

NA RIBEIRA DE DEUS: RESISTÊNCIA E NEGOCIAÇÕES CULTURAIS OU A INVENÇÃO DA SOCIEDADE CRIOLA¹

Bruna Carolina de Almeida Pinto²

RESUMO

Neste artigo, focalizamos as estratégias de construção do romance social cabo-verdiano *Na Ribeira de Deus* (1992), de Henrique Teixeira de Sousa de modo a identificar entre as suas principais diretrizes de composição a confrontação de diferentes parâmetros culturais em convivência, cuja fricção, enquanto efeito estético, evidencia a demarcação de formas de resistência de uma cultura popular ligada às tradições africanas (ou neoafricanas) em face da imposição simbólica exercida amplamente pelo processo de colonização português. Opera-se aí o cotejo entre uma cultura oficial imposta e outra postulada como tribal e marginal que encontra sua força e dinâmica na coletividade.

Palavras-chave: Romance. Etnologia. Cultura..

Introdução

Publicado em 1992, *Na ribeira de Deus* constitui o estágio inicial da saga literária empreendida por Henrique Teixeira de Sousa em um esforço de literarização do processo social e histórico de sua ilha natal (Fogo), do arquipélago de Cabo Verde. Ambientado em torno dos anos de 1918 a 1987, aproximadamente, esse ciclo é integrado pelos romances *Ilhéu de contenda* (1978), *Xaguete* (1987) e *Na Ribeira de Deus* (1992) e fundamenta uma importante expressão da literatura social cabo-verdiana direcionada para uma interpretação do fenômeno da mestiçagem no arquipélago.

O enredo desse romance é ambientado na viragem do século XIX para o XX, entre o fim dos anos de 1910 e início de 1920, período no qual o arquipélago de Cabo Verde ainda era concebido como colônia portuguesa. Seu tema se desenvolve com base em uma anedota que constitui uma chave interpretativa alegórica, pois, representa uma síntese do

¹Esse artigo é resultado de pesquisa de mestrado financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

²Doutoranda em Letras - UNESP/Assis. E-mail: brunespassis@yahoo.com.br.

problema tratado: a hierarquização étnica e social implantada na ilha, em particular, que reflete mais amplamente o etnocentrismo da cultura branca europeia em África:

GÉNESIS

Quando Deus fez as criaturas, mandou-as a uma ribeira para se lavarem. As que chegaram primeiro, lavaram-se em água límpida e ficaram brancas. As que chegaram a seguir, lavaram-se em água turva e ficaram mulatas. As que chegaram no fim, encontraram a ribeira a secar, apenas puderam molhar a palma das mãos e a planta dos pés, e ficaram negras no resto do corpo. E ao branco, Deus deu uma caneta. Ao mulato, deu uma balança. Ao negro, deu uma enxada.

Lenda Africana

(SOUSA, 1992, p. 10)

A “Lenda africana”, como é referida no prólogo do romance, pode ser encontrada em diversas outras obras literárias africanas, não só de língua portuguesa, e possui um teor religioso de inspiração popular, relacionado às formas orais de conhecimento e expressão, sendo essa a configuração necessária à sua difusão enquanto ideologia de dominação.

O contributo criativo específico de Henrique Teixeira de Sousa está, particularmente, na formulação da segunda parte (“E ao branco, Deus deu uma caneta. Ao mulato, deu uma balança. Ao negro, deu uma enxada.”) que especifica um instrumento a cada um dos grupos, introduzindo um novo significado a essa hierarquia geral, de modo a associá-la à realidade histórica e à estrutura social de sua ilha natal.

Enquanto estratégia formal, interessa ressaltar que o sentido construído aí plasma todo o enredo do romance criando uma relação intrínseca entre as personagens e a ordem de chegada na ribeira. Em outras palavras, de modo panorâmico, essa analogia atua na economia interna da obra e edifica-se como um mito de fundação associado a uma organização elementar da sociedade mestiça, sob o domínio cultural do homem branco, identificado ao europeu, possuidor de uma cultura escrita e, portanto, do ponto de vista ideológico, de representação junto ao mundo letrado.

A sociedade mestiça de Cabo Verde

Sabe-se que as ilhas do arquipélago cabo-verdiano, situadas a 570 quilômetros da costa ocidental africana, eram inabitadas até a sua “descoberta” no século XV no contexto

das expansões coloniais. A transformação desse território em entreposto comercial e de rota para o reabastecimento do tráfico de escravos levou à sua povoação gradual e compósita entre uma minoria administrativa integrada por brancos europeus e uma maioria de origem étnica africana, oriunda sobretudo da costa guineense.

A princípio, houve por parte da Coroa portuguesa tentativas de inibição da miscigenação por meio de decretos que tinham por finalidade proibir a mistura de sangues entre europeus e africanos (PERSON, 2010, p. 356-359). Contudo, as condições de vida e as relações sociais na colônia escapavam muitas vezes ao controle da metrópole, configurando uma corrupção dos valores monogâmicos pregados pela Igreja Católica. Ao longo dos séculos, desse processo — de certa forma clandestino —, resultou um terceiro elemento: o crioulo, visto como síntese das relações históricas, sociais e sexuais estabelecidas entre europeus e africanos no arquipélago (MARIANO, 1991).

Contudo, enquanto conceito de interpretação da sociedade cabo-verdiana, é preciso apontar que a questão da mestiçagem encerra alguns problemas. Do ponto de vista ideológico, para os intelectuais ligados à revista *Claridade* (1936-1960)³, em que se enquadra o autor de *Na Ribeira de Deus*, ela resultou do poder transfigurador que o fenômeno das "trocas culturais" foi capaz de produzir em uma sociedade marcada pela convivência de modelos distintos de culturas.

Na análise do antropólogo cabo-verdiano radicado no Brasil José Carlos Gomes do Anjos (2006), entretanto, a mestiçagem é uma ideologia elaborada pela elite intelectual cabo-verdiana, com embasamento nas teorias sociológicas de Gilberto Freyre, para estabelecer de forma hegemônica a representação de uma nação fundamentada na habilitação da cultura lusitana como matriz, que de modo geral se pauta em um processo "ascensional" (ANJOS, 2006, p. 15). Portanto, Anjos avalia o ideário e a atuação da revista no cenário cabo-verdiano segundo uma necessidade mais política do que, de fato, cultural pela afirmação e construção de uma legitimidade nacional, sendo a própria *Claridade* a principal esfinge de uma mestiçagem otimista baseada em uma síntese racial (ANJOS, 2006, p. 13-16).

³ A revista *Claridade* foi fundada na cidade do Mindelo, ilha de São Vicente, identificado como importante centro de cultura do arquipélago, por intelectuais que tinham em mente promover o enraizamento das tradições nacionais a partir do levantamento e análise dos quadros sociais, econômicos, folclóricos etc. que integravam a realidade das ilhas. Em uma definição genérica, o programa da revista girava em torno de *cabo-verdianização* das artes e da intelectualidade de modo a representarem as preocupações e as necessidades do arquipélago.

Contudo, não se pode deixar de reconhecer no trabalho de recolha e sistematização levado a cabo pela revista que as preocupações para com o estudo das características locais, feito por intelectuais cabo-verdianos⁴, se converteram em um método de análise para investigar as condições sociais e históricas que determinaram a formação social do arquipélago.

Dentro dessa preocupação, a obra de Teixeira de Sousa se destaca pelo esforço de focalizar e enfatizar a questão da mestiçagem como uma noção cultural capaz de definir a sociedade cabo-verdiana, buscando através da plasticidade da forma romanesca entrelaçar a duplicidade étnica da qual, para o autor, resultava um terceiro elemento híbrido. Interessa-nos, pois, apontar como o autor constrói uma negociação entre forma e sentido, experiência criativa e interpretação sociológica.

A festa

O clima festivo com o qual o romance é iniciado (comemoração ao dia da Nossa Senhora do Socorro) introduz um sistema de representação hierárquico que corresponde a uma organização social também fortemente hierarquizada, não só em termos religiosos, como também econômicos, políticos e culturais. O primeiro grande contraste se refere à abundância dos festejos oficiais e à escassez de recursos da multidão:

A capela virou sala de jantar. As criadas entraram na azáfama de armar a mesa, de trazer os cestos e marmitas, das garrafas e garrafões, com o treino dos anos anteriores. Tilintaram talheres, distribuía-se pratos e copos, introduziu-se pão na dobra dos guardanapos. O padre Antão aproximou-se do refeitório, esfregando as mãos, aspirando os cheirinhos. Estava ainda em jejum. Parecia um cachorro farejando algo apetitoso. Havia pastéis de massa tenra, galinha de fricassé, arroz, doce de caju, pudim de café, vinho tinto, tudo confeccionado e organizado pela Chanchan, cozinheira de nhô Caetano. Trinta e quatro comensais ocuparam os bancos, ficando de fora dois filhos-família que não couberam à mesa. Porquê? Porque nhô Sérvulo e o sacristão sentaram-se logo, um de cada lado de nhô padre. Se o olhar fuzilasse, os intrusos teriam caído por terra, fulminados pela repreensão muda dos presentes. (SOUSA, 1992, p. 20).

⁴ Não obstante a formação de muitos deles estar relacionada a instituições de ensino marcadas pelo paradigma educacional português, reconhecida aí ainda a condição colonial do arquipélago e suas implicações no plano ideológico e político.

Fora da capela, um grupo evoca outras práticas ligadas à tradição da *tabanca*: manifestação cultural de matriz africana que é permeada por uma organização centrada na figura de um chefe tribal, denominado "rei" (MONTEIRO, 1948, p. 14). Uma vez transplantada pelos escravizados, as sobrevivências dessa prática se mostram análogas ao estilo de vida dos subúrbios, assumindo um sentido carnavalizado daquilo que originariamente representava na organização das sociedades africanas tribais⁵:

Regressaram aviados e satisfeitos com as aquisições. Houve café com bolachas para toda a gente, incluindo Nha Dibija e Memento Cega, as criaturas mais idosas do lugar. [...]. Não houve quem não aconchegasse as entranhas e não apreciasse o gesto de Rompe. Aliás, solidariedade chegara ali e parara. Nesse aldeamento cerrado de funcos sobrevivia a solidariedade de tabanca onde Rompe agia como chefe, Memento Cega contava histórias de escravatura e Mateus de Herédia evocava a resistência tribal para valorizar a sua intervenção na guerra de pacificação da Guiné. (SOUSA, 1992, p. 27).

Os motivos cerimoniais ora convergem, ora divergem. Os estilos da comemoração são também diversos entre os circunscritos à capela e aqueles que se manifestam ao redor dela, podendo ser divididos entre oficial e marginal; como aliás, o fio ziguezagueante na narrativa é construído.

Cria-se, portanto, por meio da construção diegética, um ponto de convergência entre tradições distintas: a africana e a europeia, a oralidade e a escritura. Tal procedimento dota o texto literário de uma capacidade catalisadora de discursos culturais, fazendo da literatura um espaço de expressão e meditação sobre a cultura.

Essa relação com a etnografia assevera a autenticidade e contiguidade da obra em relação ao seu meio, ressaltando a sua importância "documental"; mas interessa-nos, para além dessa dimensão, esclarecer ou estabelecer um sentido ao alcance dessa construção enquanto estratégia ficcional, isto é, enquanto efeito de sentido estético e também político que encontram na arte uma "resolução simbólica" e meramente formal sem que suas contradições insuperáveis desapareçam (JAMESON, 1992, p. 72-73).

Para isso, entendemos o texto literário não como uma reprodução da história, embora exista uma relação documental do romance com o processo histórico das ilhas, o

⁵ Por meio de suas recolhas das tradições folclóricas das ilhas, Félix Monteiro oferece uma importante contribuição etnográfica ao publicá-las na revista *Claridade*, para a qual Teixeira de Sousa também contribuiu com textos literários e ensaios sociológicos. Entre os textos sobre o folclore das ilhas, há referências à *tabanca* como uma prática popular, sobretudo na ilha de Santiago, como uma festa típica e sincrética cuja expressão se fez entre sobrevivências africanas e a incorporação de práticas católicas.

que faz com que ela cumpra um papel estrutural dentro da narrativa e, por isso, não deve ser negligenciada sob o risco de se perder elementos muitas vezes essenciais à sua compreensão; entretanto, por outro lado, não devemos pretender enquadrar o texto — em se tratando de uma apreciação crítica de sua estrutura formal e estética —, nessa dimensão oblíqua, já que isso deslocaria o foco de sua autonomia enquanto produção ficcional e simbólica. Por isso, na análise que se segue, procuramos estabelecer um paralelo entre matéria e forma literária.

A luta

Fonte-Lexo estava condenada pela facção em luta contra o poder local. A oposição planeava alargar até ali a área urbana, acabando com as palhotas cobertas de monduro e folhas de carrapato, mesmo ao lado de casas decentes. S. Filipe devia guindar-se à categoria de bairro. Urgia por conseguinte retirar da vista esse bairro indígena. Para isso era necessário primeiro conquistar a Câmara e a Administração. O senador Joca Medina estava atento em Lisboa. Com a mudança próxima de governador, a coisa ia mesmo.

[...]

Desde a Aguadinha até a Achada Bombardera havia muito espaço para os pobres construírem os seus funcos e para criarem os seus porcos, as suas galinhas, as suas cabras, sem incómodo das vistorias camarárias. (SOUSA, 1992, p. 28-29).

No pequeno ambiente fogueuse permeado por contendias políticas, ataques pessoais e rivalidades ideológicas, o projeto de urbanização que visa repelir os funcos, assentamentos precários onde vive a população operária, obedece aos interesses da oposição que tem um novo plano de desenvolvimento para a ilha: excluir os "vestígios de vida tribal" (SOUSA, 1992, p. 29).

Em seu discurso de posse, Augusto Barroso reafirma o compromisso e as justificativas que moviam a campanha de higienização e os interesses políticos do partido liderado por ele:

Acabar com os pardieiros, só, não chega. É preciso também acabar com Fonte-Lexo e boa parte de Lém, porque ninguém, com certeza, quererá manter a nossa futura cidade de braço dado com a tabanca. Esta será a tarefa mais importante e empenhada do nosso mandado. O nosso programa é ambicioso a longo prazo e exigente a curto prazo. Desde já convidamos os cidadãos mais humildes a transferirem os seus casebres para as proximidades da Achada Bombardeiro, dentro da área que mandaremos delimitar com marcos caiados de branco. Não estamos,

com isso, a escorraçar ninguém de S. Filipe. As pessoas que tiverem agora de deixar os seus funcos, poderão um dia voltar desde que aqui consigam construir habitações civilizadas. Somos republicanos convictos, professamos a religião da liberdade, igualdade e fraternidade. Isto, porém, não significa que fazemos tábua rasa da hierarquia social. Sem hierarquia social, transformar-nos-íamos em animais encurralados nesta ilha, sem rei, nem roque, sem princípios éticos e morais, sem por conseguinte aquele conjunto de valores que impulsionam a qualificação humana em todos os aspectos. Liberdade, igualdade e fraternidade, sim, mas '*chacun à sa place*' (Colégio de S. Fiel). (SOUSA, 1992, p. 241).B

Por meio desse discurso institucionalizado na figura do Presidente da Câmara, observam-se algumas das estratégias de hierarquização que a hegemonia política e cultural representada pelo modelo europeu exerceu no interior das colônias. No dizer de Terence Ranger (1997), esse processo pautou-se, em termos genéricos, na criação de "neotradições" que pudessem expressar e "legitimar" a autoridade do colono:

Com o advento do domínio colonial formal, tornou-se imprescindível a transformação dos brancos em membros de uma classe dominante convincente, com direito de defender sua soberania não só pela força das armas e do capital, com também através do *status* consagrado pelo uso e outorgado pelas neotradições. (RANGER, 1997, p. 223).

O caráter autêntico e hegemônico dessas neotradições fica demonstrado pela sua condição outorgada, isto é, reconhecida oficialmente. De modo que, a posição de destaque e de privilégios é assegurada na reprodução cultural no espaço físico da colônia e, conseqüentemente, no modo pelo qual ele é organizado.

Em Cabo Verde, especificamente, uma elite — a dos morgados (ANJOS, 2006, p. 17) — responsável por intermediar a exportação dos valores europeus, ou mais propriamente dos valores portugueses, sobretudo no que diz respeito à religião e à língua instituiu-se como mediadora dessas neotradições, as quais foram sendo representadas discursivamente como símbolos nacionais (ANJOS, 2006, p. 27). Nesse sentido, é esclarecedora a afirmação de José Carlos Gomes dos Anjos:

A crise dessa ordem hierárquica que compartimentava a população em categorias estanques de brancos, mestiços e negros, atinge o seu ponto crítico no início deste século, com deslocamentos profundos na estrutura social, o desaparecimento relativamente brusco da categoria étnica dominante e a ascensão correlativa de não-brancos, levando ao estabelecimento de novas relações e representações sociais. (ANJOS, 2006, p. 36).

É, pois, nessa esfera de mudanças que se situa o romance de Teixeira de Sousa, e também é dela que se alimentam as estratégias ficcionais que nele se apresentam como motivos de transformação social e sobre as quais nos deteremos adiante.

Nada mais significativo, portanto, do que a luta esboçada entre os moradores de Fonte-Lexo e o poder que lhes quer expurgar. De um lado, o domínio e a violência simbólicos e institucionalizados que garantem a dominação colonial; de outro, a resistência ao sufocamento provocado por essa dominação:

— Agora caladinhos todos — iniciou o capitão o seu discurso. — Expirou, isto é, terminou o prazo para a evacuação deste bairro. Quero dizer que vocês devem retirar-se já daqui, segundo a determinação da Câmara.

— Meu capitão dá-me licença?

— Não me interrompas.

— É que o pessoal não entende o seu português. Mas eu posso explicar para eles em crioulo.

— Então explica lá. Como dizia, a Câmara fixou um prazo que, aliás, ninguém ignora, para abandonarem estas palhotas. Vocês não acataram. Vai daí, a Câmara concedeu uma moratória de trinta dias que expira hoje. Sendo assim, mais nenhum dia vos resta para permanecerem neste bairro. Se não se retirarem daqui no prazo de vinte e quatro horas, serei obrigado a usar a força. Portanto, peço a todos que não me obriguem a recorrer a essa medida.

— Diga-nos agora o Sr. Administrador para onde é que vamos — perguntou nhâ Dibija e traduziu o cabo Mateus.

— Tiveram muito tempo para construir palhotas como estas — respondeu o capitão.

— E dinheiro para isso? — voltou a perguntar nhâ Dibija.

— Dinheiro? Ora esta! Pedras não faltam nesta terra. Paus de sisal também não. Pallha para a cobertura é só colhê-la no campo. Para quê dinheiro?

— Que foi que ele disse? — perguntou Jujú.

Mateus de Herédia traduziu tudo direitinho, procurando até imitar o tom do discurso do homem. Alastrou-se logo um sussurrar de descontentamento que não agradou ao administrador. Ao despedir-se arrematou em voz de comando.

— Portanto, mãos à obra.

E partiu Estrada Nova abaixo, seguido dos dois guardas armados.

(SOUSA, 1992, p. 267).

A chegada do capitão Oliveira, personagem que incorpora metonimicamente o regime salazarista, agudiza a tensão na disputa pelo espaço porque impõe de modo mais enfático a expulsão dos moradores, culminando na morte de Filipe:

Minutos rolaram sobre as hostes em confronto. A impaciência assenhoreou-se de todos. E eis que parte a primeira pedrada atingindo a canela dum guarda. Encorajados com o êxito do primeiro ataque, desataram todos a fazer chover calhaus sobre as autoridades. Os guardas recuaram, pois ali onde estavam chegavam as pedras de Fonte-Lexo. O administrador não gostou daquele recuo e mandou carregar o sabre. Os gendarmes hesitaram. O capitão enfureceu-se, puxou da pistola, apontou-a para os insurrectos. Engrossou a chuva de calhaus. Entretanto, Filipe caiu, trespassado por uma bala. Foi atingido em pleno peito. Dum lado e doutro, acalmaram-se os ânimos. As atenções viraram-se para o ferido, cuja vida se esvaía a olhos vistos. (SOUSA, 1992, p. 278).

A luta pelo espaço tem na morte de Filipe uma consequência direta e trágica do projeto urbanístico. A tragicidade do desfecho assume função de denúncia social da desigualdade dessas relações, a qual, deve-se ressaltar, é entremeada pela dificuldade de comunicação, só superada no e pelo texto literário que as coloca em contraste, garantindo-lhes equivalência expressiva.

A língua portuguesa, circunscrita no romance ao universo administrativo, é um fator que distancia ainda mais a realidade dos moradores de funcos das relações com a metrópole. Nesse sentido, o texto literário e, mais especificamente, a forma romanesca, se mostra capaz de captar diferentes discursos e transpô-los para um mesmo plano textual, o que de modo geral a classifica como propícia ao "processo de desenvolvimento e renovação da literatura no plano linguístico e estilístico" (BAKHTIN, 2014, p. 405). É portanto, a partir dessa estratégia discursiva que o romance traduz uma realidade que não pode ser expressa na língua do colonizador para, assim, criar um diálogo e circunscrever uma outra versão, diversa da hegemônica e capaz de construir novos significados de pertencimento.

Em se tratando de diferentes estratégias discursivas frente à hegemonia cultural portuguesa instituída, analisaremos aqui alguns episódios exemplares do romance que estabelecem essas tensões em torno de padrões culturais que disputam espaço e representação: o nascimento e batizado de duas crianças de classes sociais distintas (Jujuzinha e Cristalina), a atuação de Rompe diante das normas sociais, a invenção da "Santa da Ribeira" por Sérvulo, a entrada de José Almeida para o grupo do Sete-Estrêlo e, por fim, a degeneração moral de Felisberto. Esses casos evidenciam a existência de normas sociais preestabelecidas, mas ao mesmo tempo se configuram como opositores a

ela, comprometendo, como veremos, o funcionamento da hierarquia social e substituindo a estaticidade, própria da ordem, por uma nova dinâmica sob o apelo popular.

Cabe ressaltar que essa abordagem discursiva advém de um foco narrativo onisciente que constrói, sob uma perspectiva panorâmica, o perfil das personagens dando-nos a dimensão ocupada por cada uma delas na obra, assim como, pelo diálogo que é construído entre elas dentro do texto. Focalizaremos, assim, as articulações entre narrador e personagens para demonstrar a construção dessas estratégias discursivas com vistas a uma negociação ou reinvenção do exercício cívico, cultural e religioso.

O nascimento e o batizado de Jujuzinha, filha do negro e robusto Rompe, e Cristalina, filha do presidente da Câmara, constituem situações de tensão por quebrar a ordem de privilégio ao branco e antecipar, já pelo acontecimento natural do nascimento, a chegada ao mundo da menina mestiça. Com isso, opera-se um rompimento momentâneo na hierarquia local que do plano social, se desdobra para o religioso:

Nhã Maria chegou com o seu ar despachado. Lavou as mãos com sabão da terra e abeirou-se de Nininha. Introduziu dois dedos nas entranhas da rapariga, virou a cara para Jujú e torceu o nariz. A coisa estava ainda muito atrasada. Entretanto, chega um mensageiro de Vila-Baixa com ordens de nhô Guilherme. A esposa de Nhanhá também entrara em trabalho de parto. O homem exigia a presença imediata da parteira, estivesse o que estivesse a fazer. Nhã Maria ficou indecisa. Rompe interveio: – Não senhora, você não larga a Nininha. Eu é que a chamei primeiro. – É nhô Guilherme, Rompe – exclamou a parteira. – Mesmo que fosse o rei da Espanha, você não saía daqui. O mensageiro roía as unhas. Não podia esperar muito pela decisão de nhã Maria. De dentro de casa veio um berro prolongado que fez juntar mais gente. Isto não obistou a que o valete do Sr. Presidente também berrasse com a parteira. – Vai ou não vai, mulher? Aí, Jujú arregaçou a saia, firmou as mãos nas ancas e falou para o enviado da Vila-Baixa. – Olha, moço, vai e diz ao nhô Guilherme que a crica de Nhanhá não é diferente da crica de Nininha. E diz-lhe mais, que as mulheres são todas iguais no fazer e no ter um filho. Não te esqueças do meu recado. – Ah, isso não vou dizer ao homem. Só se eu fosse doido. – Então, se não quiseres dizer, desaparece daqui que temos mais que fazer. [...] Voltou o moço de recados de nhô Guilherme, desta vez acompanhado de um polícia. Vinha de novo para levar a parteira, ou a bem, ou a mal. – Agora posso ir que já não tenho mais nada a fazer – aquiesceu nhã Maria. (SOUSA, 1992, p. 221).

Mais adiante, estendendo-se a querela, narra-se o batizado das duas meninas, e mais uma vez, a hierarquia social se mostra nítida, mas é desmantelada pela imponência de Rompe:

Com a pontualidade do costume, surgiu o padre Antão devidamente paramentado. Seguiu-se o sacristão, de roupa e opa lavadas. Passaram direito ao baptistério, também com a pressa habitual. O grupo de Rompe, rompendo com as cortesias, avançou com a Jujuzinha ainda rabujenta. De imediato, uma onda de protestos rolou no templo, chegando à pia de baptismo. O pároco, porém, não atendeu à reclamação, prosseguindo na cristianização da filha do braçal. Felisberto foi despachado como mensageiro para indagar junto do padre da razão daquela preterição. Quase interrompeu o latim do sacerdote. Este não gostou da impertinência. Apontou o olho da rua ao primo de Guilherme da Veiga. Rompe, por sua vez, colocou o seu pezão sobre o sapato de nhô Felisberto e calcou. Jujuzinha acabou por ficar cristã antes da Cristalina, facto que revoltou a família inteira, incluindo nhô Quitéria [...] Tendo chegado a vez, entraram finalmente no baptistério onde pairava forte odor a sovacos. O descontentamento atingiu o rubro. Nhanhá exigiu a substituição da água da pia onde o padre havia mergulhado a carapinha de Jujuzinha. O pároco recusou-se a desperdiçar aqueles litros de líquido tão precioso, a menos que mandasse vir de casa uma selha de água da Praia do Ladrão. Felisberto interveio mais uma vez, oferecendo-se a ir buscar água à cisterna do primo Caetano. Aí, o padre Antão contemporizou, aguardando a vinda de água pura e cristalina do sobrado das traseiras da igreja. (SOUSA, 1992, p. 259).

Pela ordem habitual, o privilégio do batizado e até do nascimento deveria ser concedido à filha do presidente da Câmara (importante autoridade local), mas ela é revertida, em ambas as situações, pela atuação de Rompe. Esta personagem, cujo nome já sintetiza a sua atuação no romance, é dotada de uma resistência e força em relação ao meio opressor, se caracterizando naturalisticamente pelo condicionamento espacial. É por meio de outra personagem (José de Almeida), em um entrecruzamento de discursos, que o narrador transmite as características de Rompe:

Admirava a autenticidade de Rompe. Da boca para fora não lhe saía um único verso que não soasse à ilha, às tendências satíricas e líricas da gente do Fogo. Tudo tinha um sentido, bastas vezes sob um véu de disfarce que nem sempre se entendia à primeira. Até no aspecto musical tinha Rompe uma intuição extraordinária. Utilizava o contra-canto como se dissesse alguma noção, aprendida a algures. E possuía uma figura imponente, dir-se-ia a majestade de um chefe africano. (SOUSA, 1992, p. 17).

Rompe é, assim, caracterizado pela sensibilidade poética de José de Almeida essencialmente pela sua força e talento musical, ambos os aspectos ligados ao universo popular do trabalho e da cultura oral, assim como pelas suas particularidades linguísticas

que expressam a sua realidade grupal fundamentada na transculturação, em constante referência à parcela negra mais identificada à cultura africana, que mantém presente essa herança imbuída na língua-síntese que se desenvolveu com essa sociedade: a língua crioula (ou língua cabo-verdiana) utilizada na composição de seus versos:

Quem necê na funco
ca tá bá más alto.
Quem 'stâ na sobrado
podê dá más salto.
(SOUSA, 1992, p. 305).

E é por meio de sua afinidade com a música, comprometida em expressar a sua realidade, que a atuação de Rompe assume uma função libertadora em relação ao seu papel socioeconômico predefinido pela lenda da criação. Ademais, ele ainda tem grande importância para a representação e expressão de uma gama de sentimentos identificada à parcela popular. A partir da ideia de compartilhamento de um sistema cultural, ele integra um grupo identificado ao trabalho árduo e de pouco retorno e às condições de vida adversas, mas que também vive intensamente o sentido da coletividade, traduzindo-a no ritmo e tomando-a como mote de sua inspiração musical.

Os festejos religiosos também servem para demonstrar, em sua dinâmica social, a materialização das barreiras sociais apreendida literariamente por Teixeira de Sousa. A igreja desempenha, nesse contexto, um papel alegórico da segregação praticada, pois, reserva igualmente um lugar privilegiado àqueles que gozam de maior prestígio social e econômico, em particular, às famílias brancas, enquanto os mulatos tentam se agrupar e os negros permanecem do lado de fora, como mostra o trecho que narra, logo no início, a romagem do dia 5 de Agosto, em comemoração ao dia de Nossa Senhora do Socorro:

Nhô Sérvulo mantinha-se atento. Logo que detectou o primeiro sinal de procissão, pulou para junto do andor. Noca voltou a resmungar. Quatro elementos do Sete-Estrêlo avançaram para a imagem. O comerciante de Patim deitou a mão a um dos paus. Alguém retirou-lhe a mão com delicadeza. Tentou segurar outra pega. Não conseguiu. Os quatro elementos apossaram-se da imagem, como, com todo o direito, lhes competia. Tinham recebido um pedido da Noca quem, aliás, muito os apreciava. Ao abrirem ala para deixarem passar a santa, os fiéis compactaram-se dentro da capela. Nhô Sérvulo ficou enlatado entre Noca e uma mocinha loira, remexida, bem cheirosa. Assim se quedou por segundos, roçando-se na fofeza e no perfume da gente fina. Mas Noca não gostou da roçadura. – Oh homem que ideia a sua de se meter neste lugar? Credo! Não podia ter ficado lá fora onde estão todos? –

Todos quem? – aí nhô Sérvulo se sentiu ofendido. – Todos da sua igualha – respondeu-lhe Noca com a franqueza que a caracterizava. (SOUSA, 1992, p. 19).

A expulsão de Sérvulo faz nascer nele a iniciativa de criar uma santa que fosse de todos e não apenas dos brancos. Com o auxílio artístico de Tomé Laia, especialista em esculpir "cães e gatos de gesso" (SOUSA, 1992, p. 185), ele inicia o seu empreendimento religioso em nome de todos aqueles que não podiam adorar a santa dos brancos. A imagem da santa esculpida na árvore e retocada pelas mãos do artista vindo da ilha Brava suscitara uma grande aclamação popular:

inúmeras criaturas se achavam no local, de joelhos umas, pasmadas outras, ante a imagem da Virgem Maria com o Menino ao colo. Aquilo, sim, era mesmo nhô Virgem Maria, sem tirar, nem pôr. Da cabeça aos pés, da coroa ao manto, nada faltava naquela imagem esculpida pela mão de Deus Todo Poderoso. – Nossa Senhora tenha piedade de nós – gritava a multidão aturdida. (SOUSA, 1992, p. 217).

A santa criada por Sérvulo passa por uma projeção em relação à santa europeia que transfere valor simbólico à representação da parcela dessa sociedade identificada ao injustiçado. A nova divindade inventada descentraliza a crença na santa dos brancos que obrigava o povo a abdicar de sua participação nas comemorações oficiais direcionadas a ela. A intervenção do comerciante de Patim rompe, portanto, com a exclusividade da expressão religiosa na ilha e desobriga a devoção da população para com a santa dos seletos descendentes de portugueses do Fogo. Só que, diante da ameaça de descrença na santa católica, a Igreja intimida Sérvulo com um aviso de excomunhão dado pelo bispo, o que o faz abandonar seu projeto de canonização da santa da ribeira. No entanto, uma vez lançado o discurso de identificação de uma “santa dos esquecidos”, mesmo sob o anonimato, o que, aliás, também caracterizava aqueles excluídos, essa negociação e reinvenção agem no sentido de reverter essa situação mediante uma reviravolta da visão histórica que ilumina a construção desses mitos e símbolos configurando uma "estratégia de independência e autonomia" (POLLAK, 1989, p. 4)⁶.

A entrada do mulato José de Almeida para o grupo de elite denominado Sete-Estrêlo constitui uma quarta situação de ruptura da segregação estabelecida:

⁶ POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio”. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2. n. 3, 1989, p. 3-15. <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/viewFile/2278/1417> (acesso em 03/06/2013).

Só por grande amizade que o unia ao Anildo Vieira, cedera fazer parte do Sete-Estrêlo. De resto não tinha qualquer afinidade com aquela rapaziada cujos valores se limitavam a cavalos e mulheres. [...] Até estranhavam que com tamanha cultura só fosse professor de instrução primária. Na realidade os seus horizontes eram mais largos. Só que não tinha ainda chegado a sua oportunidade. Enquanto não soasse essa hora, tinha de se mostrar feliz ao lado da fina flor da juventude fogueense. Em Roma, sê romano. (SOUSA, 1992, p. 17).

Como poeta e não somente como professor, essa personagem ascende na hierarquia social por meio da conquista de uma posição que é designada ao branco quando, na lenda da criação mencionada no prólogo do romance, Deus dá a este uma caneta. Sendo um poeta mestiço, José Almeida rescinde os estigmas sociais que determinam e delimitam as condutas existenciais de forma hierárquica.

Um último caso permite-nos ilustrar um processo inverso aos analisados. É a degeneração moral representada por Felisberto, personagem que decresce na escala social representando a queda dos ideais propagados pela elite branca: "Esse Felisberto era de facto uma criança barbada! Vinte e tal anos de idade, noivo, empregado bancário, a divertir-se ainda com papagaios de papel! Só mesmo de atrasado mental." (SOUSA, 1992, p. 175). Esse julgamento crítico feito sob o ponto de vista do doutor Rafael demarca a contradição entre a posição social que ocupa e os ideais que movimentam as ações de Felisberto que de certo modo assumem uma condição contraevolutiva em relação ao mulato.

A esse respeito, o estimado médico de Santana também alude a outro fenómeno que, assim como os atributos que definem Felisberto, aponta para a degeneração dos jovens dessa sociedade insular: "Os cavaleiros do Sete-Estrêlo, por exemplo, situavam-se nesse campo. Que pretendiam os jovens dons quixotes? Isso até causava dó em vez de fazer rir. Ele, Rafael Monteiro, já não se enquadrava nesse ambiente medíocre." (SOUSA, 1992, p. 175).

Observa-se, assim, uma crise de valores que vai tomando conta da caracterização social empreendida pela narrativa. Ao dispor uma tal multiplicidade de planos em sincronia, o autor procurou, pela criação literária, situar sujeitos em complexa e contínua tensão tanto com o espaço, como com outros sujeitos diversamente situados no mundo que pretendeu criar. Depreende-se que, em relação à superação das formas de contenção da esfera socioeconômica abordadas nos casos acima tratados, a música popular

(identificada à morna e representada por Rompe), a religião (sob a interpretação e invenção de símbolos míticos, representada por Sérvulo), e a literatura (representada por José Almeida) desempenham um importante papel no processo de transformação social, pois funcionam como instrumentos decisivos para a reformulação dos valores e para a inserção das camadas desfavorecidas e excluídas, sendo o modo pelo qual ganham força as estratégias de negociação e (re)invenção da memória social que propõem uma nova articulação da perspectiva cultural da ilha.

Por meio da elaboração criativa amplamente permitida pela forma romanesca, e a partir de uma linguagem sempre muito clara e marcada pela adesão à oralidade, o romancista construiu consciências que surgem essencialmente da relação que mantêm com o espaço e as condições em que foram gestados valores morais, sociais e culturais dessa sociedade crioula. A formalização desses discursos culturalmente situados provém de um fundamento etnológico e encontra respaldo uma abordagem sociológica e histórica, mas segue uma organização estética capaz de produzir novos e independentes significados porque estão mais relacionados ao âmbito da resolução simbólica (JAMESON, 1992, p. 301).

A dimensão discursiva e cultural, enquanto esferas em interação e em contínua redefinição são, portanto, os dois fundamentos de elaboração mais salientes do investimento literário do romance. Desse ponto de vista, embora possa ser enquadrada à literatura regionalista, de um modo emblemático, a obra remete a questões que podem ser estendidas ao arquipélago de modo geral, guardadas as peculiaridades que caracterizam cada ilha, dado que estão relacionadas ao processo de transculturação e hibridismo cabo-verdiano forjado na síntese de uma resistência e de um longo processo de negociação cultural.

Considerações finais

Procuramos demonstrar por meio da análise dos diferentes discursos culturais inscritos na configuração estética do romance *Na Ribeira de Deus*, do escritor cabo-verdiano Henrique Teixeira de Sousa, um leque de situações narrativas que demonstram uma vigorosa força de oposição e resistência à hegemonia cultural portuguesa que foram especificamente abordadas em termos de língua, literatura, religião e música, elementos

que são capazes de demonstrar as potencialidades do hibridismo cultural em Cabo Verde, sem os quais talvez se tivesse passado com Cabo Verde o que se passou com a ilha da Madeira e dos Açores, a despeito da questão racial: uma homogeneização cultural. Tais elementos são capazes de demonstrar uma espécie de enfrentamento a partir da convivência cultural entre elementos europeus e africanos, nem sempre vista de modo pacífico, mas é certo, que compreendida como dinâmica, e no caso da proposta claridosa, certamente positiva.

Embora exista certa obviedade na conciliação resultante da intersemiose escrita-oralidade: a de que a língua escrita recupera e transforma essa referência cultural de modo a reinseri-la entre as expressões modernas; é preciso, ainda evidenciar a relevância dessa construção, e sua pertinência cultural enquanto metodologia literária, para o caso cabo-verdiano. O hibridismo daí resultante se revela não só na intersemioticidade, mas também na interculturalidade, e por que não, transculturalidade, conceitos culturais que procuram pensar as relações e dinâmicas culturais sob novas noções, mediante as quais estas assumem um novo estatuto global (HALL, 2015). Em suma, o próprio romance, em sua forma e em sua matéria, torna-se expressão desse hibridismo.

Tal redimensionamento visa estabelecer uma perspectiva de futuro para a nação, sugerindo na capacidade do mestiço de reproduzir lógicas culturais pautadas em noções de sínteses como uma expectativa de identidade e reprodução cultural simbólica. Do ponto de vista estético, é mister ressaltar a engenhosidade do autor ao submeter a referência lendária que institui a hierarquia étnica à capacidade plástica do romance que se constrói ao mesmo tempo em que a questiona e desmantela.

Ademais, a textualização da mestiçagem como fenômeno social e de cultura produz aí um sentido de transformação que se configura, simultaneamente, pela dinâmica absorvente das lógicas transculturais e pela peculiar capacidade da forma romanesca em demonstrá-las. Desse modo, a narrativa assume uma função transgressora ao se alimentar de uma construção simbólica hegemônica, concebida para ser incorporada entre os povos dominados, e revertê-la em função de um sentido novo que procura, no plano da resolução estética, reconfigurar essas relações sociais por meio da capacidade transformadora assumida pelas manifestações culturais em dinâmica que alimentam uma equivalência entre forma e matéria romanesca.

Referências

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2006.
- BAKHTIN, Mikhail. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. Trad. Aurora Fornoni Bernardini, José Pereira Júnior et. al. 7ª edição. São Paulo: Hucitec Editora, 2014.
- FERREIRA, Manuel (Org.). *Revista Claridade*. Ed. Facsimilar. Lisboa: ALAC, 1986.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.
- JAMESON, Fredric. *O inconsciente político. A narrativa como ato socialmente simbólico*. São Paulo: Ática, 1992.
- MARIANO, Gabriel. *Cultura Caboverdeana: ensaios*. Col. Palavra Africana. Lisboa: Vega, 1991.
- MONTEIRO, Félix. "Tabanca: evolução semântica". In: FERREIRA, Manuel (Org.) *Revista Claridade*. nº6, Jul. 1948, pp. 14-18. Ed. Facsimilar. Lisboa: ALAC, 1986.
- PERSON, Yves. "Os povos da costa - primeiros contatos com os portugueses - de Casamance às lagunas da costa do Marfim". In.: NIANE, D. T. *História Geral da África do século XII ao XVI*. vol. IV. 2ª edição revisada. Brasília: UNESCO, 2010.
- POLLAK, Michel. "Memória, esquecimento, silêncio". In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2. n. 3, 1989, p. 3-15. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/viewFile/2278/1417>>. Acesso em 05 jun. 2017.
- RANGER, Terence. "A invenção da tradição na África Colonial." In: HOBBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. (Orgs.). *A invenção das tradições*. Trad. Calina Cardim Cavalcante. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- SOUSA, Henrique Teixeira de. *Na Ribeira de Deus*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1992.

NA RIBEIRA DE DEUS: RESISTANCE AND CULTURAL NEGOTIATION OR THE CREOLE SOCIETY INVENTION

ABSTRACT

In this work, we focus the strategies of construction of the Cape Verdean social novel *Na Ribeira de Deus* (1992) by Henrique Teixeira de Sousa in order to identify, among its main composition guidelines, the confrontation of different cultural parameters in coexistence. As an aesthetic effect, that can evince the demarcation of forms of resistance of a popular culture linked to the African (or neo-African) traditions in the face of the symbolic imposition exercised largely by the Portuguese colonization process. There is a comparison between an official culture imposed and another postulated as tribal and marginal that finds its strength and dynamics in the collective sense.

Keywords: Novel, Ethnology, Culture.

Recebido em 05/06/2017.
Aprovado em 17/09/2017.