

La ciudad real y la ciudad letrada en *Texaco* de Patrick Chamoiseau

The Real City and the Written City in *Texaco* by Patrick Chamoiseau

Lizeth Donoso Herrera¹

Resumen

En *Texaco* hay una tensión constante entre la oralidad y la escritura. Aunque la heroína de la novela se aferra a su palabra criolla, poco a poco debe ir desplazándola por la escritura y por el francés que llegan con la colonización. Sin embargo, para no negar su pasado, ella se ve en la obligación de mezclar su tradición con la impuesta por los colonos. Así, tanto *Texaco* como su cultura se caracterizarán por la hibridación. La arquitectura y el habla serán el símbolo de la mezcla, del cruce de dos culturas: la alta cultura y la cultura popular. En este trabajo me interesa analizar la obra desde el concepto de hibridación y desde la postura de Ángel Rama en *La ciudad letrada* —opuesta a la ciudad real—, pues este autor muestra cómo la palabra escrita se constituye en uno de los aparatos culturales que reglamenta la permanencia del poder. Se tendrán en cuenta términos como *oralidad, escritura, hibridación y cultura popular*.

Palabras clave

Cultura del Caribe, colonialismo, identidad cultural, oralidad, poder político.

Abstract

In *Texaco*, there is constant tension between orality and writing. Although the novel's heroine clings to her creole word, gradually, it becomes displaced by writing and by the French, the language installed in the country during the French colonization. However, not to deny her past, she felt obliged to mix her tradition with that which was imposed by the settlers. Thus, *Texaco*, and its culture will be characterized by hybridization. The architecture and speech will be symbols of the mixture, the intersection of two cultures: high culture and popular culture. In this paper I want to analyse this work through the concept of hybridization and from the position of Angel Rama in the "written city" – contrary to the real city – as this author shows how the written word is part of the cultural apparatus that regulates the retention of power. Terms such as orality and writing, hybridization and popular culture will be kept in mind.

Keywords

Caribbean Culture, colonialism, cultural identity, orality, political power.

Artículo recibido el 7 de marzo de 2014 y aprobado el 20 de agosto de 2014

1 Universidad de Laval, Quebec, Canadá. Correo electrónico: lizeth.donoso-herrera.1@ulaval.ca

Sin duda, al leer *Texaco* cualquier latinoamericano se sentiría identificado. Es una novela que cuenta la historia de Martinica y retrata, al mismo tiempo, la carga histórica de los desposeídos latinoamericanos y caribeños que sufren, pero que a la vez gozan y viven. Es una novela que, tal como dice Eduardo Galeano, nos muestra que todos los latinoamericanos tenemos un drama histórico común (Galeano, 1989). *Texaco* pone en evidencia una cultura y una historia compartidas pues, tal como los personajes de la novela, los latinoamericanos pasamos por un proceso colonial y nos debatimos aún entre la tradición oral y la imposición de la palabra escrita como un símbolo de lo que se ha considerado “culto”. En Latinoamérica y el Caribe, a través de las instituciones sociales (la escuela y la Iglesia, principalmente) se nos ha inculcado que la escritura es lo que permanece y, así, “[l]a palabra escrita viviría en América Latina como la única válida, en oposición a la palabra hablada que pertenece al reino de lo inseguro y lo precario [...]” (Rama, 2004, p. 7). De este modo, lo oral se relaciona con lo folclórico o bajo, mientras que lo escrito, al permanecer en el tiempo, se considera alto; siguiendo a Galeano, la cultura de la clase dominante es hecha cultura de la sociedad entera y al folklor se le considera una cosa simpática y menor (Galeano, 1989).

Esto último muestra que aún se conserva un pensamiento binario según el cual términos como popular, pueblo o periferia, se oponen a culto, élite y oficial o canónico. Lo periférico se opone a lo oficial así como *Texaco*, un barrio de invasión a las afueras de Fort-de-France, se opone a la idea de ciudad. Todos los habitantes de este barrio añoran las bondades de la ciudad, pero ella no los acepta pues *Texaco* se encuentra en las orillas, y las orillas son muchas veces una metáfora para lo marginal. Por otro lado, la construcción de la heroína popular, Marie-Sophie, se cimienta también en el debate entre lo popular y lo canónico, entre la oralidad y la escritura: su relato oral, es decir, el que narra al escribidor y al urbanista, y su relato escrito en sus cuadernos consignados en la biblioteca de la ciudad. En este sentido, *Texaco* se ubica en la tensión entre lo culto y lo popular, entre la oralidad y la escritura.

Así pues, en la obra de Chamoiseau asistimos justamente a la mezcla, a la hibridación, entre la llamada alta cultura y la cultura popular; al cruce de tradiciones y al mestizaje cultural que confluyen en el relato de Marie-Sophie Laborieux al escribidor y al urbanista (quien será el encargado de renovar el barrio y de darle su carácter criollo). Marie-Sophie representaría el paso de la oralidad a la escritura pues, aunque añora la *palabra* de su padre y de su *mentô* (maestro), quiere abrazar la escritura a través de sus diarios y de la lectura. *La palabra y la escritura* juegan un papel fundamental en este relato de tres generaciones.

La palabra. El caos

Según Walter Ong, la expresión de la palabra hablada es la forma más natural y elemental de la comunicación humana puesto que no se apoya en otros elementos, como la escritura, que es una estructura secundaria y artificial que no existiría si no existiera la expresión oral (Ong, 1987). No obstante, en términos culturales, la palabra hablada se ha menospreciado. El que no escribe o no hace parte de una cultura escrita es un iletrado o un bárbaro. Mientras que la escritura denota orden, la palabra revelaría desorden, caos. La palabra es inmediata y por ello en ocasiones contradictoria, la escritura es lógica, limpia, según el razonamiento del letrado. Es por eso que la palabra resulta inherente a un escenario como *Texaco*. Caos, insalubridad, desorden, anarquía. La construcción del barrio *Texaco* es a la vez la reconstrucción de la memoria a través de la narración oral. Es la palabra de Marie-Sophie la que relata (¿inventa?) la historia. Ella lo dice, su relato es una mezcla de realidad y de ficción que, juntas, constituyen la verdad.

Texaco es un barrio de invasión anexo a Fort-de-France que se construye en un lote de la compañía petrolera con ese mismo nombre y Marie-Sophie fue su primera habitante. Ella llegó allí gracias a su *mentô* quien le indicó que el olor a gasolina de las proximidades de *Texaco* era su destino. En ese lugar puso unos palos y unas lonas y se instaló hasta morir.

Pero la historia de esta comunidad comienza mucho tiempo atrás, en la época de la esclavitud, cuando los ancestros de Marie-Sophie, absolutamente desposeídos, se lanzaban a la conquista de la ciudad, *l'En-ville*. Eran otros tiempos, tiempos de bohíos y de *ajoupas*, tiempos de pajas; tiempos que se oponían a los que ella misma tuvo que vivir, los de madera de cajones, fibrocemento y de hormigón. No obstante, la conquista de la ciudad es también la conquista de la escritura que desplazará poco a poco la palabra; antes de la llegada a Texaco la memoria es reconstruida a través de la palabra. Es la palabra del padre de Marie-Sophie, Esternome Laborieux, la que gobernará las primeras partes del relato. Marie-Sophie trata de rehacer la palabra de su pueblo a través de la de su padre, y por eso cuenta su historia diciendo “mi comprensión de la memoria colectiva no es sino mi propia memoria” (Chamoiseau, 1992, p. 42).

La heroína empieza su relato con aquello que en su memoria parece lo más remoto, esto es, el nacimiento de Esternome Laborieux. Marie-Sophie narra la historia de su pueblo, la de la esclavitud, esa historia que no se encuentra en ningún libro pero que, según ella, es esencial para entenderse. Y esa historia no puede ser otra que la que se ha contado de generación en generación a través de la palabra. Era la historia de los hombres de fuerza, de la resistencia esclava que fue castigada en calabozos creados por los *békés* (blancos de las Antillas pertenecientes a las familias de plantadores europeos) y de la que habría hecho parte su abuelo paterno. La historia de Esternome cuenta todo aquello de lo que no habla la historia oficial: la categorización de los esclavos según su lugar de trabajo y su color de piel; la opresión que sufrieron por parte de los *békés* antes y después de la esclavitud; la lucha de los sin tierra que logran al final un pedacito en aquel barrio olvidado, entre otras:

Mi Esternome aprendió a nombrar a cada persona según su grado de blancura o la mala suerte de su negrura [...] Todos soñaban con blanquearse: los *békés* buscando una carne francesa de sangre azul que disolviera su pasado de filibusteros ple-

beyos; los mulatos codiciando a uno más mulato que ellos o incluso a algún *béké* venido a menos; finalmente los negros libertos como mi querido Esternome. Estos vivían como zombis por civilizar bajo llamativos harapos, y por humanizar aclarando la piel de toda la descendencia. (Chamoiseau, 1992, p. 78)

Esta era la verdadera historia de su pueblo, aquella que callan los libros oficiales. Y eso que cuenta la heroína dejar ver que no hay una sola historia, que esa que se nos presenta es solo una cara de la moneda, y que en realidad son muchas las historias las que componen aquello que llamamos *historia*:

Oh, Sophie, mi *doudounne*, tú hablas de la “Historia”, pero eso no quiere decir nada, hay tantas vidas y tantos destinos, tantas huellas para hacer nuestro único camino. Tú hablas de la Historia, yo de las historias. La que tú crees que es tallo maestro de nuestra mandioca no es más que un tallo entre otros muchos [...]. (Chamoiseau, 1992, p. 96)

La palabra de su padre la marcó y la acompañó hasta el último de sus días: sus principios, sus ideas sobre los mestizos, su búsqueda por los *mentô* y la ciudad. Por eso, cuando su padre desapareció, tuvo que buscar otra fuente de la palabra y la encontró en su *mentô Papa Totone*. Esta era la palabra autorizada de su pueblo, la que la guió y la que le inculcó el valor de contar esta epopeya.

Pero esa palabra, eso que cuenta su pueblo, no existe sino a través del criollo, el idioma de sus ancestros y el idioma que le permite a su pueblo contar las cosas con el corazón. Su criollo desordenado, sucio, a juicio de Ti-Cirque, el letrado del barrio, es el idioma con el que nuestra heroína se narra y cuenta sus historias. Con esa lengua habla Marie-Sophie de aquello de lo que no se puede hablar en francés y se comunica con el ron pues “la filosofía del ron ilumina la mañana, despega el día, te permite injuriar a Dios, al diablo, a los *Békés* y a la desgracia” (Chamoiseau, 1992, p. 369). Era el criollo la lengua de la tradición oral y de su mestizaje cultural, pero para la desdicha de este pueblo, esa lengua no produce documentos.

En consecuencia, el criollo empieza a ser rechazado por los letrados quienes valoran más el francés. Ese sí era un verdadero idioma a su modo de ver. Esa era una lengua pura a diferencia del criollo que es una lengua mestiza. De modo que en aras de mantener “lo puro” se impone el francés como lengua oficial, una lengua atestada de reglas que, como dice Rama, pone en evidencia que “la ortodoxia de la palabra es su territorio, en donde no entran alusiones y expresiones sexuales, barbarismos, arcaísmos rechazables” (Rama, 2004, p. 15). Rama también muestra la división entre el habla “sagrada” y el habla popular. La primera es la lengua pública, de las ceremonias, pero principalmente de la escritura; mientras que la otra es el habla de todos los días:

La que suele morir o eclipsar al paso de cada generación, el habla vivísima y repetitiva y “obscena” y rijosa, la que los monopolizadores del prestigio califican de grosera, agreste, informal y atravesada por la falta de temor a Dios y a la Gente de Bien. (Rama, 2004, p. 15)

Tal es la distinción que se da en Martinica entre el francés y el criollo.

El francés se relaciona entonces directamente con la escritura. Es en ese idioma en el que se emiten todos los documentos oficiales y en el que se legisla. El francés se impone como lengua vehicular mientras que el criollo tiene un estatus vernacular, es decir, funciona solo para los intercambios cotidianos; es una lengua de carácter oral. En la oralidad, hay “historias”, la verdad no existe. Esto permitiría afirmar que la oralidad está basada en la confianza y en la pluralidad; la cultura de lo escrito, en cambio, estimula la desconfianza, allí usualmente se persigue la verdad.

La escritura. El orden

En oposición a esa cultura popular basada en la palabra y en el folklor, se impone la cultura letrada que defiende un gusto refinado basado en la historia y las letras. Dado que solo las clases privilegiadas tenían acceso a la educación, la brecha entre estas dos culturas se hizo cada vez más amplia consti-

tuyéndose la que Ángel Rama llamaría la “ciudad letrada” opuesta a la “ciudad real”. En su estudio, Rama expone la manera en que la palabra escrita se establece como un capítulo fundamental en la historia latinoamericana, ya que su función no es solamente la trasmisión del conocimiento sino que es también uno de los aparatos culturales que reglamenta la permanencia del poder (Rama, 2004). Los miembros de la ciudad letrada eran todos “hombres de letras” y eran ellos quienes decretaban lo que se consideraba cultura y lo que no; en este sentido, la mujer, así como las diferentes etnias y grupos sociales que no pertenecían a esta ciudad letrada masculina, fueron excluidos de la misma, a la vez que sus producciones culturales fueron consideradas ilegítimas y extraoficiales. Así, el nacimiento de la literatura, en cuanto producto cultural, está ligado a la ciudad letrada y al hombre.

En *Texaco* Marie-Sophie quiere hacer parte de los letrados, por eso aprende a leer y a escribir. Busca la escritura para retener la palabra de sus ancestros. Acoge la cultura letrada, la abraza, pero quiere mezclarla con su propia cultura y así aprovechar la permanencia de la escritura para contar la historia de su pueblo en criollo. En su búsqueda por la escritura, Marie Sophie se encuentra con Ti-Cirque el letrado de *Texaco* que le corrige sus textos. Entonces ella escribía en criollo, y por eso Ti-Cirque le reprochó: “Dios mío, madame Marie-Sophie, esta lengua es sucia, destruye a Haití y conforta su analfabetismo [...] lo universal piense en lo universal” (Chamoiseau, 1992, p. 332). Curiosamente, para escribir en una lengua universal tiene que utilizar el francés. Para Ti-Cirque, un haitiano obsesionado con la gramática y las reglas, la lengua se respeta. De ahí que desdeñara a Rabelais diciendo que es a la vez el peor y el más grande: “Probablemente es el más grande, madame Marie-Sophie, pero también es el peor, porque la lengua se respeta madame, se respeta” (Chamoiseau, 1992, p. 33). No obstante, “[...] por debajo de aquella rareza había un pueblo que desorientaría los diccionarios” (Chamoiseau, 1992, p. 83).

Y es este haitiano letrado, ciertamente, el encargado de preservar lo que según él es lo mejor del

pueblo: la lengua francesa, su literatura. Esa lengua que había llegado con la Colonia y que tenía, a su modo de ver, un papel civilizador y “blanqueador” pues un negro que manejara bien el francés, se convertía en blanco. Aquel que hablara francés era alguien que dominaba las reglas del idioma y que se asimilaba a la cultura imperial porque la lengua es la compañera del imperio (Rama, 2004). Ahora bien, ¿quiénes eran aquellos que querían asimilarse, que manejaban bien el francés y que tomaban las decisiones? Evidentemente, los *békés* y los mulatos, es decir, los mismos que hacían política, proclamaban las leyes y defendían los intereses del imperio. Los mulatos adoptaron el francés y, por lo tanto, la escritura. De modo que el colonialismo con la imposición del idioma era apreciado por estos grupos sociales como sinónimo de civilización y afirmaban “que los fuertes dominen a los débiles es la ley natural [...] es selección natural” (Chamoiseau, 1992, p. 253).

Los mulatos se convierten en políticos reputados, han ganado, “ahora los seguimos como un rebaño de borregos y les llenamos las urnas”, le dice Esternome a Marie-Sophie (Chamoiseau, 1992, p. 257). Para Esternome el mulato sirve a los intereses de los blancos pues busca blanquearse más. Es así como, después de la abolición de la esclavitud, son los blancos y los mulatos los que redactan las leyes y eso les permite seguir dominando el pueblo tras la máscara de la justicia. A los que antes eran esclavos se les otorgan nombres y son considerados ciudadanos. Se les prometen tierras para cultivar, bienestar, cultura, pero eso nunca ocurre y cuando lo reclaman, los *békés* contestan:

El primer deber de un ciudadano es respetar las leyes de la República [...] en las leyes de la República se dice que uno tiene derecho a poseer lo que posee [...] si bien la libertad es algo hermoso, no es una bacanal [...] la tierra pertenece al buen Dios, sí, pero los campos pertenecen a los *békés* y a los propietarios. (Chamoiseau, 1992, p. 119)

Así que allí se acabó la ilusión del reparto de tierras y todos empezaron a hablar de trabajo en las plantaciones. Volvían entonces a lo mismo ¡y

¿dónde estaba la libertad?! Libertad por decreto no es libertad, decía Esternome.

El nombre y la categoría de ciudadano solo servían para ir a las votaciones, para ejercer su derecho civil que consistía fundamentalmente en votar para que las leyes se siguieran haciendo en su contra y para seguir protegiendo y defendiendo la propiedad de los *békés*. Así, los nuevos ciudadanos eran buscados para engrosar las listas de votantes porque, le dice Esternome a Marie-Sophie, “lo entenderás, las elecciones son importantes, hay que impedir que la hidra esclavista levante la cabeza” (Chamoiseau, 1992, p. 120). Por eso, a pesar de que la libertad había sido decretada y todos eran virtualmente libres, la situación para ellos no era nada diferente:

[...] Aunque el mayoral ya no tenía látigo, estaba de pie exactamente igual, el ciudadano *béké* pese a su “ciudadanía” pasaba a las mismas horas sobre el mismo caballo espionando el trabajo con los mismos ojos de antes. El sudor, Marie-Sophie, tenía el mismo sabor a viejo, las serpientes reptaban de la misma manera, y ni siquiera el calor había cambiado. (Chamoiseau, 1992, p. 122)

Los arrastraban a las urnas y Esternome decía: “Aquello era el principio; yo también conocí ese acarreo, y hoy todavía nos transportan en camiones hacia el gran sueño de las urnas. Elegir diputados para no se sabe qué” (Chamoiseau, 1992, p. 122). La libertad se había convertido en un trabajo mediante contrato, con documentación, con pasaporte. A quienes no trabajaban o lo hacían por temporadas les preguntaban los gendarmes “¿y dónde vive usted, y qué hace usted en el resto del tiempo, parásito de la República?” (Chamoiseau, 1992, p. 128). Los llamaban vagabundos, los detenían y los condenaban a otra esclavitud llamada disciplinaria. Allí se trabajaba a la fuerza para utilidad del interés público, lo que equivalía a decir *interés colonial* (Chamoiseau, 1992).

Ese nuevo orden, el de las leyes y de la ciudadanía, solo servía al verdugo para evitar la rebelión de los insatisfechos. Eran las leyes de los *békés*, de la protección de la propiedad y de “la salubridad”; de la higiene defendida por los blancos. Por eso *Texaco*

no podía existir, era todo lo opuesto a lo que ellos consideraban civilización. Así que cada vez que los habitantes levantaban sus casas, llegaban las fuerzas policiales, los *céhèresses*, a destruirlas bajo la máscara de la justicia, es decir, la protección de la propiedad: “Nosotros sabíamos resucitar nuestras casas, agarrarnos a los *céhèresses*, pasar nuestros materiales en las barbas del *béké*, pero ¿qué podíamos hacer contra el tribunal y la toga de los jueces, ni contra la justicia?” (Chamoiseau, 1992, p. 351). Entonces, ¿para quién era la justicia? Aquí cobra relevancia de nuevo el discurso de Rama pues este argumenta cómo la ciudad letrada legitima opresiones y es fábrica de engaños; es cómplice y socia menor de los poderes, reacia a la generosidad, ansiosa porque las masas no abandonen su sitio en la base de la pirámide (Rama, 2004). Así, si los mulatos habían estudiado y ahora eran grandes diputados, no se podía permitir que pasara lo mismo con los negros. Ellos continuaban en la base y solo eran requeridos para votar y trabajar para ellos.

De ese modo se ve cuando, por mandato de De Gaulle, se concede el derecho de voto a las mujeres. Madame Eléonore Alcibiade, la patrona de turno de Marie-Sophie, había movilizado a las damas previsoras de Fort-de-France para que llevaran a sus criadas a las urnas, sin preocuparse para nada de lo que ellas iban a votar (Chamoiseau, 1992, p. 260). Esa ciudad o *l'En-ville* y su orden no eran más que indiferencia civilizada para Marie-Sophie. Allí no existía la generosidad y a nadie le importaba lo que pasara con la gente de *Texaco*. Esa pequeña colectividad era, en cambio, una comunidad solidaria-solitaria que se unía cada vez más para defenderse y reconstruirse, a pesar del rechazo de Fort-de-France, donde se encontraba el poder y los letrados.

Paradójicamente, la escritura resulta siendo caótica desde el punto de vista de los habitantes de *Texaco*; tanto detalle no se entiende. Las leyes son incomprensibles, oscuras. El mundo al revés. Para ellos es más comprensible el universo de la palabra. La escritura es más caos y menos sentido. En la oralidad siempre está presente la preocupación por entender al otro, lo que no ocurre con la escritura

donde el texto es huérfano. Eso permitiría afirmar que en la ciudad letrada hay menos comprensión que en la ciudad real.

Hibridación

La riqueza del Caribe con sus lenguas, sus costumbres multiétnicas y sus luchas, ha florecido en las últimas décadas gracias a los procesos de cambio cultural donde prevalece el pluralismo surgido de la perspectiva posmoderna (Hassan, 1991). Este cambio de paradigma le ha dado relevancia a aspectos como la indeterminación, la fragmentación —en oposición a la totalidad— y la descanonización, pues “la alta y la baja cultura se mezclan para expandir el pasado y el presente” (Hassan, 1991). Es así como en *Texaco*, aunque todas las historias habían permanecido vivas en la tradición oral, eran ignoradas por aquellos que ejercían el poder. Cultura caribe es oralidad, pueblo, dinamismo; pero es también el relato de la opresión y de la lucha de un pueblo por reivindicar sus raíces y su identidad. Es por eso que la obra de Chamoiseau constituye una de las obras fundamentales de la región. Como dice Raphaël Confiant: “La literatura no puede cambiar el mundo, pero permite comprenderlo y cambiar las mentalidades” (Del Valle, 2012).

En esta novela se mezclan tradiciones religiosas occidentales con creencias ancestrales: curanderos, magia, medicina tradicional con catolicismo. Es así como la llegada de Cristo, el urbanista, es tomada como la llegada del mesías, el salvador del pueblo, quien le dará finalmente su lugar. Pero cuando este personaje aparece por el barrio y es golpeado con una piedra, lo primero que piensan es llevarlo al curandero. *Texaco* se caracteriza por el sincretismo. Es una novela-crónica escrita a partir de los relatos de aquellos habitantes de *Texaco* que narraron sus luchas y a la vez cuenta las luchas de los esclavos por la libertad. Esternome estaba encantado por *l'Enville* que para él era el sinónimo de libertad, libertad que al fin encuentra su hija Marie-Sophie cuando, después de tanto sufrimiento, por fin tiene su pedazo de tierra y ya no depende de nadie. Ya no tiene que sufrir las humillaciones de nadie. En su

hija finalmente se concretan los sueños de *nouteka*. Por eso, para él:

[...] decir Barrio es decir: negros libertos y que encuentran la vida en la tal tierra. Plantación quería decir: Gran Cabaña, dependencias, tierra y negros encadenados. Barrio quería decir sol, viento, ojo de Dios solamente, suelo que cabalga y negros escapados verdaderos. Pero cuidado Marie Sophie: te estoy hablando de los barrios de arriba, de los barrios de las crestas, de los cerros y de las nubes. Barrios de abajo, a la altura de los cañaverales, significa lo mismo que plantación. Y era allí donde los Békés explotaban a sus obreros. (p. 136)

Texaco es ese barrio de arriba, la conquista de los cerros que el *mentô* le había sugerido a Marie-Sophie y con la que tanto había soñado Esternome. En Texaco, en el barrio, se concreta su cultura y se mezcla con la de la ciudad, ese lugar tan hostil que empero ofrece tantos beneficios. Esternome, como hombre visionario de su época, sabía que ese logro tenía que ser de ellos, de los negros. No podían esperar a que los *békés*, ni mucho menos los mulatos, los ayudaran pues desconfiaba por igual de los dos grupos; los *békés* eran los dueños de todo y los mulatos, en su pose de intelectuales, se habían convertido en unos individualistas. Y aquí de nuevo las palabras de Rama adquieren sentido pues, según él, “el sentimiento de la individualidad es excesivo y desbordante. El intelectual se siente casi siempre superior a las reglas comunes” (Rama, 2004, p. 25). Un barrio como el que había conseguido construir solo podía concretarse a manos de los oprimidos, y por eso todos convergen allí. Texaco es entonces sinónimo de hibridación, de la mezcla del campo y de la ciudad, de la libertad y el trabajo, del francés y el criollo. Texaco era el saber de los *nèg-de-terre* y de la ciudad. Era el *nouteka*, un nosotros mágico, la solidaridad de los cerros en la ciudad, la tierra que no es de nadie. *Nouteka* es el huerto criollo. “Barrio criollo es gente que se entiende. De uno a otro, una mano lava a la otra, con dos uñas se aplasta una pulga. Es la ayuda mutua la que impera” (Chamoiseau, 1992, p. 141).

Texaco estaba habitado por los indeseables de la ciudad y, sin embargo, ellos querían hacer parte de ella, beneficiarse de sus bondades (seguridad social, trabajo, escuelas, comercio). ¡Pero estaban tan cerca y a la vez tan lejos! Para la ciudad ellos no existían, no estaban en ningún anuncio, no aparecían en los mapas. Por eso para ellos fue tan importante que finalmente Fort-de-France los acogiera y les brindara comodidades como servicios públicos y televisión. No obstante su pertenencia política a la ciudad, en ese lugar se habían reinventado todo: las leyes, los códigos de urbanidad, las relaciones con la vecindad, las reglas de implantación y de construcción “cuando llegamos nosotros trajimos el campo” (Chamoiseau, 1992, p. 325) cuenta Marie-Sophie. *Texaco* era además un barrio hecho y luchado por las mujeres quienes no tenían a dónde más ir con sus hijos:

Nos comportábamos como en aquella vida del *Nouteka* de los cerros que mi Esternome me había descrito detenidamente, con una dedicación sin flaquezas a los espacios libres junto a la cabaña, un ritmo sometido a las fases de la luna, de la lluvia y de los vientos. Y nosotros quisimos frente a la *Enville*, vivir con el espíritu de los Cerros, es decir: sólo con nuestros únicos recursos o, mejor aún, sólo con nuestro saber. (Chamoiseau, 1992, p. 325)

Por eso, el reto del urbanista, Cristo el salvador, es darle orden a ese caos desde la comprensión de la creolidad. Para entender *Texaco*, dice Marie-Sophie, hay que hablar el criollo pues de lo contrario no se entendería su esencia. Es así como este urbanista renueva el barrio conservando su esencia, mezclándolo con la idea de ciudad. De ese modo, *Texaco* se integra a la ciudad conservando su esencia, su cultura y sus costumbres. Ese, a mi parecer, es el mayor símbolo de hibridación. Por eso, la llegada del urbanista constituye la integración de *Texaco* a la ciudad, y el relato que el escritor nos narra constituye su entrada a las letras. El escritor, por su parte, “ordena” la palabra de Marie-Sophie pues “la informadora hablaba con su voz lenta, o a veces muy rápida. Mezclaba el criollo con el francés, la palabra vulgar, la palabra rebuscada, la palabra olvidada, la palabra nueva” (Chamoiseau, 1992, p. 396).

Marie-Sophie entra así al mundo de la escritura para no desaparecer, la oralidad se mezcla con las letras en este relato híbrido. Por eso, el uso de la oralidad y el contar las historias de la Martinica desde el relato de una anciana, constituye en Chamoiseau una apuesta política.

Para concluir, es posible afirmar que la historia de *Texaco* guarda una estrecha relación con nuestro Macondo, y no por similitudes de estilo ni por semejanzas en la historia. La relación se debe a la esencia latinoamericana. Néstor García Canclini dice que el mayor rasgo de la cultura latinoamericana es la hibridación (García Canclini, 2001); otros más osados encuentran en Latinoamérica la expresión más viva de la posmodernidad, precisamente porque nuestra naturaleza es híbrida (Richards, 1996); y en Colombia, Luz Mery Giraldo habla de las hibridaciones en obras de algunos escritores de la costa caribe colombiana. De acuerdo con ella, en la narrativa de estos escritores se aprecia que lo oral vive en la memoria, en la cosmogonía, en la condición mágica y supersticiosa, en la relación con mitos, leyendas y festividades ritualísticas, y se transmite en la escritura cuya estructuración se liga a la sociedad moderna, las formas de pensamiento racional (Giraldo, 2006). En *Texaco* decía Marie-Sophie: “¿Y eso qué es? Es una leyenda argüía mi Esternome. La *En-ville* es eso también. Pero leyenda es memoria más grande que memoria”. Por esa razón es innegable que todo el Caribe y Latinoamérica comparte una historia.

Referencias

- Chamoiseau, P. (1992). *Texaco*. Barcelona: Anagrama.
- Galeano, E. (1989). Diez errores o mentiras frecuentes sobre literatura y cultura en América Latina. *Nueva Sociedad*, 56-57, 65-78.
- García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Giraldo, L. M. (2006). *Más allá de Macondo. Tradición y rupturas literarias*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Hassan, I. (1991). El pluralismo en una perspectiva posmoderna. *Criterios* 29, 267-288.
- Ong, W. J. (1987). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rama, Á. (2004). *La ciudad letrada*. Chile: Tajarar Editores.
- Richards, N. (1996). Latinoamérica y la posmodernidad. *Revista del centro de ciencias del lenguaje* 13-14, 271-280.
- Valle del, M. M. (2012). Martinica, la lengua y la escritura. Una entrevista con Raphaël Confiant. *Aguaita. Revista del observatorio del Caribe Colombiano* 24, 11-27.