

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁUCULAS

FELIPE DIEGO DA SILVA

TRILOGIA DO
CAMAXILO: ILUSÕES
IDENTITÁRIAS EM UMA
TERRA MORTA

PORTO ALEGRE

2008

FELIPE DIEGO DA SILVA

TRILOGIA DO CAMAXILO: ILUSÕES IDENTITÁRIAS EM UMA TERRA MORTA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como pré-requisito para obtenção de graduação em Licenciatura em Letras – habilitação em Português e Literatura Portuguesa.

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Instituto de Letras.

Área de Concentração: Língua Portuguesa.

PORTO ALEGRE

2008

Eu não espero pelo o dia que todos os homens
concordem, apenas sei de diversas harmonias
bonitas possíveis sem juízo final.

Caetano Veloso

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	4
2. CONTEXTO HISTÓRICO.....	7
3. IDENTIDADE DO BRANCO.....	14
4. IDENTIDADE DO NEGRO.....	25
5. CONCLUSÃO.....	37
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	40

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho busca tratar da questão identitária na Trilogia do Camaxilo de Castro Soromenho. Nela há a representação da sociedade colonial, onde o colonizador europeu e o nativo africano vivem na mesma terra, mas com fronteiras fortemente demarcadas entre eles. Essa demarcação, feita basicamente pela cor da pele, gera conflitos culturais que refletirão na identidade dos envolvidos na sociedade colonial.

Pelo lado do colonizador, é possível percebermos uma incapacidade sua de se considerar como mais um dos habitantes das terras africanas. Pelo lado do colonizado, vemos a dificuldade da preservação de uma tradição frente à voracidade do imperialismo português. Tal imperialismo, assim como os de outras nações européias da época, não se furtou de justificar a exploração do negro através da sua suposta superioridade racial, vendo-o antes como um animal do que um ser humano. Ao ver o mundo africano sob essa ótica distorcida a seu favor, será inevitável a incompreensão do branco pela África, pois nega estar diante de uma cultura responsável pela sua modificação. E, por mais que negue o elemento humano nativo, ele está ali, como uma questão insolúvel. Se o negro desaparecesse com a sua fusão no sistema colonial ou mesmo fosse dizimado, quem perderia sentido seria o colonialismo.

Como o colono defende a manutenção do colonialismo, pois, obviamente, vê vantagens nisso; ele faz essa manutenção em detrimento da sua vida marcada pela África negra. A defesa do colonialismo pressupõe uma negação contínua da África, portanto, uma negação do próprio colono até o infinito. Isso, através da criação de estereótipo dos africanos com toda a negatividade existente. O negro, mesmo sendo fundamental para o colonialismo, é tudo o que não presta.

Sem ver muitas saídas ou ao menos sem percebê-las, o nativo tenta reverter o quadro instituído pelo colonialismo através da assimilação proposta pelo sistema colonial, porém essa se mostra impossível de ser assumida devido ao estereótipo referido. Com isso, vemos um negro sujeito ao doloroso quadro instaurado na representação de Soromenho. Diante da impossibilidade de transpor a rigidez da

fronteira estabelecida pelo europeu, gera-se a crise identitária do negro, pois não se identifica com o que estabelecidamente é. Dessa maneira, o negro sofre os duros golpes recebidos constantemente do sistema racista que o excluí e o joga brutalmente para fora da ilusão de estar assimilado e pertencente ao grupo dos colonizadores.

Pensando no que foi dito acima e com intuito de verificar e pensar como é representado na Trilogia de Castro Soromenho o tema da identidade, frente ao violento choque cultural, o trabalho visa a demonstrar que, diante de um lugar fendido por diferenças acentuadamente mantidas por rígidas fronteiras, surgem crises de identidade, frutos do desmantelamento de uma ilusão.

Na seqüência das próximas reflexões, serão abordados os contextos da colonização portuguesa, seguindo-se uma análise das representações literárias relativas às questões identitárias do colonizador e do colonizado. Como apoio teórico principal, foram utilizadas as obras de Albert Memmi sobre racismo e colonização.

2. CONTEXTO HISTÓRICO

A Trilogia do Camaxilo – composta por *Terra morta* (1949), *Viragem* (1957) e *A chaga* (1972) – foi ambientada no mundo colonial e pode ser melhor compreendida se olharmos o contexto histórico representado na narrativa. Fazem-se elementos importantes do contexto: o regime imperialista português marcado pela violência extrema aos povos colonizados e uma ampla tradição escravista. Esses elementos podem ser remontados e observados pela história da colonização africana desde, pelo menos¹, o século XVI aos dias do século XX, século este em que decorre a ação da Trilogia.

Camaxilo é uma localidade de Angola escolhida por Castro Soromenho para ser representada nas três obras. Como pode ser observado na história de Portugal com as suas colônias africanas, sempre foi muito forte o interesse pela mão de obra do povo negro, especialmente em Angola que teve um grande volume de pessoas sendo vendidas como escravos. Não encontrado, no século XVI, o ouro desejado nas colônias africanas, ficou estabelecido o negro como a principal mercadoria a ser explorada. Desde então, a exploração humana firma a tradição da relação portuguesa com Angola até o recente século XX, quando Castro Soromenho retrata em tom de denúncia as formas de dominação estabelecidas pelo colonialismo português.

Sabe-se que o regime colonialista português do século XX se vangloriou de manter com as suas colônias e seus colonizados uma relação de harmonia. Assim, o Estado imperialista tinha o *slogan* que dava essa idéia: Um Estado, Uma Nação, Uma Civilização. Para isso tentou maquiagem fatos, e um deles é que o português sempre foi um povo suscetível à miscigenação e que o governo até mesmo estimulava a união entre negros e brancos. Além disso, a propaganda do governo de Oliveira Salazar chegou, inclusive, a destacar as suas boas ações para os nativos de suas colônias.

¹ Desde o século XV, quando os portugueses começaram a explorar a costa da África, já há registros de negros como escravos, fazendo a função de domésticos. Mas, nessa época, a principal mercadoria ainda era o ouro. (RODRIGUES 1990)

Pensando nas propagandas governamentais, podemos ver, na obra em questão, uma resposta e uma denúncia a essas propagandas enganosas. O que se observa são colonos insatisfeitos e colonizados numa relação de segregação racial, seguida de uma brutal violência moral e física contra o nativo. Ao olharmos, na história documental, a maneira como se deu a relação dos colonizadores com os colonizados pelos documentos oficiais, vemos sem maiores esforços o discurso racista das relações sociais com os povos das colônias. E, ao olharmos para as relações sociais representadas por Soromenho, através da ficção, vemos a verossimilhança de um quadro realista onde são narradas as ações contra o povo negro.

A escravidão nas colônias portuguesas, oficialmente, terminaria em 1878, após ser abolida por uma lei de 1858, que estendia a escravidão por mais vinte anos. Ao se aproximar a data da abolição, estende-se o período até 1889, quando entrou em vigor o novo código de trabalho, proposto pelo Comitê Real sobre a África portuguesa em 1888. Mas, na prática, o código – citado por Anderson – possui um teor nada simpático aos interesses do nativo africano; ao contrário, o código se mostra ofensivo às populações nativas das colônias:

[...] o Estado não só como soberano de nações semi-bárbaras, mas também como depositário da autoridade social, não deverá ter escrúpulos em *obrigar* e, se necessário, em *forçar* (itálicos no original) êsses rudes negros da África, êsses ignorantes párias da Ásia, êsses semi-selvagens da Oceânia a melhorarem a si mesmos pelo trabalho os meios mais felizes de existência, civilizarem-se através do trabalho.²

Como pode ser visto acima, o discurso português, na verdade, é carregado de desprezo pelos nativos sob domínio português. Da mesma forma, durante a narrativa da Trilogia, o branco reforça a sua ideologia racista permanentemente reparada pela força que funciona como impositora das vontades e sentimentos do colono, logo da sua cultura branca, sem nenhuma lógica real. Os defensores do regime colonialista vêm seus atos nas colônias imersos no etnocentrismo como, por exemplo, o professor da Universidade de Coimbra, Torquato de Sousa Soares referindo-se a Goa:

[...] nossa permanência na Índia durante mais de quatro séculos resultou uma população de sentimentos arraigadamente cristãos, que não pode, naturalmente, deixar de se sentir vinculada a Portugal pela língua, pela cultura e, até, pelos mais íntimos sentimentos; em segundo lugar porque os próprios goeses de

² Comentário de Anderson a partir do texto da lei. (ANDERSON, 1966, p.53)

condição inferior, que são de origem puramente asiática, sentem cada vez mais que o sistema de vida português os redime do estigma de *inferioridade aviltante* que a organização social indiana lhes impôs [grifo meu].³

O trecho vem de uma resposta à dura crítica feita ao colonialismo português e seus malefícios pelo professor da Universidade de São Paulo, Marcondes de Souza, num artigo intitulado *O Brasil foi colônia de Portugal*. Como pode ser percebido, na realidade há muita desconsideração pela cultura do colonizado, com uma visão totalmente centrada na verdade européia, sem que o autor do texto tenha a mínima capacidade de respeito e discernimento pelo que lhe é alheio e, de certa forma, seu discurso omite que a única verdade superior da cultura européia foi o sistema de força, garantido pelo arsenal bélico. Como nos coloca Perry Anderson:

O êxito português no seu imperialismo nem sequer se devia a uma superior tecnologia naval; os pilotos e os instrumentos de navegação no tráfego afro indiano eram tão bons quanto os portugueses possuíam, não sendo raro as frotas portuguesas utilizarem a experiência e técnicas locais. Os juncos de guerra dos chineses e indonésios eram mais eficientes do que os navios portugueses. [...] a supremacia portuguesa no Leste baseou-se, em última análise, num maior poder de fogo.⁴

Claro que, quando pensamos no imperialismo português, não podemos deixar de destacar que ele, de certa forma, não se distingue de outros tipos de imperialismo, pois tirando exceções como o Canadá ou Austrália, os territórios colonizados não possuíam igualdade de direitos em relação aos habitantes das metrópoles. Além disso, no imperialismo de todas as nações européias, os nativos eram vistos como seres de raças inferiores aos europeus. De forma geral, os imperialismos se impuseram pela força da supremacia bélica. Portugal, o mais antigo colonizador, só conseguiu penetrar no interior de Angola e Moçambique no século XIX.

Apesar das teorias racistas da época que diziam que os “homens brancos eram superiores aos de cor”, e da propalada superioridade da civilização européia, os europeus tiveram de contar mesmo com a força das armas. Foi no período que permitiu a expansão imperialista. Os canhões, fuzis e revólveres tornaram-se cada vez mais mortíferos, permitindo aos soldados europeus compensar com armamentos mais eficientes o seu pequeno número diante dos africanos e asiáticos.⁵

³ SOARES, 1959, p.7

⁴ ANDERSON, 1966, p.21.

⁵ CASTRO & FACINA 2000, p.214.

Ao contrário do que era pregado pelas teorias racistas, utilizadas para escravizar os negros africanos, podemos notar na citação acima como não passou de propaganda a dita superioridade européia. As teorias racistas vigentes no século XIX e início do XX, também conhecidas como darwinismo social, são vistas apenas como uma desculpa científica para tornar justificada a exploração do território e a mão de obra de outros povos.

Sabe-se que a escravidão não nasceu no período da história em questão, e assim como o racismo, já estava presente na antiguidade. Mas cabe salientar a tradição racista e escravista portuguesa nas relações com a África, refletida na obra de Soromenho. Essa tradição vem sendo justificada desde o século XVI, momento inicial da *plantation* – modelo econômico tropical e monocultural nas Américas – devido à necessidade de mão de obra para esse tipo de cultivo, necessidade essa que não pôde ser atendida pelos indígenas americanos, defendidos pela oposição da Igreja à escravização dos indígenas a partir do século XVI. Além disso, os nativos americanos possuíam uma agricultura muito rudimentar, enquanto os negros africanos eram conhecedores de técnicas de metalurgia, mineração e agricultura ⁶.

Mas, se a Igreja Católica se opôs à escravidão do elemento indígena, não se opôs à do africano; muito pelo contrário, a Igreja nunca se furtou de receber tributos pela venda dos negros. “Em Luanda e Congo, nos finais do século XVII, os portugueses cediam ao clero, respectivamente, 150 e 300.000 réis por negro batizado antes de ser embarcado para o Brasil” ⁷. Portanto não é aleatório o apoio da Igreja, grande influenciadora da cultura portuguesa. Sabe-se que, mesmo no século XX, a Igreja estava ao lado do Estado imperialista português, pois foi com ela que a ditadura de Salazar subiu ao poder, formando uma aliança militar e eclesiástica ⁸.

Com a autoridade da Igreja – num Portugal extremamente católico – e as teorias que legitimavam a superioridade européia sobre os demais povos, mas fundamentalmente os negros, sob a praga bíblica de Caim, temos uma completa normalidade e facilidade em conviver com o racismo. Afinal, com as legitimações

⁶ RODRIGUES, 1990.

⁷ Ibidem, 1990, p. 88.

⁸ ANDERSON, 1966.

sempre reafirmadas, fica possível entender como era encarado, pelos privilegiados é claro, o tratamento de animal dado aos negros.

O tráfico de negros em grande escala para o Brasil e o Caribe, entre os séculos XVI e XIX, pelos europeus, subverteu totalmente o conceito tradicional da escravatura. De um prisioneiro com alguns direitos, passou a ser um animal de carga destinado a produzir lucro nas minas e nas plantações. Perdeu praticamente todas as regalias: era brutalmente espancado, nem podia possuir propriedades nem casar legalmente, não sendo respeitada a integridade da família quando na venda a senhores diferentes. A média de vida oscilava de cinco a sete anos. Em certas partes do Brasil e outros países, os negros muito fortes e saudáveis eram separados como reprodutores e só eles poderiam emprenhar mulheres.⁹

Como podemos perceber no exposto acima, a diferença entre seres humanos e animais fica imperceptível. Se houve vozes que se levantaram contra a escravidão na Europa, foram fortemente abafadas em nome da ciência e da religião que legitimavam a desumanidade contra quem supostamente tem pouca coisa de humano por não ser cristão, tampouco branco. Com essa mentalidade predominante, pouco resta esperar da realidade colonial, mesmo após a abolição da escravidão, tão demorada para ter seu fim oficial, como foi citado anteriormente (1889), quando se sabe que nações como a Inglaterra já haviam terminado com a escravidão em 1772 no seu território.

Embora tenha sido “extinta” a escravidão, sabemos que ela continuou de maneira bastante forte nas colônias portuguesas, pois os códigos de trabalho são apenas disfarces da escravidão. Na prática, a realidade do negro pouco se modificou. Perry Anderson nos coloca que a metrópole portuguesa, pouco industrializada, vivia à custa do regime de trabalho realizado pelos negros na colônia. Anderson (1966) divide o trabalho dos negros das colônias portuguesas em quatro categorias: correcional, obrigatório, contratado e voluntário. Trabalho que, na maioria das vezes, quando não era forçado, era por modificação do nome, dado ao trabalho forçado. O que leva ser dito que, na década de 1950, “com quase total segurança, não existir um só trabalhador africano, do sexo masculino, que não seja *shibalo*, isto é, trabalhador forçado”.¹⁰

⁹ RODRIGUES, 1990, p.87

¹⁰ HARRIS apud ANDERSON 1966, p.47.

Se o clima da colônia não era nada favorável aos negros, não era bem o que os colonos portugueses esperavam quando deixaram a Europa em busca de riqueza. Essa colônia, ruim para os brancos e terrível para os negros, pode ser vista como reflexo, piorado é claro, da própria metrópole portuguesa que, em relação aos outros países imperialistas, encontrava-se num atraso econômico bastante acentuado. Num mundo capitalista industrializado do século XX, a produção portuguesa ainda era essencialmente dos setores primários da economia, apresentando um baixo nível de industrialização e produção de riquezas.

Somando-se ao atraso econômico português, estão os fatores da desigualdade social, o regime ditatorial e a industrialização crescente na década de 1940. Esses fatores fizeram com que surgisse na sociedade metropolitana, em clima de desajuste social, uma consciência do coletivo. “As idéias individuais agruparam-se para sobreviver. Do isolado passa-se ao solidário, do particular ao geral, do sonho individual ao anseio coletivo”¹¹. Em tal contexto, nasce um novo estilo de literatura, chamado de Neo-Realismo. Esse novo estilo se dispôs a revelar a realidade da miséria dos grupos desfavorecidos.

No espírito do Neo-Realismo Soromenho diz: "Desde que nos meus romances surgiram novas realidades e se me apresentaram as suas contradições, logo se me impôs, naturalmente, uma nova técnica e um novo estilo literário. O neo-realismo teria de ser o novo caminho”¹². Com isso, a narrativa da Trilogia do Camaxilo irá buscar o retrato da sociedade colonial.

Pode-se dizer que a Trilogia de Soromenho trata da infelicidade de seres humanos afetados pela chaga do mal social causado pelo colonialismo. Para os colonos, o mundo colonial não satisfaz; pelo contrário, gera a frustração do desejo de retornarem ricos à metrópole. Contudo, são obrigados a viver insatisfeitos na terra que desprezam. Por outro lado, os nativos, sem alternativa diante da força bélica, vêem sua terra sendo tomada à base da violência cultural, moral e física.

¹¹ MENDONÇA 1966, p.84.

¹² www.uea-angola.org/bioquem.cfm?ID=167

Como se percebe na Trilogia, o desejo de enriquecimento e a impossibilidade do mesmo travam combate. Há a representação dos colonos desejando retorno, ao que se segue a frustração de se contentar em morrer ali e gerarem filhos com as mulheres que têm como fruto do ventre a “impureza” marcada pela pele escura. Pela parte do negro, por sua vez, verifica-se pelo menos dois grandes embates entre o desejo e a impossibilidade: o desejo de manter o seu mundo com suas tradições em crescente decomposição e o desejo de se tornar civilizado diante da cor e da cultura branca. A vitória da disputa travada é da impossibilidade.

Como essa vence, fica o sentimento de estar/pertencer a outro mundo que não é o desejado. Dessa forma, os brancos aspiram, por exemplo, a não estar naquele sertão angolano, local que contribui para a materialização das suas vidas, enquanto os negros desejam não estar na condição de inferioridade que desintegra o antigo mundo em que viviam sem possibilidade da construção de um novo. Assim, nasce, nesse mesmo mundo representado, uma secção na terra que divide o indivisível. Essa divisão acarreta identidades em crise.

3. A IDENTIDADE DO BRANCO

Na Trilogia do Camaxilo, podemos observar o colono como eterno estrangeiro insatisfeito. A insatisfação é demonstrada através de reclamações voltadas às coisas da África. Podemos ver na fala das personagens dos três romances injúrias proferidas contra a terra e seus habitantes nativos. Um exemplo disso é o fato, recorrente na Trilogia, da terra onde fazem suas vidas ser chamada de “cu do mundo”¹³. Não é raro encontrarmos na boca dos colonos o desprezo dado à África, pois os enunciados recorrentemente possuem o teor de “África e doença são a mesma coisa”¹⁴.

Enquanto há o desprezo pelo mundo em que vivem, há a realidade visível de que a colônia é o seu destino praticamente definitivo. É possível ver os exemplos dos velhos comerciantes portugueses que foram os primeiros desbravadores pelo sertão de Angola. Eles vêm a morte aproximar-se sem nenhuma perspectiva de retorno à metrópole. Os colonos mais jovens ainda sonham com um possível retorno a Portugal, mas já fazem parte de outro mundo. Não são cidadãos metropolitanos, são condenados a colonos. Como exemplo, veja-se a fala do funcionário administrativo Vasconcelos de *Terra morta*:

Olha eu prefiro isto à metrópole. Fui lá há quatro anos e no fim de um mês já não podia com aquilo. A gente sai da terra e depois de andar por cá *não entendemos aquela gente. Encontrei tudo mudado*. Punha-se um homem a falar com um antigo amigo e vinha logo outro a avisar-nos que nos puséssemos a pau porque o tipo era da polícia. A gente já nem sabia com quem havia de falar. Raspei-me para cá, porque aqui ao menos não tem dessas coisas. Uma porcaria. Não é que eu seja político, estou as tintas para a política, mas c’os diabos!, um homem sempre fala no governo e não pode ser obrigado a concordar com tudo o que se faz. Ou já não somos portugueses? [grifo meu]¹⁵

A fala de Vasconcelos representa a posição ambígua em que se encontram os colonos, ou seja, enfrentam o desprezo que têm pelo local em que vivem, chamando-o de “isto”, ao mesmo tempo em que percebem a metrópole já pertencente a outro código cultural, pois como Vasconcelos diz: “não entendemos aquela gente”, e a interrogativa que termina a citação soa com o tom da desestabilização da identidade. Portugal prega

¹³ SOROMENHO 1970, 1979, 1967.

¹⁴ *Ibidem*, 1967, p.142.

¹⁵ *Ibidem*, 1979, p.15.

ser Um Estado, Uma Nação, Uma Civilização, mas os colonizadores, ao se questionarem sobre qual a ligação deles com a metrópole, têm a nítida percepção da sua relação com a colônia, geradora de uma crise de identidade, pois passam a vida, vivida na colônia, a negarem a terra e o habitante nativo, dizendo-se e afirmando aos nativos a sua condição de europeu.

Os colonos representados parecem esquecer que a sua condição de superioridade é dependente da inferioridade do nativo. Isso faz o elemento colonizador se colocar numa condição contraditória. Essa condição é devida à afirmação constante da superioridade dele mesmo, pois, para manter a suposta superioridade, precisa negar as coisas que constituem a colônia. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que necessita da referência da metrópole para afirmar a sua identidade perante o colonizado, nega sua própria condição de colono em oposição ao metropolitano. Para isso, é só lembrar de falas como a de José Paulino n’A *chaga*, onde o colono se gaba de ter “colonizado à portuguesa”: engravida negras e despeja filhos sem a menor piedade, mas, epicamente, espalhando o sangue português por Angola. Logo, na fala seguinte da narrativa, se percebe o orgulho português desfeito pela própria personagem, pois a idéia que faz da sua identidade nacional não condiz com sua realidade colonial. A fragilidade do conceito de identidade adotado pelo colono não resiste ao menor questionamento:

Depois passamos a pagar contribuição ao estado e nunca mais podemos dar um passo sem autorização, por causa dessas fronteiras. Na zona é que a gente nunca mais pôs os pés. Ora aí está o que o colono ganhou com o tal império que a gente fez, como *êles* dizem. O catano, Lourenço! Com os “cabecinhas” e com a borracha fazia-se bom negócio, a gente vivia a barba longa. E agora? Vivemos como negros, comendo pirão como *êles*. Foi o que a gente ganhou [grifos meus].
16

Fica evidenciado na fala descontente da personagem José Paulino, um sentimento de deslocamento, expresso no pronome *eles*. Ou seja, a primeira vez o pronome é utilizado para diferenciar os colonos dos metropolitanos. A segunda utilização é para se diferenciar dos nativos. Como vemos, o colono está entre ser algo que almeja e que abomina, numa desilusão do épico.

Assim, podemos dizer que a Trilogia de Soromenho está mostrando a

¹⁶ Ibidem, 1970, p.110.

construção e o desmantelamento de uma “verdade” e da superioridade branca, ao invés de um drama ou feito épico do colonizador, como diz João Gaspar Simões – surpreendentemente por se tratar de um intelectual – ao falar de Soromenho após ter retratado o mundo em que só figurava o negro. Simões aqui trata mais especificamente de *Viragem*:

Graças à penetração do continente africano, estabeleceram-se os Portugueses nos mais profundos recantos da selva; e uma organização administrativa, a frente da qual o homem civilizado tem que adoptar para com o selvagem uma tática ditada por séculos de experiência, certa ou errada, regulariza, fiscaliza e legaliza territórios [...] difícil, espinhosa, por vezes heróica, algumas vezes cruel e sempre de algum modo determinada por desconfiança mútua em que a manha do negro desempenha importante papel, a missão dos homens que chefiam esses postos, anos e anos rodeados pelos mistérios da selva, quantas vezes completamente isolados do litoral, não pode deixar de revestir de um dramatismo que a literatura poucas vezes explorara.¹⁷

Esse ar épico do desbravador português que chama a atenção de Simões em *Viragem* não se sustenta se olharmos mais atentamente a obra de Soromenho, pois o colonizador, ao estabelecer a sua “verdade”, é representado justamente a partir da desconstrução do épico português na colônia.

Um dos temas mais presentes na Trilogia é a desvalorização do nativo que aparece de maneira intensificada por parte da ideologia do colono. Podemos dizer que o foco da narrativa se detém mais sobre as personagens brancas. Mas isso é feito com intuito de focar o absurdo da negação do Outro, por conseguinte, a desumanização do próprio colono ao desprezar a humanidade do nativo. Entre as cenas significativas criadas no romance que demonstram a insensibilidade gerada pela referida relação de negação, pode ser citada a das crianças brincando de chapinhar na água, próximos ao Alves, chefe de posto. Esse, preocupado apenas com os seus dilemas amorosos com Paulina, se mostra incapaz de qualquer gesto de ternura com as crianças, sendo que a expectativa criada para a cena sugere um gesto qualquer apontando para tal sentimento. Mas, ao invés disso, ao ver os meninos perderem o medo dele e confiados, alargarem as correrias a gritar uns para os outros, Alves voltou-se de cenho carregado e fuzilou: “fora daqui!”¹⁸.

¹⁷ SIMÕES, 1968, p.54-55.

¹⁸ SOROMENHO, 1967, p.101

Apesar da negação constante das coisas da África, a vida na colônia dá privilégios aos colonos, os quais têm consciência de que só aí possuem tais privilégios – distantes que estão de uma metrópole que os expulsou pela falta de oportunidades. O retorno torna-se utópico quando lembram e se conscientizam da realidade da metrópole, e a saudade fica no plano do inexistente. Os colonos da Trilogia têm consciência de que o retorno a sua pátria portuguesa é mera necessidade de manter um mito vivo que sustenta a condição privilegiada de colonizadores. Afinal, quando saíram de Portugal, sabiam pela experiência das condições não favoráveis a eles na metrópole. A África para muitos era no fundo a única esperança.

É possível perceber, na narrativa das três obras, personagens com o sentimento de Paulina que, estando na África, disse: “estamos condenados a viver entre essa gente”¹⁹. Porém, antes da viagem, essa mesma personagem sonhava com a mesma África como “caminho de libertação”²⁰. Antes da viagem para a colônia, a metrópole não era o lugar mítico que se tornou depois do desembarque na África, onde todos falam da “terra natal com saudades e cheios de esperanças num regresso breve. ‘A África só presta para se ganhar dinheiro. Nada há como a nossa terra’”²¹, falam os colonos. A terra natal que deixaram é marcada pela miséria e falta de oportunidades, mas sempre se tem em mente o retorno à pátria mítica.

Desta maneira, a total desvalorização do nativo e do território africano – local em que se vê eternamente como passageiro – irá gerar uma profunda angústia nos colonos que se vêem presos ao lugar pelo qual eles têm um profundo desprezo, mas ao qual estão fadados a uma longa, se não definitiva estadia, sem a mínima perspectiva de sair dali. Assim, a personagem Alves expressa muito bem seu próprio sentimento quando diz para si mesmo num monólogo interior:

Mortos somos todos nós a apodrecer neste buraco do mundo. Cloaca que é. África e catinga. Ambição sei lá se foi isso... E lá terrinha amada... Conversa [...] Espetaram comigo neste cu do mundo. Cabo Alves! não se esqueça que é branco e está em terra de negros. Mas para trás é que não vou. Sem vintém na terrinha é que não vou, nem que estoure este buraco.²²

¹⁹ SOROMENHO, 1967, p.9

²⁰ Ibidem, p.44.

²¹ Ibidem, p. 44

²² Ibidem, 1979, p.154

Ao perceber que a sua permanência na colônia, garante-lhe privilégios, o colono irá reafirmar a sua superioridade cada vez mais. Para isso, a força absurda utilizada contra o negro fica retratada na Trilogia de maneira marcante. A partir das idéias de Memmi, pode-se dizer que são recorrentes, na narrativa, os gestos de violência brutal contra o nativo que se torna o “culpado” do próprio sentimento de culpa do colonizadores. Esses se vêem cada vez mais encurralados pelas atrocidades cometidas por eles mesmos. Memmi traduz esse absurdo, falando da maneira como o colonizador trata as suas relações com o nativo:

Nunca esquecerá de fazer alarde de suas próprias virtudes, defender-se-á com raivosa obstinação a fim de parecer heróico e grande, merecendo plenamente sua fortuna. Ao mesmo tempo, devendo seus privilégios tanto a glória quanto ao aviltamento do colonizado, obstinar-se-á em aviltá-lo. Utilizará as cores mais sombrias; agirá, se for preciso, para desvalorizá-lo, para anulá-lo. Mas não sairá jamais deste círculo: é preciso explicar a distância que a colonização estabelece entre êle e o colonizado; ora, a fim de justificar-se é levado a aumentar mais ainda essa distância, a opor irremediavelmente as duas figuras, a sua tão gloriosa, a do colonizado tão desprezível.²³

Assim, o colonizador não sai do círculo referido por Memmi, pois ele depende do nativo que precisa subjugar para a manutenção da vida privilegiada na colônia. O negro sinônimo do que não presta, sobrepõe-se ao mesmo negro que se presta o tempo todo para servir e constituir o branco. Ora, se o negro é constituinte do branco, cria-se então um cenário conflituoso por essência. A identidade do colono, ligada somente aos valores europeus de cultura, é fascista e impede que seja estabelecido um elo entre o colonizador e a colônia, ou seja, impede que o colono se reconheça como fazendo parte do que é parte constituinte. O regime colonialista produz uma cultura original, mas impossível de ser aceita pelos seus principais responsáveis. Os colonos insistem em afirmar que fazem parte do mesmo Estado nação da metrópole portuguesa, dentro da idéia para qual nos atenta Katherine Verdery:

Não obstante, institucionalizar uma noção de comunhão é tornar visíveis todos aqueles que não detêm um certo traço comum. Assim, ao instituir a homogeneidade ou a comunhão como normativas, a construção do Estado torna significativa a diferença em termos sociopolíticos – isto é, cria a importância de diferenças como etnia, sexo, posição e raça, cada qual definida como um tipo particular do projeto homogeneizador do Estado.²⁴

²³ MEMMI, 1967, p.58

²⁴ VERDERY, 2000, p.244-245.

Tal projeto homogeneizador, de que nos fala Verdery, é o projeto, em princípio defendido pelo colono e, ao mesmo tempo, é projeto que o exclui. Podemos dizer que a identidade desse colono se perde no momento em que há uma quase consciência de que não é possível manter a identidade nacional diante das características coloniais. O colono nunca aceita as características que acaba possuindo por fazer parte de um mundo que não é a metrópole, mas um mundo que faz parte do que ele é de fato, conforme a história mostra. Ou seja, é um mundo que é o da colônia, com uma característica geográfica e climática diferente, à margem da Europa. Além disso, permeado pela cultura negra, pelo choque de culturas, pela própria brutalidade cometida contra a população nativa, entre tantas outras coisas que diferenciam a colônia da metrópole. Enfim, a colônia é um mundo diferente que foge à tentativa artificial do Estado de fazer uma continuação da nação portuguesa.

Mas Portugal não admite o absurdo de formar um estado português, nem o colonizador admite o absurdo de transpor a cultura européia para a África, mesmo quando há uma realidade numérica que chama a atenção de Maria Aparecida Santilli, no ensaio “*Réquiem*” por uma “*terra morta*”, onde ela faz um levantamento populacional da terra na narrativa de *Terra morta*:

população branca de dez funcionários, de três cipaios na sede mais três em cada posto, ou seja, totalizando vinte e um homens, aos quais se agrega meia dúzia de comerciantes portugueses, é responsável pela “disciplina” de quarenta mil negros, pela conservação de setecentos quilômetros de estradas numa área de setecentos quilômetros quadrados, pela cobrança de mais de mil impostos, por mandar anualmente mais de mil negros para as minas.²⁵

Mesmo com os números mostrando a impossibilidade de ser feita uma reprodução do mundo metropolitano, o colono, contra uma realidade percebida, ainda teria a ilusão de poder impor, com plenitude, a cultura européia. Essa ilusão, ao ser desfeita, causa um efeito ridículo diante do trabalho de Sísifo. Como exemplo, podemos destacar a fala d’A *chaga*, onde a personagem colonizadora, representada pelo chefe de posto Gabriel Araújo, acredita poder “colocar” as coisas dentro da cabeça do nativo:

– Afinei-os em quinze dias, mas trabalhei do nascer ao por do sol, como um negro! Não sabiam uma única palavra de português. Primeiro que os gajos

²⁵ SANTILLI, 1975 p. 355.

compreendessem o que era armas ao alto, nem vocês queiram saber o que me custou, uf! Foi a murro que lhes entrou na cabeça. Mas ficou lá dentro.²⁶

Da fala de Gabriel Araújo, gostaria de observar as evidências da ilusão do colonizador, em desacordo com a realidade em que vive, podendo ser chamado de quixotesco o esforço do colono em reproduzir a metrópole. Essa ilusão se baseia na crença da *tabula rasa*, feita pelo colonizador através dos séculos. Esse crê numa cultura superior, e essa pode ser “colocada” – como a fala acima acredita que coloca – na cabeça “vazia” do nativo. Se ela não entra por bem, ela entra a murro e lá fica. Se olharmos para o contexto da narrativa, vemos o quão estúpido é acreditar na possibilidade de simplesmente transpor a cultura européia para o nativo. A fala de Gabriel Araújo se refere ao fato dele ter conseguido disciplinar os negros para a apresentação militar; entretanto, o esforço dos murros dados nos negros resultou no descrito abaixo:

– Armas ao alto! – bradou o sipaio do Pôsto do Cuilo.

Os sertanejos que estavam a formar atrapalharam-se, uns levantaram as lanças, outros quedaram-se a olhar para os sipaios, sem saber se deviam ou não formar.

Vinte homens, com tangas de pele de leopardo, dorsos nus reluzentes de barro vermelho e óleo, cabeças empenachadas de caudas de antílope ou de penas de papagaio cinzento, deram um passo avante e apresentaram armas.²⁷

A cena mostra que a cultura dominante, por mais que predomine através da força, sempre está sujeita ao sincretismo gerado pelos choques culturais, e a ideologia fascista do colonialismo não consegue fugir disso. Ou seja, a cena mostra homens que foram brutalmente forçados a irem contra a sua tradição, e tiveram que entrar no rígido regime militar da cultura européia, atribuindo sentidos diversos naquilo que, para o europeu, é apenas código. O europeu, preso ao mundo da codificação, nunca irá conseguir transmitir todos os seus códigos ao nativo que os vê através do prisma da diferença e do choque cultural. Assim, a crença do colono de que pode modificar a cultura do nativo, apagando e reescrevendo outra, se funda no princípio de “verdade cultural eurocêntrica” do colonialismo, quando, na verdade, a única maneira de apagar ou pelo menos diminuir os vestígios do negro na colônia seria extinguindo-o, mas isso faria o regime perder o sentido. Tal paradoxo impede o colono de chegar mais próximo

²⁶ SOROMENHO, 1970, p.19.

²⁷ Ibidem, p.19.

de uma real compreensão da colônia e de si mesmo. Sobre o motivo dessa incompreensão, podemos refletir trazendo um pensamento de Stuart Hall sobre cultura:

Não é uma “arqueologia”. A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu “trabalho produtivo”. Depende de um conhecimento da tradição enquanto o “mesmo em mutação” e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse “desvio através de seus passados” faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo do que nós fazemos das tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão a nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia de ser, mas de se tornar.²⁸

Assim, os colonos entram em conflito com quem de fato se tornaram: colonizadores distantes da identidade da terra natal e com a mácula da terra africana que os brutalizou pela incoerência inerente ao sistema colonial. Com vistas na manutenção do privilégio de pertencer a essa cultura “superior”, seu conflito se dá diante da resignificação causada pela colônia, e isso ocorre devido à manutenção da estabilidade do antigo significado da sua identidade. No entanto, o

[...] significado é inerentemente instável: ele procura o fechamento (a identidade), mas ele é constantemente perturbado (pela diferença). Ele está constantemente escapulindo de nós. Existem significados suplementares sobre os quais não temos qualquer controle, que surgirão e subverterão nossas tentativas para criar mundos fixos e estáveis.²⁹

Podemos observar que a tentativa do colono em fazer um fechamento da identidade se dá pela manutenção do seu lugar “privilegiado” na terra que lhe é estrangeira. Não é aleatório que ocorrem as comparações feitas, como as do aspirante Sampaio, reclamando da maneira que o chefe de posto se dirigiu a ele: “– fala a gente como se fôssemos negros!”³⁰. Comparar-se com os negros, vistos como inferiores, mostra o motivo da constante reafirmação identitária: o medo que ele tem que o nativo assuma o seu lugar.

Enfim, podemos observar que o colonizador, tentando manter os privilégios, não assume a possibilidade de Tradução colocada por Stuart Hall.

²⁸ HALL, 2003 p.44.

²⁹ HALL, 2004, p.41

³⁰ SORMENHO, 1979, p.133.

Este conceito descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram *dispersadas* para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com os seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perderem completamente as suas identidades.³¹

Apesar da Tradução colocada por Hall, de acordo com Robins, fazer referência ao marginal que se desloca para o centro, ela serve de referência para mostrar a incapacidade do colonizador, proposto por Soromenho, de abdicar do sistema colonialista que, na sua essência, nunca irá aceitar negociações com a cultura local. Numa tentativa de adequação, o colonizador não recria a sua identidade perante a permanência na colônia, mas reafirma insistentemente a sua antiga identidade cultural de português metropolitano, acabando, entretanto, por perdê-la. Assim, o colono não assume as tradições que, por forças independentes das suas vontades, acabam sofrendo transformações. Como exemplo, podemos citar o enterro de José Calado em *Terra morta* antes das vinte quatro horas previstas pela tradição, devido ao calor da África que ameaçava apodrecer o corpo antes do tempo³².

Para ilustrar a perda de identidade no conjunto da obra, é interessante trazer as figuras dos comerciantes brancos. Esses se encontram em idades avançadas e já constituíram famílias, essas que, muitas vezes, são os motivos atribuídos para a saudade sentida pela terra natal, pois da terra “não se pode desapegar”³³, e é “lá que está a família”³⁴. No entanto, o sentimento pela família não perdura quando a família é constituída na colônia, afinal as suas mulheres são negras e seus filhos possuem sangue de negro, como a personagem José Calado de *Terra morta* que grita para seu filho, são “má raça! Sangue de negro!”³⁵. José Paulino de *A chaga* demonstra o sentimento dos portugueses em relação às mulheres negras e as brancas:

Para amigar a negra é melhor, não se compara, trabalha na terra e na casa, ajuda um homem. Ela agüenta tudo e contenta-se com pouco, com o que se lhe dá. [...] dizem que a branca é de perfeição, mas não terá o sangue quente da mulata. Eu nunca me deitei com uma branca, mas acredito que seja de perfeição.³⁶

³¹ HALL, 2004, p. 88

³² SOROMENHO, 1979

³³ Ibidem, 1979, p.15

³⁴ Ibidem, mesma página.

³⁵ Ibidem, p. 73.

³⁶ Ibidem, 1970, p.106

Na fala de José Paulino, fica representado o mito que não permite uma vida digna na realidade colonial. A mulher negra será aquela com quem o colono irá constituir a família, porém ela não passa de um objeto inanimado; ela apenas sofre as ações do colono. Seria possível argumentar que o preconceito é apenas contra a mulher em geral e não racial, pois, de fato, o discurso do colono se mostra machista. Porém a diferença é gritante na comparação da mulher negra com a branca. Essa se encaixa no mito das coisas do mundo europeu: ideal e incessível; aquela, no mundo negro da África, onde se busca mercadorias.

A maneira absurda como o colono interage com a África só pode trazer conseqüências negativas para a identidade, condenando o sentido da vida à inteligibilidade. Pensando que descobrir a “si mesmo é o motor da peça e o propósito intrínseco da acção”³⁷, podemos dizer que a vida na colônia se perde. A personagem Albino Lourenço de *A chaga*, representa a consciência do desenraizamento da terra que acaba gerando a angústia da crise de identidade. Essa personagem, ao chegar ao fim da vida, depois da morte da mulher negra e do filho mulato que se suicida, convive com o vazio deixado pela colonização. O vazio é reforçado pela memória assolada constantemente pelas lembranças das atrocidades cometidas. É a lembrança do sangue negro derrubado na terra que, mesmo José Paulino, defensor ferrenho das atitudes tomadas em nome do colonialismo, não suporta ouvir como coisas da consciência quando Lourenço o lembra. Como lembra Anthony D. Smith, o mito de Édipo pode ser visto como metáfora da revelação de si mesmo³⁸. Da mesma forma da revelação de Édipo, a consciência dos velhos colonos tem uma revelação trágica:

– Para a vergonha basta a vida que vivemos. Se pudéssemos esquecer o passado... Um velho sòzinho, vive sempre com o passado. Mal fico só e já estou no passado. Se meu filho não tivesse morrido, sabe que o Jesus se suicidou?, se ele não tivesse morrido a minha vida teria sentido. Assim... Eu teria feito dele o homem que não fui. Desde pequeno que o ensinei a amar a sua terra e o seu povo. Também lhe ensinei a respeitar o branco não por ser branco, mas como homem. Não que êle fosse um estrangeiro na sua própria terra. Só compreendi isto muito tarde, quando já tinha cabelos brancos. Para que serve a experiência? O erro foi deixar a minha terra. O homem pertence ao seu povo ou é estrangeiro. Ele só encontra o seu povo no passado quando regressa a sua terra as raízes estão sêcas, mortas. É o brasileiro, o americano ou africanista. Um estrangeiro. Com a morte do meu filho tudo se perdeu. Agora a mãe se abalou. Ela era a única pessoa que marcava o tempo.³⁹

³⁷ SMITH, 1997, p.15.

³⁸ Ibidem, .

³⁹ Ibidem, 1970, p.112-113.

Assim, Lourenço vê os sentidos cada vez mais perdidos enquanto mais lembra da terra violada, tendo a certeza da morte na terra que o torna estrangeiro, mais pela violência cometida, do que pela distancia geográfica da terra natal. Dessa forma, ao contrário da idéia, trazida por Eduardo Lourenço, dos portugueses emigrantes que “são felizes lá fora, ou pelo menos já estão inseridos na trama dos povos que os acolheram”⁴⁰, os portugueses retratados da colônia jamais se inserem na trama do povo nativo. Ao invés da inserção, o colono violenta o nativo, criando a necessidade de estar sempre em guarda contra ele, humilhando-o moral e fisicamente. Portanto, tem a consciência de ter alimentado um sentimento crescente de raiva a cada geração de negros. Esses expressam as suas cantigas gritadas que enchem de pavor o branco, pela “tamanho violência e raiva que até os velhos guerreiros de todas as guerras com os brancos se enchiam de espanto. E era ver como os seus olhos cansados do fumo de liamba se acendiam de cólera e os cantos da boca se enchiam de espuma!”⁴¹.

⁴⁰ LOURENÇO, 2002, p.125.

⁴¹ SOROMENHO, 1979, p.85.

4. A IDENTIDADE DO NEGRO

Diante da perda de identidade vivida pelo colono na África do colonizador pela África e seu povo nativo, é possível dizer que o mundo retratado por Castro Soromenho na Trilogia do Camaxilo denuncia, com o foco da narrativa nas personagens brancas, o olhar estereotipado do domínio colonial. O colono, no afã de se afirmar, constrói os papéis fixos e sólidos, onde o branco é marcado por toda a positividade de ser branco, e o negro com a negatividade restante. O estereótipo, como ressalta Memmi, aqui se dá na fixidez do que é ruim no momento, sendo “inútil procurar coerência”⁴² nas acusações contra os nativos. Assim, o mundo antigo do nativo se torna insustentável perante a inclemência do desejo europeu.

A vida primitiva na tradição da terra está sujeita ao branco que, pela força, delega a si mesmo o poder de satisfazer as vontades à custa do nativo, pois é isso que acontece quando o branco quer a terra ocupada pelo nativo, o corpo negro para o trabalho, a satisfação dos desejos sexuais na mulher negra. Enfim, quando entra em jogo a satisfação do branco, essa se dá em detrimento da satisfação do nativo. Esse, para o regime colonial, se torna um simples objeto desprovido de humanidade. E, mesmo na condição de objeto de trabalho, são de “raça que não presta. Nem para cavar têm jeito”⁴³.

Como é possível perceber na narrativa da Trilogia, há um explícito retrato do desrespeito à humanidade do colonizado; esse nem sequer existe como sujeito para o colono. Assim, o colonizado não tem, nem vê possibilidade de ter sentimentos, é apenas um objeto utilizado para o trabalho. Memmi diz:

Um incidente, mesmo grave, que atinja o colonizado quase faz rir [...]. Aliás, a mãe indígena chorando a morte de seu filho, a mulher indígena chorando a morte de seu marido, não lhe recordam senão vagamente a dor da mãe ou esposa.⁴⁴

Da mesma forma do relato de Memmi de sua experiência colonial, temos na Trilogia de Soromenho um retrato da desumanização. Para demonstrar a similaridade,

⁴² MEMMI, 1967, p.80.

⁴³ SOROMENHO, 1979, p. 25

⁴⁴ MEMMI, 1967, p.82

podemos recorrer à cena colocada no romance *A chaga*. Nessa cena, há uma negra grávida prestes a dar à luz a um filho, situação vista pela fria descrição do narrador onisciente. Frente a toda dor sentida pela negra, a personagem Bonifácio Pereira, secretário da administração, profere a frase: “– Que chatice!”⁴⁵, demonstrando o descaso com qualquer sentimento do nativo. Para completar a cena, é negado às negras todo e qualquer sentimento de identificação e solidariedade. Essas, percebendo a dor da grávida, paravam num gesto reflexo, mas logo eram repreendidas pelos gritos do capitão e a ameaça do chicote, tendo de voltar ao trabalho.

Neste clima de desconsideração do Outro, este “objeto” é incapaz de se ver sujeito de qualquer ação real no sistema colonial. Caso mostre qualquer sentimento próprio, corre riscos de duras represálias em forma de violência física ou moral, sendo a última legitimada pela primeira. Poderíamos afirmar que, inicialmente, o domínio se dá pela força das armas de fogo, pois somente os cipaiois, policiais nativos que já conquistaram a confiança do colono, “podiam andar armados, quando em diligência, e neles confiavam os capitães seus auxiliares”⁴⁶. Esses últimos utilizavam armas, mas sem cartucho, “eram apenas para meter medo...”.

Mas, diante dos números levantados na seção anterior, onde é citada Maria Aparecida Santilli, no ensaio “*Réquiem*” por uma “*terra morta*”, percebemos uma enorme superioridade numérica dos negros em relação aos brancos que se defendem com armas velhas. Isto nos leva ao questionamento de como se conseguiu a imposição ideológica por parte dos brancos, levando os negros a buscarem a assimilação da cultura europeia. Em parte, a resposta é dada pela fala da personagem Gregório Antunes, administrador de Camaxilo em *Terra morta*, ao criticar os humanistas, como Joaquim Américo, que voltam para metrópole:

– Idiotas! Ninguém castiga por prazer. Mas se nos não formos duros, se não puxarmos as rédeas com força, essa cambada cai em cima de nós. Ele faz bem em ir-se embora. [...] Nunca vi tanta gente desparafusada como agora. Mas o que é que esta gente pensa? No tempo em que eu vim para cá é que eu os queria ver. Acabavam-se-lhes logo essas ideias. Olá se acabavam! [...] Aqui quer-se gente dura, gente de trabalho.⁴⁷

⁴⁵ SOROMENHO, 1970, p. 58

⁴⁶ Ibidem, 1967, p.25.

⁴⁷ Ibidem, 1979, p.246-247.

Como fica demonstrado na fala de Gregório Antunes, houve um estabelecimento, através da força do conflito inicial, uma relação de poder com nativo. Infere-se, então, que através da superioridade bélica, o europeu dominou o nativo e, a partir desse ato, manteve uma forte vigilância permanente com intuito de mantê-lo “dócil”. Assim como Foucault descreve o processo de docilização dos corpos na sociedade ocidental, o regime colonizador cria um “olhar esmiuçante das inspeções, o controle das mínimas parcelas da vida e do corpo”⁴⁸. As ações mínimas dos negros serão restringidas através das expiações e suplícios. Castigos são impostos pelo simples riso de uma desventura do branco, é o caso do moleque Jusa que sofre duros castigos por rir de Paulina em *Viragem*.

Além disso, há a questão da dissuasão dos negros devido aos conflitos étnicos que, como se sabe, possuíam um largo histórico. Sabe-se que desde a escravidão do século XVI, uma maneira de dissuadir qualquer tentativa de rebelião era misturar os negros de várias etnias nos navios negreiros⁴⁹, cortando-se assim a possibilidade de manterem comunicação numa possível rebelião. Castro Soromenho, inclusive, chega a buscar o retrato dos conflitos étnicos no romance *Homens sem caminho*. Nessa obra, o conflito se dá sem a presença dos brancos, mostrando a deterioração do povo lunda, devida à guerra com os negros quiocos que são apresentados como povo guerreiro. Na Trilogia, como exemplo, pode-se observar em *A chaga* a transposição para o colonialismo da disputa étnica, contribuindo para o regime:

O castigador, embora negro fardado empunhando a palmatória do branco, era lunda, desprezível aos olhos de qualquer quioco por sua origem tribal e aquela farda dava direito ao uso de espingarda e chicote. Fora a farda que o tornara o lunda arrogante e lhe abria caminho para se vingar dos quiocos que durante largos anos o avassalaram. Todos os lundas conhecem a história de Xanama e do seu bando de quiocos que puseram a terra lunda a ferro e fogo. Agora qualquer lunda fardado pelos brancos se arroga o direito de espancar o quioco que lhe cai nas mãos [...]. “A força do branco é o lunda e a espingarda”⁵⁰.

O que fica demonstrado pelo trecho acima é o aproveitamento da antiga rivalidade de povos nativos pelos colonizadores. O negro, dessa forma, acaba por aceitar o poder imposto pelos colonizadores como forma de vingança das guerras cometidas nos tempos anteriores ao colonialismo. Pode ser feita aqui uma analogia com o que nos diz Foucault em *Vigiar e punir* quando faz a reflexão sobre a razão pela qual

⁴⁸ FOCAULT, 1977, p. 129.

⁴⁹ RODRIGUES, 1990

⁵⁰ SOROMENHO, 1970, p.71-72

se faz o suplício dos condenados; nesse tipo de punição revela-se a “ostentação da verdade e do poder”⁵¹. Podemos pensar de maneira que, como nos diz Foucault, o poder é conhecimento, e esse, por sua vez, produtor de uma verdade. No caso em questão, a verdade está a serviço do racismo colonialista, e é a partir de um saber constituído sobre o colonizado que se constitui o discurso colonial.

Mesmo a verdade estando a serviço da manutenção colonial, o negro torna-se cúmplice no castigo exemplar do branco. Assim, podemos tomar novamente as idéias expostas em *Vigiar e punir*, quando seu autor diz: “nessa cena de terror o papel do povo é ambíguo”⁵², pois é necessário criar-se o terror das punições no povo, ao mesmo tempo em que as pessoas do povo “devem ser testemunhas e garantias da punição, e porque até certo ponto devem tomar parte nela”⁵³.

Dessa forma, o negro é retratado por Soromenho, na maioria dos castigos, como o carrasco dos próprios negros nos mecanismos de controle, são eles que empunham os chicotes em nome da lei do colonizador. Também temos, então, o estabelecimento necessário da participação do negro na punição. Com isso, são criados os “efeitos de controle ideológico”, afinal o negro também é “atravessado pelo poder” e quando castigava também “queria que toda a gente sentisse a sua autoridade, principalmente os nativos ao serviço do posto”⁵⁴.

Com o que vem sendo dito, é possível afirmar que o negro materializa o poder do sistema colonial, e, ambigualmente, é excluído pelo seu corpo com a força do seu próprio corpo. Assim, os negros vêm a palmatória subir e descer com força e rapidez: “Zum! pá! zum! pá!”⁵⁵. O negro investe a sua força na mesma cor de pele, com intuito de rasgá-la, pois quer demonstrar que também é investido de poder. No momento em que fustiga seu semelhante, não importa o quanto ele próprio é fustigado pela diferença do branco que o exclui. Instala-se, assim, o poder através da força para passar para o poder através da ideologia, a cujo código o negro nunca poderá ter acesso, e a culpa punida pelos negros assimilados está em iminente risco de cair sobre o próprio

⁵¹ FOCAULT, 1977, p. 52

⁵² Foucault, 1977, p.53

⁵³ Ibidem, p. 53

⁵⁴ SOROMENHO, 1967, p.17

⁵⁵ Ibidem, 1970, p.73

carrasco que possui a pele negra. Sobre isso, Frantz Fanon nos comenta: “Perante o mundo organizado pelo colonialista, o colonizado presume-se sempre culpado. A culpabilidade do colonizado não é uma culpabilidade assumida, é antes uma espécie de maldição, de espada de Dâmocles”⁵⁶.

Assim, enunciados que possuem um teor como: “se esse moleque não andar direito, dá-lhe o chicote”⁵⁷, ou então, “Não se pode ter confiança em negros”⁵⁸, são frases representativas da relação entre colono e nativo que permeiam toda a obra e constroem tudo que diz respeito à identidade do nativo. Ou seja, nada do que diz respeito ao nativo merece respeito, nem mesmo a morte tão cheia de cerimônias na cultura do colono ou do nativo. A normalização ideológica chega ao ponto da personagem Paulina não ter o pudor de pedir ao moleque Jusa que desse conta das suas galinhas antes de ir ver seu avô morto no rio, sendo que o menino foi solicitado pela avó na noite de tempestade para permanecer com ela e a neta, além de ter sido proibido de cumprir as ordens do pai de permanecer ao lado do avô, cuidando-o. Ainda como exemplo da relação entre negros e brancos, o enunciado que vem da boca da mesma colona é representativo da intolerância às coisas dos negros: “este batuque me põe doida! Isto é uma falta de respeito com pelos brancos”⁵⁹. O batuque ao qual se referia, era apenas a cerimônia a um nativo, cipaio por trinta anos, e que salvara a vida em outros tempos do chefe de posto. O batuque e as canções, aliás, são elementos recorrentes, na Trilogia, de perturbação do branco ao mesmo tempo em que é exposto como elemento intrínseco da identidade negra. E, por perturbar os brancos, as ordens são terminantes: “cantigas só no batuque das senzalas. Ali, moravam os brancos, os senhores, e os negros não podiam levantar a voz”⁶⁰.

Com o que vem sendo dito, tenta-se mostrar como negro é colocado dentro de um estereótipo negativo e do maniqueísmo, e “o bem é simplesmente aquilo que lhes faz mal”⁶¹. Esse estereótipo é impossível de ser revertido pelo nativo, pois não detém a legitimação dada pelo sistema de força, aliado do colono, que o coloca como beneficiário final na colônia. Não podendo reverter a sua situação por uma série de

⁵⁶ FANON, 2002, p.28

⁵⁷ SOROMENHO, 1979, p.16

⁵⁸ Ibidem, p.31

⁵⁹ Ibidem, 1967.p.180

⁶⁰ Ibidem, 1979, p.99.

⁶¹ Ibidem, 1967.p.25

acontecimentos que criaram verdades eurocêntricas, o nativo tenta aliar-se ao colono, defendendo a causa dele, buscando algum privilégio como são os casos dos nativos que buscam o cargo de cipaio. Um exemplo representativo, no romance *Viragem*, é o caso da personagem Oxenda que é capaz de prender uma mulher de seu próprio povo para levá-la ao posto como refém,

[...] na esperança de o marido vir libertar dando-se a prisão para cumprir o contrato com a Companhia de Diamantes. Com esse feito Oxenda ganharia a farda de cipaio, que *é todo o sonho* de um capita, como prometera o chefe Nogueira [grifo meu].⁶²

Todo o sonho de um nativo – sonho ínfimo – está na possibilidade irônica de progredir a capita – ajudante de cipaio – e de capita a cipaio – polícia indígena da administração; nunca ele irá almejar mais do que isto, pois está preso à imobilidade do seu estereótipo. Podemos, ainda, trazer a presença do soldado Tipóia que, após trinta anos de lealdade, ao perder sua espingarda, é imediatamente castigado com a perda da sua farda para Pedro Santo e a perda da ilusão de ter constituído uma vida. Assim, o narrador descreve a maneira pela qual Tipóia vai se desfazendo de tal ilusão e conseqüentemente se desfazendo como ser que constituiu uma vida:

Os cipaiois entreolharam-se e empurraram os capitas para a tarefa que se lhes apresentava odiosa. E êle deixou-se despir sem fazer um movimento. Quando lhe levantaram os braços para lhe tirar o dólman, logo os deixou tombar como mortos. Tinha os olhos fechados e nada ouvia, mas os lábios mexiam sem cessar, sem que se lhe ouvisse um sussurro, e repetia mentalmente: “Trinta ano, trinta ano, trinta ano ...”. Só quando se sentiu completamente nu teve um estremecimento, e as mãos procuraram, abertas e moles, tapar o sexo.⁶³

A repulsa dos cipaiois em realizar a tarefa mostra sentimento de uma solidariedade frustrada, pois se vêem na mesma condição e estão muito próximos da posição de Tipóia, incapazes, porém, de abdicar das suas próprias fardas e portanto de sua posição supostamente superior. A ilusão só se desfaz quando se está sentindo na própria carne, como Tipóia. A falta de reação do negro, na cena acima, é representativa em toda narrativa. O negro fica sem reação diante dos outros negros que caem em cima dele tirando-lhe a farda. Nesse momento, nada mais faz sentido para Tipóia diante dos “trinta anos” que o fulminam da face da terra, restando-lhe apenas a nudez exposta do corpo negro. Só nesse momento Tipóia entende quão impossível é se esconder atrás da

⁶² Ibidem, p.79

⁶³ Ibidem, 1979, p.139

farda, e as mãos sem convicção não escondem a vergonha frente à destituição.

Desta forma, a perda da farda consoma o suicídio que já havia sido cometido quando tomou a defesa do colono como sua própria. A farda de Tipóia é a própria morte, ela, inclusive, irá, depois de ser herdada por Pedro Santo, assolá-lo, pois “A idéia de o Tipóia a apodrecer fê-lo estremecer e sem se aperceber, começou a cheirar, fungando, a farda, no peito e nos braços”⁶⁴.

Nessas passagens em que são narrados tais episódios, fica estampada a desumanidade cruel do estereótipo, regido por uma fixidez da construção ideológica da alteridade. Pois o estereótipo, como lembra Bhabha, age com a

fixidez, como signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo; é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca.⁶⁵

E, pensando no que Memmi diz sobre o colonizado, é possível entender como se dá a negação de si mesmo:

Dessa atitude, que supõe, com efeito, a admiração do colonizador, conclui-se a aprovação da colonização. Mas, por uma dialética evidente, no momento em que o colonizado mais transige com a sua sorte, recusa a si mesmo com maior tenacidade, quer dizer que recusa de outra maneira, a situação colonial. A recusa de si mesmo e o amor do outro são comuns a todo candidato à assimilação. E os dois componentes dessa tentativa de libertação estão estreitamente ligados: subjacente ao amor do colonizador há um complexo de sentimentos que vão da vergonha ao ódio de si mesmo.⁶⁶

Podemos observar em cenas como a criada em *Terra morta*, onde os negros ao negociarem o seu produto, a cera, com os comerciantes brancos, gastam tudo o que lucram na venda para comprar roupas usadas dos comerciantes. Essa cena é simbólica, pois, assim como no exemplo da farda de Tipóia, demonstra o esforço do negro em travestir a sua imagem. O negro gasta todo o seu trabalho para negar a si mesmo. Não importa o quão esfarrapada sempre será a imagem dele diante do branco, pela

⁶⁴ Ibidem, p.160.

⁶⁵ BHABHA, 1998, p. 105

⁶⁶ MEMMI, 1967, p. 107

impropriedade atribuída a todo e qualquer gesto seu em se parecer branco; há sempre uma busca incessante em meio à impossibilidade de ser branco.

Nesse momento da narrativa, Capinda vai demonstrando o esforço feito pelo negro em assumir uma nova identidade. Vejamos:

Capinda achou muito caro e pediu abatimento. O comerciante não cedeu e propôs-lhe um casaco aos quadrinhos brancos e pretos por trinta angolares. Mas o negro não largou mais a casaca, sem tirar os olhos das bandas [de seda]. E, logo, foi á rua mostrá-la aos companheiros. Despiu-a a pedido do seu soba que a mirou por todos os lados, apalpou-a, esfregou a seda na cara e voltou-a ao avesso, dizendo-lhe que a pusesse assim porque ficava mais bonito. E ele vestiu por cima do pano. Segundos depois, estava de novo na loja para comprar umas calças. Mariano e José largaram a rir, ao vê-lo coma casaca vestida ao avesso. Disseram-lhe que não era assim que se usava, mas só depois de argumentarem com o voto do branco que Capinda se convenceu.⁶⁷

A citação demonstra como a negação de si próprio se dá diante do deslumbre causado pela vontade da apropriação das coisas do branco. O negro Capinda gasta um valor considerado alto por ele, diante do desejo de possuir uma peça de roupa velha por ter seda no forro. Inclusive a seda do casaco é admirada pelo membro mais respeitado da sua cultura, o soba. Chega a relutar na sua decisão de usar do avesso o casaco diante dos risos dos mulatos, Mariano e José, mas sacrifica o seu desejo, como num passe de mágica, quando entra a opinião do comerciante, um branco legítimo. Nessa passagem, fica claro como o desejo de adquirir o que pertence ao branco vai se sobrepondo aos desejos primeiros. Nessa sobreposição, há uma negação contínua dos impulsos dados pela cultura nativa. Dessa forma, sempre existe uma frustração pela inadequação dos desejos dados pelo impulso primitivo do negro.

Pensando no que diz Memmi sobre a adoção dos valores dos colonos serem a negação de si mesmo, e no que disse Fanon: “o colonizado presume-se sempre culpado”, vemos que o colonizado, ao tentar ser o Outro, gera a culpa por nunca poder ser o que almeja, devido à verdade forjada pelo etnocentrismo que o discrimina e condena; é o que fica explicitamente marcado no discurso da personagem Alves, aspirante a chefe de posto, após a prisão de um agricultor nativo, acusado de ladrão porque iria vender seu algodão onde lhe pagavam um melhor preço, ao invés de vender ao Governo “pai dos pretos”. Nesse discurso lembra aos nativos que

⁶⁷ SOROMENHO, 1979, p.69-70.

As terras nada valiam quando os brancos da Companhia chegaram para lhes ensinar a cultivar o algodão, para que a terra pobre se tornasse rica. Mas, em vez de estarem agradecidos aos brancos, mandriavam nas plantações e era preciso que o chefe de posto andasse sempre em cima deles para fazerem campos de algodão, “o algodão com que se fazem os panos que eles e suas mulheres vestiam” frisou elevando a voz.

A partir da citação de *Viragem*, podemos perceber como o discurso que estabelece os efeitos de verdade se comporta; só existe a possibilidade de algo melhorar no momento em que o branco, um inventor de negros, tocar de uma maneira quase mágica tanto para tornar a terra pobre em terra rica, como para os algodões fazerem-se panos. Dessa forma, os negros não têm o porquê de não estarem agradecidos e dispostos a servir aos brancos. Esse sentimento de gratidão funciona e se confirma em personagens negras da narrativa, como em *Terra morta*, onde o cipaio Caluis se curvará grato diante do colono José Aparício que o acolheu na fuga do soba da sua aldeia de origem. As palavras que fazem referência à servidão obstinada ao branco chamam a atenção:

Serviu com a dedicação de um cachorro [...] O branco deu-lhe de comer durante anos e ensinou-lhe a pesar borracha no balcão bem afreguesado de sua loja, a maior da terra. E só o deixou quando um dia foi apanhado com o gargalo da garrafa de aguardente na boca. Estava de olhos fechados e não viu o patrão aproximar-se e deitar-lhe a mão ao braço. Largou a garrafa que se partiu a seus pés, o que aumentou a fúria do branco, e quis fugir, mas a porta estava fechada e o chicote de “Seu Jusa” meteu-o a um canto. Quando se encontrou na rua, sem saber como, pingava sangue de todo o corpo e tinha os beiços e o nariz tão inchados que mal podia respirar. Mas não ficou a odiar o branco. “Seu Jusa é branco bom. Vinho é que faz a gente maluco” [...] E Caluis nunca mais esqueceu seu branco.⁶⁸

A maneira seca como o realismo do narrador traz a relação resignada de Caluis impressiona. Não parece haver espanto do narrador, pelo contrário, há uma brutalidade que choca pela sua naturalização. O narrador sem rodeios coloca o negro como um cachorro leal ao dono que nunca mais esqueceu seu branco, pois a violência cometida contra o negro não passa de justiça – conforme as palavras do violentado – feita contra o seu vício pelo álcool.

Como pode ser visto o discurso de *tabula rasa* sempre é reafirmado pelos representantes do sistema racista, acabando por refletir nos candidatos à assimilação.

⁶⁸ SOROMENHO, 1979, p.44-45

Não existe o Outro, somente o si mesmo para os colonos, enquanto para os negros não existe a possibilidade de ser si mesmo. Como afirma Albert Memmi o “racismo é a valorização generalizada e definitiva de diferenças reais ou imaginárias em proveito do acusador e em detrimento da vítima, a fim de justificar uma agressão ou um privilégio”⁶⁹. A vítima, nesse caso, encontra-se numa imobilidade, onde a identificação com suas coisas – a religião, a língua e a cor da pele – atrapalham os intuitos do colonizador. Por isso a identidade fica descartada, juntamente com isso está a incapacidade do sujeito agir. A representação disso está em *Terra morta* na fala de Comboio que argumenta sobre a sensação de se estar cercado pelos brancos quando sabemos que os negros são a maioria populacional. Assim, a sensação é que os brancos estão em todas as partes, quando na verdade há uma assimilação dos negros, e isso faz com que a ideologia dos colonizadores se espalhe e torne ambígua a condição dos negros.

Essa ambigüidade em que se encontra o nativo é bem representada na discussão travada em *Terra morta* após a morte de Caluis pelo soba Xá-mucuari, defensor da tradição, que se suicida, pois não quer enfrentar a fúria do branco, representando assim o fim da era dos grandes sobas de Camaxilo. Assim, a discussão é travada por dois partidos: os defensores da tradição dos sobas e os defensores de uma nova realidade cultural que pressupõe a cultura do branco. Os primeiros alegam que os brancos e a gente nova entontecida pela cultura do branco são a causa do mal de toda terra. Dentre os primeiros, um partidário chama a atenção ainda para o fato da falta de sentido na cultura do branco:

O mocetão da cicatriz, quando se viu rodeado por uma meia dúzia de velhotes, perguntou ao povo, com ar de troça, se alguém alguma vez viu um grande da tribo usar um nome posto pelos brancos, que ninguém sabia o que significava. Ele chamava-se Dumba, o Leão, outro, Mutonto, a Árvore, nomes que sabiam o que queria dizer; mas Comboio o que era?⁷⁰

Os partidários do fim da tradição dos grandes sobas, que são maioria, são representados por Comboio que sofre a crítica acima; ele argumenta que a tradição beneficia apenas os velhos que vivem do trabalho dos novos. Além disso, Comboio argumenta que os brancos e seus cipaios já estão por toda a parte e

⁶⁹ MEMMI, 1998. p.72

⁷⁰ Ibidem, 1979, p.154

Todos viam que os velhos estavam querendo prolongar o sacrifício do povo, que era a sua própria razão de vida e de mando, e essa certeza e as palavras de Comboio levaram-nos a repudiar o passado, embora ninguém tivesse consciência do que seria seu novo destino.⁷¹

Como vemos, há argumentos de ambas as posições dentro do povo negro, e já existia uma rivalidade entre povo jovem e os velhos que sempre se aproveitaram de maneira privilegiada dos mais moços; além disso, os velhos já não solucionavam os problemas frente aos brancos que levavam os negros para os trabalhos forçados. Com isso tudo, há o fato de Comboio ser um semelhante que apóia a idéia de pôr fim à tradição dos grandes sobas. Dessa forma, em busca da novidade, a população escolhe um novo destino sem saber o que a aguarda.

Com a disputa referida acima, Soromenho nos mostra como a tradição oprimia, assim como a novidade também irá oprimir, como sabemos. No entanto o argumento apresentado pela personagem referida como “mocetão da cicatriz”, mostra como a negação da tradição coloca o negro numa situação tão nova que acaba por se negar e perder do sentido completo de si mesmo. Pois o que podemos observar no decorrer deste trabalho é que o negro se nega diversas vezes por não ter o domínio do código cultural do branco, sendo-lhe impossível, por mais que busque tal domínio, devido ao estereótipo forjado pelo discurso europeu.

A partir da troca da perspectiva cultural do negro, tem-se, na verdade, uma submissão, não somente à cultura, mas antes à construção feita de si. Essa, como vimos acima, atribui ao nativo toda a negatividade possível da concepção do colono sobre ele, ao mesmo tempo em que impossibilita a reversão. Portanto, tomar a perspectiva do colono da forma como ela é dada, gera crises como a de Tipóia ao perder a farda ou como as crises dos mulatos da Trilogia que insistem em afirmar a sua superioridade perante os negros, mas são vulneráveis por serem quase tão negros como os pretos. Podemos citar, por exemplo, o caso de João Calado de *Terra morta* que após a morte do pai branco perde, juntamente com a sua mãe negra, a herança deixada, não possuindo nenhum direito como qualquer negro. O exemplo de João Calado é mais um exemplo da Trilogia que mostra a impossibilidade do negro ser qualquer coisa que fuja do estereótipo, por maior que seja o esforço.

⁷¹ Ibidem, p.154

5. CONCLUSÃO

Tentou-se, no decorrer do trabalho, mostrar as relações conflituosas entre os negros e os brancos no regime colonial e a crise decorrente disso. Como foi visto, os brancos sempre tentaram se afirmar com a discurso da superioridade racial, negando tudo o que estabelecia relação com os negros. Os negros, por sua vez, buscaram uma identidade dentro da distorção do estereótipo do discurso eurocêntrico. Ou seja, os negros tomaram o discurso dado por aqueles que os excluía e tentaram, diante da impossibilidade, pertencer ao modelo cultural eurocêntrico tal e qual era apresentado pelos colonizadores.

A obra em questão de Soromenho, apesar de possuir a especificidade de determinado momento histórico, levanta questões bastante atuais para um mundo ainda fortemente marcado por centros e periferias, identidades locais e centrais, maiorias e minorias. Com isso, no decorrer do trabalho, quis chamar atenção para a abordagem da identidade, feita numa situação histórica diversa, pois de certa forma diverge da atual pelo fato de o mundo apresentar uma nova configuração política, mas gostaria de ressaltar a atualidade do tema. Afinal, o centro e a periferia, assim como as diferenças étnicas ainda marcam fortemente a atualidade. Enfim, podemos ainda ver o mundo marcado por diferenças e choques.

Não percebermos e não reconhecemos as diferenças pode acarretar despersonalizações, pois acabamos por negar as diferenças que nos constituem, ou seja, aqui entra o jogo lingüístico entre a primeira e a segunda pessoa. Com isso, gostaria de dizer que a Trilogia de Soromenho trata dessas negações que impedem de nos reconhecemos como parte do que somos parte constituinte, pois ela mostra um *eu* se constituindo diante de um *tu* que deve ser anulado como sujeito. É o que acontece, por exemplo, com a personagem Joaquim Américo de *Terra morta* que, mesmo se solidarizando com os negros, se sente sozinho na África. Isso ocorre porque, por mais que tenha piedade dos negros, sua condição no ambiente colonial é de branco privilegiado pelo sistema. Em outras palavras, a sua identidade naquele ambiente, depende da sua aceitação como parte daquele mundo, não da piedade pelos negros. Américo que, não suportando a consciência, vai embora para a Europa.

A identidade fica comprometida se não fugirmos dos sólidos estereótipos estabelecidos pelos regimes de verdade e, diante de questionamentos desencadeados pelas diferenças. Isso fica marcado, no decorrer da Trilogia, quando olhamos colonos em minoria numérica em relação aos negros; e mesmo assim, acreditam estar ocupando espaços vazios, pois não reconhecem os vínculos criados com os negros, presentes, por exemplo, nas suas mulheres e filhos. Afinal, os nativos não prestam porque são negros e são negros porque não prestam.

O olhar europeu na política colonial é impedido, pela lente da superioridade branca, de aceitar um ser diferente cultural e fisicamente, de ter sentimentos em comum com os nativos. Essa atitude que tem uma forte tradição no mundo europeu e se reflete no sistema colonial. Memmi em *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*, nos coloca muito bem como os sistemas coloniais acabam beneficiando e seduzindo irresistivelmente os seus colonizadores, mesmo aqueles que se recusam como tal.

Os idealizadores e defensores intelectuais do regime colonialista português, assim como os demais regimes europeus de mesma natureza, fundamentam todo o sistema colonial na inferioridade dos povos colonizados. E, como Edward Said chama a atenção, com a opinião do visconde de Chateaubriand, um entre inúmeros exemplos, nesse mesmo sentido, citados na sua obra – *Orientalismo: o Oriente como invenção do ocidente* – para o fato de os europeus verem o que não fosse Europa ser “uma peça decrépita a espera dos seus esforços restaurativos”⁷². E, transpondo o que o mesmo autor diz sobre o Oriente árabe para a África negra, podemos pensar na verdade européia sobre o continente negro. Vejamos:

As expressões idiomáticas para o Oriente tornaram-se freqüentes, e essas expressões assentaram-se firmemente no discurso europeu. Por baixo das expressões idiomáticas havia uma camada de doutrina sobre o Oriente, formada a partir das experiências de muitos europeus. [...] Para qualquer europeu durante o século XIX – e acho que isso pode ser dito quase qualificação – o orientalismo era um sistema de verdade, verdade no sentido que Nietzsche dava à palavra. É, portanto, correto dizer que cada europeu, no que podia dizer sobre o Oriente, era

⁷² SAID, 1990, p. 179.

consequentemente um racista, um imperialista, e quase totalmente etnocêntrico.
73

Sabemos que uma tradição tão arraigada não se desfaz facilmente. Assim como o regime colonial, que teve seu fim somente na década de 1970, não permite institucional e culturalmente uma visão fora da ótica racista. Além disso, não podemos deixar de atentar para o que Said nos traz sobre teses de superioridade lingüística, civilizacional e racial que permeavam os meios acadêmicos do final do século XIX e tinham vasta circulação. Ele diz:

A teoria racial, as idéias sobre as origens e classificações primitivas, decadência moderna, progresso da civilização, destino das raças brancas (ou arianas) e a necessidade de territórios coloniais eram elementos do peculiar amálgama da ciência, política e cultura, cuja inclinação, quase exceção, sempre foi no sentido de guindar a Europa ou uma raça européia ao domínio sobre as partes não-européias da humanidade. Havia também um consenso geral de que, segundo uma variedade estranhamente transformada de darwinismo sancionada pelo próprio Darwin [...].⁷⁴

É a partir de idéias como a exposta acima, embora à primeira vista pareça um absurdo, que o colonizado da Trilogia tenta sair da condição de inferioridade, sem se dar conta da real condição de inferioridade em que se coloca. Assumir os discursos dominantes dos estereótipos da inferioridade de certos grupos para tentar sair de uma condição de dominação, é sempre um risco, pois ficamos sujeito a uma dupla ameaça. A primeira delas vem do risco de a qualquer momento sermos jogado para fora do que imaginávamos ser, fazendo com que nos desconstituamos de uma hora para outra. A segunda decorre do fato de nem sempre estarmos na posição de dominadores. E isso ocorre tanto com o nativo como com o colonizador.

⁷³ Ibidem, p. 210.

⁷⁴ Ibidem, p. 238-239.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Perry. *Portugal e o fim do ultracolonialismo*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1966.

BHABHA, Homi K.. *O Local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998.

CASTRO, Ricardo Figueiredo de, FASCINA, Adriana. In: FERREIRA, Jorge, FILHO, Daniel, Aarão Reis, ZENHA, Celeste (org). *O século XX*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2000. 3 v. : il..Volume: 1

FANON, Franz. *Os condenados da terra*. Lisboa:Umeiro, 2002

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004

HALL, Stuart. *Da diáspora(Identidades e mediações culturais)*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HELL, Victor. *A idéia de cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

LOURENÇO, Eduardo. *O labirinto da saudade*. Lisboa: Gradiva, 2002.

MEMMI, Albert. *O Racismo*. Lisboa: Caminhos 1998.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

MENDONÇA, Fernando. *O romance português contemporâneo*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis, 1966.

RODRIGUES, Joao Carlos. *Pequena história da África negra*. São Paulo: Globo, 1990.

SAID, Edward W.. *Orientalismo: o Oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras,1990. 370

SANTILLI, Maria Aparecida. *"Requiem" por uma "terra morta"*. In: Língua e Literatura. São Paulo Vol. 4 (1975), p. 353-360
SMITH, Anthony D. *A identidade nacional*. Lisboa: Gradiva, 1997

SIMÕES, João Gaspar. *Crítica. III: romancistas contemporâneos (1942-1961)*. Lisboa: Delfos, 1968.

SOARES, Torquato de Sousa. *O colonialismo português*. Coimbra: ed. do Autor, 1959

SOROMENHO, Castro. *A chaga*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

SOROMENHO, Castro. *Terra morta*. Lisboa: Sá da Costa, 1979.

SOROMENHO, Castro. *Viragem*. São Paulo: Arquimedes, 1967.

VERDERY, Katherine. *Para onde vão "a nação" e o "nacionalismo"?*. In.: BALABRISHIMAN, Gopel(org.). *Questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

www.uea-angola.org/bioquem.cfm?ID=167