



REPERTÓRIO NEGRO-AFRICANO E IDENTIDADE CRIOULA EM *TEXACO*, DE PATRICK CHAMOISEAU

Denise de Souza Silva

Prof. Dr. Arnaldo Rosa Vianna Neto

Mestranda

RESUMO: Este artigo constitui uma análise parcial do corpus da Dissertação de Mestrado sobre a diáspora negro-africana e o processo de escravidão nas Américas, analisando a semântica do termo *negritude*, que ganhou com Aimé Césaire, nos anos 30, um significado de retorno às raízes africanas e valorização do negro. Abordaremos os movimentos da Crioulização de Édouard Glissant e da Crioulidade de Patrick Chamoiseau, Jean Bernabé e Raphaël Confiant, que desempenharam papéis relevantes no processo de construção da identidade crioula das Antilhas. A colonização da Martinica iniciou-se em 1635 com a implantação da cultura da cana-de-açúcar pelo mercantilismo francês, cuja mão de obra dos índios Caraíbas, utilizada inicialmente, foi substituída pela dos negros trazidos de várias regiões da África. Após a abolição da escravatura (1848), esses povos encontraram-se, segundo Édouard Glissant, prisioneiros de uma dupla opressão: a impossibilidade de produzir *para* e *por* eles mesmos e a impotência para afirmar sua própria natureza. As identidades culturais nas Antilhas carregam, portanto, marcas violentas de rupturas e desumanização do ser, uma vez que os povos antilhanos viveram uma *non-histoire imposée*, cujo fator negativo foi o apagamento da memória coletiva (GLISSANT, 1997). É nesse contexto que estudamos, em *Texaco* (1992), o resgate histórico-cultural que Patrick Chamoiseau faz utilizando sua literatura como um processo de recuperação da memória coletiva através da reinvenção identitária, destacando, como preponderante no complexo mosaico ethoetnocultural, o fragmento negro-africano constituinte da identidade crioula.

PALAVRAS-CHAVE: Caos-Mundo, Memória, Negritude, Crioulização, Crioulidade.

A identidade do povo antilhano é caracterizada pela heterogeneidade *ethoetnocultural*, resultante do choque entre diversas culturas de diferentes povos que vieram às Américas por meio dos movimentos migratórios, e tem sido marcada pela busca de uma identidade crioula. Édouard Glissant, pensador e escritor antilhano, enfatiza que o que acontece no Caribe durante séculos é um encontro de elementos culturais heterogêneos, vindos de horizontes absolutamente diversos, que se *Crioulizam*, imbricando-se e confundindo-se uns nos outros para gerar algo absolutamente novo: a realidade crioula. Na *Crioulização*, o ser humano está em perpétuo processo, que não é mais o de *ser*, mais o de *sendo* – o *étant*, que se dá graças aos constantes movimentos migratórios que marcaram a História das Antilhas durante os períodos colonial e pós-colonial. É desse choque de culturas, da interação entre todas elas, que essas culturas se transformam, originando uma identidade inacabada, compósita, tal qual um caleidoscópio, e multifacetada como a do antilhano. Tudo isso se deve à imprevisibilidade do resultado da mistura de povos e etnias tão díspares. O Caos-Mundo de Glissant define-se, pois, como "o choque, o entrelaçamento, as repulsões, as atrações, as convivências, as oposições, os conflitos entre as culturas dos povos na totalidade-mundo contemporânea" (GLISSANT, 1995, p. 82). Ele corresponde a um pensamento que rompe com uma das pretensões de representação de mundo definido pelas culturas ocidentais: a pretensão ao *ser* (GLISSANT, 1994, p. 112). Segundo Glissant, a generalização do *ser*, do *ser* como algo estático, de transparência e de linearidade, opõe-se à dinâmica do *sendo* – do *étant* –, do imprevisível, em movimento contínuo, emergente do entroncamento etnocultural, caracterizado pelo processo de Crioulização. O Caos-Mundo de Glissant aponta, ainda, para a questão da dialética da oralidade e da escrita, onde o escritor defende que a oralidade é um dos meios capazes de representar as culturas compósitas e heterogêneas, ressaltando o fato da tradição escrita querer moldar o ser humano. A expressão oral era a única forma possível de comunicação para os escravos em um contexto no qual o acesso às escolas só era permitido à elite branca da sociedade (GLISSANT, 1994).

Transplantados para as Américas em fins do século XVI, provenientes de diferentes regiões da África, os negros foram obrigados ao trabalho servil nas fazendas, como registra Zilá Bernd (1987, p. 46): a "distribuição se fazia de tal modo que, num mesmo ambiente de trabalho, encontravam-se negros com línguas, culturas, tradições e religiões diversas, o que os

obrigava a adotar a língua do branco”. Segue-se, portanto, um processo de *desculturação* que, de acordo com a pesquisadora, é representado pela perda dos traços mais elementares da cultura de origem, como o próprio nome dos escravos que é substituído por nomes cristãos (BERND, 1987, p. 46), com o objetivo de “destruir a cultura africana para melhor subjugar seu povo” (BERND, 2002, p. 46). No entanto, essa população transplantada e desenraizada, de acordo com Glissant, se reconstituiu em povo crioulo, e sobre essa nova terra fez algo imprevisível a partir do poder da memória, da recuperação dos únicos vestígios que lhes restaram – a criação da língua crioula (GLISSANT, 1996). Originária do processo de *Crioulização*, resultante das diásporas africanas em contato com o francês colonizador, além de outras interferências culturais, o crioulo é uma língua compósita e híbrida, caracterizada pela inclusão do *Outro*.

Por meio do processo de (re)memorização etnocultural, o escritor martinicano Patrick Chamoiseau assume, em suas narrativas, o desafio de representar, por reinvenção, as identidades negro-africanas transplantadas e inscritas nas Américas coloniais. Abordamos, pois, neste artigo o processo de resgate histórico-cultural dessas comunidades negras, baseando-nos na obra *Texaco* (1993). Nesse sentido, integra nossa pesquisa um estudo sobre a reconstrução da História do povo antilhano inscrita no processo de reinvenção da identidade através da memória coletiva, referenciada nas histórias dos negros desde a época da escravidão e contadas em *Texaco* pelo ex-escravo *Esternome* à sua filha *Marie-Sophie Laborieux*. As questões sobre a memória coletiva dos povos africanos são evocadas no livro por meio das personagens que, a todo tempo, interrogam o memorial histórico apagado e a inscrição rasurada de suas identidades, como no seguinte diálogo entre Esternome e Idoménee (mãe de Marie-Sophie):

Então Idoménee dizia: Mas o que é a memória?

É a cola, é o espírito, é a seiva, e isso fica. Sem memórias, nada de Cidade, nada de Bairros, nada de casa-grande.

Quantas memórias? perguntava ela.

Todas as memórias, respondia ele. Mesmo as que transportam o vento e os silêncios da noite. É preciso falar, contar, contar as histórias e viver as lendas. (CHAMOISEAU, 1993, p. 161).

A memória é única herança deixada por Esternome à Marie-Sophie Laborieux, a narradora-protagonista do romance. Memória esta que, juntamente com a *Palavra*, lhe serviria de arma que pudesse convencer o urbanista Christo, enviado pela prefeitura de Fort-de-France, a não cumprir a tarefa de demolição do bairro crioulo. O que Marie-Sophie fez, enquanto narrava a história de Texaco, foi apropriar-se de uma recordação, da história de luta de Esternome e de seus antepassados, para articular historicamente o seu passado, “esse passado e os mitos do passado de seu povo” que, segundo o escritor Anthony Appiah, “não são coisas que elas possam ignorar” (APPIAH, 1997, p. 115). Analisando as obras de Glissant, a pesquisadora Diva Barbaro Damato conclui que o escritor antilhano propõe uma reflexão “sobre o que pode ser considerado como o passado da Martinica”, constituída dentro do sistema colonial, visto que o antilhano tem de seu passado apenas “fragmentos, vestígios, pulsões, angústias, sentimento de perda”. Por isso, não se trata da busca de um “proustiano passado perdido”, de acordo com a autora, mas de um passado antilhano que precisa ser “inventado”. (DAMATO, 1997, p. 242). No romance *Texaco*, o Urbanista Christo escreve ao *Marqueur de Paroles* que:

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. (CHAMOISEAU, 1993, p. 298)

As marcas de ferro e dos açoites em seus corpos, produzidas durante o período de escravidão, além de toda humilhação psicológica por terem sido tratados como animais parecem não ter desaparecido após a abolição da escravatura, uma vez que elas ainda podem ser sentidas em suas próprias peles devido às discriminações e aos preconceitos enraizados e perpetuados. Tratava-se, portanto, de uma falsa liberdade, porque a abolição da escravatura não possibilitou aos ex-escravos as mínimas condições de subsistência a fim de que eles pudessem viver e reconstruir suas vidas. Até mesmo hoje, os negros ainda são vítimas de racismo todos os dias, e suas culturas e religiões são estigmatizadas, depredadas e inferiorizadas devido à imposição do modelo e das crenças do homem branco eurocêntrico. Há vários exemplos de racismo e preconceitos sofridos por Marie-Sophie, neta e filha de escravos, no romance *Texaco*, como no seguinte fragmento:

Depois de madame Latisse (que deixei num dia de raiva, pois ela queria que eu me embonecasse com luvas brancas para servir a mesa, como se, sendo mais preta, eu fosse mais suja do que ela), fui ser doméstica de uma senhora Labonne e de um senhor Labonne. Essas pessoas me alimentavam com

bananas verdes cozidas na véspera, ou com restos do mesmo gênero, mas jamais com a comida feita no próprio dia. Faziam-me dormir dentro de uma cafua engordurada, atrás da cozinha, num leito de campanha fervilhando de percevejos. À noite, essas pessoas se ajoelhavam diante de um crucifixo, como quem vai rezar para a Virgem, mas rezavam outra coisa que agitava a chama de uma vela preocupante... então, jesus-maria-josé!..., dei no pé. (CHAMOISEAU, 1993, p. 190-191)

Diante disso, faz-se necessário um resgate histórico não somente do termo *negritude*, mas também dos principais movimentos que fizeram parte da construção das identidades nas Antilhas: a Negritude, a Crioulização e a Crioulidade.

No início do romance, temos a epístola da personagem Ti-Cirique¹, um escritor haitiano, criada por Chamoiseau para representar o negro culto que, tendo assimilado a cultura e a língua francesa, defende a questão do Universal e do Humanismo, difundidos pela França, que fora considerada o berço da civilização. A epístola é dirigida ao *Marqueur de Paroles* e diz:

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 escrever como você, incrustado nas negrises 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)

Ti-Cirique se sente envergonhado porque Oiseau de Cham (o *Marqueur de Paroles*), o etnógrafo, personagem inserida no romance para escrever o texto oral crioulo narrado pela protagonista Marie-Sophie Laborieux, estaria incrustado nas “negrises da sua Crioulidade”, e que isso não correspondia ao modelo “Universal”. As *negrices* estariam relacionadas, pois, ao negro-africano que está inserido dentro do ser crioulo. Quando Ti-Cirique diz a Oiseau de Cham “desculpe-me, mas falta-lhe Humanismo”, na citação acima, o autor está sinalizando que a literatura pós-colonial está muito presente na constituição do discurso literário antilhano, porque, na metáfora literária, está a preocupação com o humanismo.

O humanismo dos escritores pós-coloniais caracteriza-se pela preocupação com o sofrimento humano, com as vítimas do Estado pós-colonial, com as minorias, de acordo com o escritor Anthony Kwame Appiah (1997). A marca do pós-colonialismo seria, desse modo, uma tentativa de recuperação da dignidade do ser humano, característica que se perdeu durante a colonização. Podemos pensar na questão de que tanto os

¹ Personagem fictícia, escritor haitiano; “*Ti-Cirique*, ou sirik, significa ‘pequeno siri’ em crioulo” (CHAMOISEAU, 1993, p. 287).

colonizados quanto os colonizadores, durante o período colonial, perderam o *humano* do *ser*, desumanizaram-se. Os primeiros porque foram escravizados e tratados pior do que animais e os colonizadores porque foram os responsáveis pela escravidão e pelo genocídio desses povos. Se pensarmos nas histórias sobre a colonização, podemos constatar que o que conhecemos são as versões do branco colonizador, as visões do Ocidente, do modelo eurocêntrico. Por isso, em seu discurso literário, Chamoiseau faz o percurso contrário, que é o de construir uma recuperação histórica sobre o negro, que até então não havia sido representado na história oficial e na literatura das Antilhas (Martinica, Guadalupe, Reunião e Guiana).

O antropólogo Kabengele Munanga, em seu livro *Negritude – Uso e sentidos*, afirma que o termo *negritude* não teria nascido se não fossem a escravidão e a colonização dos povos negros da África (MUNANGA, 1986). Seu conceito reúne diversas definições, tanto na área cultural, como na biológica, na política, entre outras, e essas interpretações estariam relacionadas "à evolução e à dinâmica da realidade colonial e do mundo negro no tempo e no espaço" (MUNANGA, 1986, p. 5). A princípio, o valor semântico do termo era pejorativo, referindo-se ao negro como inferior ao branco, sinônimo de ser primitivo. Dessa forma, "pelas diferenças biológicas entre povos negros e brancos, tentou-se explicar as culturais e concluir-se por uma diminuição intelectual e moral dos primeiros" (MUNANGA, 1986, p. 5). Segundo Munanga, a desvalorização e a alienação do negro se estendem a tudo aquilo que o referencia, como o continente, os países, as instituições, o corpo, a mente, a língua etc., de modo que todas as qualidades humanas são retiradas dele. Considerando que a África é constituída por vários povos e etnias diferentes, os negros foram tratados como um só povo, homogêneo, dotado de uma mesma língua e de uma mesma cultura" (MUNANGA, 1986, p. 21).

Além desse afogamento no coletivo anônimo, o negro foi colocado à margem da história, da qual nunca é o sujeito e sempre o objeto, por isso ele acaba perdendo o hábito de qualquer participação ativa na sociedade, até mesmo o ato de reclamar, afirma Munanga (1986). Diante desse quadro, uma das saídas para o negro colonizado estaria nas tentativas de assimilação dos valores culturais do branco, como tentativa de "assemelhar-se tanto quanto possível ao branco, para, na sequência, reclamar dele o reconhecimento de fato e de direito" (MUNANGA, 1986, p. 27). Logo, "o rompimento das fronteiras de assimilação acontecerá pelo domínio da língua colonizadora, segundo Munanga. Por isso, todo povo colonizado sempre admirou as línguas invasoras, que achava mais ricas do que a sua" (MUNANGA, 1986, p. 27). Em *Texaco*, além de Ti-Cirique, Chamoiseau cria outros personagens que representam a adesão à assimilação cultural, como Alcibiade, um antilhano que alega que o

Colonialismo “provocou no mundo inteiro mais vantagens do que inconvenientes reais” (CHAMOISEAU, 1993, p. 219). Em seu discurso, Alcibiade diz que: “Aos sofrimentos coloniais passageiros segue-se um progresso definitivo. Os nativos agora recebem um salário regular, tratamentos civilizados dados aos doentes. Sua humanidade eleva-se, pois são obrigados a viver em paz, na fraternidade, na concórdia universal...” (CHAMOISEAU, 1993, p. 219). Aceder ao estatuto de cidadão francês é um desejo muito sedutor entre os antilhanos, de acordo com Alcione Corrêa Alves (ALVES, 2010, p. 137), e este desejo pode ser percebido nas falas de Alcibiade, uma vez que ele defende a teoria do assimilacionismo dizendo que:

as particularidades de nossa querida Martinica deviam aumentar as da Mãe-Pátria, sem por isso desaparecermos, nem nos diluirmos, que a assimilação será tanto mais rica quanto for moderada, sem igualitarismo cego, com a força da autoridade central mas rica em matéria de liberdade e de descentralização esclarecida...! (CHAMOISEAU, 1993, p. 221).

Como consequência, tanto Alcibiade como Ti-Cirique desprezam a língua crioula e valorizam a francesa. Esse desprezo pela língua materna, segundo Diva Damato, era incorporado por aqueles que pretendiam ascender na escala social, de modo que “a promoção daqueles que falam corretamente o francês levou a própria população [...] a instaurar mecanismos de fiscalização visando proteger a língua francesa da influência ‘nefasta’ do crioulo” (DAMATO, 1997, p. 195). Desse modo, ainda segundo Damato:

Num mundo excessivamente hierarquizado, em que os valores do colonizador estão no alto da pirâmide, aprender a sua língua passa a ser o canal necessário para a ascensão social, a única possibilidade de escapar da marginalização econômica. Todos os sonhos de ascensão social de um jovem, todas as esperanças que nele deposita sua família, implicam necessariamente o perfeito “domínio” da língua francesa. (DAMATO, 1995, p. 197)

Nas Antilhas francesas, o conflito linguístico diglótico é causado pela coexistência das línguas francesa e crioula – a oficial e a materna, respectivamente. Com estatutos diferenciados, o francês é a língua do colonizador, a de prestígio, ao passo que o crioulo é

uma língua oral, a do povo colonizado, aquela onde ganha guarida o inconsciente coletivo, as memórias e as práticas culturais do povo crioulo.

Em *Texaco*, Chamoiseau descreve o momento em que negros e mulatos, através da leitura de livros vindos da França e do domínio da língua francesa, ganharam visibilidade entre os brancos e começaram a fazer parte da política local e ocupar cargos na administração. É nesse contexto, pois, que surgem as primeiras referências aos estudantes e intelectuais mulatos que foram estudar na metrópole, fazendo uma alusão aos Movimentos de luta nas Antilhas, como a *Negritude*, de Aimé Césaire, e também à *Crioulidade* (de Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau e Raphaël Confiant), cujos escritores estariam engajados em valorizar e editar uma literatura que refletisse a identidade do povo antilhano. Como característica da metaficção historiográfica, Chamoiseau também insere, em suas narrativas, personagens não-fictícias, como o próprio Aimé Césaire que, durante anos, foi prefeito de *Fort-de-France*, na Martinica. Conforme o relato de Marie-Sophie, Césaire "declarava-se negro e parecia orgulhoso de sê-lo" (CHAMOISEAU, 1993, p. 222), e ela o chama de "nosso papai Césaire". Em sua descrição, Marie-Sophie conta que ouvira:

[...] falarem dele como de um preto negro, mais negro do que meu querido Esternome, [...]. Pois bem, esse preto negro conhecia a língua francesa melhor do que um grosso dicionário, cujos erros era capaz de descobrir com uma simples olhadela. [...] Praticava, diziam, uma estranha poesia, sem rima nem medida; [...] O pior é que se mostrava ingrato ao denunciar o colonialismo. Ele, a quem a França ensinara a ler, a escrever, dizia-se e reivindicava ser africano. Isso deixava seu Alcibiade num horror inefável, *Valha-me Deus, a África!*..., esse lugar de selvageria que nenhum mapa civilizado detalha por completo!... [...] Que Césaire fosse comunista também apavorava seu Alcibiade. Essa palavra não me dizia nada. Eu só deveria captar seu alcance quando lutei em *Texaco*, mas para seu Alcibiade era um poço de horror. (CHAMOISEAU, 1993, p. 222)

Outra meta adotada pelos negros, dentre as tentativas de assimilação dos valores culturais do branco, era o embranquecimento. Os martinicanos, de acordo com Glissant, eram um povo de descendência africana por quem os termos *africano* e *negro* representavam geralmente um insulto (1997). Para o negro, ter a cor da escravidão era viver estigmatizado. Em *Texaco*, *Esternome* diz a *Marie-Sophie*:

Marie-Sophie, não acredite nisso não, tinha o negócio da cor, mas também tinha o negócio da maneira e dos ares afetados. Com a maneira e os ares afetados você era visto como mulato, de tal forma que os mulatos eram às vezes bem pretos. Mas um mulato de pele (sem falar do branco) permanecia o que era sem a maneira ou os ares afetados. É complicado, mas aqui está o verdadeiro fio da meada: os melhores ares afetados eram ter a pele sem cor de escravidão. E que cor de pele tinha a escravidão? Que cor? Em todo caso, não era a minha, não... (CHAMOISEAU, 1993, p. 72)

Ante esse contexto histórico, a situação dos negros clamava por uma ruptura. Por isso, era preciso entender que a solução não consistia em mudar de cor, mas aceitar a sua própria, assumindo-se negro, a fim de quebrar as barreiras sociais para a restituição do que lhe fora negado outrora: o de ser tratado como ser humano. Dessa maneira, a *Negritude* ganha um novo valor semântico, e positivo, que remeteria o negro a uma *volta às origens*, fundamentadas "principalmente no postulado da identidade cultural de todos os africanos negros" (MUNANGA, 1986, p. 35). A essa retomada de si mesmo, a negação do embranquecimento, a aceitação da herança sócio-cultural que deixaria de ser considerada inferior, "a esse retorno chamamos *negritude*" (MUNANGA, 1986, p. 6). De acordo com Zilá Bernd:

[...] a *Negritude*, com "N" maiúsculo, representou um momento pontual na trajetória de construção de uma identidade negra, dando-se a conhecer ao mundo como um movimento que pretendia reverter o sentido da palavra *negro* (*nègre*, em francês, tem um sentido pejorativo, pois há a palavra *noir*, considerada menos agressiva) dando-lhe um sentido positivo. (BERND, 1987, p. 28)

Tendo como fundadores os líderes estudantis Aimé Césaire, Léon-Gontran Damas e Léopold Sédar Senghor, o movimento cultural da *Negritude* surgiu por volta de 1934, e representou, segundo Zilá Bernd, "uma recusa global contra o que Césaire chamou de 'atmosfera de assimilação onde o negro tinha vergonha de si próprio'" (BERND, 1987, p. 28). Ao partirem para a França e terem acesso às universidades de lá, vários estudantes negros oriundos dos países colonizados (Antilhas e África) iniciaram um processo de mobilização cultural. Uma consciência racial foi despertada neles, e, através dela, eles reencontraram a memória do passado africano, e, como consequência, a disposição para lutar a favor do resgate da identidade cultural esvanecida do povo negro (MUNANGA, 1986). O papel da

Negritude foi de extrema importância na construção da identidade cultural antilhana, uma vez que ela restituiu aos negros a dignidade histórica e sociocultural apagada pelo colonialismo francês, de acordo com o professor e pesquisador Arnaldo Rosa Vianna Neto (1995). Desde então, os negros começaram a ganhar voz e representatividade cultural e identitária por meio de sua obra literária, reconhecendo-se nela.

Em seu *Discurso sobre a Negritude*, Aimé Césaire afirma que a *Negritude* "não é essencialmente de natureza biológica; [...] ela é uma das formas históricas da condição humana" (CÉSAIRE / MOORE, 2010, p. 108), de modo que seria "uma maneira de viver a história dentro da história" (CÉSAIRE / MOORE, 2010, p. 109). De acordo com Césaire, os escritores antilhanos devem, através de suas obras, resgatar e escrever a História de uma comunidade cuja experiência parece "singular, com suas deportações de populações, seus deslocamentos de homens de um continente a outro, suas lembranças distantes, seus restos de culturas assassinadas" (CÉSAIRE / MOORE, 2010, p. 109). Aimé Césaire defende que a *Negritude* faz referência a "uma soma de experiências vividas que terminaram por definir e caracterizar uma das formas de humanismo criado pela história" (CÉSAIRE / MOORE, 2010, p. 108), pois o essencial, para o pai da *Negritude*, é que a "África virou a página do colonialismo e que, ao virá-la, ela contribuiu para inaugurar uma nova era para a humanidade inteira" (CÉSAIRE / MOORE, 2010, p. 111). Sobre o marco zero da *Negritude*, Zilá Bernd diz que:

Na verdade, a ação do herói da libertação haitiana, em 1804 – Toussaint Louverture –, e do herói do Quilombo dos Palmares – Zumbi – pode ser tomada como marco zero da negritude e não foi sem razão que Aimé Césaire, por volta de 1930, afirmou que o Haiti "foi o país onde a negritude ergueu-se pela primeira vez", pois estas rebeliões de escravos e suas tentativas de se organizarem social e politicamente representaram o início de uma luta por uma vida autônoma, longe da vigilância implacável do colonizador. (BERND, 1987, p. 27-28)

Há também várias críticas em relação ao movimento da *Negritude*, pois, na época em que ele surgiu, foi considerado um movimento unidimensional, e generalizante, que acabava reproduzindo a mesma problemática racista, de valorização da etnia negra. Contudo, considera-se também que ele foi necessário em um momento no qual o negro não tinha

representatividade nenhuma, e que, por isso, constituiu-se como referência para a construção da identidade do homem multidimensional crioulo. Segundo Munanga, a *Negritude* foi uma reação, uma resposta racial negra a uma agressão branca de mesmo teor, visto que o movimento “nasce de um sentimento de frustração dos intelectuais negros por não terem encontrado no humanismo ocidental todas as dimensões de sua personalidade” (MUNANGA, 1986, p. 56).

Édouard Glissant defendeu a *Negritude* de Césaire alegando que a necessidade histórica de reivindicar para os povos mestiços das pequenas Antilhas a parte africana de seu ser, já teria servido como justificativa para o seu surgimento, porém ele a considera voltada para uma homogeneidade da África que nunca existiu, uma vez que aquele continente é também heterogêneo, constituído por uma diversidade de povos de etnias diversas, com culturas e línguas diversas, além do fato de que lá existem países que não sofreram o processo da escravidão europeia. Para Glissant, a *Negritude* é também generalizante porque estaria voltada para um *être* universal africano e não ao *étant* da *Crioulização* (GLISSANT, 1997, p. 56), conceito definido por ele para representar a cultura e a identidade antilhana que é múltipla, composta do choque de diferentes etnias e culturas, fragmentada tal um caleidoscópio, complexa e sempre em transformação, como já mencionado neste artigo. Ainda segundo Glissant, é importante que se faça um retorno às raízes, mas “non pas retour au rêve d'origine, à l'Un immobile de l'Être, mais un retour au point d'intrication”² (GLISSANT, 1997, p. 56), um retorno ao *étant* (sendo), ao eterno processo de transformação da identidade antilhana. Em seu livro *Poética da relação* (2011), Glissant afirma que os escritores antilhanos não propõem “o ser, nem modelos de humanidade” (GLISSANT, 2011, p. 89), portanto, o que os move não é apenas a definição de suas identidades, “mas também a sua relação com todo o possível: as transformações mútuas que esse jogo de relações gera” (GLISSANT, 2011, p. 89).

A América, de acordo com Glissant, está dividida em três partes: a Meso-América, formada pelos ameríndios, povos que já habitavam o continente antes da chegada dos colonizadores; a Euro-América, constituída pelos colonizadores europeus, que, ao tomarem os territórios, instituíram e impuseram suas crenças e seus costumes; e a Neo-América, a da *Crioulização* (GLISSANT, 1996). Esta terceira é constituída pelo Caribe,

² “não um retorno ao sonho de origem, à imobilidade do Ser, mas um retorno ao ponto de intricação” (Tradução Nossa).

pelo Nordeste do Brasil, pelas Guianas e por Curaçao, pelo sul dos Estados Unidos, pela região costeira da Venezuela e da Colômbia e por uma grande parte da América Central e do México. Toda a Neo-América, ainda segundo Glissant, viveu a experiência real da *Crioulização* por meio da escravidão, da opressão e do desapossamento perpetrados pelos diversos sistemas escravocratas, gerando, assim, uma verdadeira conversão do "ser" (GLISSANT, 1996). Essa conversão se deve à imposição dos colonos europeus de suas culturas como modelos a serem mimetizados em todo território colonizado. Chamoiseau registra, na narrativa de *Texaco*, a constituição dessa identidade inacabada da Martinica, destacando, como preponderante no complexo mosaico *ethoetnocultural*, o repertório negro-africano constituinte da identidade crioula, que se caracteriza pela mescla de povos migrantes vindos de outros continentes e dos índios Caraíbas e Arauaques (*Arawaks*). Ao teorizar sobre a *Crioulização*, Glissant defende a tese da inserção e valorização do *Outro* para explicar a identidade crioula, que é, de fato, uma identidade construída de povos e etnias de culturas diferentes que se relacionam e se transformam em seres inacabados e complexos. A *Crioulização*, de acordo com Glissant, exige que os elementos heterogêneos postos em relação uns com os outros se intervalizem, sem que haja a diminuição ou a degradação do ser (GLISSANT, 1996). Ainda de acordo com o pensador antilhano, "as crioulizações introduzem a Relação não para universalizar" (GLISSANT, 2011, p. 89), diferentemente da *Crioulidade*, uma vez que esta "regressaria às negritudes, às francidades, às latinidades, todas elas generalizantes – mais ou menos inocentemente" (GLISSANT, 2011, p. 89).

Considerando-se filhos de Aimé Césaire, os escritores Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau e Raphaël Confiant publicaram, em 1989, em *Fort-de-France*, o Manifesto *Éloge de la Créolité* para divulgar a *Crioulidade* (*La Créolité*). Com o intuito de assumirem sua identidade, que lhes foi negada, os três escritores antilhanos apropriaram-se do conceito da *Négritude* para adaptá-lo à realidade crioula, assumindo-se como crioulos e valorizando também a língua crioula para se expressarem na literatura. De acordo com eles, em um mundo totalmente racista, automutilado por "cirurgias coloniais" (1989, p. 17), Césaire reconstruiu a África mãe, a África matriarcal, a civilização negra. Por isso, eles consideram a *Négritude* como um "baptême, l'acte primal de notre dignité restitué"³ (BERNABÉ, CHAMOISEAU, CONFIANT, 1989, p. 18). A *Crioulidade* emerge do ambiente das plantações, que, juntamente com os navios negreiros, constitui a verdadeira Gênese dos povos do Caribe, pois foi nesses ambientes que os povos de diversas etnias africanas foram colocados em contato uns com os outros, e tiveram que deixar para trás, em seu velho continente (a África), suas culturas, suas línguas e religiões. O movimento cultural da *Crioulidade* emerge, pois, como uma reação contra a deterioração progressiva da humanidade, conforme Arnaldo Rosa Vianna

³ "batismo, o ato primitivo de nossa dignidade restituída" – Tradução Nossa.

Neto, que gerou "uma pauperização definitiva da subjetividade pela padronização dos comportamentos e da existência até a regressão total a um estado de barbárie inexorável" (VIANNA NETO, 2006, p. 35). De acordo com Magdala França Vianna, o Manifesto *Éloge de la Créolité* é uma poética da Crioulidade que tem na definição da identidade crioula seu principal objetivo. O manifesto é:

[...] a (re)invenção de uma civilização emergente do colonialismo como expressão de uma nova dimensão do ser que antecipa pela diversidade transracial e transcultural o pensamento que deve reger as relações humanas nas sociedades futuras do terceiro milênio. É a aceitação da solidariedade coletiva e da diferenciação individual a partir da transversalidade como chave para a reconquista da confiança da humanidade em seus próprios projetos, na produção de seus próprios pensamentos. (VIANNA, 2012, p. 15)

Apesar de fazerem duras críticas à dominação francesa, ao sistema colonial, à escravidão e a quaisquer formas de manipulação, utilizando seus textos como instrumento de reivindicação da cultura, da língua crioula e da literatura oral, os escritores antilhanos utilizam a língua francesa como a língua veicular, para se expressarem, revelando-se, portanto, o paradoxo vivido por eles, uma vez que enfrentam o drama de escrever suas obras na língua do opressor, do colonizador. Segundo os autores do *Éloge de la Créolité*, a *língua crioula* é o veículo original de seu "eu profundo" e da consciência popular de seu povo, uma vez que é através dela que eles "sonham, resistem e se aceitam", pois é ela "que irriga cada um de seus gestos" (BERNABÉ, CHAMOISEAU, CONFIANT, 1989, p. 43). É, portanto, através de sua escrita, que eles expressam a especificidade cultural antilhana modificando o francês de referência, em um processo que consiste na *desconstrução* da língua francesa, à medida que ela é habitada pelo imaginário crioulo.

Diante disso, Glissant defende que, no contexto atual das Antilhas, os escritores devem escrever na presença de todas as línguas do mundo, de modo que as línguas crioula e francesa são solidárias uma em relação a outra. Isso significa que no imaginário do homem antilhano francês, o multilinguismo estaria relacionado ao desejo de aceitação e compreensão da língua de seu vizinho (GLISSANT, 1996). Em outra nota, o Urbanista Christo diz ao Oiseau de Cham (*Marqueur de Paroles*) que:

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 nos hieróglifos do concreto, da madeira de caixotes e do fibrocimento. A cidade crioula restitui ao urbanista que gostaria de esquecer-la as camadas de uma identidade nova: multilíngüe, multirracial, multi-histórica, aberta, sensível à diversidade do mundo. Tudo mudou. (CHAMOISEAU, 1993, p. 197)

Chamoiseau explica-nos que a *Crioulização* de Glissant é “o contato acelerado e massivo de povos, de línguas, de culturas, de raças, de concepções de mundo [...]. Essa relação se fará segundo dinâmicas que recolhem do choque e da deflagração um contínuo tecido de descontinuidades” (CHAMOISEAU, 2013, p. 18). Significa que é da interação massiva entre povos de línguas e de culturas diferentes, oriundos de horizontes diversos, que surge uma identidade inacabada, compósita e multifacetada como a do antilhano. Desse choque cultural, esses elementos heterogêneos se imbricam, se crioulizam, originando algo novo e imprevisível, que é a realidade crioula (GLISSANT, 2005), em um contínuo tecido de incontinuidades, em um processo de transformação. Nesse sentido, a diversidade africana (em termos de deuses, de línguas, de tradições etc.) encontra a diversidade dos Ameríndios das ilhas caribenhas (Caraíbas, *Arawaks*, entre outros), ou seja, a dos povos do continente e a dos colonos europeus provenientes de várias regiões da França, mas também da Espanha, de Portugal, da Inglaterra, entre outros países. A *Crioulização* designa uma hibridação imprevisível, não biológica, mas cultural (GLISSANT, 1996).

REFERÊNCIAS

- ALVES, Alcione Corrêa. Desvio (Détour). In: BERND, Zilá. *Dicionário das mobilidades culturais: percursos americanos*. Porto Alegre: Literalis, 2010.
- APPIAH, Kwame Anthony. O pós-colonial e o pós-moderno. In: *Na casa de meu pai*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.



BERND, Zilá. *Negritude e literatura na América Latina*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.

CÉSAIRE, Aimé; MOORE, Carlos. *Discurso sobre a Negritude*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

CHAMOISEAU, Patrick, en collaboration avec Raphaël Confiant et Jean Bernabé. *Éloge de la Créolité*. Paris: Gallimard / Presses Universitaires créoles, 1989.

CHAMOISEAU, Patrick. *Texaco*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

DAMATO, Diva Barbatto. *Édouard Glissant: poética e política*. São Paulo: ANNABLUME: FFLCH, 1995. (Col. Parcours)

GLISSANT, Édouard. Le Chaos-Monde, l'oral et l'écrit. In: LUDWIG, Ralph. *Écrire la parole de nuit*. La nouvelle littérature antillaise. Paris: Gallimard, 1994.

_____. *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard, 1996.

_____. *Le discours antillais*. Paris: Gallimard, 1997.

_____. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora : UFJF, 2005.

_____. *Poética da relação*. Tradução. Manuela Mendonça. Portugal: Ed. Sextante, 2011.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: Uso e sentidos*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

_____. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1999.

FRANÇA VIANNA, Magdala. *Por uma cultura de hibridação: conflito e diferença na dispersão e pluralização do sujeito canônico*. 1995. Dissertação. Universidade Federal Fluminense, Niterói.

_____. *Crioulização e Crioulidade*. In: FIGUEIREDO, Eurídice. (Org.) *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora / MG - Niterói / RJ: EdUFJF / EdUFF, 2012.

VIANNA NETO, Arnaldo Rosa. *Négritude: a fetichização da diferença e o entre-lugar da subjetividade pós-colonial*. In: PORTO, Maria Bernadette Velloso. (Org.). *Revista Brasileira do Caribe: Revista do Centro de Estudos do Caribe no Brasil (CECAB) / Universidade Federal de Goiás*, vol. VI, n.º 12, (jan./jun.), Goiânia, Ed. CECAB, 2006. Semestral.



**Anais do VIII Seminário dos Alunos dos Programas
de Pós-Graduação do Instituto de Letras da UFF
Estudos de Literatura**
