



HAL
open science

Estratificação da Sociedade Colonial Portuguesa em A Chaga, de Castro Soromenho

Michel Mutaia Kanianga

► To cite this version:

Michel Mutaia Kanianga. Estratificação da Sociedade Colonial Portuguesa em A Chaga, de Castro Soromenho. Ficções do Império: (Re)Visões da Literatura Colonial Portuguesa. Colóquio Internacional, Département de Langues et Cultures | Universidade de Aveiro, Nov 2023, Aveiro, Portugal. ⟨hal-04807447⟩

HAL Id: hal-04807447

<https://hal.science/hal-04807447v1>

Submitted on 27 Nov 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY-ND 4.0 - Attribution - No Derivative Works - International License

Estratificação da Sociedade Colonial Portuguesa em *A Chaga*, de Castro Soromenho **Stratification of Portuguese Colonial Society in *A Chaga* by Castro Soromenho**

Michel Mutaia Kanianga
Centro de Línguas, Literaturas e Culturas | Departamento de Línguas e Culturas |
Universidade de Aveiro | 3810-193 Aveiro, Portugal

Resumo

A ficção do Império contém muitas obras que revelam a forma como a sociedade colonial era repartida em grupos sociais distintos. *A Chaga*, de Castro Soromenho, é uma das obras que revela uma sociedade colonial portuguesa estratificada e enraizada na divisão da população, cujas relações interpessoais são reduzidas a nível racial. A camada populacional em Camaxilo, uma zona recuada de Angola, é o local escolhido pelo autor para denunciar toda a forma de desumanização do colonizado pelo colonizador. A leitura de *A Chaga* revela-nos uma sociedade colonial portuguesa na qual não existia espaço para a mistura entre os Homens.

A clivagem acentuada de classe e cultura determinava o lugar de cada um. Primeiro, o branco, colono “destinado” a dominar; a seguir, o mulato, raça intermédia, mas preto com sangue português nas veias; e, por último, o preto, aquele cujo “destino” é estar ao serviço do branco.

Palavras-chave: *A Chaga*; Estratificação; Sociedade Colonial; Colonialismo.

Área temática de inclusão da proposta: Retóricas da raça: mistofobia e racismo.

Abstract

The fiction of the Empire contains many works that reveal how colonial society was divided into distinct social groups. Castro Soromenho's *A Chaga* is one of the works that reveals a stratified Portuguese colonial society rooted in the division of the population, whose interpersonal relations are reduced to a racial level. The population in Camaxilo, a remote area of Angola, is the place chosen by the author to denounce all forms of dehumanisation of the colonised by the coloniser. Reading *A Chaga* reveals a Portuguese colonial society in which there was no room for mixing between men.

The marked class and cultural divide determined the place of each person. First the white man, a settler "destined" to dominate; then the mulatto, an intermediate race, but a black man with Portuguese blood in his veins; and, finally, the black man, the one whose "destiny" is to be at the service of the white man.

Keywords: *A Chaga*; Stratification; Colonial society; Colonialism.

Thematic area of inclusion of the proposal: Rhetorics of race: misophobia and racism.

Estratificação da Sociedade Colonial Portuguesa em *A Chaga*, de Castro Soromenho

A estratificação da sociedade colonial em diferentes grupos é uma forma encontrada pelo sistema colonial português para instalar a sua ideologia no seio das populações, e ocupar as terras dos autóctones. Este ato, justificado como “missão civilizadora”, estruturou a sociedade em três grupos raciais, compostos por brancos, negros e mestiços. É neste contexto que por estratificação social entendemos, com Marcelo Rodrigues Lemos (2012), “as relações comuns e compartilhadas entre indivíduos”, com foco na “legitimação da hierarquia”. De acordo com

Lemos (2012, 116), “a estratificação é a maneira pela qual os indivíduos se reproduzem socialmente”, tendo como base “a distribuição de poder”, cuja luta é orientada pelas “honras e prestígios sociais trazidas por ele”. Com efeito, para além da estruturação do poder e da produção económica que classificam as sociedades, a recuperação da honra e do prestígio social perdido nas relações entre colonizador-colonizado estiveram na base de todas as reivindicações dos colonizados para com os colonizadores que, em alguns momentos, não reconheciam a dignidade dos colonizados, quando comparavam o negro a um animal.

O sociólogo angolano Paulo de Carvalho (2011), num estudo publicado com o título *Angola: Estrutura Social da Sociedade Colonial*, define a estrutura social como “um sistema de interdependências, distâncias e hierarquias, existente no seio de uma sociedade”, que se baseia na “estratificação em camadas sociais e em estrutura de classes”. Para Carvalho, a estratificação social constitui-se em “aspecto distributivo da estrutura social”, na medida em que cria “hierarquia” com base na “distribuição de bens”, e, em relação à sociedade colonial, as pessoas são agrupadas “consoante o facto de serem colonizadores (ou seus descendentes) ou colonizados”. O sociólogo revela dados publicados no Anuário Estatístico de Angola, pela administração colonial, em 1964, indicando que “a um relativamente pequeno grupo de colonizadores e seus descendentes, opunha-se um grande grupo de colonizados”, e que o fator primário de diferenciação desses dois grupos era “a cor da pele”, cujos colonizadores eram brancos e os colonizados eram negros, e o cruzamento dos dois deu um grupo intermédio de mestiços:

Dados publicados pela administração colonial dão conta da existência, em Angola, no ano de 1960, de mais de cinquenta mil mestiços, o que correspondia a pouco mais de 1% da população da colónia, nesse ano. 3,6% dos habitantes eram brancos e os restantes 95%, negros (Carvalho 2011, 58).

Perante a observação destes dados, não há dúvidas em como a sociedade colonial estava racialmente clivada, na medida em que a maioria negra era subjugada pela minoria branca. Dentre os fatores que determinam a diferenciação social, segundo Carvalho (2011, 60), quer fatores primários (proveniência social, cor da pele, meio em que o indivíduo cresceu, identificação étnica), quer fatores secundários (grau de instrução académica, posição socioprofissional, salário e outros rendimentos, meio e local de residência), a cor da pele era o primeiro fator que concedia supremacia aos colonizadores e se sobrepunha a outros critérios: “quanto mais clara a cor da pele do indivíduo, maior era, na Angola colonial, o seu grau de instrução académica”.

Muitas outras facilidades eram dadas aos negros cuja cor de pele era clara, nomeadamente uma posição socioprofissional elevada e o gozo de um rendimento acima dos demais, o que lhes facultava um estatuto social e nível de vida diferentes dos indivíduos cuja cor de pele era escura. Carvalho destaca ainda que “a proveniência social do indivíduo, aliada ao grupo somático a que pertencia (baseado na cor da pele), determinavam em grande medida a sua posição social e o seu nível de vida” (2011, 63).

Assim, a propósito da clivagem entre brancos e pretos na Angola colonial, Alberto Oliveira Pinto (2010), na sua tese de Doutoramento sobre *Representações Coloniais: História e Literatura. Angola, os Angolanos e Suas Culturas (1924-1939)*, no capítulo consagrado ao “Colonialismo como ideologia à qual o racismo é inerente”, refere que, para além da “ideologia colonial”, fundamentar o domínio sobre o Outro e apoiar-se na “inferiorização do Outro”, um dos elementos que favorece essa recusa do Outro é o racismo, e confirma que:

O racismo é um elemento essencial em qualquer ideologia colonial, em qualquer colonialismo, porquanto constitui o melhor meio para a viabilização do argumento mais eficaz de asservimento do colonizado do ponto de vista biológico e cultural (Pinto 2010, 32).

A estratificação social a que nos referimos neste artigo, aludindo ao trabalho de Carvalho (2011), refere-se às categorias que se criam com base no acesso diferenciado a uma série de

bens sociais, a deveres e responsabilidades, a direitos e privilégios, assim como ao poder social.

Esta obra, segundo Niyi Afolabi (1998), resume-se a uma criação polifónica entre “a dialética opressor-oprimido, colonizador-colonizado, humanização-desumanização”. Para completar essa dialética, julgamos importante acrescentar “preto-branco”, por constatarmos que o grupo de colonizadores era constituído exclusivamente por brancos, enquanto os colonizados eram pretos ou negros, e a nossa abordagem tem um olhar abrangente da sociedade colonial portuguesa em Angola, tal como a descrita em *A Chaga* (1964), que, juntamente com *Terra Morta* (1949) e *Viragem* (1957), formam a Trilogia de Camaxilo, de Castro Soromenho.

A descrição da realidade social nas relações colonizador/colonizado, em Camaxilo, um povoado recuado nas terras dos Cokwe, na atual Província da Lunda Norte, é o objetivo principal do presente artigo, ao longo do qual serão analisados alguns comportamentos e as formas como se manifestam o racismo na convivência entre as comunidades “brancas” e “pretas”, como já o dissemos.

O *incipit* de *A Chaga* descreve uma localidade, “vale de Camaxilo”, cuja paisagem revela uma sociedade datada e localizada na época colonial. O narrador heterodiegético abre o relato com o primeiro personagem, Gunga, um africano pelo seu nome, portanto, não negro, para contextualizar o espaço rural africano caracterizado “pelos excessos de uma exploração desumana”. Camaxilo, enquanto espaço físico, deixa-se transparecer como um símbolo ideológico, na medida em que nele se observa um panorama da presença variável de emblemas de natureza social, económica e histórica.

A leitura de *A Chaga*, do princípio ao fim, destapa a imagem do colonizador, europeu, português e branco em particular, que, independentemente dos fatores levantados por Carvalho (2011), que têm que ver com a sua proveniência social e o seu grau de instrução académica, cuja maioria não tinha, mostrava-se superior ao colonizado de quem tinha a missão de civilizar, custasse o que custasse, por um lado, e, por outro lado, do colonizado africano, angolano e Cokwe, inferiorizado por ser negro, condenado à submissão. A superioridade branca revela-se não só na atitude dos portugueses, mas também, e sobretudo, na urbanização da povoação de Camaxilo: “duas povoações e um só nome – Camaxilo” e na representação das populações que compunham a povoação de Camaxilo. A separação natural pelo rio Camaxilo permitiu afundar ainda mais a diferença social entre a povoação de cima, habitada pelos brancos, comumente designada por “povoação dos colonos”, e a povoação de baixo, habitada pelos negros, comumente designada por “povoação dos negros”. O branco vive em cima e o negro em baixo, num determinismo colonial que demonstra a ausência de um espaço comum, onde o branco e o negro pudessem viver juntos.

Gunga é negro e velho, antigo soldado do exército colonial, vive com rancor contra o colono Lourenço que lhe tirara a mulher, por esta ser bonita. Por reclamar a restituição da sua mulher, Gunga apanhou uma surra de Lourenço, que acabou por lhe retirar também o grau militar de cabo. Gunga tem rancor contra Lourenço e contra a prepotência de todos os brancos. Gunga não tem escolha, porque ao negro, na sociedade colonial, só se pode exigir deveres, pois, não lhe são conhecidos direitos que os possa proteger contra os abusos do branco, como se pode ler numa conversa entre dois colonos, António Alves e Mota:

A miúda não me lhe deu troco e passámos adiante. Abriu uma porta, empurrou-me e acendeu uma vela. Sentei-me na cama e fiquei tonto de todo, a ver uma sombra a dançar na parede. “Então filho; não te despes?” Foi preciso ela ajudar-me a despir. Quando a vi nua a meu lado, fechei e abri várias vezes os olhos para a ver melhor. Era então magra que até me pareceu o Abílio. [...] Passei-lhe as mãos pelos seios, pequeninos como ameixas. Ela percebeu que se passava qualquer coisa comigo e disse: “pró mês que vem faço treze anos.”

– Foste capaz, pá! Uma miúda...

– Com uma miúda assim eu não seria capaz.

– Não era mais miúda do que muitas miúdas negrinhas com que todos se deitam.

– É muito diferente, são negras. Elas aqui começam nisso com menos de doze anos (pp. 8-9).

Se a experiência por que passa uma miúda portuguesa de treze anos continua a fazer dela diferente das miúdas negras da mesma idade, segundo Joaquim Mota, embora com a mesma não se saiba com que idade começou a prostituição, para Alves, a miúda branca de Lisboa e as miúdas pretas de Camaxilo são todas menores de idade que mereciam respeito. Mota, pelo contrário, não é da mesma opinião, e considera que uma criança branca merecia o respeito em relação às crianças pretas. Com efeito, não existe diferença entre Alves e Mota: são todos colonizadores, como observa J.P. Sartre no prefácio de *Retrato do Colonizado* (1973, 27), quando afirma:

Em primeiro lugar, não há colonos bons nem maus: há colonialistas. Alguns deles recusam-se a aceitar a sua realidade objetiva: os colonialistas, que são levados pelo aparelho colonial, fazem todos os dias, de facto, o que condenam nos seus sonhos, e cada um dos seus atos contribui para manter a opressão; não mudarão nada, não servirão para ninguém, e encontrarão o seu conforto moral no mal-estar, é só isso.

Soromenho através desse ato e muitos outros denuncia essa sociedade injusta, quando o colono considera que o facto de ser negro marca toda a diferença. Uma miúda preta não merece um tratamento igual ao de uma branca, quando estas se encontram na mesma situação, relembrando a exploração de parentes portugueses pelos próprios portugueses no Brasil, que negavam submeter-se por não serem negros, e é Mota que o disse:

Para o Brasil também eu ia. Estive mesmo para ir. Tenho lá um tio, irmão de minha mãe. Queria que eu fosse trabalhar com ele, tem lá no Rio de Janeiro uma sapataria, mas eu conhecia essa história do tio do Brasil.... Esses tipos exploram-nos como se fôssemos negros. Na minha aldeia se conta essas histórias (p. 10).

ou quando conta que João Porqueiro descobriu uma mina nos matos de África, que não era outra coisa senão “mina de pretos” (p. 11). Entende-se que, para Mota, a exploração é normal para os negros e não se pode nem se deve tolerar entre os brancos.

Albert Memmi (1973, 99), autor de *Retrato do Colonizado*, confirma esta injustiça quando afirma que “o racismo resume e simboliza a relação fundamental que une colonialista e colonizado”, porque o colonialista faz do racismo o seu ponto de socorro em todas as áreas. O colonialista não vê o negro como um ser humano, senão como um sujeito inferior que pode ser formatado segundo a sua ideologia. Para falar de negros, muitos estereótipos eram evocados, e reforçava-se a ideia de que

Os pretos são como crianças, crianças grandes, está claro. É preciso estar sempre em cima deles, obrigados a trabalhar. É uma raça inferior. Os que vivem na cidade são atrevidotes, mas os do interior, depois de a gente as domesticar, até chegam a ser bons trabalhadores (p. 11).

Deste modo, o discurso da superioridade do branco em relação ao negro foi mantido ao longo do romance nos diálogos entre os colonos, como forma de encorajar o colonialista a prosseguir com as suas ações, e manter-se confiante em tudo quanto fizesse em detrimento do colonizado. Usando as expressões depreciativas em que comparam o negro a uma criança, a uma raça inferior ou a um sujeito a domesticar, o colonizador acerta os objetivos de matar, moral e psicologicamente, toda a possibilidade de o negro reivindicar a sua humanidade, e de manter o colonizado numa posição desprotegida que não o leva a questionar a mediocridade do seu usurpador, colono, que é protegido pelo sistema colonial.

Castro Soromenho desconstrói esses estereótipos ao criar uma personagem como João Deusdá, um Chefe de Posto, para desmentir a ideia de que o negro não sabia nada, embora ele próprio não concordasse na igualdade entre o branco e o negro. Para Deusdá, “são maneiras de ver”, contrariamente ao Administrador, João Santiago Da Silva, e sustenta a sua opinião nas seguintes afirmações:

Quando cheguei a estas terras, já lá vão trinta anos, e trinta anos não são trinta dias, sr. Administrador, os negros andavam armados e não se ensaiavam nada para matar gente branca, e nunca as cortei. Um soba era um rei, não era um regedor como hoje, como estes sobas que a

gente nomeia. Meti muito negros na ordem, fiz-lhes ver o que valia um branco, o que valia uma farda de militar (p. 29).

Ao admitir que os negros andavam armados antes da chegada dos europeus a Angola, os protagonistas confirmam que os angolanos eram organizados, e que “até 1875 os Africanos mantinham sua hegemonia nas relações económicas, sociais e militares com os portugueses”, segundo Isabel de Castro Henriques (1995, 448-410). Os Cokwe eram mais avançados em arte e em criação de artefactos de guerra, nomeadamente em diversas armas de fogo que existem até aos dias de hoje. Mas, por meio da opressão colonial e da estratificação da sociedade, com o pano de fundo no racismo, o colonizador não podia nem devia exaltar os feitos positivos do colonizado para evitar que este se considerasse igual a ele.

Ensemble de conduites, de réflexes appris, exercés depuis la toute première enfance, fixé, valorisé par l'éducation, le racisme colonial est si spontanément incorporé aux gestes, aux paroles, même les plus banales, qu'il semble constituer une des structures les plus solides de la personnalité colonialiste. (Mimmi 1979, 100).

O racismo colonial, um conjunto de comportamentos e reflexos aprendidos e praticados desde a mais tenra idade, fixados e reforçados pela educação, é tão espontaneamente incorporado em gestos e palavras, mesmo as mais banais, que parece constituir uma das estruturas mais sólidas da personalidade colonialista [tradução nossa].

Seja qual for a circunstância, um branco não pode nem deve manifestar sinal de medo perante o negro, e um dos esforços constantes do colonialista revelado por Mimmi para manter o sistema colonial é o de explicar, justificar e manter, através de palavras e comportamentos, o lugar e o destino do colonizado, que o autor qualifica como “parceiro no drama colonial”. Eis a seguir as palavras e atitudes do Administrador ao repreender o secretário que chicoteava um Capita preto ao público, e aconselha:

O que é preciso é ter mão neles (os negros) e não hesitar ao momento próprio. A única coisa que o negro admira é a força. [...] mas admira-nos porque reconhece a nossa superioridade, a nossa força. (p. 87).

Portanto, mais do que uma simples afirmação de autoridade, a análise das atitudes racistas feitas por Mimmi revela elementos fundamentais que não podem ser descartados. Trata-se, primeiro, de “descobrir e realçar as diferenças entre o colonizador e o colonizado; segundo, de “valorizar essas diferenças, em benefício do colonizador e em detrimento do colonizado”; e, terceiro, de “tornar essas diferenças absolutas, afirmando que são definitivas e atuando para que se tornem definitivas”. As diferenças devem manifestar-se em todos os aspetos e em todos os lugares. A separação de povoação em dois lugares distintos tem o propósito de reforçar a diferença entre o colonizador e o colonizado, na medida em que o contrário não beneficiaria o colonizador, e a qualidade de vida entre as duas povoações reforça essa ideia. Todo o comportamento do colonizador para com o colonizado encontra a sua razão de ser na afirmação dessas diferenças e na sua perpetuação. O branco tem e deve aparecer como tendo todo o direito sobre o negro, e cabe ao branco tornar esses direitos definitivos. Para manter e reforçar a diferença, o colonizador tem a obrigação de recorrer ao uso da força, usando muitas vezes as ofensas morais e físicas.

Santiago da Silva apontou os papéis, levantou os olhos para o secretário e disse:

– Os indígenas continuam a ser castigados no largo da Administração. Isto não pode continuar. As ordens que dou são para se cumprirem, Sr. Secretário.

– Mas não foi no largo – ripostou Bonifácio Pereira, pensando ao mesmo tempo: “Que bicho te mordeu?” E acrescentou: - Os homens ainda estão na varanda, atrás da Administração.

– É a mesma coisa. Ouve-se em minha casa. A minha mulher não suporta os gritos dos negros. Ficou com os nervos num feixe. [...] – Acabe de uma vez com os castigos na varanda. Os correctivos vão passar a ser aplicados no largo da cadeia. A surra ao sol e põe-se logo o homem à sombra. Lá é que é o lugar próprio. Acabe-se com esse espectáculo (p. 95).

O Administrador de Camaxilo, porém, é mais claro quando intervém para mandar parar o castigo corporal infligido aos negros. A questão não se coloca se o Administrador é a favor ou contra o castigo dos negros que ele considera como corretivo. O Administrador intervém porque não quer que os negros sejam castigados no largo da Administração, aos olhos e

ouvidos da Sr^a. D. Inês, sua mulher, que não suporta os gritos dos negros. Que fica aqui claro que não se trata da proibição de castigos corporais em si, nem de compaixão para com o sofrimento dos negros castigados; porque os negros não são “homens”, afirma Bonifácio Pereira, que concorda com a ordem do Administrador, e confessa: “Lá agradável, confesso, também acho que não é nem para nós que somos homens” (p. 95). Apesar do medo que caracteriza os negros, esses sabem muito bem que “o branco é como negro, só que é branco” (p. 77). A violência, em todas as suas formas, foi um dos meios que os colonizadores europeus usaram para domar o povo colonizado. A autoridade com a qual exerciam essa violência criou medo entre os colonizados e com ele a submissão. Razão de alguns adágios em língua cokwe, como por exemplo *Kaputu kumuyenga kusuku ali*, que significa: “só se pode falar mal (criticar) do Português quando está longe”. Se estiver perto, vai ouvir, e, se ouvir, vai castigar os infratores.

Ao instruir todo o colonizador que “os negros admiram a autoridade, a violência justa”, o que, segundo o Administrador, tem sido sempre “a sua força e a alavanca da colonização” (p. 98), o colonizador nega a humanidade e a idoneidade do homem negro. Nesta perspectiva, o racismo na relação colonizador-colonizado é um elemento fundamental na organização da sociedade colonial portuguesa, onde é naturalmente impossível um negro pensar ascender ao lugar do branco. Seja qual for a sua atitude para com o branco ou a sua formação académica, a história de *A Chaga* mostra que o negro é e sempre será inferior ao branco.

Parafraseando Mimmi (1979, 103), em matéria de discriminação racial, nomeadamente em acesso aos serviços e outros privilégios, o racismo não surge como “um pormenor acidental, mas como um elemento substancial ao colonialismo”. O racismo é, em todas as suas dimensões, “a melhor expressão do facto colonial e um dos traços mais significativos do colonialista”. Ele estabelece a discriminação fundamental entre o colonizador e o colonizado, que é a única condição da vida colonial, e assegura a sua imutabilidade. Sem o racismo era difícil perpetuar uma relação histórica que teve um início no tempo. Como elemento que nutre o colonialismo, o racismo divide claramente a sociedade, e veda todas as possibilidades de reverter o quadro: “o branco é como negro, só que é branco”, disse o negro (p. 77). Com essa afirmação, o colonialismo encontra justificação para todos os atos julgados necessários para aprofundar cada vez mais o fosso entre os dois povos.

No entanto, regista-se ainda dentro da sociedade colonial portuguesa uma discriminação entre os próprios europeus, de um lado, os nascidos na Europa, e, de outro lado, os nascidos nas colónias e seus descendentes. No topo da hierarquia racial, colocavam-se: o branco nascido na Europa, seguido do branco nascido em África, que, para tal, sofria de discriminação pelo primeiro; a seguir, vinha o mulato ou o mestiço de pai branco e mãe negra, seguido do mulato ou do mestiço vindo de relacionamento entre mestiços, chamado de “cabrita”; e, no último grau da hierarquia, vinha o negro. Apesar de Lourenço, com o passado do tempo, ter outra forma de abordar a questão dos negros, em conversa com Zé Paulino, admite dizendo: “sujamos as mãos, é o que tu deves dizer. Escravos, sangue [...]” (p. 139) ou quando diz: “Negamos no negro o homem que ele é, sem sequer pensar que ao negá-lo também nos negamos como homens” (p. 140), ele mostra-se incapaz de reverter o quadro e mostra-se culpado e responsável pelo comportamento desprezível que tem os mulatos em relação aos negros.

Cássio Santos Melo (2014) sublinha que, apesar de Castro Soromenho ser considerado como escritor de “propaganda colonial”, a trilogia de Camaxilo foi encarada como “uma crítica ao colonialismo e ao seu fracasso”. Para Melo (2014), a trilogia de Camaxilo representa “um corte no trabalho intelectual de Castro Soromenho”, sustentando a propósito de *Terra Morta* que

explicitamente constrói, em parte, uma imagem de fracasso e miséria do colonialismo português em Angola. Este livro, assim como a sequência composta por *Viragem* (1957) e *A Chaga* (1970), é também a narrativa de um recalque do nacionalismo português, que diz respeito aos sonhos e pretensões

colonialistas portuguesas. Sonho que neste recente ido século XX teve a África como seu principal objeto de investimento afetivo. A obra de Soromenho, em boa medida, nos ajuda a interpretar como é grande a angústia ao se deparar com este sonho não realizado (Melo, 2014, 176).

Sendo *A Chaga* escrita nos anos 60, período em que não se podia mais falar de tráfico de escravos, Castro Soromenho traz ao público internacional o colonialismo português e o relacionamento entre o branco e o preto na Angola colonial. Ao admitir que Angola não era a sua terra, Lourenço, enquanto reconhece que o homem branco não tinha o direito de subjugar o homem negro, pois são todos homens que merecem um tratamento igual, reconhece também que os brancos eram estrangeiros em Angola, e que foi um erro terem abandonado a sua terra, Portugal, porque “o homem pertence à sua terra ou é estrangeiro” (p. 142). Com as afirmações de Lourenço, o autor desconstrói todos os clichés destinados a sustentarem o colonialismo, que Pinto (2010, p. 27) qualifica como “destinados a ‘asselvajar’ o homem africano, como sejam a sua animalização, sua pertença propensão para a prática da antropofagia”. Se considerarmos, com Pinto (2010, 29) e outros autores, que a “ideologia colonial fundamenta o domínio sobre o Outro e apoia-se, conseqüentemente, na inferiorização do Outro”, a tomada de consciência do colono Lourenço no meio de todos os outros colonos, qualificado de remorsos pelos companheiros, é uma abertura à nova abordagem sobre o sistema colonial, apesar de não ser demonstrado oficialmente pela maioria dos colonos. Nessa sociedade não há lugar para as pessoas que querem passar a ideia de que o branco é igual ao negro, e Lourenço é um exemplo disso quando queria acudir um “Cabecinha”, proprietário do Alves (p. 147).

Como se o sangue fosse de morto, carago! Senhores, nesse dia julguei que enlouquecia. Que vergonha! Eu larguei a correr pró acampamento do Alves. Parei a uns dez metros e fiquei como se me dessem duas bofetadas, a ver o Lourenço abraçado ao negro, ao negro, chiça, e a chorar, Sr. Serra, a chorar! Quis voltar as costas àquela vergonha e desaparecer daquela terra, mas não consegui levantar um só pé. Estava nisso ouvi gritos. Era o Alves a dar ordens ao seu pessoal para amarrarem o Lourenço. Atirei-me prá frente. Quando entrei no acampamento já ele estava nas cordas, sujo de sangue, na cara, na boca. Que nojo! O sangue era do negro. Sangue do negro na boca de um branco! Há cousas que nunca se esquecem, por cem anos que se viva (pp. 147-148).

Na perspectiva de muitos colonos, e no excerto acima expressado por José Paulino, a diferença entre negro e branco deve ser cada vez mais destacada em todos os aspetos, como se vê nas exclamações de José Paulino quando fala do negro e do sangue do negro. O negro não era outra coisa senão uma propriedade do Alves. O comportamento de Lourenço só podia ser de louco. Só os sem juízo é que podem pensar que era anormal castigar um negro e comover-se com o sofrimento dos negros.

Lourenço transmite, embora tarde, a lição do nacionalismo angolano ao único filho mulato, ensinando-o que “os brancos eram estrangeiros, que a terra pertencia aos Angolanos e que o lugar dos mulatos era na banda dos negros”, contrariamente às lições dos outros colonos aos seus filhos, que também eram mulatos, aos quais ensinavam que “a terra é portuguesa”, que foi conquistada com o seu sangue, que não são os negros que dão o pão (p. 151), etc.

Com efeito, perspectivas como as do Lourenço e seu filho, por sinal chamado Jesus, como que para despertar a consciência do nacionalismo angolano e libertá-los da dominação portuguesa, não encontram apoio no seio dos colonos, nem mesmo dos amigos de José Paulino, que defendiam o *statu quo*. Lourenço representava o colono arrependido dos atos cometidos, e quer passar a assumir-se como estrangeiro na terra do colonizado, e ajudar o filho Jesus a libertar as mentes de todos os outros filhos da terra, sobretudo os mulatos, que desprezavam os seus parentes negros. Mas tal como o Jesus judeu, o filho de Lourenço não durou muito tempo, pois a sua morte estranha pôs fim à sua missão libertadora.

Soromenho revela, em *A Chaga*, que entre os colonos há algumas vozes em surdina que, apesar de se sentirem privilegiadas pelo colonialismo, tinham reflexões profundas sobre a sua existência na terra angolana, e conseguiam fazer uma leitura acertada sobre as atitudes dos negros. Essa reflexão é ilustrada por Vasco Serra quando compara o período das queimadas

no Leste de Angola, onde tudo fica reduzido a cinza e vê-se “negrume por todos os lados” – uma desolação que dura alguns meses, mas que as raízes ficam vivas até o surgimento das primeiras chuvas e dos grandes calores –, à “passividade dos negros, à sua humildade, o seu ar sempre medroso, a sua resignação” (p. 189).

O fogo queimou a terra, torceu as árvores, mas as raízes continuaram vivas. Ora, Eduardo, esse negro que anda por aí com ar de medo é como a raiz da terra queimada. [...] Para a sua vida o colonialismo é como uma queimada, uma chaga, mas eles são raízes vivas dentro dessa terra queimada (pp. 189-190).

A voz de Vasco Serra junta-se à de Lourenço para despertar os outros colonos e para denunciar a ocupação ilegal da propriedade do negro, a sua terra. A negação do negro pelo branco é comparada ao fascismo em relação ao português, e confirma que, tal como “o colonialismo aviltou o negro, o fascismo fez o mesmo ao português” (p. 190); ou ainda quando confessa que “o colonizador nunca considerou o negro como um homem”, para concluir que “o colonialismo fascista cavou mais fundo o abismo entre o branco e o negro”, tendo reconhecido a resistência dos negros em relação ao colonialismo.

Apesar de tudo, a expressão cultural dos Cokwe foi uma das armas que manteve o seu povo vivo e confiante num amanhã livre do colonialismo. Eles lutaram contra o colonialismo e foram um dos últimos povos angolanos a se render, permanecendo pouco tempo sob o jugo português.¹ Quando os brancos chegaram à terra dos Cokwe depararam-se com um povo organizado politicamente e muito avançado culturalmente, como anotou Mota:

Os sobas estavam habituados a cobrar impostos aos nossos comerciantes. Era o imposto para passar pelos caminhos, outro para acampar, e para fazerem o negócio pagavam mais uma vez. [...] Prenderam um comerciante, um tal Cameira, porque se recusara a pagar os impostos a soba: até porrada lhe deram. Quando a tropa chegou, o tipo parecia louco de tanta porrada que apanhou (p. 225).

Discurso como esse, ainda expresso de uma forma tímida, e abafado pela maioria branca, revela como a conquista das terras coloniais não foi simplesmente por supremacia racial. Como se pode ler, as personagens brancas lembram-se da sua chegada a terras angolanas, e, na altura, os brancos submetiam-se aos autóctones, negros, até a chegada das forças armadas coloniais. Mesmo com a dominação branca por intermédio das armas, as ações de reivindicação faziam-se presentes nas colónias, factos confirmados por muitos historiadores.

A leitura de *A Chaga* revela muitos temas para abordar, no entanto, centrámo-nos na questão racial para responder ao que nos propusemos a tratar. Ao longo da análise da obra, descobrimos a forma como a estratificação da sociedade colonial portuguesa tinha a ideologia da raça como pano de fundo, cuja manifestação resume-se na inferiorização e coisificação do negro. A desumanização da raça negra fez com que o negro fosse explorado e escravizado, com base em acusações que tinham como único fim apropriar-se das suas terras e riquezas. Soromenho, embora não condene energeticamente o ato colonial, desperta as mentes dos leitores, prevê o fim da colonização através da morte de Lourenço e a recuperação da terra por Gunga, que esperou por esse dia durante mais de 20 anos.

Se, por um lado, o branco que conquistou Angola pela força das armas declara ser angolano, como o caso de Deusdá, Lourenço e outros – isso não lhes dá o direito de serem angolanos, pois a terra não se conquista pela força, na medida em que “cada coisa tem o seu nome e o seu dono” (p. 227) –, por outro, o negro autóctone, que viu todos os seus direitos da terra negados pelo colonizador, luta, usando todos os meios à sua disposição para provar que ele é que é o dono e não o branco. Um dos exemplos disso foi a destruição da ponte do Cuilo, construída com a mão-de-obra dos negros, e considerada um “milagre de Deus” (p. 226) pelo tenente Pires, o projetor da obra, para o orgulho do branco, mas que, de uma noite para a outra, se viu em cinzas e com as aldeias abandonadas.

¹ Segundo João Manassa, em *Lunda, História e Sociedade* (2014), o território conhecido por Império Lunda era menos conhecido pelos europeus até ao princípio do século XIX (p. 55).

Com a morte de Albino Lourenço no fim do romance, Soromenho profetiza o fim do colonialismo e da ocupação das terras angolanas.

Referências

- Afolabi, Niyi. 1998. “Castro Soromenho: um neo-realista polifônico”. <https://revistas.iel.unicamp.br/index.php/epa/article/view/5399>.
- Béji, Hélé. 19829. *Désenchantement National. Essai sur la colonisation*. Paris : Cahiers libres.
- Cahen, Michel. 2018. “L’Angola dans la longue durée”. Autour du livre de Alberto Oliveira PINTO, *História de Angola da Pré-História ao início do Século XXI*. Lisbonne : Mercado de Letras Editores, 2016, 800 p., ISBN: 978-972-8834-26-5. <https://shs.hal.science/halshs-02471927>.
- Carvalho, Paulo De. 2011. “Angola: Estrutura Social da Sociedade Colonial”. *Revista Angolana de Sociologia*, nº 7 (2011): 57-69. <https://doi.org/10.4000/ras.1185>.
- David, Raul. 2014. *Colonizados e Colonizadores*. Luanda: GRECIMA.
- Henriques, Isabel De Castro. 1995. *Commerce et changement en Angola au XIXème siècle. Imbangala et Tshokwe face à la modernité*. Vol.2. Paris : L'Harmattan.
- Lemos, Marcelo Rodrigues. 2012. “Estratificação Social na Teoria de Max Weber: Considerações em Torno do Tema”. *Iluminart*. Ano IV, nº 9 (novembro). <https://revistailuninart.ti.srt.ifsp.edu.br/index.iluminart/article/view/143/146>.
- Manassa, João Baptista Abreu. 2014. *Lunda: história e sociedade*. 2º ed. Luanda : Mayamba Editora.
- Melo, Cássio Santos. 2014. “O autor enquanto ficção de sua própria obra: o caso do português Castro Soromenho [1910-1968]”. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.html>.
- Memmi, Albert. 1973. *Portrait du Colonisé précédé du Portrait du Colonisateur et d'une préface de Jean-Paul Sartre*. Paris : Petite Bibliothèque Payot.
- Pinto, Alberto Oliveira. 2016. *Imaginários da História Cultural Angolana*. Luanda: INIC-FAAN.
- _____. 2010. *Representação Colonial: História e Literatura, Angola, Os Angolanos e suas Culturas (1924-1939)*. Tese de Doutorado. Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa.
- Soromenho, Castro. 1985. *A Chaga*. Luanda: UEA.