 2005, p.20)

Glissant propõe uma nova perspectiva para as relações culturais, uma vez que o pensamento de sistema é cruelmente inferiorizante. No pensamento da crioulação a ideia é colocar todos os elementos de um determinado componente cultural em equivalência. Por isso que ele se encaixa tão bem no contexto martiniquense, assim como no contexto brasileiro, porque as mulheres e homens negros trazidos para a escravização nesses países, apesar de terem sido inferiorizados, são responsáveis pela maior parte de seus povoamentos e manifestações culturais.

A presente dissertação pretende, portanto, desenvolver suas análises do romance *Texaco*, como já dito acima, observando os rastros/resíduos, que constituem a identidade cultural martiniquense. Uma vez que se entende ser esta identidade fruto da crioulação, pretende-se apontar de que forma e com quais resultantes esta crioulação se mostra na narrativa de Patrick Chamoiseau; e como ela contribuiu para a criação do imaginário coletivo e para a formação desta identidade cultural, no contexto da *Neo-América*.

Tratando das imbricações entre memória, oralidade e história, *Texaco* faz da literatura um lugar onde o homem pode reestabelecer, dentre outras

coisas, a sua vivência com o espaço e o meio ambiente, com o território e o sentimento de pertencer a ele, não de maneira enraizada, como parece nos levar a pensar o pertencimento, mas rizomaticamente, dando lugar ao pensamento de si e ao pensamento do outro, em relação, e através de (re)negociações, pois, durante a colonização, o sujeito negro trazido para escravização chega à América vazio de sua cultura e de um lugar. Esse sujeito denominado “migrante nu” entre os povos que povoaram o território das Américas, precisa se reestabelecer culturalmente, e fará isso por meio de rastros/resíduos.

Assim, a memória é o elemento que terá relevante projeção para o desenvolvimento das análises a serem realizadas, já que o romance em questão, ao narrar a história de luta pela emancipação de um bairro suburbano nos manguezais de Fort-de-France, principal cidade da Martinica, se dispõe nas lembranças das lembranças de Marie-Sophie Laborieux: mulher, negra, filha de ex-escravizado que encabeça uma verdadeira batalha para a não destruição do seu lugar.

Na memória, os apagamentos feitos através do tempo pelo sistema colonialista ainda serão uma marca da identidade cultural martiniquense, mas desta vez a voz que estava sufocada terá, através da literatura, direito de se expressar. O romance, de caráter polifônico, é composto por “rastros/resíduos” e os multiplica dentro das possibilidades de expressão e de pluralização que é a literatura.

Justificando a literatura como elemento para entender o cultural, Roland Walter dispõe o seguinte argumento:

Acredito que as refrações literárias fornecem um contraponto subjetivo valioso às configurações culturais empíricas dos cientistas sociais. Enquanto que as ciências baseadas em teorias estatísticas examinam os fenômenos contemporâneos num nível abstrato, os escritores e os seus personagens, como agentes e sujeitos de transformação, introduzem a emoção e o sentimento nos dados científicos. Criando imagens emotivas por meio da revelação de experiências íntimas, a arte literária traduz o sentimento para o pensamento, transmitindo neste processo a profundidade da experiência humana, do *ser-estar no mundo* de mulheres e homens. (WALTER, 2009, p. 27)

Na mesma linha de pensamento, Zilá Bernd assinala a importância de no contexto americano sempre se buscar entender a identidade através dos escritos ficcionais. A autora enxerga nos estudos dessas escrituras uma

possibilidade de se entender melhor quem é esse sujeito e como é a sua identidade.

Problematizar as relações entre identidade e escrituras presentes em grande parte da produção ficcional das Américas, evidenciando o caráter heterogêneo das iniciativas identitárias americanas, poderá contribuir para desfazer certos fetiches e para promover um melhor conhecimento dessas literaturas (BERND, 1999, p.15)

Pensamos serem as leituras de que falam as ideias acima citadas as que podem ser feitas em obras literárias produzidas em todo esse território que abrange as Américas e o Caribe, tais as seguinte: o romance *Dois Irmãos* do manauara Milton Hatoum, no Brasil; o romance *Eu, Tituba, Feiticeira... Negra de Salem* da escritora Maryse Condé, na ilha de Guadalupe; ou ainda a narrativa do cubano Alejo Carpentier, *Os passos perdidos*.

Do mesmo modo, Patrick Chamoiseau delinea em *Texaco* características das constituições culturais martiniquenses e de seus sujeitos, a partir de um ponto de vista apagado da História, como já o fizera em tantos outros trabalhos seus. Pode-se falar, por exemplo, do modo como o autor aborda as consequências sociais e políticas em Saint-Pierre, e em toda a Martinica, quando da erupção do vulcão Pelée em 1902. A explosão catastrófica no romance está entrelaçada ao amor dilacerante das personagens Esternome e Ninon. A angústia e o desespero vividos em meio à larva do vulcão são ilustrados, na narrativa, junto à loucura de um homem apaixonado tentando resgatar sua amada.

Portanto, no contexto das escrituras citadas acima, enxerga-se as características de que falam Bernd e Walter, quais sejam: pensar os múltiplos lugares que são a América e o Caribe, e as representações de seu povo de modo “contrapontual” ao científico é uma maneira de não subjugar suas culturas, valorizando, sobretudo as heterogeneidades que formam suas características. É a ficção contribuindo e acrescentado ao elemento científico a natureza espiritual e sentimental do ser, para a formação do entendimento da história, da cultura e da identidade desses povos.

O trabalho do artista, do escritor reescreve a história individual e coletiva não relatada pelos documentos históricos. A ficção é a maneira de reinventar a identidade coletiva e individual daqueles que foram subjugados, daí surge a relevância da oralidade e da memória para a perspectiva das novas

escrituras sobre os lugares que viveram a colonização, porque os espaço para as narrativas dos negros, por exemplo, poucas vezes tiveram a voz de quem de fato sentiu as marcas do açoite na pele.

Sobre o modo como se apresenta a literatura feita pelos povos que foram colonizados, ainda marcados no contexto atual por problemas no entendimento de si e de seu espaço, em decorrência de suas formações sociais conflituosas, Diva Barbaro Damato assinala: “a literatura nesses países não pode ser harmoniosa, tranquilizadora. Ela é a procura inquieta, muitas vezes desesperada, quase sempre caótica, do elo entre dados que se acumulam ainda desconexos”. (DAMATO, 1995, p. 169)

O papel da literatura para o entendimento da identidade cultural da Martinica tem a contribuição relevante de pensadores que sempre tensionaram em seus escritos a situação cultural de seu país, qual seja: um lugar que tendo a colonização europeia e a escravização de homens e mulheres africanos em sua história vive as resultantes desse processo de duras perdas e fortes imposições, mas luta para se reestruturar por meio de (re)negociações e mudanças do contexto de discriminação decorrente da inferiorização do povo negro.

Dentre esses contributos podem ser destacados os relevantes ensaios, poemas e o teatro de Aimé Césaire, nos quais o autor reivindica o lugar do negro na sociedade, na cultura e na História; também o forte pensamento crítico de Frantz Fanon acerca da colonização e as consequências de seu regime na formação da identidade dos povos que dela fizeram parte; as contribuições de Édouard Glissant com sua *Poética da Relação* para o pensamento das identidades no mundo, além da produção que se desenvolve a partir das influências desses e de outros autores, dando formato a uma literatura que contempla as imbricações do que é a Martinica e a sua relação com o mundo.

Patrick Chamoiseau claramente bebe dessas ricas fontes e desenvolve uma escrita que além de reivindicar o lugar das Minorias⁴ inferiorizadas, luta

⁴ Minoria aqui no sentido Deleuzeano de pensar as relações políticas e sociais. No segundo volume de *Mil Platôs*, Deleuze (2011) esclarece-nos que pensar Minoria e Maioria politicamente não tem a ver com número ou quantidade, implica na verdade um metro padrão onde se estabelece um estado de poder e dominação, ou seja, em vários períodos na história dos países colonizados o homem negro foi maioria

pelo não apagamento delas. Com o prêmio Goncourt em 1992 pelo romance *Texaco*, Chamoiseau conquista para o espaço que é a literatura em torno daqueles que foram e são excluídos, a possibilidade de mostrá-los a outros lugares, haja vista a relevância do prêmio para os textos de língua francesa e a possibilidade de expansão da leitura do romance que o destaque dado a ele proporcionou. Mas se trata o prêmio, ao final, de uma constatação, *Texaco* é para além de láureas, um romance que se lê e se sente nas entranhas.

Dividido em três momentos, *Anunciação, Sermão de Marie-Sophie Laborieux e Ressurreição*, o romance percorre o que foi durante vários anos – para conquistar um lugar longe da escravização dos campos de lavoura – a migração de homens e mulheres para a cidade. Ao passo que sonhavam encontrar um lugar de redenção, descobriam que a natureza opressora da colonização se expande em dimensões incalculáveis, e é tão forte quanto aterrorizadora.

A fim de escapar da noite escravista e colonial, os negros escravos, e os mulatos da Martinica vão, de geração em geração, abandonar as fazendas, os campos e os morros, para se lançar à conquista das cidades (que em crioulo eles chamam “A Cidade”⁵). Essas múltiplas investidas vão se concluir pela criação guerreira do bairro *Texaco* e pelo reinado ameaçador de uma cidade gigantesca. (CHAMOISEAU, 1993, p. 13).

O romance tem um caráter plural. Assim como na linguagem falada, a escrita de *Texaco* está permeada por diversas quebras e ligações desconexas dentro do texto. A narrativa não se dá de forma corrida com a fala única do narrador, em vez disso, as próprias personagens serão portadoras de suas próprias vozes. Mas, para além dessa intervenção, sua composição se faz também com uma série de fragmentos de outros textos, tais como as notas do *Urbanista ao Marcador de Palavras*⁶; trechos dos cadernos de anotação de

em número, mas ainda hoje se apresenta como uma Minoria, pois existe, mesmo neste século XXI, a ideia de que o metro padrão é o homem branco.

⁵ A Cidade: no original, em crioulo, *l’En-Ville*, se referindo ao conteúdo que é o lugar, não só ao seu caráter urbano de uma comunidade. “*l’En-Ville* designa não uma geografia urbana bem detectável, mas essencialmente um conteúdo, portanto, uma espécie de projeto. E esse projeto, aqui, era existir.” (CHAMOISEAU, 1993, p. 342).

⁶ Em entrevista sobre o ato de escrever e sobre a sua criação literária, Patrick Chamoiseau se define como “*marqueur de paroles*”, sendo assim aquele que busca a unificação entre o oral e o escrito. Disponível em <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=7396%3E>. Acesso em: 17 de setembro de 2013.

Marie-Sophie; trechos das cartas do Marcador de Palavras à informante, dentre outros.

As análises deste trabalho tiveram como ponto de partida os seguintes pensamentos:

(I) os rastros/resíduos das identidades dos sujeitos escravizados trazidos dos mais diversos lugares do continente africano contribuíram para formação, através das reminiscências da memória e da força simbólica e expressiva da oralidade, de uma nova identidade que se sabe ser crioula. Os modos como esses contatos foram estabelecidos serão analisados no intuito de nos fazer entender de que forma eles aconteceram e como repercutem nas composições desta identidade que se propõe imprevisível na vivência da crioulação;

(II) o sentimento de pertença vivido no território da Martinica se configura por meio de agenciamentos, interessa-nos, no entanto, para este estudo o seguinte raciocínio acerca deles: Depois de serem tirados à força de seu lugar em África e trazidos para a escravização na Martinica, já na Plantação, homens e mulheres entendem que o seu desejo por um lugar deve ser reinventado, deve ser reconfigurado. Neste momento, a terra, o meio ambiente e o seres da natureza se tornam suas primeiras referências a respeito de um lugar, e depois, em outro momento de conscientização, eles descobrem que a sua luta também deverá ser pela Cidade, e não só por ela, mas por todos os encontros vividos dentro da “Relação”.

Portanto, com a premissa do deslocamento dentro dos territórios, em movimentos de desterritorialização e reterritorialização, e mais ainda, sabendo ser a memória mobilizadora de oportunidades de expressão para os elementos da Relação no contexto das escrituras pós-modernas, objetivou-se entender a identidade cultural da Martinica, analisando-a através do texto heterogêneo que compõe o romance *Texaco*, sabendo-se já de antemão ser a perspectiva sobre ela de natureza plural, onde as culturas se encontram e se modificam, vivendo uma relação que celebrará a diversidade.

No capítulo I tensionou-se alguns pontos sobre a que abrange os estudos acerca da identidade nestes tempos de pós-modernidade, unindo discussões de textos teóricos que problematizam as maneiras diversas como

ela é pensada, contribuindo, assim, para a elaboração do entendimento dos processos de crioulização no contexto martiniquense, em *Texaco*.

A relação entre memória e oralidade fundamentou as sessões que nortearam o segundo capítulo. Pensando a união desses dois elementos como principais contributos para a formação de uma identidade que se forma através de rastros/resíduos.

No capítulo III foram levantadas questões sobre o sentimento de pertença ao território, trazendo a voga questões como diáspora e agenciamento.

2 CULTURA E IDENTIDADE EM TEXACO

A tópica da identidade cultural abordada neste capítulo será discutida dentro das perspectivas do pensamento pós-colonial, buscando entender o sujeito pós-moderno que se estrutura nas narrativas das culturas que viveram a colonização e que dela e de suas amarras ainda tentam se libertar, para enfim poder construir um pensamento a respeito de si e de seu mundo.

Como lugar de intervenção para os discursos daqueles que são discriminados desde o início do sistema colonial europeu, a crítica pós-colonial contribui para que cada vez mais possa ser afirmada a relevância de reivindicar o lugar das diversas minorias discriminadas em nome de sistemas fixos e universalizantes, assim como foi a importante inserção, no cenário político, social e filosófico do discurso feminista, trazendo novas configurações para o pensamento ocidental. O que nos permite entender que este é mesmo um dos caminhos a percorrer nas lutas contra o apagamento e a contínua tentativa de exclusão das diferenças, porque a realidade vivida nas Américas há mais de quinhentos anos, desde a chegada de Colombo, atribuiu sempre menor espaço para as mulheres e homens negros.

Assim sendo, o desenvolvimento das ideias a serem discutidas neste capítulo tem como referência o que diz o crítico Homi Bhabha sobre o papel das perspectivas pós-coloniais dentro dos discursos modernos, quando afirma: “elas (as perspectivas pós-coloniais) intervêm naqueles discursos ideológicos da modernidade que tentam dar uma “normalidade” hegemônica ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades, povos” (BHABHA, 2013, p. 275).

Em *Da Diáspora*, sobre a relação multicultural que se desenvolve nas sociedades no mundo, seu acentuado crescimento com a expansão durante a colonização europeia e a notada intensificação dos contatos entre as culturas após a segunda guerra mundial, Stuart Hall destaca três referências na história da humanidade que contribuem para o pensamento das culturas na pós-modernidade, são elas: o fenômeno pós-colonial, o fim da Guerra fria e o fenômeno da globalização.

Sobre a primeira, o autor salienta que o binarismo entre colonial e pós-colonial não deve ser entendido como o ponto onde tudo se esclarece, ou a única forma de pensá-la, pois esse caminho equivocado traz uma falsa ideia de encerramento dos problemas coloniais, quando, na verdade, eles ainda permeiam nossas relações sociais:

O pós-colonial não sinaliza uma simples sucessão cronológica do tipo antes/depois. O movimento que vai da colonização aos tempos pós-coloniais não implica que os problemas do colonialismo foram resolvidos ou sucedidos por uma época livre de conflitos. (HALL, 2011, p.54)

Assim, os trabalhos de intervenção desenvolvidos pelos estudos pós-coloniais contribuem para pensar a problemática no passado da relação entre o sujeito, sua identidade e a cultura, na realidade dos lugares que viveram a colonização. Mas isso significa que deve ser aberto um espaço para problematizar as diversas perspectivas que se formam com a consequente independência, pois os problemas internos que vivem essas sociedades, antes colônias, devem ser extensamente trabalhados a fim de evitar novos conflitos responsáveis pelo não desenvolvimento das políticas públicas e sociais⁷.

O segundo ponto, o fim da Guerra Fria, é marcado pela “ruptura pós-1989 da União Soviética enquanto formação transétnica e transnacional; e o declínio do comunismo de Estado como modelo alternativo de desenvolvimento industrial” (HALL, 2011, p. 55). Todas essas características da movimentação social pós-guerra fria estão, segundo Hall, respaldadas ainda na ideia de “nação”.

O terceiro fator é a globalização. Pensar as culturas do mundo hoje, de modo coletivo e individual, é uma atividade que requer sempre olhares sobre a questão da globalização, haja vista a constante diminuição das fronteiras e o aumento do contato entre as nações, cada vez mais intensos nos últimos tempos – nos mais diversos setores da economia, da política e do social. Essa realidade de contatos acontece por meio de imbricações entre o global e o local, tão continuamente, que seus aspectos devem ser pensados e o tempo

⁷ Como exemplo dessa “dupla inscrição” pós-colonial, pode ser citado o caso da Guiné-Bissau, país independente de Portugal em 1974, mas que vive uma instabilidade política preocupante no contexto africano até hoje. As lutas internas e os vários golpes militares no período pós-independência impedem o crescimento social do país. Em abril de 2012, a Guiné-Bissau sofreu um golpe de estado e até novembro de 2013 se encontra em um governo provisório, sem eleições decididas pelo povo.

todo discutidos de forma consciente, para que se possa entender como será a repercussão de tais processos nas identidades e nas culturas, sem que haja tão duras perdas.

Para Stuart Hall a globalização “é um sistema de con-formação da diferença, em vez de um sinônimo conveniente de obliteração da diferença” (HALL, 2011, p. 57).

Sobre a abrangência das relações entre local e global e o modo como se estruturam as diversas culturas dentro de seus contatos, Nestor Garcia Canclíni afirma que

há que se elaborar construções logicamente consistentes, que possam ser contrastadas com as maneiras como o global “estaciona” em cada cultura e com os modos como o local se reestrutura para sobreviver, e talvez tirar algum proveito das trocas que se globalizam. (CANCLÍNI, 2007, p. 33).

A ideia é: deve-se existir nesse global sem que sua cultura se dilua na gama de informações que são trocadas e compartilhadas.

Também sobre o assunto, o crítico Andreas Huyssen destaca três formas adotadas por ele para comparar os estudos literários e os estudos culturais em conjunto, desenvolvendo trabalhos de crítica literária, em observação às culturas no mundo globalizado.

A primeira e a segunda forma de comparação evidenciam principalmente as cidades: na primeira, propõe-se que os estudos considerem o forte caráter dialético entre as culturas globais e as culturas locais dentro do contexto urbano, trabalhando os “imaginários transnacionais” existentes; o segundo método de trabalho busca “focalizar as questões da memória e direitos humanos que têm surgido em tantas cidades pelo mundo afora”, (Huyssen, 2002, p. 17) onde o local e o global derivam um processo ininterrupto de trocas e acordos, formando novos “desenhos culturais”; já no terceiro modo, Huyssen sugere a reconsideração da problemática erudito-popular para pensar a cultura. O autor dispõe sua ideia da seguinte forma:

Gostaria de sugerir uma discussão diferente, baseada em um modelo mais tradicional de estudos culturais e literários que foi enterrado prematuramente pelo pós-modernismo norte-americano: o modelo de arte erudita (high) e popular (low) ou cultura de massa e de elite. (HUYSEN, 2002, p 17)

Huysen traça então um panorama do que é a discussão sobre a relação erudito-popular, mostrando o que em sua visão pode ser a possibilidade dos estudos culturais incorporarem em sua abordagem literária a discussão sobre o aspecto estético e a forma das narrativas, que tanto desafia e divide as opiniões e as relações entre as várias esferas de pensamento crítico.

Reconsiderar erudito-popular tem a vantagem de trazer de volta inevitavelmente o tópico de estética e forma que os estudos culturais nos EUA (em oposição aos estudos culturais no Brasil e na Argentina) abandonaram quase completamente contra o suposto elitismo da estética. (HUYSEN, 2002, p. 24).

Acontece, no entanto, que esse processo não se dará só por meio da enunciação, nem tão pouco as rupturas sugeridas preliminarmente pelo autor, em si mesmas, apagarão o preconceito, ou diminuirão a visão problemática, elitista e inferiorizante de que dispõe a relação erudito-popular. Ora, o conceito além de conservador, valoriza um certo maniqueísmo que não se pluraliza e não realiza uma análise para entender os múltiplos deslocamentos e as incessantes (re)negociações que se dão nas relações culturais no mundo hoje.

Obviamente não se propõe no presente estudo um ataque à cultura elitista (e nisso concordamos com o autor, essa ideia não funciona), mas, não pensar na relação entre erudito e popular – que apenas mesmo pelo uso dos termos sempre se fará numa tendência à hierarquia – como aquele se sobrepondo a este, se torna mais uma daquelas sugestões às relações culturais em que se nega o problema para que ele deixe de existir, enquanto sua continuidade se dá pulsante, agindo em todas as nuances e em todas as estruturas sociais.

Assim sendo, pensaremos a relação entre as culturas, nesta análise, do mesmo modo que as duas primeiras ideias de Huysen, quais sejam: uma vez que a globalização não nos escapa, pensar as cidades e os seus imaginários urbanos em relação com a memória, num contexto global e local, buscando desfazer qualquer ideia de supremacia absoluta, se torna cada vez mais uma medida afirmativa e consolidada da importância dos estudos culturais.

O pensamento que questiona a relação entre o homem e a obra de arte, explorando as confluências históricas, linguísticas e sociológicas

existentes nesta relação, é um tema sempre recorrente quando se pensa, sobretudo, na importância das manifestações artísticas para o entendimento do ser humano enquanto sujeito social, porque em sua concepção e no entendimento de suas representações, o homem sempre se enxerga representado por expressões artísticas, sejam elas a pintura, a música, o teatro, a literatura, dentre outras.

No contexto da abordagem feita por nós, estudiosos da literatura, cuja ideia de representação do mundo empírico é feita através do uso da linguagem, elabora-se um discurso que, muito embora não resolva todos os problemas de uma teoria, proporciona uma discussão instigante sobre a relação entre literatura e sociedade, para pensar as questões em torno do que é expresso no texto e seus diálogos com a realidade empírica. O modo de abordagem dessa linha de pensamento interessa-nos hoje, mas, já é tema recorrente antes mesmo do esboço de uma teoria mais específica, cuja efetivação só se dará claramente pela segunda metade do século XX, com os estudos realizados por pensadores como Lucien Goldman, sobre as questões sociológicas da literatura, e – de forma mais categórica – os estudos de Georg Lukács, em seu livro *A Teoria do Romance*.

Lukács postula que a forma é o que acrescenta o caráter estético à obra de arte. José Marcos de Macedo, em posfácio da tradução de *A Teoria do Romance*, analisa o pensamento de Lukács e diz que:

O traço de união entre criador e público – e, portanto, ao caráter social da composição literária – a forma acrescenta o ingrediente estético. Ou melhor, é pela porta de acesso da estética, da obra de arte que a forma ingressa no campo de força da sociedade. (MACEDO apud LUKÁCS, 2000, p. 177).

A sociologia literária é disseminada, ganha maior consistência e tem uma abordagem ainda mais abrangente com as contribuições de teóricos como Theodor Adorno, Walter Benjamin e Jean-Paul Sartre. O próprio Sartre, por exemplo, entendia que as contribuições da arte para a vida do homem estavam diretamente ligadas à necessidade que o ser humano tem de se entender como inserido no mundo e, sobretudo, como “essencial em relação ao mundo” (SARTRE, 1989, p. 34). Numa dialética em que a percepção entre a essencialidade do sujeito e do objeto se dá fundamentalmente durante o exercício da leitura, a obra literária – e, por conseguinte, a própria literatura – é

impossível de ser concebida sem o seu apego ao homem, ao social, uma vez que desta relação, sucederá sua efetivação.

A teoria que se estrutura no pensamento de que há uma relação direta e dialógica entre literatura e sociedade não foi apenas bem aceita por seus estudiosos, muitos questionamentos foram feitos sobre a validade do teor que ela carregava. Surge uma preocupação ainda maior quanto ao apagamento que a abordagem social talvez causasse ao valor estético da obra literária, uma vez que direcioná-la exclusivamente à sua função social, deixava a desejar na apreciação de sua composição e de seus valores intrínsecos, ou seja, a própria linguagem poderia estar sendo negligenciada pela teoria.

No entanto, o pensamento da teoria moderna tem se desconstruído e se reestruturado em acordo com o entendimento de que a obra literária é constituída sim por seu valor estético, mas também, através do diálogo com o social. Em *Crítica e Sociologia*, Antônio Cândido aborda essa problemática e diz que, apesar das idas e voltas em decidir quais fatores determinam o valor da obra literária, é consensual pensar que a abordagem estética mantém um vínculo com o social, ou seja, entender a literatura não é só pensá-la através de si mesma, é, também, fazer conexões com o meio, sem, é claro, descartar sua essencialidade.

O estudo da relação entre a obra e o seu condicionamento social, que a certa altura do século passado chegou a ser vista como chave para compreendê-la, depois foi rebaixada como falha de visão, — e talvez só agora comece a ser proposta nos devidos termos. Seria o caso de dizer, com ar de paradoxo, que estamos avaliando melhor o vínculo entre a obra e o ambiente, após termos chegado à conclusão de que a análise estética precede considerações de outra ordem. (CÂNDIDO, 2006, p. 13)

Cândido nos mostra que os valores externos (aqueles que surgem fora do texto escrito e estão respaldados no social) são fundamentais à constituição da obra literária porque desenvolvem uma função estrutural para concepção do texto. É neste momento, quando a dimensão estética entende a “dimensão social como fator da arte” (CÂNDIDO, 2006, p. 17) que se estabelece o melhor entendimento da relação entre crítica literária e sociedade.

Assim, podemos afirmar que intervenção crítica dos estudos culturais em pesquisas a respeito das formações sociais e políticas através da literatura, oferece melhor estrutura para pensar o modo como se relacionam as culturas

no mundo hoje. Diante das diversidades dos lugares e das nações, vários conceitos são formados para tensionar o emaranhado de contribuições que se forma em determinados espaços culturais. Na literatura, a apropriação dos termos mestiçagem, hibridação, transculturação, criouliização, dentre outros, revela o interesse da crítica pela diversidade existente nos vários lugares em que são elaboradas essas narrativas.

A larga abrangência desses discursos é problematizada por muitos teóricos que pensam a relação entre literatura e cultura. Eurídice Figueiredo, no livro *Representações de etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura*, aborda o uso desses diversos termos nas narrativas de autores que elaboram uma escrita pós-colonial, propondo tensionar as resultantes dos processos e dos encontros das culturas.

Os discursos da mestiçagem se cruzam e às vezes se confundem com os discursos da transculturação, do hibridismo e da criouliização em diferentes regiões. Pode-se detectar um processo muito complexo, em que se desliza do biológico para o cultural, e deste, para processos mais especificamente literários e linguísticos. (FIGUEIREDO, 2010, p. 71)

Ao entrecruzar esses discursos, a autora conclui que três pontos em comum eles possuem: o primeiro diz respeito à língua: as intervenções linguísticas propostas partem sempre da ideia de que não há uma língua pura, e subvertem a língua do colonizador, colocando nela elementos diferentes; o segundo diz respeito à literatura: há sempre uma tentativa de mudar, através dos elementos da oralidade, a tradição literária e o terceiro ponto em comum é a “valorização do elemento popular da oralidade”, abarcando os conflitos em torno das “noções de cidadania, de nação, de tradição”. (FIGUEIREDO, 2010, p.95).

Neste trabalho, falaremos da relação cultural existente na Martinica e das questões que envolvem sua formação a partir do conceito de criouliização, desenvolvido pelo crítico Édouard Glissant, pensando os processos heterogêneos e a formação identitária martiniquense retratada em *Texaco*. Para tanto, trataremos a seguir da criouliização, pensamento desenvolvido por Glissant a fim de pensar as culturas do mundo, e também do movimento elaborado por Patrick Chamoiseau, Jean Bernabé e Raphael Confiant, *Elogio*

da *Crioulidade*, no qual os três autores declaram seu manifesto a favor da realidade crioula e contra o seu apagamento.

2.1 O Elogio da Crioulidade e o pensamento da criouliização

Colonizada por europeus e tendo a diversidade de várias culturas em sua constituição identitária, as Antilhas, por mais de trezentos anos, tiveram como referência para o pensamento de si os ideais do colonizador e o constante desejo de se estruturar dentro dos padrões da Metrópole francesa.

A escravização que se faz permanentemente através da exploração da mão de obra negra na Martinica – pois em todo o seu território é o negro/escravizado africano que trabalhará nas lavouras de cana-de-açúcar, nas cozinhas dos *bekês*⁸ e nos lugares em que o trabalho é inferior demais para que o homem branco coloque suas mãos – é justificada na ideia de que, por se tratar de um ser inferior, é ao negro que cabe as atividades que não são dignas do branco. Portanto, na perspectiva colonial a relação entre negro e branco se fez com este sobreposto àquele.

Os negros e mulatos antilhanos elaboraram-se culturalmente buscando sempre a língua ideal – no caso da Martinica, o francês mais próximo possível ao falado na França –, o modo de se vestir, a maneira de se alimentar, e mais uma série de padrões sempre voltados aos critérios do colonizador. Todas as suas formas de se pensar estavam calcadas nesse Outro idealizado, subvertendo em nome desses padrões um Eu que se constituía na diversidade e em relação com outros lugares que não somente a Europa.

A Martinica tem a língua francesa como oficial, mas o crioulo, que se estruturou a partir da conjugação do francês com as línguas dos africanos de diversas etnias e as contribuições linguísticas dos demais povos que povoaram a ilha, resiste na oralidade local. Apesar da opressão do colonizador, imposta

⁸ Expressão em crioulo da Martinica para se referir aos brancos colonizadores. Os *bekês* eram os donos das fazendas de café e cana-de-açúcar nos anos de escravização, dominavam todo o território da ilha com autoritarismo, apesar de sempre serem minoria numérica. Detinham o poder e representavam a metrópole. Ainda hoje são em grande parte os seus descendentes que dominam a maior parcela da economia e do mercado no território das Antilhas.

de forma a gerar o que Bethânia Mariani denomina “colonização linguística”, a formação de uma língua crioula no contexto martiniquense acontece como modelo de resistência, mudando a realidade linguística do lugar.

A colonização linguística, se inscreve na ordem de um acontecimento de uma maneira específica: ela se realiza no encontro de várias memórias simbólicas (as línguas, em suas distintas materialidades) com uma atualidade (o (des)encontro linguageiro, a incompreensão dos sentidos). Como resultado, a colonização linguística produz modificações em sistemas linguísticos que vinham se constituindo em separado, provoca reorganizações no funcionamento dos sistemas linguísticos além de rupturas em processos semânticos estabilizados. (MARIANI, 2003, p. 74)

Mariani assinala ainda que o processo de colonização das línguas nos territórios das Américas acontece de diferentes formas em cada contexto, unindo variantes linguísticas diversas, com resultados completamente imprevisíveis.

Os efeitos decorrentes desse processo de colonização linguística, porém, não são sempre os mesmos nem são previsíveis; basta observar comparativamente as trajetórias das diferentes línguas indígenas, do inglês, do francês e do espanhol no processo colonizador das Américas. (MARIANI, 2003, p. 74)

As condições idealizantes de uma língua padrão superior nos processos de *colonização linguística*, na Martinica, atribuem ao francês da Metrópole total superioridade em relação às línguas autóctones, às línguas faladas pelos sujeitos escravizados e em seguida ao crioulo que se origina das imbricações de todas elas. Assim, nasce um desejo contínuo daqueles que querem possuir melhor status social em adquirir o mais rápido e perfeitamente possível a língua do colonizador, nascem também inúmeros preconceitos em relação à língua crioula e até mesmo a repressão daqueles que insistem em usá-la. A eficácia de um regime colonialista se dá principalmente quando a língua imposta é assimilada, porque desta forma a alienação cultural pode ser concretizada, pois, o domínio das instâncias linguísticas permite mais facilmente o domínio do povo e de sua cultura.

Sobre esse absurdo que é o processo de assimilação linguística para o negro antilhano, Frantz Fanon caracteriza no primeiro capítulo de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, a idealização existente entre os antilhanos – que ele faz questão de esclarecer não se tratar de todos, mas somente daqueles “negros alienados (mistificados)” – pela língua da Metrópole. O autor deixa claro que o

fascínio em adquiri-la está diretamente ligado ao desejo do “negro alienado” em se equiparar ao branco.

Falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura. O antilhano que quer ser branco o será tanto mais na medida em que tiver assumido o instrumento cultural que é a linguagem. [...] Historicamente é preciso compreender que o negro quer falar o francês porque é a chave susceptível de abrir as portas que, há apenas cinquenta anos, ainda lhes eram interditadas. (FANON, 2008, p. 50)

Fanon problematiza essa relação de superioridade do branco sobre o negro, na qual se sustentou o colonialismo, e elabora todo um pensamento acerca desse sistema que exclui a natureza ontológica do sujeito negro, pois, é subtraído dele qualquer direito de se expressar de acordo com suas referências culturais.

Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretenciosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta (FANON, 2008, p. 104).

Pensando a relação entre a *colonização linguística* e o fenômeno conflituoso que estrutura a língua crioula da oralidade martiniquense, podemos perceber – apesar do que afirma Fanon sobre o constante desejo de alguns antilhanos pela língua francesa – um cenário de resistência a essa pretendida dominação. Decorre, portanto, a importância do papel que estabelecem Patrick Chamoiseau, Raphael Confiant e Jean Bernabé ao declararem a realidade crioula no *Elogio da Crioulidade*.

No manifesto de 1989 os três autores proclamam a identidade crioula dos antilhanos. Em busca de acabar com o estigma que marca a identidade e a cultura no contexto social em Martinica, Guadalupe, Santa Lucia e demais ilhas das Antilhas, defendem a ideia de que ser antilhano é algo diferente de ser europeu, africano, asiático ou americano, significa, para além disso, entender-se como sujeito em um contexto de encontros e choques de várias culturas. Ser, em todas as instâncias, a reelaboração de uma identidade tão plural quanto a diversidade de elementos que contribui para a sua formação.

Autodenominando-se discípulos de Césaire, enxergam no movimento de Negritude, que tem como principais fundadores o próprio Césaire e Léopold Senghor, em 1934, na França – ao passo que eles se remetem à África em busca de uma identidade negra – um primeiro momento para a luta pelo direito

à identidade do antilhano. No entanto, propõem no referido manifesto, sobretudo, o desligamento de qualquer tributo absoluto a uma ou outra cultura que não a própria cultura antilhana, formada pelas contribuições de todas elas e não somente da europeia, da africana ou da ameríndia. Em uma conjuntura marcada pelas diferenças, o *Elogio da Crioulidade* se desprende dos ideais colonialistas e propõe às Antilhas o pensamento de si.

El proyecto no era solamente el de abandonar las hipnosis de Europa y de África. También había que mantener despierta la clara conciencia de los aportes de una y de otra: em sus especificidades, sus dosis, sus equilibrios, sin borrar ni olvidar las otras fuentes a ellas mezcladas. (CHAMOISEAU, CONFIANT, BERNABÉ, 2011, p.19)⁹

Os autores reconhecem a importância do pensamento da geração cesairiana sobre a cultura negra, entendem ser ela uma expressão fundamental para pensar a identidade do antilhano, porque além de denunciar as discriminações sofridas pelo negro dentro e fora das Antilhas, voltar-se à África elabora positivamente o reconhecimento das contribuições culturais do negro para a formação desse lugar onde tantas culturas se reúnem. Uma vez que a subversão do negro sempre predominou no regime colonialista, pensá-lo e pensar a África é reestabelecer novas oportunidades para que se possa entender a problemática que o abrange. Entendem ainda que é Césaire o precursor dessa Crioulidade reivindicada por eles para pensar a Antilhanidade.

La Negritude se imponía entonces como voluntad testaruda de resistencia dedicada sin embages a da domicilio a nuestra identidad en una cultura negada, denegada y renegada. Césaire ¿un anticreole? De ninguna manera; más bien um *ante-creole*, si, al menos, se puede arriesgar tal paradoja. Fue la Negritud cesairiana la que nos abrió el camino hacia el aquí de una Antillanidad desde entonces concebible y ella misma en marcha hacia otro grado de autenticidad que quedaba por nombrar. La Negritud cesairiana é un bautismo, el acto primero de nuestra dignidad restituida. Somos, para siempre, hijos de Aimé Césaire. (CHAMOISEAU. CONFIANT, BERNABÉ, 2011, p. 15)¹⁰

⁹ O projeto não era somente abandonar as hipnoses da Europa e da África. Era preciso também deixar em alerta a clara consciência das contribuições de uma e de outra: em suas especificidades, suas dosagens, seus equilíbrios, sem nada suprimir ou esquecer das outras fontes à elas misturadas. (Todas as traduções do *Elogio da Crioulidade* usadas neste trabalho foram obtidas através da *Antologia de Textos Fundadores do Comparatismo Literário Interamericano*, projeto coordenado por Zilá Bernd, no qual estão disponíveis 77 textos traduzidos para o português de autores americanos de língua francesa, inglesa e espanhola. Disponíveis em: <http://www.ufrgs.br/cdrom/index.htm>. Último acesso: 10/01/2014)

¹⁰ A Negritude se impunha então como vontade firme de resistência determinada, antes de tudo, a domiciliar nossa identidade em uma cultura negada, denegada e renegada. Césaire, um anticrioulo? Não

Por ser a colonização uma característica em comum entre os países da América e do Caribe, a aproximação entre eles revela desejos parecidos em vários aspectos: a necessidade de se perceber autóctone é talvez o que mais se destaque dentro desse desejo comum. Quando em 1928, no Brasil, Oswald de Andrade declara no *Manifesto Antropófago e Manifesto do Pau-Brasil* “Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem.” (ANDRADE, 2001, p.48), trata-se de um apelo para que os brasileiros se percebam em sua cultura e possam se expressar como participantes dela.

Tanto no *Elogio da Crioulidade* como no *Manifesto Antropófago* reivindica-se o início de um novo pensamento para a cultura e para a expressão artística local, que já não se quer mais centrada nos valores externos e universalizantes, aqueles importados da Europa; e não se permite, ao mesmo tempo, fechada em si mesma.

Portanto, é em busca de uma produção que abarque a Antilhanidade que Confiant, Bernabé e Chamoiseau tratarão de reivindicar a elaboração de uma estética literária voltada para as Antilhas, desenvolvendo uma proposta a favor de produções que não se embasem mais nos valores estéticos franceses, que não os afastem mais de si mesmos e que narrem as histórias antilhanas pela perspectiva de seu povo. Assim eles afirmam:

Fuimos desterrados de nosotros mismos en cada parte de nuestra historia escritural. Eso determinó una escritura para el Otro, una escritura prestada, enclada en los valores franceses, o en cualquier caso fuera de este suelo y que, a pesar de algunos aspectos positivos, no hizo sino mantener en nuestras mentes la dominación de un afuera [...] queremos volver a examinar los términos de esta acusación y sacar a la luz hombres y hechos de nuestro continuo escritural, una comprensión verdadera. Ni complaciente ni cómplice, sino solidaria. (CHAMOISEU, CONFIANT, BERNABÉ, 2011, p. 12)¹¹

propriamente, mas *um antecrioulo*. Foi a Negritude cesairiana que nos abriu passagem para o aqui de uma Antilhanidade doravante postulável e ela própria em marcha na direção de um outro grau de autenticidade que faltava nomear. A Negritude cesairiana é um batismo, o ato inaugural de nossa dignidade restituída.

¹¹ Temos sido deportados de nós mesmos a cada palmo de nossa história escritural. Isso determinou uma escrita para o Outro, uma escrita emprestada, apoiada nos valores franceses, ou, em todo caso, fora desta terra, e que, apesar de certos aspectos positivos, não fez senão manter em nossos espíritos a dominação de um outro lugar [...] queremos reexaminar os termos desse requisito e promover homens e fatos de nosso *continuum* escritural, uma inteligência verdadeira. Nem complacente, nem cúmplice, mas solidária.

É com a intenção de (re)elaborar essa “história escritural” que a escrita de Chamoiseau se configurará em torno da memória coletiva martiniquense, reestabelecendo o contato e valorizando as narrativas orais, usando a língua crioula como elemento de resistência.

No primeiro capítulo de *Texaco*, na Epístola da personagem Ti-Cirique ao Marcador de Palavras Oiseau de Cham, é questionada a relação de valor existente entre a língua preciosa e universalizante, o francês, e a língua oral, crioulo, cuja importância Ti-Cirique sentencia ser inferior. O discurso enviado a Oiseau de Cham, recortado na citação que se segue, simboliza exatamente a realidade referida mais acima, quando falamos sobre a problemática da *colonização linguística*: de que existe na realidade antilhense e na realidade martiniquense a carga ideológica de domínio linguístico que sustenta a hierarquia onde o crioulo é sempre inferior ao francês.

Escrevesse eu, e ter-me-iam visto com o lápis nobre, descrevendo muitas elegantes, dignos cavalheiros, o olimpo do sentimento: ter-me-iam visto Universal, alçado ao oxigênio dos horizontes, exaltando num francês mais francês do que o dos franceses as profundezas do porquê do homem, da morte, do amor e de Deus; mas de modo algum ter-me-iam visto crescer como você, incrustado nas negrões da sua Crioulidade ou no fibrocimento descascado das paredes de *Texaco*. Oiseau de Cham, desculpe-me, mas falta-lhe Humanismo – e, sobretudo, grandeza. (CHAMOISEAU, 1993, p. 19)

A resposta do Marcador de palavras a seu interlocutor – “Querido mestre, literatura em um lugar vivo é um apre(e)nder ao vivo...” (CHAMOISEAU, 1993, p. 19) – vai ao encontro do pensamento através do qual se estrutura a escrita de Patrick Chamoiseau, qual seja: em um lugar onde a tentativa de dominação se pretende de maneira a abranger todas as instâncias culturais, a literatura para a qual Chamoiseau se propõe é uma expressão das impressões percebidas sobre as necessidades do seu lugar. Assim, o autor sabe que é preciso haver trabalhos de intervenção e recuperação do espaço para o qual o pensamento ocidental se impôs de maneira tão taxativa, por isso a importância de uma narrativa cuja estrutura é próxima aos contos da oralidade, porque ela resgata essa memória subjugada e reprimida.

Chamoiseau, Confiant e Bernabé problematizam ainda mais a situação em que se encontra a literatura antilhana, afirmando inclusive a sua não existência, uma vez que os valores estabelecidos ao literário e à relação escrita/recepção nas Antilhas sempre estiveram calcados naqueles importados

da Europa. A falta de independência escritural se faz como ponto de fundamental importância nas inquietações do pensamento da Crioulidade. É em nome de mudanças nesse quadro que a afirmação de uma escrita crioula se elabora de maneira tão pertinente.

La literatura antillana no existe todavía. Estamos aún en un estado de preliteratura: el de una producción escrita, sin público local, que desconoce la interacción entre autores e lectores en la que se elabora cualquier literatura. Este estado no es imputable exclusivamente a la dominación política, sino que se explica también por el hecho de que nuestra verdad se encontraba aprisionada, en lo más hondo de nosotros mismos, ajena a nuestra conciencia y a la lectura libremente artística del mundo en que vivimos. Estamos fundamentalmente marcados por lo exterior, por la exterioridad, y es así desde los tiempos de antaño hasta nuestro días. Siempre vimos el mundo a través del filtro de los valores occidentales, y nuestro cimientos se hallaron "exotizados" por la visión francesa que tuvimos que adoptar. (CHAMOISEAU, CONFIAINT, BERNABÉ, 2011, p. 11)¹²

Apesar de o *Elogio da Crioulidade* usar como referência conceitos elaborados por Édouard Glissant sobre as concepções identitárias, o autor discorda em certos pontos do pensamento criado por Chamoiseau, Bernabé e Confiant. Glissant aponta a definição do ser como principal problema do conceito de Crioulidade. Ao defender a existência de um ser crioulo, ela retarda a ideia de processo expressa pela criouliização. Questionado sobre essa disparidade de conceitos, Glissant conclui:

Penso ser necessário afirmar que existe apenas o *sendo*¹³, ou seja, existências particulares que se relacionam, que entram em conflito, e que é preciso abandonar a pretensão à definição do ser. Ora, é isto o que a criouliidade faz – ela define um ser crioulo. É uma forma de regressão, do ponto de vista do processo. (GLISSANT, 2005, p. 148)

¹² A literatura antilhana ainda não existe. Ainda estamos em um estado de pré-literatura: o de uma produção escrita sem audiência em seu próprio país, desconhecendo a interação autores/leitores onde se elabora uma literatura. Esse estado não é atribuído somente à dominação política, ele se explica também pelo fato de que nossa verdade foi encerrada no mais profundo de nós mesmos, estranha à nossa consciência e à leitura livremente artística do mundo em que vivemos. Somos fundamentalmente marcados pela exterioridade. Isso desde os tempos de outrora até os dias de hoje. Temos visto o mundo através do filtro dos valores ocidentais, e nosso fundamento foi "exotizado" pela visão francesa que tivemos de adotar.

¹³ Em comunicação publicada nas anais do XII Congresso Internacional da ABRALIC, em 2011, Alcione Corrêa questiona a tradução de 2008, de Maria Bernadette Porto, do termo em francês *Étant* para o português *Sendo*, também usado nesta tradução de 2005 de Eunice Rocha. No trabalho, propõe em vez de *Sendo*, "o uso de *Devir*, haja vista a oposição em inglês *being/becoming*, bem como a presença do termo em questão, seja como verbo ou substantivo, em alguns dos autores basilares às formulações de Glissant (tais como Gilles Deleuze e Jacques Derrida), assim como em suas respectivas traduções em português brasileiro." <http://www.abralic.org.br/anais/cong2011/AnaisOnline/resumos/TC0956-1.pdf> Último acesso: 12 de setembro de 2013.

Como a criouliização não se finda e compreende as componentes individuais em processos de relação constante, interferindo de maneira recíproca no coletivo, a definição do ser não faz parte dela, não existe esse desejo ontológico que molda as identidades dentro de padrões.

Assim, no contexto da *Neo-América*, Glissant propõe o conceito de criouliização, acreditando ser o uso deste termo algo diferente da ideia de criouliidade adotada no *Elogio da Criouliidade*, uma vez que ela (a criouliização) não se caracteriza por meio de generalizações, como as que ainda são feitas dentro do conceito de criouliidade. Defendendo a Relação entre os seres a partir dos processos que figuram o devir das culturas, a criouliização não propõe “modelos de humanidade”, aceita, em vez disso, o processo e nunca o fim ou o fixo.

O que nos move não é apenas a definição de nossas identidades, mas também a sua relação com o todo possível: as transformações mútuas que esse jogo de relações gera. As criouliizações introduzem à Relação, mas não para universalizar; a <<criouliidade>>, no seu princípio, regressaria às negritudes, às francidades, às latinidades, todas elas generalizantes. (GLISSANT, 2011, p. 89)

Glissant propõe esse pensamento sobre a identidade da cultura americana pelo fato de a *Neo-América* se configurar dentro do que ele pensa ser uma cultura compósita, ou seja, aquelas que se constituem nos processos da criouliização e se elaboram em rizomas; diferenciando-as das culturas atávicas que se estabelecem no conceito de raiz única e defendem a ideia de uma gênese, de uma filiação.

Para entender o pensamento da criouliização é necessário que sejam percebidos os seguintes pontos, de acordo com o pensamento de Glissant:

(I) a criouliização é um processo que se inicia quando acontece o povoamento da América pelos colonizadores europeus e pelos africanos trazidos para servirem de mão de obra escrava nas fazendas de cana-de-açúcar, e que não cessa mais, reelaborando-se sempre em suas relações, no que Glissant denomina como o “sendo”;

(II) a criouliização prevê a relação entre elementos heterogêneos de diversas culturas: língua, dança, música, religião, oralidade, história, dentre outros, pois é a (re)negociação e a intervalorização desses elementos

reestruturados via memória, chamados por Glissant de rastros/resíduos, que darão lugar a identidades culturais imprevisíveis;

(III) a criouliização se opõe ao pensamento de sistema. Nela, a universalidade não existe mais, a ideia que a conduz é a de que haja sempre a relação entre os seres;

(IV) O pensamento do rastro/resíduo de Glissant substancia a poética da Relação – aquela em que, no mundo atual, a identidade se compõe diante do encontro com o Outro. Nas culturas compósitas que formam a Relação, o ser se fundamenta quando vai ao encontro de outro ser, o que exclui a ideia de raiz única e absolutismo das culturas atávicas. O rastro/resíduo é a forma como as identidades compósitas – formadas enquanto rizoma – conseguem se manifestar em interação com o Todo-mundo.

A noção de ser e de absoluto do ser está associado à noção de identidade “raiz única” e à exclusividade da identidade, e que se concebermos uma identidade rizoma, isto é, raiz, mas que vá ao encontro de outras raízes, então o que se torna importante, não é tanto um protenso absoluto de cada raiz, mas o modo, a maneira como ela entra em contato com outras raízes: a Relação. (GLISSANT, 2005, p. 37)

Analisar o rastro/resíduo da identidade martiniquense em *Texaco* é entender as negociações que o migrante escravizado precisa estabelecer com o seu passado e com a sua cultura para que possa novamente conviver com o presente. É um percurso que passa, portanto, pela vida na Plantação e que se estende ao meio urbano, porque mesmo depois de conseguir o direito de viver em liberdade, esse sujeito ainda carregara consigo as dores da escravização e precisa aprender a conviver e lutar contra a indiferença e discriminação.

Percorreremos neste estudo, para entender a identidade desse “migrante nu”, os caminhos e as lutas por ele estabelecidos no intuito de reconstruir sua identidade. No entanto, este capítulo se restringirá a entender esses elementos do meio urbano narrado em *Texaco*. O capítulo III versará sobre o contato desse “migrante nu” com o meio rural e a natureza, analisando os elementos do rastro/resíduo nos morros e nas fazendas de cana-de-açúcar.

2.2 O Sermão de Marie-Sophie Laborieux: investidas de Esternome Laborieux à Cidade

Traçaremos neste ponto análise dos elementos que contribuem para a formação da identidade martiniquense em *Texaco*, dentro do recorte escolhido na narrativa que abrange o momento da vivência de Esternome em Saint-Pierre e Fort-de-France. Falar-se-á, portanto, da sua busca por liberdade, e das convivências urbanas nessas duas passagens por lugares diferentes. Situemo-nos um pouco mais nos emaranhados dessa história.

Marie-Sophie Laborieux, uma vez que entende a iminente desapropriação – sua e dos demais moradores do bairro Texaco – a ser realizada pela prefeitura de Fort-de-France, que está em trabalhos de revitalização da cidade, decide, através do próprio discurso, conscientizar o urbanista Cristo de sua condição e da condição coletiva de todos que daquele lugar são moradores. Assim, inicia a narrativa da história de Texaco voltando a seus ancestrais; e resgata o passado de seu pai, Esternome Laborieux, homem escravizado, alforriado que parte das lavouras para a Cidade, em busca de novas perspectivas. A narradora encontra como primeiro passo para entender o Texaco do presente, debulhar suas memórias e recontar desde a partida de seu pai até o momento da batalha final travada por ela mesma com o urbanista Cristo. São, portanto, suas memórias do passado que darão significado às lutas do presente.

Foi provavelmente assim, Oiseau de Cham, que comecei a lhe contar a história de nosso Bairro e de nossa conquista da Cidade, a falar em nome de todos nós, defendendo nossa causa, contando minha vida... (CHAMOISEAU, 1993, p. 34)

O Sermão de Marie-Sophie é dividido em duas Tábuas, a Tábua primeira narra desde o período em que Esternome chega a Saint-Pierre até o êxodo em massa da população para Fort-de-France por conta das erupções vulcânicas da região. Nesse primeiro momento na Cidade, Esternome se estabelece na casa de Osélia, ex-mulher de seu falecido amigo Zara que tivera a má sorte de morrer durante uma briga com alguns negros aquilombados que cometiam furtos nas estradas. Com ela viverá até o dia em que Osélia tem a

infeliz ideia de fugir com outro homem. Em meio a essa relação por conveniência, Esternome conhece as zonas da cidade onde a convivência com o Outro é uma constante. Sendo Saint-Pierre o principal centro econômico na Martinica naquele período, o diálogo com pessoas de diversos lugares e diversas culturas marca o meio social da cidade.

A maioria dos mulatos e dos negros alforriados se haviam estabelecido na cidade. Fugiam de qualquer semente que não fosse bekéia. Em compensação, a cidade era aberta aos ventos do mundo. Um local para novas aventuras. Naquele tempo, dizer a Cidade era dizer Saint-Pierre. Ali se encontravam marinheiros holandeses, portugueses, espanhóis ou ingleses, viajantes embriagados, padres cientistas em missão de cronistas, militares, brancos França, produtos novos, vinhos, máquinas novas, ideias sem espinho. (CHAMOISEAU, 1993, p. 68).

Ora, esse ambiente plural e heterogêneo da cidade e dos contatos que se estabelecem entre pessoas vindas de vários lugares, com experiências e pensamentos diferentes, formando uma variedade pulsante, está diretamente ligado àquilo que afirma Glissant a respeito da criouliização: que “as culturas do mundo colocadas em contato umas com as outras de maneira fulminante e absolutamente consciente transformam-se, permutando entre si” (GLISSANT, 2005, p. 18), eliminando assim qualquer ideia de exclusividade.

Estando esses elementos da criouliização postos em contato, surge uma questão que definirá o modo como essa criouliização se dará dentro de cada cultura, porque no caso do Caribe e das Américas, pelo fato de haver culturas sobrepostas a outras, e a escravização negra é um exemplo dessa sobreposição, a criouliização ainda acontece, mas não de maneira equivalente, como pressupõe o seu pensamento, e sim de modo desequilibrado.

Em diversos pontos da narrativa de *Texaco* é possível perceber essa disparidade de valores entre os elementos envolvidos no processo em que se pensa a relação entre diversas culturas num lugar. Ainda no contexto acima citado, quando Esternome mora em Saint-Pierre e parece a cidade oferecer as chances de reestabelecimento de uma vida apropriada, destacaremos abaixo um trecho no qual se nota o problema que gera a discriminação preconceituosa que sofrem os homens e as mulheres negras no quadro social da cidade.

Mas Esternome meu papai compreendeu que aquela gente (aqueles negros vendedores, aquelas negras com balaios, os homens do porto, os que conversavam no Roxelane debaixo das estrelas

celestes, que tocavam música no cassino e dançavam a noite inteira, que contrabandeavam o contrabando, ou que, como An-Afarel, dedicavam ao trabalho uma espécie de culto sagrado) tinha poucas chances. A Cidade era dos bekês-comerciantes e dos brancos-frança dos navios. Os mulatos [...] movimentavam-se por ali, empertigados, a fim de ampliar suas brechas na cidade. Mas já estava claro que, apesar dos grandes discursos e tapinhas no ombro, o milatos, por enquanto, assim como os vaga-lumes, só focalizavam sua luz nas ambições das próprias almas. (CHAMOISEAU, 1993, p. 77)

Ao passo que se percebe a criouliização – pois os elementos de culturas diferentes estão postos em presença um dos outros, dentro desse mesmo lugar que é a cidade –, ela é contemplada de modo problemático, já que não há equivalência entre todos os que dela fazem parte. A cidade se estrutura para os bekês, é por eles e para eles que funcionam o comércio, o lazer e o bem estar social. Nada de negros e mulatos, esses apenas tentam alcançar benefícios, mas a cidade não os favorece.

Saint-Pierre parece o ambiente propício para qualquer homem ou mulher que deseje estar longe das plantações¹⁴, oferece a falsa ideia de liberdade e oportunidade de crescimento, quando, no entanto, esses sonhos tão almejados por quem havia conseguido se livrar das fazendas de cana-de-açúcar por meio de alforrias, não é tão igual ao que de fato seja estar livre. A questão é: quem define o que seja liberdade? Liberdade é poder conquistar o que se quer, sem que alguém lhe deva conceder esse direito. E disso Esternome entende.

Na verdade, Sophie minha Marie, eu mesmo, que a recebi, sei que Liberdade não se concede, não deve ser concedida, Liberdade concedida não liberta a alma...

Caderno número 5 de Marie-Sophie Laborieux. Página 20.
1965. Biblioteca Scholcher (CHAMOISEAU, 1993, 82)

Quando salvou da morte o Bekê da fazenda onde era escravizado, Esternome ganhou “liberdade de savana”¹⁵. Depois de passado o receio de que aquilo não era uma armadilha forjada pelo Bekê, o pai de Marie-Sophie

¹⁴ No terceiro capítulo deste trabalho o conceito de plantação é abordado de maneira mais detalhada, pensando sua relação com o regime de escravização nas Antilhas.

¹⁵ Liberdade concedida geralmente ao homem escravizado que em algum momento satisfazia o seu Bekê de maneira primorosa, assim como no fato em que Esternome salva a vida daquele que era seu dono. Na liberdade de savana não havia registro legal, apenas uma declaração simples era feita, e era sempre necessário que Esternome se deslocasse da cidade até a fazenda para confirmar sua liberdade, quando interrogado por alguma fiscal ou autoridade.

entende que pode partir para outros lugares, e é por isso que seu primeiro lugar será Saint-Pierre. A busca pela cidade acontece porque nela estão depositadas as expectativas de construção de uma vida livre dos grilhões da escravização. Mas o grande problema com a cidade é que ela se fazia, na realidade, como uma extensão das fazendas de cana-de-açúcar, ela contemplava em sua vasta estrutura de segregação as casas-grandes e a senzala. Cabia aos negros, mesmo livres, perceberem o seu lugar, e ele não era dotado de qualquer privilégio.

A cidade permanecia impenetrável. Lisa. Encerrada. Que ler naqueles ferros fundidos? Naqueles postigos de madeira pintada? Naqueles grandes pedras talhadas? Naqueles parques, jardins em todas aquelas pessoas que pareciam manipular os segredos da Cidade? Bon-bon disse-lhe um dia, e tinha razão, que a Cidade era uma casa-grande. A casa-grande das casas-grandes. Mesmo mistério. Mesmo poder. Esternome meu papai ficou um tanto atordoado (CHAMOISEAU, 1993, p.80)

Na construção da narrativa que corresponde à segunda parte da divisão do Sermão de Marie-Sophie Laborieux, Tábua segunda, a narradora desenvolve as histórias sobre a vida de seu Esternome na cidade de Fort-de-France. Neste ponto dos acontecimentos, Esternome conhece Idoménée Lapidaille e da união entre os dois nascerá Marie-Sophie.

Meu Esternome fixou-se nessa nova Cidade. Dormiu no barraco sem ver a noite passar, e acordou de manhã com o cheiro enjoativo da lama. Um despertar de cansaço irradiado por todo o lado: um cansaço que vinha do mais longo dos sonos. A Idoménée olhava para Deus com seus olhos de cega. (CHAMOISEAU, 1993, p.153)

Na época em que Esternome mora no bairro dos Miseráveis na companhia de Idoménée, alguns lugares em Fort-de-France ainda preservavam o convívio com a terra e com as coisas da natureza, como é o caso do seu bairro. Ainda são feitos pequenos plantios de hortas nas zonas mais periféricas. Saudosista, Marie-Sophie lembra a atual realidade em que a Cidade vive, com a problemática do lugar que passa a receber tantos habitantes, chegando ao ponto em que sua estrutura não dispõe de recursos para abarcar todos que de lá querem ou precisam fazer parte, se desdobrando em vários conflitos sociais e explode em uma total desordem civil.

O que meu Esternome me contara sobre a guerra de 14 reproduzia-se de forma mais ampla. A Cidade se desenvolvera; pouco a pouco, afrouxara sua relação com a terra, suprimira suas hortas. As roças de

meu Esternome provavelmente tinham sido cobertas por novos barracos, e os novos habitantes do Bairro dos Miseráveis (aonde eu ia de vez em quando, aos domingos, ao sabor de meus passeios) instalavam-se sem sequer plantar uma fruta-pão, fazer um canteiro num lote de terra ou cultivar um agrião na água clara de um canal (CHAMOISEAU, 1993, p. 198).

A morte de seus pais deixa Marie-Sophie na encruzilhada de sua vida. A questão era: onde viver depois de ser expulsa de casa? A única solução: conquistar a Cidade, assim como o fizera seu pai. Nasce, portanto, o início de sua luta por Texaco e o verdadeiro significado para sua vida.

A morte de meu Esternome não desarmou, nem de longe aquele canalha do Lonyon. Ninguém viu sua sombra atrás do caixão. No dia seguinte, veio comunicar que não tinha comigo nenhuma espécie de contrato, mas com o falecido Esternome, o qual, portanto, levava o dito contrato à cova. Se nos próximos dias eu não desse no pé, ele iria de bom grado chamar guardas. Prezando minha solidão, nada respondi. O último punhado de terra em cima do caixão de meu papai cavara um abismo às minhas costas. Vivendo em Fort-de-France como ele vivera, nos tempos de antigamente, em Saint-Pierre, eu tinha, ao final de meus fracassos, e sem outra opção possível, de tentar, por minha vez, penetrar na cidade. (CHAMOISEAU, 1993, p.181)

A avaliação acerca da Cidade na narrativa de Marie-Sophie possibilita-nos ter a visão do desejo pela permanência do absolutismo que o pensamento da colonização exerce. A ideia de superioridade dos bekês em relação aos negros, afirma o domínio que exerciam. O atavismo cultural justifica a intolerância com as diferenças, por isso a impenetrabilidade da Cidade para os negros, por isso a sobreposição de uma cultura sobre outras julgadas como inferiores.

Mas, ao passo que todos esses fenômenos opressores acontecem em nome da legitimação de uma raiz única, também é possível notar a resistência aos abusos da colonização na luta de Marie-Sophie por seu lugar, Texaco, que se faz como um dos primeiros passos para que ela, enquanto sujeito, possa se compreender em sua cultura. A recomposição, através dos rastros/resíduos, das componentes culturais dos sujeitos negros e escravizados na Martinica é a tomada de consciência necessária e contrária ao regime de sistema imposto pelo imperialismo europeu.

O pensamento de Glissant sobre o modo como a criouliização é vivenciada na Martinica e no Caribe como um todo diz ser ela uma “criouliização negativa”, na qual mulheres e homens negros tiveram suas vidas

roubadas pela escravização. No entanto, esse processo em que as trocas e relações estão em constante acontecimento, mesmo de maneira desequilibrada, não cessa em se fazer; e em meio a essa disparidade de relações são criados, pelas pessoas que o vivem, subterfúgios para suprimir tal negatividade. Glissant assim afirma:

A crioulização quando praticada de forma negativa, continua a avançar mesmo assim. E dentro do processo de crioulização, surgiram diversos meios de se escapar à negatividade. É por isso que os antilhanos que vivenciam a crioulização estão sempre voltados para o estrangeiro: Marcus Garvey se volta para os negros dos Estados Unidos; [,,] os textos de Aimé Césaire se voltam para a África negra [...] Há sempre nesse processo uma espécie de dilatação. (GLISSANT, 2005, p. 38)

Há no trabalho de restituição dos valores culturais suprimidos pelos dolorosos processos da crioulização antilhana a permanente busca por um espaço redentor e de ressignificação das identidades, assim como foi, na Negritude cesairiana, a “dilatação” para a África negra. No caso de *Texaco*, Sophie, enquanto sujeito que busca reestruturar os problemas da sua situação social e cultural no contexto da Martinica, não precisa se deslocar da Cidade a outro lugar para encontrar esta força, pois, o significado para sua luta por emancipação está nos emaranhados do “manguezal urbano” (CHAMOISEAU, 1993, p. 234), pelo qual ela travou todas as batalhas e conseguiu ao final guardar seu nome secreto, *Texaco*.

Cristo, em algum lugar na prefeitura trabalhava por nós. Quando um belo dia reapareceu e dirigiu-se até minha casa, soube que me trazia a última nova: a Cidade, doravante, aceitava-nos sob sua proteção e admitia nossa existência. Na verdade, disse-me que a Cidade integraria a alma de *Texaco*, que tudo seria melhorado mas conservado segundo sua lei primeira, com suas velas, com seus lugares, com sua memória tão velha de que a Martinica precisava.

[...]

Enquanto ele falava, meu segredo secreto ressoava em mim como um trompete de orquestra latina. Eu sentia uma vaidade subir de longe. Tive até a impressão de que, em algum lugar, meu Esternome se punha a sorrir, que minha *Idoménée* arregalava os olhos de luz, e que nossas misérias (que floriam no correr do tempo com tanta valentia) murchavam uma a uma como plantas sem água. (CHAMOISEAU, 1993, p. 337)

O próximo ponto deste capítulo contempla as notas do Urbanista Cristo ao Marcador de Palavras, nas quais Oiseau de Cham relata a sua visão acerca de *Texaco*, da força de Marie-Sophie na luta por seu lugar e da importância do bairro para as estruturas identitárias da Cidade.

2.3 Bairro Texaco: as notas do urbanista Cristo ao Marcador de Palavras

Já foi dito neste trabalho que a narrativa de *Texaco* se constrói no emaranhado de vários discursos: a oralidade e a escrita se entrecruzam pelos caminhos fraturados das memórias que os compõem dentro do texto de modo a formar a narrativa da história de vida de Marie-Sophie e da criação do bairro Texaco. Com uma estrutura em que também estão as anotações do diário de Sophie; as notas do Marcador de Palavras à Informante; as notas de rodapé, que não fazem parte da edição do texto e mais alguns elementos como é o caso da Epístola de Ti-Cirique, o romance tem uma estrutura “despedaçada” (GLISSANT, 2005, p.15), do mesmo modo como Glissant caracteriza seu romance *Tout-monde*.¹⁶

Dentre esses discursos estão também as notas do urbanista Cristo ao Marcador de Palavras que, assim como as demais formações dentro da narrativa, aparece de forma a estabelecer quebras e links entre os diálogos que formam a história, provocando um efeito afirmativo no discurso de conquista da Cidade, pois nelas, o urbanista Cristo reitera a importância da existência de Texaco para Fort-de-France e enaltece a contribuição de Marie-Sophie para sua própria compreensão do mundo.

Portanto, esta sessão analisará o conteúdo de algumas dessas notas enviadas pelo urbanista ao Marcador de Palavras. A consciência política e social percebida por Cristo após ouvir toda a narrativa de Sophie sobre a sua vida, a vida de seu pai Esternome e a vida do próprio bairro Texaco – sua importância para aqueles que ali moram e sua importância para a constituição do imaginário coletivo da Cidade – se desdobram em um discurso poético, emocionante sobre a língua e a natureza crioula que se compunham nas lamas

¹⁶ Ao ser interrogado sobre a definição da obra *Tout-Monde*, Glissant afirma ser ela um romance, assim como o definira os editores. O autor reitera que por não haver mais na realidade atual da escrita de romances a busca por uma linearidade retórica, *Tout-monde* só pode ser considerado como um romance despedaçado, uma vez que une discursos diversos em sua narrativa. Assim o diz: “Acabaram-se os antigos rastros dos romances que começam em um dado lugar, seguem movimentos inelutáveis e terminam numa espécie de especificidade retórica. O que há de apaixonante no romance atual é que ele pode partir em todas as direções: ele percorre o mundo” (GLISSANT, 2005, p. 151)

do manguezal e repercutiam para a Cidade, de modo a não deixá-la afundar no absolutismo da cultura idealizada que era importada da metrópole.

No centro, uma lógica urbana ocidental, alinhada, ordenada, forte como a língua francesa. Do outro lado, a abundância evidente da língua crioula na lógica de Texaco. Misturando essas duas línguas, sonhando com todas as línguas, a cidade crioula fala em segredo uma linguagem nova e já não teme uma Babel. Aqui, a trama geométrica de uma gramática urbana bem aprendida, dominadora; ali a coroa de uma cultura-mosaico a ser revelada, agarrada aos hieróglifos do concreto, da madeira de caixotes e do fibrocimento. A cidade crioula restitui ao urbanista que gostaria de esquecê-la as camadas de uma identidade nova: multilíngue, multirracial, multi-histórica, aberta, sensível à diversidade do mundo. Tudo mudou.

Nota do urbanista ao Marcador de Palavras. Pasta nº 17. Folha XXV. 1987. Biblioteca Schoelcher (CHAMOISEAU, 1993, p. 197).

Cristo se conscientiza, ao compreender Texaco, do processo de crescimento de Fort-de-France, e da convivência entre o centro e a periferia no ambiente urbano. Na multiplicidade de povos e falares, em uma encruzilhada de culturas que se multiplicam, a Cidade cresce problemática e contraditória, pois a lógica ocidental bekéia não aceita a estrutura rizomática a qual seus subúrbios a conduzem. O bairro periférico dimensiona a identidade da Cidade para um resultado impossível de ser previsto, e se faz assim num lugar onde a diversidade é uma realidade.

O bairro, assim como a luta de sua líder, é sinônimo da resistência necessária para suprimir as negatividades do processo conflituoso de uma crioulação irregular. Texaco impõe suas estruturas e desdobra na realidade de Fort-de-France um cenário que já não é mais fechado dentro dos padrões da Metrópole, não há como esquecê-lo, porque ele é um organismo vivo que pulsa junto com a Cidade.

O escritor Milton Santos afirma que “as cidades têm um grande papel na criação dos fermentos que conduzem a ampliar o grau de consciência. Por isso são um espaço de revelação” (SANTOS, 2007, p. 83). Em Fort-de-France, apesar da relação conflituosa entre Texaco e o centro, o Urbanista percebe a importância da permanência do bairro para a constituição da Cidade.

Texaco era o que a cidade conservava da humanidade do campo. E a humanidade é o que há de mais precioso para uma cidade. E de mais frágil.

Nota do urbanista ao Marcador de Palavras. Pasta nº 76. Folha XXIII, 1987. Biblioteca Schoelcher (CHAMOISEAU, 1993, p.251)

Entre a “cultura-mosáico” e a “gramática urbana” que são compostas por elementos das culturas europeia, caraíba, asiática, africana, processa-se uma criouliização que se mostra transnacional e transcultural, não de maneira pacífica, evidentemente, mas ainda assim acontecendo e modificando a paisagem da cidade, e as implicações culturais de todo o lugar.

Escutando a Senhora, tive de repente a impressão de que não havia nesse emaranhado, nessa poética de barracões consagrada ao desejo de viver, nenhum contra-senso maior que fizesse desse lugar, *Texaco*, uma aberração. Além dos transtornos insólitos dos tapumes, do concreto, do fibrocimento e das folhas-de-flandres, além das cachoeiras que despencavam pelas ladeiras, das poças de água parada, dos desrespeitos às regras de salubridade urbana, existia uma coerência a ser decodificada que permitia àquelas pessoas viver tão perfeitamente, e, tão harmoniosamente quanto era possível viver, nesse nível de condições.

Nota do urbanista ao Marcador de Palavras. Pasta nº12, folha XXI. 1987. Biblioteca Schoelcher (CHAMOISEAU, 1993, p. 217-218).

Nas notas do Urbanista Cristo é possível perceber um discurso cuja afirmação diz ser a existência de *Texaco* e a resistência de seus habitantes os fatores que mantêm o vínculo que se havia perdido entre a cidade e o campo. Para o urbanista, o caráter memorialista do bairro renova a visão da Cidade sobre si mesma. É realmente no que ele tem razão: o modo de viver em *Texaco* dotava a Cidade de espiritualidade, aquela vivida pelos negros refugiados nos morros, de cuja origem africana derivou os traços da religiosidade ligada à natureza, na qual se vive em interação de solidariedade e respeito contínuo entre os seres e a paisagem. Por isso era preciso incorporar definitivamente *Texaco* à Cidade, porque mais do que o próprio bairro, Fort-de-France e a Martinica precisavam da força existente na realidade crioula viva daquele lugar.

Texaco se recorda do jogo de forças entre a senzala e a casa-grande, entre a fazenda e o povoado, entre o vilarejo e a cidade. Fort-de-France, levada pelo ideal da bandeira nacional e da fortaleza infernal, esquecera-se um pouco dos equilíbrios originais. *Texaco*, assim como os outros bairros, trouxe-lhe tudo isso como caldo fervendo, como um rascunho. É uma riqueza que o urbanista deve viver.

Nota do urbanista ao Marcador de Palavras. Pasta nº17. Folha XXXIII. 1987. Biblioteca Schoelcher (CHAMOISEAU, 1993, p.278)

Com Texaco, a Cidade que assimila os valores da Metrópole terá como alternativa conviver com a realidade dos sujeitos negros escravizados libertos e as histórias de suas lutas, com as riquezas das memórias do povo crioulo, a memória dos morros. Do contrário, a Cidade se fará num lugar esvaziado pelo apagamento de sua cultura, pela total assimila o dos valores metropolitanos externos. Por isso o Urbanista, que também se faz poeta, proclama dentro da cidade uma “contra-cidade”. E ao redor da cidade, reinventar o campo. Por isso, o arquiteto deve se fazer músico, escultor, pintor... – e o urbanista, poeta” (CHAMOISEAU, 1993, p. 30).

3 ORALIDADE E MEMÓRIA EM *TEXACO*

O que é a memória?
É a cola, é o espírito, é a seiva, e fica.
Sem memórias, nada de Cidade, nada de
Bairros, nada de casa-grande
(CHAMOISEAU, 1993, p. 161).

Dos tantos elementos que entrecruzam o pensamento da criouliização é da palavra que tratarei agora, justo porque é na palavra que toda a vivência do pensamento crioulo se desdobra em *Texaco*, não apenas aquela a que os demais leitores tiveram acesso – impressa no papel –, mas também àquela que, em sustentação aos modos como se configuram as narrativas de Patrick Chamoiseau, faz desta obra um tratado sobre a oralidade.

A valorização da expressão oral é uma característica da escrita de Chamoiseau. Já em 1988, quatro anos antes do lançamento de *Texaco*, *Solibo Magnifique* traz uma narrativa permeada pela oralidade existente nos contos martiniquenses, o que será uma constante em toda a sua obra. Tal oralidade, que transita principalmente entre o francês e o crioulo, evidencia a relação entre as duas línguas, destacando as possibilidades de diálogo entre elas e o mundo, e encontra em narrativas feitas por figuras do cotidiano da cidade – personagens como o contador de histórias das praças públicas, a velha negra dos bairros periféricos e o curandeiro que conhece as ervas e os morros – uma maneira de dar voz e espaço à história e à identidade do povo martiniquense, construindo de forma poética uma leitura da cultura e da história da Martinica, diferente daquelas escritas pelos livros de História.

Assim, a literatura realiza o trabalho de preservar na escrita as peculiaridades da narrativa oral. É desta luta perseverante que *Texaco* se faz em o que Roland Walter, no livro *Afroamérica: diálogos literários da diáspora negra das Américas*, chama de “um manifesto criativo contra o esquecimento da história e a favor da narração oral. Sendo uma tapeçaria mnemônica tecida de múltiplas vozes” (WALTER, 2009, p. 86).

Em entrevista a Magdala França Vianna, Chamoiseau fala sobre a importância do uso da oralidade nos combates contra o apagamento da cultura martiniquense e afirma: “L’oraliture c’est pas seulement un outil de résistance

ou de combat, c'est, accessoirement, un outil de résistance et de combat¹⁷” (VIANNA, 2006, p. 584), ou seja, a oralidade se faz não somente como ferramenta, ela é, um instrumento de combate ao apagamento das identidades dos povos que formam a cultura da Martinica. Por isso a sua insistência em não perdê-la, por isso a busca incessante pelos lugares onde a oralidade ainda se encontra, por isso a escrita de obras como *Texaco*, *Solibo Magnifique*, *Antan d'enfance*, entre outros.

É, portanto, em busca das qualidades da narrativa oral que Chamoiseau olha para os contadores de histórias, na tentativa de encontrar dentro das estruturas de suas performances, nos lapsos de suas memórias, nos ocultamentos de seus discursos, nas falhas previstas durante a narração de seus contos uma forma de expressar a literatura com a qual ele se percebe e identifique uma forma de contar a cultura e a história do povo martiniquense.

Assim, a valorização da força da oralidade em *Texaco* nos direciona ao estudo de sua relação com os usos da memória, haja vista o fato de que o lugar de onde emergem as histórias contadas por Marie Sophie Laborieux sejam as reminiscências e lembranças de seu passado e do passado de sua família.

Sobre o espaço-tempo nas narrativas modernas, Santos e Oliveira (2001) afirmam:

Nas narrativas modernas, acentua-se a problematização da categoria espacial. Muitas vezes as personagens existem em um universo que é constantemente rearranjado pela memória [...] A memória produz uma multiplicidade de pontos de vista sobre o espaço (SANTOS E OLIVEIRA, 2001, p. 83)

Portanto, esta análise, que visa desenvolver uma leitura da identidade cultural do povo martiniquense no romance *Texaco*, tem como um de seus pontos de partida a memória e sua importância enquanto elemento fundamental da resistência e da continuação do pensamento crioulo, pois, ao prevê as identidades em negociação, em processo, em deslocamento a criouliização desenvolve nas dilatações da memória os meios pelos quais pode perseverar e ser, ainda que de forma dolorosa, uma alternativa de reconstruir

¹⁷ A oralidade não é apenas uma ferramenta de resistência ou de luta é, aliás, um instrumento de resistência e de luta. (Tradução minha)

identidades de sujeitos que tiveram seus direitos à liberdade aviltados pelas mais perversas formas de insubordinação dentro do contexto colonial.

Em *Memória e História*, Jacques Le Goff toca em um ponto fundamental quando fala acerca da importância da memória para as relações sociais humanas. O autor faz um apanhado dos estudos de autores como Pierre Janet e Henri Atlan, que acreditam serem imprescindíveis aos usos da memória os atos de linguagem, pois a capacidade primeira de se expressar oralmente e depois passar o que se diz à documentação escrita exige constantes trabalhos e reelaborações destes elementos mnemônicos que se busca preservar.

Nesse sentido a memória não cessa de se elaborar: as novas significações estruturadas acontecem por meio de rituais em que as lembranças do passado são sempre recontadas.

Com a leitura dos psicanalistas, Le Goff chega à conclusão que os trabalhos feitos pelos que se encontram no poder público sempre foram, tanto de maneira individual como coletiva, com o intuito de controlar, podar e decidir as lembranças e os esquecimentos, a fim de obter o controle dos relatos e das situações históricas.

A memória coletiva foi posta em jogo de forma importante na luta das forças sociais pelo poder. Tornar-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva. (LE GOFF, 1997, p. 13).

É possível entender que as formas de opressão sempre existiram, também, para transformar em história aquilo que mantém os interesses dos que estão no poder. E este é um ponto crucial, porque podemos pensar o quão seletivo e distante do que se foi vivido pode-se estar ao sabermos apenas o ponto de vista do que é interessante para sujeitos que se importam muito mais com a ocupação de bons cargos públicos, do que com o bem estar comum.

Ora, se no momento em que se discute a conscientização destes aspectos e se busca um pensamento que possa dizer além do que foi relatado pela classe dominante sobre a formação histórica, social, cultural, a literatura não tiver um papel crucial, dificilmente encontraremos melhores condições de esclarecermos o ponto de vista daqueles que também contribuíram para os

processos de formação de suas sociedades, mas que tiveram seus nomes – e para além disto – suas lutas subjugadas e apagadas de toda esta história, haja vista as contribuições e os diálogos existentes entre literatura e a formação sociocultural dos mais diversos estados e nações.

Sobre a relevância da literatura na reconstrução de uma identidade própria de sujeitos que tiveram as marcas da colonização como uma constante em suas formações, Roland Walter afirma que é nela,

Enquanto espaço mnemônico que os autores negros recriam os mitos necessários para se enraizar como sujeitos autóctones. A reapropriação do espaço via memória, portanto, possibilita a colocação do afrodescendente na sua própria história. A renomeação do seu lugar e da sua história significa reconstruir sua identidade, tomar posse da sua cultura; significa, em última análise, resistir a uma *violência epistêmica* que continua até o presente. (WALTER, 2009, p. 63)

Não por outros motivos é que a literatura, além de outras expressões artísticas, como é o exemplo do movimento Hip Hop em países como o Brasil, Angola, Cabo Verde, Martinica – que tiveram no seio de suas formações culturais as marcas da colonização e a força da opressão em seu povo, e cujo engajamento entre a política e a história das sociedades é sempre perceptível – estão claramente voltadas para os problemas que abrangem todo o processo da formação social desses países.

A literatura angolana, para efeito de ilustração, é impregnada pelas lembranças do que foi durante as lutas pela libertação de Angola o regime colonialista português. Podemos dizer, por exemplo, sobre romance *A Geração da Utopia*, de 1992, do escritor Pepetela, que narra a história de uma geração de angolanos estudantes em Portugal, cujo sonho maior é a independência de seu país e partem, muitos até mesmo abandonando seus estudos, para a luta armada no interior de Angola.

A casa dos Estudantes do Império de que fala o romance ilustra o cenário não ficcional onde os estudantes que haviam saído de Angola, mas ainda assim pensavam o seu lugar de origem, discutiam e entendiam a situação histórica e política em que se configurava Angola e os demais países que ainda eram colônia do regime português. Obviamente estamos falando de ficção, mas ao mesmo tempo um resgate histórico é feito e mostra as dimensões de histórias que permeiam todo o real e o imaginário da sociedade angolana.

Inocência Mata, em *Ficção e História na Literatura Angolana*, abordando justamente o caso de Pepetela, faz a seguinte proposição sobre a relação entre história, ficção e literatura em Angola e o espaço de engajamento da formação cultural e social do país:

A relação História/ Ficção, sendo uma constante nas literaturas que emergem de situações conflituais de uma autonomização (política, cultural, social), é, na literatura angolana, singular. Essa singularidade deve-se tanto ao facto de a instituição literária constituir, na sociedade angolana, um saber com estatuto que conjuga com o poder na validação de instituições que regulam o “vínculo social”, como pelo resgate, através da memória individual, de um passado vivenciado e ainda pela exposição das contradições desse passado histórico. (MATA, 2012, p.52)

Concordando com a autora, acreditamos mesmo que esta manifestação seja bastante clara em Angola, mas propomos um alargamento desta visão para outros lugares, no caso deste trabalho, a Martinica. A ideia de Inocência Mata em dizer da contribuição da literatura para a constituição social através da validação de um “vínculo social” e através dos usos da memória individual é também uma característica do que faz Patrick Chamoiseau em relação à Martinica, sobretudo quando se pode pensar que as duas sociedades têm como característica serem sociedades de memória oral, em conjunturas diferentes, é claro, mas ainda assim muito próxima do que a autora afirma ser singular à conjuntura angolana. Sendo desta forma a memória individual fator relevante para a constituição e compreensão do coletivo.

Dada a relação entre o modo de contar histórias nas Antilhas e na África, em uma análise sobre o modo de narrar o conto antilhense de Saint-John Perse, Glissant nos mostra uma leitura deste diálogo entre os lugares, que nos fazem entender que: muito além de uma simples declamação “o conto antilhense, ao conservar traços da África originária, envolve em ecos as vagas desse país de antes e, recusando a sonolência da palavra transparente, dá a pensar o país real, este país de aqui, de que fala.” (GLISSANT, 2011, p.45).

A oralidade então se faz plural por não estar encerrada em si mesma, ela vai além e se processa nas mais variadas formas de entender o espaço, o aqui; e projeta para o futuro as possibilidades de seus lugares e da própria memória que lhe dá suporte. Oralidade e memória serão a base de uma luta pela resistência daqueles que contarão sua história e traçarão um novo panorama para o entendimento de suas identidades.

Assim sendo, buscar na memória as formas de repensar um passado de abusos é encontrar caminhos para que não se perca a consciência daquilo que forma a cultura, o povo e a história de um determinado lugar; é uma forma de resistir aos métodos de opressão, porque diferente do que se propaga, é o apagamento dessa violência que se torna prejudicial, e não a possibilidade de falar sobre ela. Como assinala Eurídice Figueiredo acerca da escrita da escravização em Chamoiseau:

Re-contar literariamente esta história sobredeterminada pela escravidão é criar ficções que deem conta de um certo ambiente, forçosamente imaginário, através da utilização de diferentes formas de arquivos a fim de reconstituir a memória cultural do país. (FIGUEIREDO, 2008, p.24)

Poder ouvir falar, sentir e reviver este passado é contribuir para que ele não se perpetue de forma negativa no presente, porque tudo isso, de fato, não pode ser esquecido, sobretudo quando se pensa na quantidade de homens e mulheres mortos através de processos de exploração que inferiorizam e discriminam pessoas, tomando como base critérios dos mais arbitrários. Quando falamos em critérios arbitrários estamos mesmo nos referindo a situações de discriminação em que as pessoas são segregadas por pertencerem a classes sociais diferentes daquelas dominantes, ou quando têm ideais religiosos diferentes, ou ainda por terem a cor da pele mais escura do que a esperada.

Poder expressar com liberdade o que durante séculos se tentou ocultar com falsas ideias de desejo de progresso do mundo faz com que o povo, que também é dono desta história, a sinta como sua. E a literatura é um espaço onde este progresso histórico acontece.

Pensando sobre a memória e sua relação com a oralidade nas Antilhas, partamos para seguinte indagação: como a cultura martiniquense vista em processos de relação entre memória e oralidade se dispõe e se expressa no romance *Texaco*? De que forma a luta de um bairro implode e explode os valores para a cidade?

Uma vez que entendemos ser a cultura antilhense, e no caso restrito do nosso estudo a cultura martiniquense, permeada pela oralidade, falaremos, portanto, sobre alguns aspectos que caracterizam as culturas que mantêm na oralidade o modo de reviver suas memórias e também sobre aquelas que

trouxeram para a escrita seus meios de mantê-la, uma vez que *Texaco* se configura como um romance que proporciona um movimento dialético entre o oral e o escrito.

Le Goff (1997) usa o termo “memória étnica” para diferenciar o modo de lidar com a memória coletiva desenvolvido pelas sociedades que não depositam na escrita os traços e as histórias de sua cultura. O autor esclarece que, mantida de maneira diferente do que se pensa sobre os processos de seu agrupamento dentro das sociedades sem escrita, a “memória étnica” estabelece maior ligação com os processos narrativos do que com a reprodução fiel de todos os termos da história, a cada vez que é (re)contada. Ou seja, interessa muito mais o que se conta de modo abrangente, que os seus detalhes. Assim, exercícios de memorização não são comuns nessas sociedades, pois a reprodução automática das palavras não se faz necessária. O que existe em sua memória coletiva é uma vontade compartilhada dos grupos em manter vivo algo em comum que está presente entre todos que deles fazem parte.

Constata-se raramente a existência de procedimentos memnotécnicos nestas sociedades [...]. a memória coletiva parece, portanto, funcionar nestas sociedades segundo uma <<reconstrução generativa>> e não segundo uma memorização mecânica. (LE GOFF, 1997, p.15)

O caráter generativo é uma das mais interessantes atribuições dadas à memória coletiva das sociedades sem escrita, porque, é justamente a possibilidade de (re)criar e dar continuidade através de processos de reelaboração que trazem a memória para as discussões em torno da formação cultural e identitária de diversas sociedades. Sociedades que através do vínculo entre memória e oralidade elaboram suas histórias e dão um caráter específico à suas culturas. Com liberdade de se refazer, a memória coletiva se torna um depósito das estruturas culturais que representarão toda uma comunidade, interpondo elementos diversos em lugares diversos. É o não acabamento vivido pela capacidade de se recriar que proporciona renegociações do presente com o passado.

Pierre Nora (1981) também fala deste não acabamento da memória quando afirma que as lembranças e os esquecimentos dão a ela (à memória) um caráter pulsante, de vida, de crescimento incessante. Falando também

sobre o esquecimento e a sua importância entre os elementos que fazem parte da construção de uma memória, o autor nos faz lembrar que não somente aquilo a que ainda se tem acesso é importante para a construção e permanência dos elementos que formam determinada memória, mas também os apagamentos ao longo do tempo são parte deste construto, pois, não só o que é remorado interessa para que se entenda este percurso de formação, aquilo que se esquece também é parte dos resultados.

A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. [...] A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente. (NORA, 1981, p. 9).

Jacques Le Goff (1997) argumenta ser a “profunda transformação da memória colectiva” uma das razões pelas quais se dá o surgimento da escrita; e “a escrita permite à memória coletiva um duplo progresso, o desenvolvimento de duas formas de memória”. A primeira é a comemoração, a celebração através de um monumento comemorativo, de um acontecimento memorável e a outra é um documento especialmente destinado à escrita (LE GOFF, 1997, p.16). O homem então encontra novas formas de celebrar a sua cultura e transmiti-la de forma diferente quando este processo de passagem da memória coletiva para a escrita, antes apenas exercida pela oralidade. O caráter documental e histórico que só cabia à memória se faz então de maneira documental registrada.

Outro ponto relevante no tocante ao estudo da memória está quando a observamos ao lado do esquecimento. Muito embora este seja pensado como o oposto da memória, os dois existem simultaneamente e há uma relação muito maior que se faz na formação de determinada memória entre os apagamentos acontecidos e as lembranças que se mantêm vivas. Paul Ricoeur em *Memória, História e Esquecimento* afirma:

De início e maciçamente, é como dano à confiabilidade da memória que o esquecimento é sentido. Dano, fraqueza, lacuna. Sob esse aspecto a própria memória se define, pelo menos numa primeira instância, como luta contra o esquecimento[...] E nosso famoso dever de memória enuncia-se como uma exortação a não esquecer. Porém, ao mesmo tempo, e no mesmo movimento espontâneo, afastamos o espectro de uma memória que nada esqueceria (RICOEUR, 2007, p. 424).

Neste sentido e de modo a preservar em condições saudáveis o trabalho mental, a memória que ainda é exercida tem em sua formação uma série de lembranças que se elaboram junto a apagamentos. Sim, porque o esquecimento se faz imprescindível à memória.

Henri Bergson (1999), fala sobre o caráter de atualizar o passado desenvolvido pelos usos da memória, pois “se ela merece ainda o nome de memória, já não é porque conserve imagens antigas, mas porque prolonga seu efeito útil até o momento presente”. (BERGSON, 1999, p.89) Acerca das múltiplas temporalidades que perpassam a memória o autor diz:

Por mais breve que se suponha uma percepção, com efeito, ela ocupa sempre uma certa duração, e exige conseqüentemente um esforço da memória, que prolonga, uns nos outros, uma multiplicidade de momentos. Mesmo a ‘subjetividade’ das qualidades sensíveis [...] consiste, sobretudo, em uma espécie de contração do real, operada por nossa memória. Em suma, a memória sob essas duas formas, enquanto recobre com uma camada de lembranças um fundo de percepção imediata, e também enquanto ela contrai uma multiplicidade de momentos, constitui a principal contribuição da consciência individual na percepção, o lado subjetivo do nosso conhecimento das coisas. (BERGSON, 1999, p. 31)

Ao operar essa “multiplicidade de momentos” as lembranças se tornam vida e podem ser negociadas para o presente, possibilitando ao sujeito a percepção de si e de espaço.

Digamos inicialmente que, se colocarmos a memória, isto é, a sobrevivência das imagens passadas, estas imagens irão misturar-se constantemente à nossa percepção do presente e poderão inclusive substituí-la. Pois elas só se conservam para tornarem-se úteis: a todo instante completam a experiência presente enriquecendo-a com a experiência adquirida; e, como essa não para de crescer, acabará por cobrir e submergir a outra. (BERGSON, 1999, p. 69)

As narrativas criadas por escritores nos países cuja diáspora negra africana é parte do processo da formação identitária estão sempre impregnadas por discursos elaborados através da memória. As “imagens” do passado se encontram com as vivências do presente e transformam a história do lugar.

Buscaremos nos próximos tópicos deste capítulo perceber de que modo, a partir das práticas mnemônicas, se dispõe a identidade cultural martiniquense na narrativa de *Texaco*.

3.1 Lugar de memória: a “imposição” de Texaco através da palavra

Acabar com Texaco, conforme me pediam, equivaleria a amputar a cidade de uma parte de seu futuro, e, sobretudo, dessa riqueza insubstituível que continua a ser a memória. A cidade crioula, que possui tão poucos monumentos, torna-se monumento pela atenção dada a seus lugares de memória. O monumento, ali como em toda a América, não se erige monumental: irradia.”

Nota do urbanista ao Marcador de Palavras. Pasta nº 30. Folha XXXIII. 1987. Biblioteca Schoelcher (CHAMOISEAU, 1993, p. 298)

A citação acima, de uma das notas do urbanista ao Marcador de Palavras, ilumina as ideias a serem desenvolvidas neste ponto de nossas análises e esclarece a importância do pensamento sobre a memória para este trabalho. Duas constatações são claras e substanciam o que nos propomos a pensar: (I) A memória é uma riqueza que continua a ser insubstituível. (II) O monumento de memória, ou seja, o lugar dessa memória não cresce monumental, em vez disso ele irradia.

Em *Poética da Relação* Glissant afirma que “um dos lugares da memória antilhense foi o círculo traçado pelas sombras da noite à volta do contador de histórias.” (GLISSANT, 2011, p.44). Pierre Nora diz ser com a existência simultânea do material, do funcional e do simbólico que um determinado lugar pode ser entendido como um lugar de memória; e o que os “constitui é um jogo de memórias e história, uma interação dos dois fatores que leva a sua sobredeterminação recíproca, inicialmente é preciso ter vontade de memória.” (NORA, 1981, p. 22).

Em nossa análise de *Texaco* já observamos que na identidade cultural martiniquense os fragmentos reestruturados pela memória em sua narrativa ilustram as buscas que o sujeito colonizado tem para encontrar o Eu fraturado na história da escravização, para assim reelaborá-la de modo a suprir os apagamentos das violências da colonização. É para esta reestruturação e para a constituição de um Eu independente e livre de amarras que se estabelece o vínculo com a memória, com a oralidade e com a escrita. Os três elementos em interação tornam acessíveis os lugares para os quais se direcionam as buscas de uma identidade que se pretende em processos de criouliização. Na memória, o colonizado encontra os meios pelos quais pode se desalienar das

amarras do colonizador e das resultantes da violência, que é uma marca de sua identidade.

Em *Texaco*, Marie-Sophie na qualidade de porta-voz dos moradores do bairro em vias de ser demolido pela prefeitura, propõe uma viagem pelas suas memórias e pelas memórias de seus antepassados para a compreensão do espaço coletivo do qual deriva o bairro Texaco e a Cidade. Através de seu discurso todos serão representados.

Para compreender Texaco e o entusiasmo de nossos pais pela Cidade, teremos de ir bem longe na linhagem de minha própria família, pois minha compreensão da memória coletiva é apenas a minha própria memória. E esta, hoje, só é fiel e exercitada pela história de minhas velhas carnes (...) Vamos pegar primeiro o fundo de minha memória, com a vinda de meu papai ao mundo. (CHAMOISEAU, 1993, p. 39-40)

Gostaríamos de pensar, portanto, na palavra crioula que irradia de Texaco, enunciada por Marie-Sophie, como primeiro lugar de memória da narrativa. Esse símbolo de força usado pela personagem para reestruturar sua identidade e a identidade coletiva de sua comunidade contribui nas lutas por resistência às assimilações impiedosas da cultura da Metrópole¹⁸.

É com a memória expressa através da palavra que a líder comunitária reivindicará o direito de pertença ao Texaco; as lembranças revividas nas memórias consistem na busca pela emancipação deste lugar onde ela se identifica, onde pode se dizer enquanto sujeito e pode criar seus próprios discursos e suas lutas.

Ao final da Anunciação – primeira parte da narrativa, onde são contados os vários pontos de vista dos moradores da comunidade a respeito da chegada de Cristo ao Texaco – a Informante, Marie-Sophie, reconhece que será ela que irá, através de seu discurso, de sua palavra – entenda-se, era o único instrumento que lhe restava para aquela batalha – convencê-lo a não desapossá-los deste lugar que se tornara o último refúgio para todos os que ali moravam.

Ao me deparar com Cristo (a idade avançada aumenta o alcance do olhar), tive a sensação de que ele era um dos cavaleiros do nosso apocalipse, o anjo destruidor da prefeitura modernista. (CHAMOISEAU, 1993, p. 33)

- De que serve visitar o que se vai demolir?

¹⁸ Glissant (2005) aponta a assimilação da cultura francesa como segundo aspecto negativo da crioulação vivenciada na Martinica.

Ele nada encontrou para dizer e dedicou-se a esvaziar o copo. Então, respirei fundo: de repente, compreendi que era eu, em volta daquela mesa e de um pobre rum envelhecido tendo como única arma a persuasão de minha palavra, que deveria travar sozinha – na minha idade – a decisiva batalha pela sobrevivência de Texaco. (CHAMOISEAU, 1993, p.34)

Percebe-se a existência desse lugar estabelecido pela narradora onde a memória tomará vida novamente. O círculo “em volta da mesa e do pobre rum envelhecidos” será o lugar de conexão com a ancestralidade. Estarão ela e o seu ouvinte, e a palavra irradiará envolta em uma aura, iluminada pelas lembranças e os esquecimentos de todo um passado de lutas. Neste círculo criado, Sophie relembra histórias do passado de Fort-de-France, da Martinica e de Texaco.

Nos “pedaços” (Glissant, 2005) da narrativa do romance *Texaco* encontram-se fragmentos das anotações dos velhos cadernos que Marie-Sophie confiara ao Marcador de Palavras – neles, ela já dava os seus primeiros passos para a documentação da história de todo esse construto histórico e social que abrange suas narrativas – os quais Oiseau de Cham uniu ao Sermão criado a partir dos depoimentos que recebera durante suas conversas com a informante. Nas memórias escritas sobre sua vida e a vida de seus ancestrais Sophie teve o cuidado de redigir as palavras do Preto Velho da Doum, as histórias de Esternome e os fragmentos da memória de sua mãe Idoménée.

Nesse “pedaço” intitulado “Devaneios de Idoménée” percebemos o diálogo entre as memórias narradas por Sophie ao Marcador de Palavras e as anotações de seus cadernos:

No Sermão:

Meu Esternome, apesar da trágica memória, pôde ainda assim, me sugerir suas palavras, pois a presença de Idoménée impregnou-o profundamente. Ela foi a memória de sua idade sem memória. O que ele sabia de Saint-Pierre completava o que ela dizia de Fort-de-France [...] No calor que os imobilizava, e com Idoménée sonhadora deitada em seus braços, trocavam esses punhados de palavras, a meia voz, aos cochichos, a fim de não transpirem. Palavras já batidas mas que, de mês em mês enriqueciam-se com nuances. (CHAMOISEAU, 1993, p. 158).

Nos Devaneios de Idoménée:

Dizem: Nos morros ao redor, colocaram os regimentos. Espremido naquela bacia, o inimigo cairia sob o dilúvio do inferno. Cada morro,

um regimento: Desaix, Tartenson, Redoute, Balata... Cada regimento, uma casa. Dez casas, um Bairro. Portanto, cada regimento construía um Bairro.

São isso as memória, ponderava meu Esternome.
É o Exército, dizia ela.

Caderno número 9 de Marie-Sophie Laborieux. 1965. Biblioteca Schoelcher (CHAMOISEAU, 1993, p. 159)

O Marcador de Palavras, Oiseau de Cham, ao ouvir as histórias da memória individual e coletiva de Marie-Sophie sobre a construção e a emancipação de Texaco, revela em sua narradora o papel desses sujeitos que contam as memórias antilhenses para os quais se refere Glissant quando fala sobre a memória antilhense.

Portanto, nos discurso de Marie-Sophie a palavra irradiará e transformará o “lugar mágico” que é o bairro Texaco. Em suas histórias a respeito da memória coletiva daquele lugar serão fundados novos monumentos que darão à Fort-de-France contornos culturais diferentes, uma vez que o discurso narrado a Oiseau de Cham é o mesmo usado para convencer Cristo a não demolir Texaco. As conquistas feitas pelas narrativas dessa memória fragmentada serão motivo para a felicidade daqueles que lutaram pela liberdade das diferenças e conseguiram se manter em Texaco.

Pedi-lhe um favor, Oiseau de Cham, favor que eu gostaria que você anotasse e lhe lembrasse: que jamais em tempo algum, nos séculos e nos séculos, não se tire desse lugar o nome de TEXACO, em nome de meu Esternome, em nome de nossos sofrimentos, em nome de nossos combates, segundo a lei intangível de nossas mais elevadas memórias e essa, bem mais íntima, de meu querido nome secreto que – confesso-lhe finalmente – não é outro senão este. (CHAMOISEAU, 1993, p. 337)

3.2 A literatura como lugar de uma “memória cultural”

Sobre a relação entre os lugares e meios de memória, Pierre Nora propõe que “há locais de memória porque não há mais meios de memória” (Nora, 1981, p. 7). O crítico salienta que a necessidade de monumentos para os quais possamos nos voltar e praticar nossas lembranças: museus, cemitérios, obras de arte, livros, é mais uma prova de que as práticas no

presente, cada dia mais conturbado pelas exigências de nossas duras sociedades, não abarcam as memórias do passado e as perde definitivamente. Daí a necessidade dessas construções, para que elas possam proporcionar o retorno necessário ao que possivelmente poderia ficar perdido nas dificuldades que abrangem os usos da memória.

Acerca do pensamento de Pierre Nora, numa perspectiva crítica que revela questões relevantes a respeito da relação entre memória, história e literatura, Walter (2010) afirma:

A meu ver, as reverberações entre literatura e memória não são tão simples; ou seja, mesmo em tempos de lieux de mémoire a literatura faz mais do que lamentar. A literatura não somente desafia ou sustenta dimensões sociais de memória ao preservar ou subverter significações culturais. Ela também, e principalmente, deve ser considerada uma forma específica de memória cultural: um complexo lugar de memória com suas próprias formas e estratégias de observação e escrita baseadas em memórias mais antigas e as diversas representações delas. (WALTER, 2010, p.2)

Gostaríamos, portanto, de definir Texaco como um lugar da “memória cultural” da Martinica. Ao problematizar a história da ilha nas narrativas da vida de Marie-Sophie Laborieux, Patrick Chamoiseau dialoga com o contexto histórico do lugar, trazendo propostas diferentes para pensar a cultura martiniquense. Não por acaso, a epígrafe da última parte do texto, Ressurreição, contém uma citação de Glissant acerca da memória histórica antilhana. Na referida citação, Glissant propõe o “vasculhamento” da memória das Antilhas pelo escritor, uma vez que “com demasiada frequência ela foi rasurada”.

Pensemos neste ponto que a sugestão de Glissant é feita ao escritor, não ao historiador, ou as autoridades do país que tomam para si as responsabilidades de lidar com a História, mas sempre negligenciam a situação dos povos que foram inferiorizados durante os longos anos de escravização.

Na Ressurreição, o escritor crioulo, entra definitivamente na narrativa e elabora um discurso saudosista, lembrando os passos que foram necessários para ele, Marcador de Palavras, caminhar até a escrita de *Texaco*, cujo surgimento se dá em uma de suas buscas para entender melhor a morte de um velho contador de histórias, Solibo Magnifique. Saindo do território do Mentô, a Doum, se depara com Texaco e reconhece imediatamente a força que emana

do lugar. Ao sentir a paisagem de Texaco, o Marcador de Palavras reconhece a necessidade de ouvi-la e saber de suas histórias.

Saindo da Doum, senti Texaco. Aquele amontoado de fibrocimento e concreto desenvolvia vibrações bastante nítidas. Vinham de longe, do concerto de nossas histórias. Aquele lugar me intrigou. Tornou-se fascinante quando me apresentaram aquela que ia se tornar a minha informante: uma velha negra cabra, muito alta, muito magra, com um rosto grave, solene, e os olhos imóveis. Jamais eu havia percebido tanta autoridade profunda irradiar de alguém. (CHAMOISEAU, 1993, p. 342)

O espaço da literatura reescrevendo as histórias das identidades desestruturadas pelo sistema de colonização reabilita os sujeitos afrodescendentes nessa cultura que sempre o quis à margem. “A literatura enquanto espaço mnemônico” (WALTER, 2009, p. 63) possibilita um novo diálogo desses sujeitos colonizados, com suas histórias “rasuradas”. Reescrevê-la a partir de sua própria perspectiva e não mais da perspectiva do Outro.

4 TERRITÓRIO (TERRA RIZOMADA)

É nessa segunda matriz da Plantação, depois do navio negreiro, que devemos situar o vestígio das nossas origens, difíceis e opacas (GLISSANT, 2011, p. 75)

Neste terceiro capítulo serão analisadas questões em torno dos territórios e sobre as negociações necessárias para que possa o sujeito colonizado se sentir pertencente a um lugar. Assim sendo, serão observados os processos diaspóricos, agenciamentos, deslocamentos e os rizomas que constituem a identidade martiniquense no romance *Texaco*.

A batalha de Sophie pela permanência e imposição do bairro Texaco como lugar escolhido por ela e os demais moradores para habitarem e construir suas vidas é a luta que se faz para se ter um território, para pertencer a um determinado lugar. Assim sendo, podemos entender que as motivações que embasam o Sermão de Marie-Sophie, cujo teor reivindica a implementação definitiva do lugar, Texaco, como espaço pertencente a seus moradores, é fruto dos agenciamentos que, em acordo com o pensamento de Deleuze, preveem quatro elementos principais, são eles: estado de coisas, estilos de enunciação, desterritorializações e reterritorializações.

Os dois primeiros elementos se enquadram em um eixo horizontal do agenciamento, onde se articulam as vontades do sujeito e o modo como tais vontades são expressas por ele nos lugares aos quais se identifica como pertencente. Os dois últimos, num eixo vertical, estão voltados para o conceito filosófico desenvolvido por Deleuze e Guattari que diz respeito ao pensamento sobre o território, com a premissa de que sua validade só existe quando há uma relação, um movimento em que o sujeito se desloca para outro lugar.

Segundo um primeiro eixo, horizontal, um agenciamento comporta dois segmentos, um de conteúdo, outro de expressão. De um lado ele é *agenciamento maquínico* de corpos, de ações e de paixões, mistura de corpos reagindo uns sobre os outros; de outro, *agenciamento coletivo de enunciação*, de atos e de enunciados, transformações incorpóreas atribuindo-se aos corpos. Mas, segundo um eixo vertical orientado, o agenciamento tem ao mesmo tempo *lados territoriais* ou reterritorializados, que o estabilizam, e *pontas de desterritorialização* que o impelem. (DELEUZE apud ZOURABICHVILI, 2004, p.8)

Assim sendo, o pensamento sobre o território prevê movimentos de desterritorialização. A desterritorialização só se dá no desejo de

reterritorialização, ou seja, só existe desterritorialização quando existe vontade de um outro lugar.

Na escravização negra antilhana, os primeiros agenciamentos podem ser observados pelos seguintes pontos: (I) a diáspora negra acontecida durante o regime escravocrata que trazia à força homens e mulheres de lugares distintos da África para serem escravizados nas plantações; (II) a diáspora acontecida dentro dos próprios países, como é caso da Martinica, na qual o sujeito escravizado se desloca de duas maneiras diferentes: primeiro ele foge das Plantações para os morros, num processo que ficou conhecido como *marronagem*¹⁹, o segundo modo de deslocamento acontece quando os sujeitos escravizados partem das lavouras para os centros urbanos. Nos dois processos a expectativa é sempre a mesma: encontrar oportunidade de vida em liberdade.

O primeiro movimento diaspórico da escravização africana não surge de um desejo do próprio sujeito – não quando o que se pensa é a compra e venda de pessoas como mercadorias para uma vida de exploração, transportadas em situações de extrema miséria em navios onde as condições de salubridade são inexistentes – neste caso o processo se dá através de violências cruéis que limam toda a liberdade do homem.

No segundo, quando já escravizado em uma plantação, o deslocamento acontece porque tal sujeito ainda luta e busca por um lugar onde possa realmente se sentir humano. A desterritorialização se dá ainda pela violência, pois não acreditamos que haja prazer em viver sobre constante opressão, mas, em tais circunstâncias – diferentemente da anterior – existe sim o desejo de se deslocar, o desejo de partida. É em nome da liberdade que ela acontece e a reterritorialização prevista neste movimento está totalmente permeada pela busca em se sentir sujeito dentro de um lugar.

As duas formas de desterritorialização ditas acima – da África para a América, e das colheitas para os morros e cidade – interessam para o

¹⁹ A *marronagem* consiste no processo de resistência em que negros escravizados realizavam fugas para os morros em lugares distantes das plantações, formando comunidades parecidas com os quilombos criados pelos negros escravizados aqui no Brasil. Segundo Damato (1995), “a palavra seria uma corruptela do espanhol *cimarron*, nome de uma tribo no Panamá, os *Symarrons*) que se revoltou contra os espanhóis. A ideia de marron está ligada à ideia de selvagem e também fuga, evasão” (DAMATO, 1995, p. 51)

entendimento da perspectiva abordada nesta pesquisa, justo porque a constituição social, política e cultural da Martinica é fruto da realidade esboçada pelo regime de escravização, que está sempre pautado no uso da mão de obra forçada. No entanto, e, sobretudo pelo fato de tomarmos como base neste estudo o romance *Texaco*, nos interessa – sem desprezar os elementos da primeira – a segunda forma de desterritorialização, pois é para ela que recorre Marie-Sophie ao decidir contar a história de *Texaco*.

É válido ressaltar que o limite que traçamos para o percurso deste terceiro capítulo não retira completamente a abordagem do processo diaspórico África-Martinica, uma vez que tudo sobre o que já se falou e se falará ainda neste trabalho, reconhecemos, tem seu cerne nos navios negreiros, o lugar onde toda a humanidade era aviltada em nome do desejo, do poder e da exploração imperialista. Portanto, ainda que num segundo plano, estaremos abordando a “cultura da diáspora” (GILROY, 2012, p. 12).

Sophie, era deixar as histórias deles para entrar na nossa história. Mas as histórias deles continuavam, e as nossa parte dava assim uma outra curva. Pense nas curvas. Os caraíbas viviam uma curva. Os mulatos tinham uma curva própria, e os bekês formavam outra, e tudo isso estremecia com a História que os navios da França, dia após dia, desembarcavam em Saint-Pierre.

Caderno de Marie-Sophie Laborieux. Página 27. 1965.
Biblioteca Schoelcher (CHAMOISEAU, 1993, p. 116)

No capítulo I falamos sobre os deslocamentos dos homens e mulheres das colheitas de cana-de-açúcar para as Cidades. Usamos como referência para entendermos esse processo de busca por um lugar em liberdade no ambiente urbano a história de Esternome Laborieux em Saint-Pierre e Fort-de-France. Neste terceiro capítulo nos debruçaremos sobre a fuga das mulheres e homens escravizados para os morros, realizadas também em lutas por liberdade. Trataremos, portanto, sobre as relações vividas por eles em contato com a natureza.

Pensando o devir da violência vivida por homens e mulheres escravizados e a violência sobre o território, Glissant diz serem as Antilhas uma “terra rizomada”, pois com a morte de seus autóctones, o território não pertence diretamente a mais ninguém, e todos aqueles que vão (re)abitá-lo terão que negociar sua habitação, uma vez que o enraizamento que legitima o absolutismo não existe mais. Com os novos habitantes: trabalhadores

escravizados, comerciantes, bekês, dentre outros, o lugar passa a ser povoado por identidades diversas, em trocas culturais constantes; por isso, afirma Glissant, o modelo de raiz única não é mais identificável, porque os habitantes que poderiam se sentir donos da terra, os povos caraíbas e arawaks, foram cruelmente dizimados.

A terra das Antilhas não podia tornar-se território, mas sim terra rizomada. Sim, enquanto absoluto enraizado a terra da Martinica não pertence nem aos descendentes africanos deportados, nem aos *bekês*, nem aos hindus, nem aos mulatos. Mas aquilo que era uma consequência da expansão europeia (o extermínio dos pré-colombianos, a importação de populações novas) é precisamente aquilo que funda uma nova relação com a terra: não o absoluto sacralizado de uma posse ontológica, mas a cumplicidade relacional (GLISSANT, 2011, p. 142).

No mesmo segmento de ideias, o pensamento de Stuart Hall a respeito das terras para as quais foram trazidos mulheres e homens a serem escravizados no Caribe diz:

A terra não pode ser “sagrada”, pois foi violada – não vazia, mas esvaziada. Todos os que estão aqui pertenciam originalmente a outro lugar. Longe de constituir uma continuidade com os nossos passados, nossa relação com essas histórias está marcada pelas rupturas mais aterradoras, violentas e abruptas (HALL, 2011, p.30)

Não se pode pensar, portanto, as Antilhas como uma identidade fixa e inalterada. Primeiro, porque a formação identitária fragmentada desse povo foi, depois da chegada do colonizador, fraturada e violentada; segundo, porque é por meio das negociações desenvolvidas entre as contribuições das diferentes culturas que se encontraram dentro daquele território que se formará esse novo contexto da identidade em processos de criouliização.

Por isso é que a escrituras dessas identidades estarão, assim como elas, num entre-lugar. O poeta – nas palavras do escritor Mia Couto – “ao mesmo tempo em que precisa ter raízes, precisa ter asas”²⁰. É preciso ir além dos lugares que o cerca, beber de outras fontes, conhecer novas histórias; no entanto, é preciso se fixar para desenvolver esse sentimento que nos alimenta, que nos traz a vontade de falar sobre qualquer coisa, que aborda nossas paixões.

²⁰ O escritor Mia Couto, em entrevista ao programa Roda-Viva, fala sobre a experiência de estar sendo escritor, de como é fascinante embarcar em novas histórias a cada vez que se descobre um novo mundo, uma nova cultura. Mas enfatiza também, a importância do lugar de onde se fala. Ele diz, por exemplo, que seria impossível se fazer escritor não tendo nascido em Moçambique. Entrevista realizada em 05/11/2012. Disponível em <http://tvcultura.cmais.com.br/rodaviva/mia-couto>.

A oportunidade de se deslocar para outros mundos que não o nosso, nos ensina outras culturas, sem que necessariamente tenhamos de apagar as nossas individualidades, ou tentar, em busca de absolutismos, a universalização daquilo que pretendemos cada vez melhor. A ideia mais pertinente é respeitar as diferenças e saber que “o caos só é belo quando concebemos todos os seus elementos como igualmente necessários”²¹ (GLISSANT, 2005, p.86), essa é uma maneira mais saudável de compreender e agir dentro de nossas culturas e de nossas histórias tão fragmentadas.

Para tanto, Glissant (2005) aponta a relação e a interação entre as culturas atávicas – aquelas nas quais a filiação e a legitimação prefiguraram a formação das identidades – e as culturas compósitas – aquelas cuja Relação com o outro será sempre uma constante – como o modo mais relacional para o pensamento sobre as culturas do mundo. O autor nos propõe fazermos uma reflexão sobre o fato de que o antagonismo entre as culturas atávicas e compósitas, e a idealização de uma a revelia da outra, acaba por ser novamente uma forma de incorrer nos erros que nos levam a sistemas ontológicos.

Culturas atávicas e culturas compósitas confrontam a mesma situação, e de nada adianta referir-se às primeiras, ou exaltar as últimas, quando não se tem a intenção de ultrapassar essa polêmica. Em nossos dias temos que conciliar a escrita do mito e a escrita do conto, a memória da Gênese e a pré-ciência da Relação, e essa é uma tarefa difícil, Mas que outra poderia ser mais bela? (GLISSANT, 2005, p. 76)

A Relação, afirmada por Glissant enquanto maneira de pensar as raízes identitárias se encontrando e interagindo em processos contínuos, permite-nos problematizar a Martinica e a identidade do seu povo numa perspectiva que contempla várias negociações. Por isso a música, os hábitos alimentares, a religião, a língua e os demais elementos que formam sua cultura serão, em todo o território, elaborados por meio dos “*rastros/resíduos*” que os vários povos habitantes em contato conseguem (re)negociar e inter-relacionar. Nas negociações entre as identidades em processos de crioulização no mundo hoje, abandona-se a visão piramidal que o sistema de Plantação impunha e

²¹ No pensamento de Glissant, o caos não é caótico, é, na verdade, “o choque, o entrelaçamento, as repulsões, as atrações, as convivências, as oposições, os conflitos entre as culturas dos povos na totalidade-mundo contemporânea” (GLISSANT, 2005, p. 98).

vivem-se os incessantes contatos e “a relação com o outro, relação com o mundo, relação com o cosmo” (GLISSANT, 2005, p.37).

4.1 Sistemas de plantação: ressignificações do lugar

Na epígrafe deste capítulo, extraída do livro *Poética da Relação* de Édouard Glissant, percebemos a ideia em que o autor aborda a problemática que envolve o sistema de Plantação, primeiro lugar para o qual devemos direcionar nossas análises, depois dos navios negreiros, ao pensarmos a problemática das identidades culturais de homens e mulheres que viveram a escravização colonial. A condição identitária do sujeito colonizado, seja nas Antilhas, no Brasil ou no norte da América é sempre delineada, num primeiro espaço/tempo, a partir da realidade da escravatura.

As Plantações²² eram estruturas fechadas em si mesmas, onde geralmente se cultivava em larga escala apenas um único tipo de produto para exportação (café, cana-de-açúcar, algodão). Por se tratar de um trabalho exaustivo e pesado, a mão de obra escrava negra será sempre usada para o plantio e colheita desses produtos, esses longos anos de exploração vão alimentar o tráfico de homens e mulheres de vários lugares da África, e a escravização nos territórios dos países que formam a *Neo-América*. A Plantação é, portanto, o espaço onde são cultivadas, através da violência, as primeiras amarras e os primeiros símbolos da escravização, é nela onde a condição do ser escravizado se concretiza.

²² O termo *Plantation* é usado largamente para definir os sistemas que funcionam como monocultura de exploração e exportação. A *Plantation* é tida como principal fonte de abuso da mão de obra escrava negra nos países que foram colônias europeias durante a expansão colonial. No entanto, o sistema *Plantation* nos Estados Unidos apresenta características diferentes daquele desenvolvido no nordeste do Brasil e nas Antilhas, pois, fatores outros, como o clima, fizeram com que produtos diversos, entre eles cereais e a exploração de madeira, também fossem parte do sistema de plantação, desenvolvendo ciclos de subexistência, passando a agricultura a não ser monocultural. Assim, a relação desenvolvida nessas fazendas era diferente da vivida no Brasil, por exemplo, onde a agricultura era realmente de exploração e exportação e não de subexistência.

Diva Damato (1995) discorre sobre a condição esterilizante do sistema de Plantação e aponta que a relação com a terra, estabelecida entre os sujeitos negros que foram tirados de seus lares e trazidos para escravização, é extremamente problemática nos primeiros contatos. A autora afirma que nela haverá um verdadeiro “estranhamento” (DAMATO, 1995, p. 148) dos sujeitos em relação à terra; e por serem os contatos estabelecidos dentro de seu espaço baseados ora no “lucro rápido”, para os que têm a posse, ora no “trabalho esgotante”, para os escravos, a terra será enxergada sempre como “dinheiro ou sofrimento” (DAMATO, 1995, p. 150)

No entanto, é no vasculhamento das memórias reminiscentes deste lugar de violência, opressão e ao mesmo tempo luta por resistência que há uma chance de se pensar e entender essas identidades tão problemáticas, reelaboradas durante longos processos e negociações através de “rastros/resíduos”. Glissant pensa o *crono-topo* do sistema de Plantação como sendo um universo que contribui significativamente para a formação das tendências identitárias modernas, mesmo que no interior deste espaço predomine a violência e a tentativa incessante de alienação dos direitos mais básicos para a digna sobrevivência humana.

As Plantações, essas entidades fechadas sobre si mesmas, apresentam paradoxalmente todos os sintomas da extroversão. São por natureza dependentes do alhures. Na sua prática de importação-exportação, a política imposta não é decidida no seu seio. Dir-se-ia, com efeito, que, socialmente, a Plantação não é o produto de uma política, mas emanação de um fantasma (GLISSANT, 2011, p.70-71).

No capítulo II falou-se sobre o lugar de memória que é o círculo em torno do contador de histórias. No mesmo sentido, entende-se ser a Plantação dos sistemas escravagistas mais um desses lugares de memória. Na citação acima, Glissant salienta o duplo e antagônico caráter que tem o sistema de plantação, a saber: estar sempre fechado em si mesmo, uma vez que todas as atividades devem ser realizadas dentro dos espaços da fazenda; e ter sempre a dependência do outro lugar, porque estas fazendas carecem em todas as suas negociações sociais e políticas da participação de outros espaços que não esse a que ela se restringe.

Pierre Nora aponta exatamente esta duplicidade que caracteriza as Plantações para descrever o lugar de memória quando diz que ele é “um lugar de excesso, fechado sobre si mesmo, fechado sobre sua identidade, e

recolhido sobre seu nome, mas constantemente aberto sobre as extensões de suas significações” (NORA, 1981, p.27).

Fechada em si mesma, a Plantação prende na escravização mulheres e homens negros através de duras violências e dentro dos limites de um espaço rigorosamente controlado, do qual não se sai sem a devida autorização. No entanto, do seio de sua negatividade a insistência para sobreviver elabora novos significados e faz brotar através da memória e da oralidade expressões e reapropriações do lugar; construindo por meio de rastros/resíduos (GLISSANT, 2005) das identidades expressões artísticas e culturais que darão novas configurações e significados para a história e a cultura da escravização. Por isso as conquistas positivas dessa resistência devem ser, nas palavras de Paul Gilroy, lidas “política e filosoficamente” (GILROY, 2012, p.13), compreendendo e inserindo em nossa História, muitas vezes tão amarga, as histórias de nossas identidades fragmentadas.

Bernadette Porto salienta essas elaborações de resistência surgidas de dentro do espaço da Plantação, cuja estrutura restringia-se a uma “capela ou igreja, barracão para distribuição de gêneros alimentícios ou mais tarde vendinha, hospício ou hospital” (GLISSANT, 1989, p.160):

Palco do confinamento e da violência colonial, as *plantations* não deixaram de ser também o espaço da elaboração de artes de dizer por parte de seres oprimidos: trata-se da oralitura constituída por provérbios, adivinhações e histórias que foram criados em condições adversas, apesar de todas as impossibilidades (PORTO, 2006, p. 363)

Contudo, o desejo de liberdade não deixa de existir. Aliado a ele o “desvio” (GLISSANT, 2011) elaborado nas práticas orais e nas fugas dos sujeitos escravizados substanciam a descontinuidade dos sistemas de Plantação.

É por isso que nutridos pelo desejo de liberdade em algum lugar onde pudessem viver suas vidas longe dos açoites dos feitores e dos duros trabalhos nas lavouras campestres, os negros escravizados nas Plantações em todo o território da Martinica buscarão refúgio nas matas e nos morros distantes. No próximo tópico falaremos sobre esse deslocamento e a relação estabelecida por esses homens com a natureza e o espaço geográfico no contexto do romance *Texaco*.

4.2 O *Noutéka dos Morros*: interações entre o homem, a literatura e o espaço geográfico

En nuestros países, sometidos a lá Historia, cuando al fin las historias de los pueblos se encuentran, las obras de la natureza se convierten en los verdaderos monumentos históricos. (GLISSANT, 2002, p. 22)

O crítico Terry Eagleton no livro *A ideia de cultura* afirma que a relação entre cultura e natureza é algo concebido desde a etimologia da palavra, pois “o conceito de cultura, etimologicamente falando é um conceito derivado de natureza” (EAGLETON, 2011, p. 9). Entendemos que a literatura se compõe como uma maneira peculiar de abordar a vida, o homem e suas relações culturais. Ela propõe novos diálogos e novos pontos de vista entre as situações decisivas da vida do ser humano face ao seu destino e ao seu lugar. A poesia proporciona um novo contato com o mundo, novos diálogos e ricas experiências. O papel do crítico nessa relação é compreender os múltiplos lugares que são criados e a relação com o meio ambiente e a paisagem.

No livro *Ecocrítica*, Greg Garrard afirma que:

O desafio dos ecocríticos está em manter um olho nos modos como a natureza é sempre culturalmente construída, em certos aspectos, e o outro no fato de que ela realmente existe, tanto como objeto quanto, ainda que de forma distante, como origem de nosso discurso (GARRARD, 2006, p. 23)

O que existe de mais profundo na relação homem/natureza reflete diretamente nas construções culturais. Para além de um contato superficial, a intimidade rege todas as ligações. As provocações desse contato desenvolvem formas de comunicação entre o indivíduo e o seu meio. Obviamente, em cada lugar, em cada espaço, em cada tempo, essas relações se darão de formas diferentes e as expressões culturais dos seres humanos serão decididamente regidas por esta comunicação com o universo que os cerca: os animais, as plantas, os rios, o céu. Nada nos escapa: cada lugar, cada novo olhar, cada ambiente será um ponto de desenvolvimento dos relacionamentos entre o homem e essa grande variedade de vidas.

Milton Santos aborda as convivências compartilhadas entre homem e natureza, homem e meio ambiente e sobre como a cultura é o grande campo do diálogo entre o indivíduo e o grupo; como o fazer cultural nos diferentes momentos é reelaborado proporcionando novas visões sobre todo o meio, surgindo revisões e reinvenções pautadas nas novas leituras e nos novos comportamentos assimilados pelo homem.

A cultura, forma de comunicação do indivíduo e do grupo com o universo, é uma herança, mas também um reaprendizado das relações profundas entre homem e o seu meio, um resultado obtido por intermédio do seu próprio modo de viver (SANTOS, 2007, p.81)

As escrituras que se desenvolvem nos tempos atuais de pós-colonialismo e pós-modernidade refazem por meio dos contatos com a memória e das (re)negociações com lugar – e tudo o que abrange a sua paisagem (rios, plantas, montanhas, mares, animais) – novos caminhos culturais onde os seres colonizados podem (re)inventar sua história a partir de suas próprias narrativas. Por isso o conceito de “Relação” (GLISSANT, 2011) nos é tão pertinente, porque desses lugares nascem narrativas em “errância”, elaboradas nos discursos dos contatos e trocas entre os rizomas. Assim Glissant afirma: “O pensamento da errância não é nem político nem antinômico de uma vontade de identidade que no fundo mais não é do que a procura de uma liberdade num determinado meio” (GLISSANT, 2011, p. 29)

A escrita de *Texaco* é elaborada de tal maneira a compreendermos a paisagem da Martinica. Chamoiseau propõe uma leitura sobre o seu país na qual desaparece o caráter de exportação turística, sempre tão bem explorado nas narrativas sobre a ilha, e reelabora os diálogos existentes entre a paisagem e a história do lugar. A partir da narrativa de *Texaco*, entendemos que a “terra rizomada” que é a Martinica compreende um espaço onde um vulcão ativo dispersou sua população, fazendo-a partir de Saint-Pierre para Fort-de-France, mudando o cenário político e econômico do país, os quais teriam então como principal centro de fluxos Fort-de-France; entendemos também que a configuração geográfica da ilha é repleta de morros altos, para onde se refugiaram as mulheres e homens escravizados em suas lutas por liberdade.

Destacaremos, portanto, neste ponto de nossas análises a relação estabelecida pelos negros que fugiam das Plantações para os morros mais altos, onde as amarras da escravização eram abertas e substituídas por sonhos de liberdade. Tais sonhos iluminavam o discurso de Marie-Sophie na batalha por seu lugar, Texaco, ilustrados na figura do Noutéka, “nós coletivo” que Esternome Laborieux usava para explicar a vida em comunidade que os negros conseguiam (re)elaborar nos morros longe das Plantações.

Tinham atravessado águas tão poderosas que imitavam o vidro. Plantas erguidas nessas águas uniam-nas ao sol. Às vezes, surpreendidos por um buraco, tropeçavam debaixo de grandes folhas que tinham o cheiro adocicado dos cemitérios de seivas. Dalí saíam por alguma picada que erguia ao sol uma vegetação agreste. Pairavam sobre eles as nesgas de nuvens desfeitas pela montanha ou pela Pointe des Pitons. O que ali viveram (meu papai só ficou sabendo quando chegou às terras livres), uma porção de indivíduos também tinham vivido. Eles estavam no Norte, outros no Sul, outros ainda no meio da ilha. Tanto assim que, para me divulgar essa odisséia oculta, meu Esternome empregou frequentemente o termo *noutéka, noutéka, noutéka*. Era uma espécie de nós mágico. (CHAMOISEAU, 1993, p. 116)

A liberdade que brota nos morros, é importante dizer, se diferencia daquela concedida pelo Bekê, ou ainda daquela vivida nas cidades e nas fazendas durante os primeiros tempos depois da abolição da escravatura, nas quais as condições de vida para os negros libertos não passavam de pequenos biscates no meio urbano e grandes humilhações nas terras em que os Bekês ainda eram fazendeiros: a abolição da escravatura não significou os direitos iguais, por isso é que mesmo possuindo a liberdade, Esternome parte com sua Ninon em busca desse espírito ancestral Noutéka, profetizado pelo Mentô quando de sua saída da fazenda onde era escravizado.

A vida criada junto à natureza em interação harmoniosa é diferente do sofrimento vivido na colheita de cana-de-açúcar. A terra é habitada com a consciência da reciprocidade entre os seres, e não é mais um símbolo de dor. Garrard sobre a importância da habitação afirma: “Habitar não é um estado transitório; ao contrário, implica a imbricação a longo prazo dos seres humanos numa paisagem de memória, ancestralidade e morte, de ritual, vida e trabalho”. (GARRARD, 2006, p. 154).

Meu Esternome, junto com sua Ninon, instalou-se em algum lugar lá no alto, como quem se instala em outro país. Seu espírito parecia, é isso, assaltado por inúmeras possibilidades. A seu redor, nenhuma

casa-grande, nenhum corta vento, nenhum canavial ferido entre sofrimentos. O mundo está por ser feito, e ele dizia à sua Ninon, *o mundo espera por ser plantado*. Sentia-se iluminado como o mar e a lua cheia. Com coragem pôs-se ao trabalho. (CHAMOISEAU, 1993, p. 123)

O espírito Noutéka permeia os morros e define as instalações que os negros faziam, criando o que Esternome chamava de Bairro crioulo, ideia de emancipação local que Sophie mais tarde também aplicará à conquista de Texaco. O Bairro crioulo, portanto será o lugar de oposição ao sistema de plantação, às casas-grandes, às leis dos Bekês. Ele existe em relação com as formações geográficas do lugar, em harmonia com o espaço: “é por isso que a gente diz Fundo-isso, Morro-aquilo, Barranco-isso, Ribanceira aquilo... É a forma da terra que dá nome ao grupo das pessoas”. (CHAMOISEAU, 1993, p. 122-123)

Noutéka

Ocupar as costas cheias de bossas, as cabeças dos picos. Era construir o território (não o território mulato, não o território bekê, não o território cule, não o território congo: o território dos negros-terra). Construir o território dos Bairros, de Bairro em Bairro, acima dos povoados e das luzes da cidade.

[...]

Dizer Bairro é dizer: negros saídos da liberdade e entrados na vida em tal canto da terra. Fazenda queria dizer: casa-grande, dependências, terra e pretos acorrentados. Bairro queria dizer: sol, vento, só o olho de deus, terra em cavalgada e negro fugido de verdade. Mas preste atenção, Marie-Sophie: eu estou falando dos Bairros do alto, bairros das cristas, dos morros, e das nuvens. Bairro de baixo, na altura dos canaviais, quer dizer a mesma coisa que fazenda (CHAMOISEAU, 1993, p.120)

O deslocamento das Plantações para os morros, o que Glissant denomina como uma das formas do desvio, consiste numa prática da mobilidade e da resistência cultural dos povos escravizados no território da *Neo-América*. No contexto martiniquense, muito embora a História da ilha documentada por seus dominadores omita os relatos e transforme em algo pejorativo as ações de fuga da escravização, a prática da marronagem foi uma constante durante os anos do vigor escravocrata.

As razões para essa omissão, segundo Damato (1995), estão no fato de que a marronagem foi sempre tida na Martinica como uma prática marginal, conduzida por bandidos. A autora assim dispõe:

Apresentada sempre como fruto de ressentimentos particulares ou reações a excessos da parte dos feitores, a marronagem não

conseguiu permanecer na memória da população como uma manifestação legítima de resistência de uma coletividade ameaçada. Enquanto no Haiti o marron é homenageado com uma estátua na principal praça de Port-au-Prince (como um herói anônimo), na Martinica ele foi sempre apresentado pelas autoridades como um bandido. (DAMATO, 1995, p. 175)

Podemos pensar a escolha de Esternome e Ninon nos anos em que preferiram os morros como moradia uma prática do conceito de desvio sugerido por Glissant; podemos pensar também que a ação vivida por eles e os demais moradores nos Bairros das colinas tinha como base a marronagem praticada pelas mulheres e homens escravizados que fugiam das Plantações. Ora, se para os negros, mesmo depois da abolição da escravatura, estar em liberdade ainda não significava em nada o direito de poder realmente escolher uma vida com dignidade, a busca por um lar em que se consiga plantar e colher os frutos da felicidade é a medida mais coerente para o sentimento que se busca longe da escravização. Nas palavras do pai de Marie-Sophie: “é preciso deixar a liberdade e ir se divertir na vida” (CHAMOISEAU, 1993, p. 114).

A prática escritural de Chamoiseau se assemelha aos desvios criados dentro dos sistemas de Plantação: o autor os realiza por meio da comunhão entre os elementos descontínuos das histórias de vida de Marie-Sophie e das demais narrativas apresentadas no texto. A abordagem do tema dentro do romance vai de encontro às práticas de omissão que as autoridades martiniquenses insistem em manter. A História da Martinica é uma “trança” de histórias, afirmam Chamoiseau, Confiant e Bernabé; essas histórias devem ser observadas e contadas para que os seus apagamentos não se perpetuem.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os percursos realizados nas leituras propostas neste trabalho abordaram uma série de questões a respeito das culturas em interação no mundo pós-moderno e pós-colonial, questões em que nos perguntamos sempre sobre a natureza problemática de nossas identidades fraturadas. Partimos do conceito de criouliização proposto pelo ensaísta Édouard Glissant para compreendermos as imbricações entre a memória, a identidade cultural e o território dentro do contexto sócio-histórico e cultural da Martinica na narrativa do romance *Texaco*.

Nossas leituras se delinearão por caminhos fragmentados, através dos quais pudemos observar as (re)negociações feitas pelo “migrante nu” (GLISSANT, 2005) em busca de reestruturar as duras perdas identitárias sofridas durante o período da expansão colonial europeia e da escravização negra em todo o território que abrange a *Neo-América*, ou seja, o território da criouliização.

Esses sistemas de exploração territorial e humana, em que as culturas de mulheres e homens negros foram subjugadas e oprimidas, em nome das ambições absolutistas de um imperialismo cruel e devastador, repercutem até hoje em nossas sociedades muitas vezes tão sexistas, racistas e opressoras das diferenças. Aqui imprimimos um ponto relevante para a qualificação deste trabalho, uma vez que o desejo de compreender e desmistificar as diferenças, sejam elas de quaisquer naturezas, sempre foi um ponto de bastante incômodo, que norteou os primeiros passos e as primeiras discussões epistemológicas desta pesquisa.

A criouliização que acontece no território das Antilhas desde o sistema de Plantação aparece na narrativa de *Texaco* nos momentos em que são feitos os contatos entre as diversas contribuições culturais. No discurso de Marie-Sophie pôde ser observado o crescimento de Fort-de-France e a aceitação do bairro *Texaco*, depois de longas lutas, é válido ressaltar, dentro da composição urbana da cidade. Chegamos a conclusão de que esse é um dos momentos em que as diferenças passam a ser negociadas de modo a proporcionar os primeiros equilíbrios que poderão apagar as negatividades da criouliização martiniquense.

Observamos em nossas análises que a relação entre a oralidade e a memória, seja ela individual ou coletiva, foi um dos meios através dos quais os sujeitos escravizados puderam resistir contra as assimilações totalizantes que lhes eram impostas. Os rastros/resíduos de suas identidades fragmentadas estruturaram novas identidades em processos de criouliização.

É importante ressaltar que o conceito de desvio (GLISSANT, 2011), que Glissant usa para caracterizar as resistências que aconteceram nas Plantações e durante as fugas dos sujeitos escravizados para os morros, também pode ser observado como característica da escrita de Chamoiseau, uma vez que um desses meios de luta contra a escravização nas fazendas de cana-de-açúcar consistia exatamente na insistência em reviver a memória através da oralidade, nos contos narrados pelos contadores de história.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. **Posição do Narrador no Romance Contemporâneo**. Trad. Jorge de Almeida. In: *Notas de Literatura*. São Paulo: Duas Cidades: 34, 2003.

ANDRADE, Oswald. Obras completas de Oswald de Andrade: Manifesto Antropófago. In: **A Utopia antropofágica**. São Paulo: Globo, 2001. p. 47-52.

BERGSON, Henri. **Matéria e memória: ensaios sobre a relação do corpo com o espírito**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERND, Zilá. LOPES, Cícero Galeno (Orgs.). **Identidades e estéticas compósitas**. Canoas: Centro Universitário La Salle/ Porto Alegre: PPG – Letras UFRGS, 1999.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

CANCLINI, Nestor Garcia. **A globalização imaginada**. São Paulo: Iluminuras, 2007.

CÂNDIDO, Antônio. **Crítica e Sociologia** In: *Literatura e Sociedade*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

CHAMOISEAU, Patrick. **Texaco**. Paris: Gallimard, 2011.

_____. **Texaco**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CHAMOISEAU, Patrick; BERNABÉ, Jean; CONFIANT, Raphaël. **Elogio de la Crioulidad**. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2011.

CONDÉ, Maryse. **Eu, Tituba, Feiticeira...Bruxa de Salém**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DAMATO, Diva Barbaro. **Édouard Glissant: poética e política**. São Paulo: ANNABLUME: FFLCH, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia** 2. São Paulo: 34, 2011.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. São Paulo: Editora Unesp, 2011

FIGUEIREDO, Eurídice. **Representações de etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.

_____. A reescrita da escravidão em Patrick Chamoiseau
In: Revista Brasileira do Caribe, Vol. IX, Num. 17, Jul-Dez, 2008, p. 13-34.

GARRARD, Greg. **Ecocrítica**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2006.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34, 2012.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma Poética da Diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

_____. **Espaço fechado, palavra aberta**. In: Estudos avançados [online]. 1989, vol.3, n.7, pp. 159-169.

_____. **Faulkner, Mississippi**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____. **Poética da Relação**. Lisboa: Sextante, 2011.

GOLDMAN, Lucien. **Sociologia do Romance**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

_____ **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2009.

HUYSSSEN, Andreas. Literatura e cultura no contexto global. In: MARQUES, Reinaldo, VILELA, Lúcia Helena (Orgs.). **Valores: arte, mercado, política**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p. 15-33.

LE GOFF, Jacques. Memória In: **Enciclopédia Eneida**. Vol 1 Memória-História. Porto: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1997.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, LACED/Museu Nacional, 2006.

LUKÁCS. Georg. **A Teoria do Romance**. São Paulo: 34, 2000.

MARIANI, Bethânia. Políticas de colonização linguística. In: **Revista Letras**. Santa Maria, nº 27, Jul-Dez 2003, p. 73-82.

MATA, Inocência. **Ficção e História na Literatura Angolana: o caso Pepetela**. Lisboa: Edições Colibri, 2012.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. In: *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP*. São Paulo, 1981, p. 8-28.

PEPETELA. **A Geração da Utopia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

PORTO, Maria Bernadette. **Paisagens da insularidade: a poética do exíguo na literatura antilhana de língua francesa**. In: *Revista Brasileira do Caribe*, Goiânia, Vol.VI, nº12. Jan-Jun 2006, p. 339-369

RICOEUR, Paul. Esquecimento. In: **A memória, a história, o esquecimento**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007.

SANTOS, Luis Alberto Brandão; OLIVEIRA, Silvana Pessoa de. **Sujeito, tempo e espaços ficcionais: introdução à teoria da literatura**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SANTOS, Milton. **Espaço do Cidadão**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

SARTRE, Jean-Paul. **O que é Literatura**. São Paulo: Ática, 1989.

VIANNA, Magdala França. Entrevista com Patrick Chamoiseau. In: **Revista Brasileira do Caribe**. Goiânia, Vol. VI, nº12. Jan-Jan 2006, p. 577-589.

WALTER, Roland. **Afro-américa: diálogos literários na diáspora negra nas Américas**. Recife: Bagaço, 2009.

_____. Literatura, Cultura e Geografia: Visões Multiétnicas e Pós-Coloniais das Américas. In: **Revista Eutomia: revista online de Literatura e Linguística**. Ano 3, Edição 1, Julho 2010 – Destaques.

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Versão eletrônica Ifch-unicamp, 2004. Tradução: André Telles.