

## O (não) lugar do cipaio no romance *Viragem*, de Castro Soromenho

Isabelita Maria Crosariol\*

**Resumo:** O artigo tem como objetivo analisar a representação do assimilado no romance *Viragem*, de Castro Soromenho. A personagem escolhida para tal reflexão é o cipaio Tipoia, cuja trajetória de vida – ainda que tenha pouco destaque na narrativa – claramente demonstra o não-lugar que esse polícia negro ocupa na sociedade angolana do início do século XX. Servindo de elo entre brancos e “indígenas”, Tipoia era ao mesmo tempo vítima do sistema colonial, e dele reprodutor. No entanto, é apenas ao perder seu cofió e sua espingarda – símbolos de sua adesão à cultura europeia – que ele percebe que, se não era considerado um indígena, tampouco era percebido como branco. Estava reduzido a nada.

**Palavras-chave:** Cipaio. Assimilação. Castro Soromenho.

O tenente dissera-lhe que a Luba pertencia aos belgas, mas que ele era um “soldado valente” e por isso continuaria a ser português. Tipoia duvidara, podia lá ser!..., porque o português era branco e ele era negro. O tenente Mateus chamara-lhe “cabeça de burro” e explicara que o português branco é para mandar e o português negro para obedecer. Então compreendera as palavras do oficial, concordara que tinha “cabeça de burro”, porque o branco era quem mandava e ele negro obedecia.

Castro Soromenho

A epígrafe que abre este ensaio constitui um fragmento de *Viragem* (1957), romance de Castro Soromenho que, juntamente com *Terra Morta* (1949) e *A chaga* (1970), compõe, segundo palavras de Alexandre Pinheiro Torres, a chamada “trilogia de Camaxilo” (apud BRITO, 2001, p. 11). No entanto, se nos romances de 1949 e 1970 as ações se passam de fato em Camaxilo, em *Viragem*, é o posto do Cuango o espaço escolhido para narrar as desventuras enfrentadas por Paulina e por D. Joana em Angola.

Portuguesas de nascimento, essas duas mulheres – assim como António Alves, o chefe do posto escolhido para substituir Afonso Nogueira (o marido de Paulina) enquanto este se restabelecia de sua doença – personificam, no romance, a imagem dos colonos portugueses

---

\* Doutoranda em Estudos da Literatura pela PUC-Rio. isabelitacrosariol@yahoo.com.br.

<i>Revista Língua &amp; Literatura</i>	FW	v. 12	n. 18	p. 171-184	Ago. 2010. Recebido em: 25 ago. 2010. Aprovado em: 30 ago. 2010.
--	----	-------	-------	------------	---

que partiram para a África em busca de uma vida melhor, mas que, ao chegarem lá, perceberam uma grande distância entre a imagem que tinham diante de si, e a vida colonial idealizada na metrópole. Assim, o que era para ser uma aventura de colonização acaba por se transformar:

[...] numa prosaica fuga rumo à emigração, mas apesar de tudo com tons coloniais, o que lhes permitia canalizarem a sua revolta e frustração para os mulatos e os negros, que absurdamente responsabilizavam pela desgraça que era a sua e, acima de tudo, a deles (RIBEIRO, 2004, p. 146).

Neste contexto, qualquer ato praticado por um negro ou por um mulato e que fosse interpretado pelos brancos como provocação tornava-se passível de castigo. Castigo, contudo, nem sempre diretamente infligido pelos colonos, mas em grande parte das vezes pelos cipaiais, os policiais negros responsáveis pela execução da política colonial. Instaura-se então uma grande contradição, visto que o negro não-assimilado, ou seja, aquele que, conforme determina o Estatuto do Indigenato de 1954, não possui “*ainda* a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses” (apud VERA CRUZ, 2005, p. 32, grifo nosso), passa a ser oprimido por outros que (ainda que, em menor medida) também são alvo da revolta e da frustração dos colonos.

O que possibilita aos cipaiais ter alguns privilégios e poderes é, sem dúvida, o processo de branqueamento cultural a que são submetidos. Do mesmo modo que os capitães e cabos (também auxiliares do poder colonial), os cipaiais

Recebem ordens dos chefes de posto, poderes e insígnias que lhes conferem autoridade: o cofió, a farda, o chicote, a arma (só alguns) e as botas. Aprendem o português e vão treinando os gestos e as palavras para serem semelhantes ao branco no exercício das suas funções, designadamente: dar castigos, prender os fugidos do contrato, comandar e vigiar os trabalhos públicos dos presos, levar recados e multas aos sobas com imposto em atraso, fazer rusgas às sanzalas para capturar desertores, denunciar sobas desobedientes e os negros que tentam vender o algodão fora da companhia, a melhor preço. Mudam de nome e libertam-se da alçada do seus sobas. Curiosamente alguns nomes designam coisas, como é o caso de Tipoia, o que é revelador da desconsideração do africano.

Muitos começaram por participar nas campanhas de ocupação e foram sucessivamente ascendendo aos cargos da administração colonial portuguesa. A pouco e pouco dissociaram-se das suas comunidades e, progressivamente, aprenderam a imitar e a assimilar os valores, os ideais, os gestos e a língua do branco “civilizado” (BRITO, 2001, p. 13).

Frantz Fanon, em sua obra *Pele negra máscaras brancas*, ao analisar o caso do negro antilhano, afirma que este “será tanto mais branco, isto é, se aproximará mais do homem

verdadeiro, na medida em que adotar a língua francesa” (2008, p. 34). Isto, porque, agora nas palavras de Silviano Santiago, “Na álgebra do conquistador, a unidade é a única medida que conta. Um só Deus, um só Rei, uma só Língua: o verdadeiro Deus, o verdadeiro Rei, a verdadeira Língua” (1978, p. 16).

No caso de Angola, a língua da autoridade era a língua portuguesa. Desse modo, o negro angolano desde cedo percebeu que, caso quisesse ser efetivamente ouvido, deveria aprender a falar como o “invasor”. Posteriormente, seria justamente esse aprendizado que lhe possibilitaria apoderar-se da arma do outro (a escrita), transformá-la, e se transformar.

Por sua atuação como “tradutores” das línguas nativas para a língua portuguesa, os cipaiois frequentemente assumiam para os indígenas um valor negativo. Eram concebidos como aqueles que, amparando-se em sua condição de “civilizados”, voltavam-se contra os seus, e deles extraíam vantagens. Em *Viragem*, é ilustrativa dessa afirmação a passagem do romance na qual Augusto Mulambo exige uma galinha e três molhos de capim de um homem que desejava uma guia para vender suas aves no Quela, quando, na verdade, a determinação do chefe do posto não fazia nenhuma referência a galinhas.

Como agravante da situação, em vez de deixar apenas uma de suas quinze galinhas no posto, o homem teve de deixar nove, já que D. Joana (a avó de Paulina) havia se interessado por elas. Em troca, recebeu nove canecas de sal, o que não tinha valor para alguém que queria não apenas receber em dinheiro, mas também fixar o valor da venda. Com apenas seis galinhas, não se justificava mais a ida do homem ao Quela. O que lhe restava era a humilhação, a raiva e a constatação de que “tudo o que dissesse ou fizesse não apenas seria inútil como lhe poderia custar caro, porque entre ele, que não falava português, e o branco, que não conhecia o quioco, estavam os cipaiois, únicos intérpretes, com as suas mentiras e vinganças” (SOROMENHO, 1957, p. 157-8).

É fato que, antes de constituir meramente uma forma de reprodução do discurso do outro, a adoção da língua portuguesa foi, acima de tudo, um modo de os cipaiois tomarem uma posição diante da cultura metropolitana, e com isso recusarem a inferioridade que lhes era determinada pelo homem branco. Todavia, a incorporação da cultura do outro se revelou neste processo como um risco, pois implicou não apenas o afastamento dos cipaiois de suas origens, mas também a manutenção de uma rede de opressão na qual os indivíduos considerados mais fracos eram subjugados por aqueles que tinham mais poder.

Servindo de elo entre brancos e indígenas, os cipaiois eram ao mesmo tempo vítimas do sistema colonial, e dele reprodutores. Ao desempenharem suas funções, eles contribuíam “para a instalação do sistema colonial nas suas sociedades africanas, perturbando, assim, a

organização das etnias, das tribos, dos critérios de parentesco e dos valores culturais e religiosos” (BRITO, 2001, p. 13-4). Como assinala Maria da Glória de Brito:

A implicação dos agentes auxiliares no poder administrativo foi determinante no processo de desagregação progressiva da sociedade africana, bem como na diluição de alguns traços essenciais da sua cultura. Em consequência, assistimos ao empobrecimento do poder dos sobados, à sua incapacidade de resistência, assim como à inversão de poderes e valores (2001, p. 14).

Se o poder colonial recusava a importância desses traços essenciais das culturas africanas, o cipaio, portanto, ao vestir “simbolicamente uma segunda pele, pela qual ele tenta camuflar a sua, aproximando-se mais dos valores dos dominantes” (PADILHA, 2007, p. 160), ajudava a reforçar essa mesma recusa.

Aqui cabe ressaltar que, embora os cipaio não sejam os principais personagens do romance de Soromenho – visto que a narrativa se centra sobretudo nas ações de uma família de colonos portugueses que vive nas terras do Cuango –, chama a atenção o fato de, em *A Viragem*, os negros não serem mostrados pelo narrador como peças do cenário, como indivíduos infantilizados, ou mesmo como seres animalizados (abordagens comumente presentes nos textos da literatura colonial ambientada em África). Ainda que nas falas e nas ações das personagens brancas se perceba o tratamento dos negros como inferiores, brutos, “selvagens”, não é essa a perspectiva sustentada pelo narrador. Em seu discurso, verifica-se muito mais o desejo de desmistificar o projeto colonialista elaborado e difundido pelo Estado Novo, apontando as suas fragilidades, e salientando as perdas sociais, culturais e identitárias sofridas por certos grupos africanos.

Contudo, nesse processo:

A destruição do mundo africano será combinada com a degradação do português enfraquecido pelas condições concretas que enfrenta no interior da colônia e pelo sem sentido da vida que debilita seu corpo e desmoraliza sua alma. Nessa equação, revela-se, em sua amplitude e profundidade, o fracasso do projeto colonial (CHAVES, 1999, p. 100).

Em *Viragem*, Tipoia é inegavelmente o cipaio de maior destaque. A seu respeito, sabe-se que trinta anos antes fora vendido por seu pai a um homem branco que, além de lhe dar constantes pancadas, também lhe dera um novo nome, pois Gunza (como era até então chamado) não era um nome que lhe agradava. “Tipoia” parecia-lhe melhor, visto que o negro era “um bom carregador de tipoia” (SOROMENHO, 1957, p. 140). A partir de então, em vez de ser chamado por um nome africano, o rapaz seria designado pelo nome de um objeto, o que

não apenas o reduzia ao estatuto de coisa, como também evidenciava a sua relação de subserviência ao branco por meio do trabalho escravo.

Posteriormente, Tipoia seria vendido a um comerciante de Camaxilo, e mais uma vez seria vítima de maus-tratos. Contudo, a fuga de seu dono após ter sido esbofeteado por um sobeta de Xamucuari, aponta novas possibilidades para Tipoia: seria soldado, e andaria orgulhoso ostentando a sua farda. Foi assim que “ali, na margem do Cuango, começara a sua aventura, quinze anos de marchas e guerras, a incendiar, a matar, a beber marufo e a dançar batuques no chão de cinzas e sangue das aldeias tomadas de assalto” (SOROMENHO, 1957, p. 141).

Na carreira de Tipoia a serviço do império português, dois fatos teriam destaque. O primeiro refere-se à sua participação na batalha pelas terras de Calendende, evento do qual saíra consagrado como “soldado valente” – “Calendende é toda a história do último palmo de terra lunda conquistada nesse dia ardente de 1920, em que emudeceram os tambores de guerra e o soldado Tipoia içara a bandeira portuguesa na fronteira luso-belga” (SOROMENHO, 1957, p. 142) –, e, tempos depois, quando Tipoia (já cipaio) mata um negro que tentara esfaquear Afonso Nogueira.

A transição de Tipoia de soldado para cipaio é um dado importante no romance de Soromenho. Afinal, não é apenas a função de Tipoia que muda. Muda também todo o sistema de administração colonial:

Já não havia guerras e os brancos começaram a pagar imposto indígena, a mandar os homens mais novos e fortes para as minas de diamantes do Nordeste e ilhas de S. Tomé e Príncipe. Os sobas que ousavam desobedecer eram presos, logo substituídos por outros escolhidos pelo chefe do posto, “amigos dos brancos”, e seguiam para o desterro, no sul da colônia, nas ilhas ou em Moçambique (SOROMENHO, 1957, p. 14).

São, portanto, as mudanças ocorridas na África em decorrência da intervenção do homem branco (e que colocam o negro e sua cultura em um patamar inferior) que ganham espaço nas páginas do romance de Soromenho. Ao mesmo tempo, enfatiza-se o lugar a ser ocupado pelos assimilados neste processo de transição e, acima de tudo, o drama a que eles estão sujeitos em decorrência de sua opção.

É partindo dessa perspectiva que o narrador do romance expõe então a forma humilhante como Tipoia fora tratado por António Alves no instante em que veio à tona que além de não ter conseguido capturar Oxenda (um capita fugitivo), o cipaio ainda havia tentado

levar as galinhas e o porco de um soba sob a falsa alegação de que falava em nome de seu chefe.

Tipóia tinha a sua versão dos fatos, e nela era descrito heroicamente: o cipaio havia assaltado a senzala, lutado com Oxenda até amarrar-lhe os pulsos e por pouco não o tinha matado. Já em meio à floresta, foi atacado por mais de vinte homens mascarados, dos quais conseguiu abater cinco. Em um dado momento, contudo, a espingarda bateu em uma árvore e escapou de suas mãos. “Os homens fugiram, e com eles Oxenda, levando a arma e o cofió, que também lhe caíra durante a luta” (SOROMENHO, 1957, p. 152). A esta versão, Tipóia acrescentou alguns pormenores que não havia contado na noite anterior, como o fato de o soba ter lhe oferecido um porco em troca da liberdade de Oxenda.

O soba, por sua vez, tinha uma versão diferente da história. É Pedro Santo (o aspirante a cipaio que mais tarde assumiria a função de Tipóia) quem a traduz. De acordo com o soba, Tipóia havia ido à aldeia em uma tarde em que ele não estava, e logo se aborreceu porque ninguém havia preparado algo para ele comer. Perguntou de Oxenda, mas todos ignoravam seu paradeiro. A mãe e a mulher do capita até pediram que Tipóia as levasse até António Alves para que o branco lhes confirmasse o ocorrido, porém o cipaio recusou-se, alegando que “o branco não dormia com as negras da senzala e que a boca de um cipaio é igual a do chefe branco” (SOROMENHO, 1957, p. 165). Não encontrando Oxenda, Tipóia exigiu da aldeia seis galinhas e um porco. Pouco depois se irritou com um galo que cantara e agrediu fisicamente o guarda da aldeia.

Foi nessa ocasião que chegaram à aldeia alguns “caçadores de mel”. Um deles vira a espingarda do Tipóia encostada a uma cubata e agarrou-a receando que ele matasse alguém, porque estava enfurecido. Mas o Tipóia ficara com tanto medo que fugira para o mato e não quisera atender aos que lhe gritavam que viesse buscar a espingarda, porque ninguém queria que o branco se zangasse com o soba (SOROMENHO, 1957, p. 165-6).

Duas versões, portanto: uma em que Tipóia é um herói, e outra em que se revela um cipaio medroso. Contudo, como alerta o narrador: “Cipaio e soba mentiam, cada um com a sua história a encobrir a verdade. Mas, fosse como fosse, o Tipóia tinha abandonado a espingarda, exigira um porco para o chefe do posto e pretendia apoderar-se das galinhas” (SOROMENHO, 1957, p. 166).

Tipóia já não tinha mais o cofió nem a espingarda. Como punição, perderia sua farda. Ficaria nu no meio do terreiro, sendo alvo de alvo de olhares (alguns rancorosos, mas a maioria deles amargurados por verem o companheiro naquela situação humilhante). Trinta

anos a serviço dos brancos, e de uma hora para outra Tipoia se via reduzido a nada. Não bastasse ter sido recusado pelo mundo português, agora não seria mais aceito entre os “indígenas”. Assim, a única solução encontrada pelo ex-cipaio é se matar para confirmar o fim de sua existência em meio àquele “mundo que o português criou”.

O questionamento que pode, no entanto, ser levantado a partir da história de Tipoia, é o seguinte: se o ex-cipaio havia se aproximado desse mundo português na tentativa de receber um tratamento melhor em relação ao dispensado aos “indígenas”, será que o mundo português de fato o acolheu?

Retomando a citação colocada como epígrafe, convém ressaltar que, embora Tipoia tenha sido chamado pelo tenente Mateus de “português negro” (demonstrando um possível acolhimento do cipaio pelos europeus), quando o oficial lhe diz que o “português branco” é quem manda e que ele, “português negro”, deve apenas obedecer, fica nítido que a hierarquia em função da cor da pele ainda existe neste contexto. Além disso, fica evidente que, assim como ocorre no Brasil, o que se verifica em Angola é um preconceito de marca, e não de origem, como atesta a definição dada por Oracy Nogueira:

Considera-se como preconceito racial uma disposição (ou atitude) desfavorável, culturalmente condicionada, em relação aos membros de uma população, aos quais se têm como estigmatizados, seja devido à aparência, seja devido a toda ou parte da ascendência étnica que se lhes atribui ou reconhece. Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque, diz-se que é de marca; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico para que sofra as consequências do preconceito, diz-se que é de origem (2006, p. 292).

É ainda Oracy Nogueira quem comenta que, ao contrário do preconceito de origem, o preconceito de marca não determina a exclusão incondicional do indivíduo negro, já que, contrabalanceando a “desvantagem da cor” (2006, p. 293) com uma superioridade intelectual, educacional, profissional ou econômica, esse indivíduo pode abrir uma exceção e circular em ambientes frequentados por brancos.

No entanto, isso não significa que a percepção da diferença de cor como algo negativo deixe de fato de existir, como comprova a fala do tenente Mateus, em *Viragem*. De acordo com a perspectiva desse oficial, por mais que Tipoia tente se parecer com um branco (por meios dos hábitos, da vestimenta, da adoção da língua portuguesa), a marca de diferença que o distingue de um europeu jamais deixará de existir (pois está gravada no corpo), e será sempre percebida como um traço de inferioridade.

Se no caso de Tipoia, o fato de estar numa posição intermediária entre portugueses e “indígenas” culminou no fim trágico do personagem, nem sempre esse posicionamento entre o mundo ocidental e o mundo africano tem consequências negativas. Cabe lembrar que grande parte dos intelectuais africanos tem uma formação que se dá a partir do encontro com o Ocidente. Como argumenta Appiah: “a maioria dos escritores africanos recebeu uma educação de estilo ocidental; suas relações ambíguas com o mundo de seus antepassados e com o mundo dos países industrializados fazem parte de sua localização/deslocamento cultural característico” (1997, p. 86).

A formação de Castro Soromenho como escritor é bastante ilustrativa dessa afirmação. Ele próprio, em entrevista concedida a Fernando Mourão, em maio de 1960, afirmou:

Africano nascido em Moçambique, mas medrado em Angola desde mal saído do berço, a Angola devo a minha vida de escritor. Quando em 1937 abandonei Angola, estava longe de vir a ser um escritor. Interessado no jornalismo, profissão que exerci largos anos, dele me ocupei. Foi aqui em Portugal que nasceu o escritor, depois de reviver a minha vida de Angola, fazendo tábua rasa de idéias feitas e dando-me conta de erros de interpretação originados pelo clima social vivido desde a infância numa sociedade em formação, heterogênea pela sua própria natureza, sem outras raízes que não fossem os seus interesses circunstanciais, e sempre marginal. Colocado, no tempo e no espaço, numa posição que possibilitou novas perspectivas, o homem e a sua vida, a terra e o meio social, revelaram-se na sua forte autenticidade. E nunca mais deixei de estar Angola, embora habitando em Lisboa ou no Rio de Janeiro, em Paris ou em Buenos Aires (MOURÃO, 1978, p. 152).

Assim, se as experiências vividas pelo escritor em Angola ajudaram-no a compor o retrato de um povo oprimido pelo colonialismo, foi, contudo, em Portugal que Soromenho se assumiu como escritor. E, neste contexto, escrever em língua portuguesa assume uma grande importância, uma vez que, por meio de seus textos, o escritor pôde não apenas mostrar que a vida na África era bem diferente da idealizada na metrópole, como também expor as angústias sofridas pelos brancos, “indígenas” e assimilados.

Na trajetória de Castro Soromenho, chama a atenção o fato de, sendo filho de um alto funcionário da administração colonial com uma mulher cabo-verdiana, e tendo trabalhado como funcionário administrativo no sertão angolano de 1927 a 1937, o escritor demonstrar um particular interesse pelo modo como os negros viviam e pelas histórias que eles contavam. Como explica Rita Chaves:

Contratado [...] para exercer funções que, em última análise, implicavam a direta exploração e a própria destruição das populações que habitavam o interior de Angola (particularmente as regiões que hoje compõem as províncias da Lunda Sul e Lunda Norte), o futuro escritor preferia ouvir as histórias daqueles povos, possivelmente à roda das fogueiras que o invasor havia procurado desfazer com a energia assustadora de outros fogos (1999, p. 97).

Seu posicionamento afastava-se, portanto, da imagem que se esperava de um funcionário colonial. Em vez de pensar que os negros eram atrasados e que por isso deveriam ser “civilizados”, Soromenho os mostrava com uma cultura própria, mas nem por isso inferior à portuguesa. Ao mesmo tempo, salientava, em seus escritos, a incompreensão por parte dos brancos das práticas culturais africanas.

Em *Viragem*, é bastante ilustrativo dessa afirmação o capítulo três, no qual Paulina e sua avó, D. Joana, expressam, em suas falas, seu incômodo em relação aos cantos dos negros – “Isso não é música, não é nada. Que inferno” (SOROMENHO, 1957, p. 34); “O senhor chegou com este batuque infernal. Não se pode dormir. Os criados e os cipaiois foram para essa maldita festa, mas eu vou mostrar-lhe onde fica o quarto” (SOROMENHO, 1957, p. 36), e afirmam que têm medo de negros, pois eles não são confiáveis. Como contraponto, será a voz do narrador que destacará, no mesmo capítulo, o profundo significado simbólico das festas dos negros:

Ao anoitecer, a aldeia dos pescadores encheu-se de povo. Veio gente de muito longe, das margens do Cuango e de seus afluentes, desde o Huamba ao posto e de além-longo. Todas as aldeias mandaram os seus melhores tocadores de atabaque, porque o povo do rio queria que a festa do seu morto fosse grande e deixasse fama em toda a região. Os pescadores e barqueiros chegaram nas suas canoas e em pequenas jangadas de junco, com centenas de archotes a abrirem caminho na noite negra, cantando canções em memória de Ruanda, “pai dos canoeiros do Cuango”, e famoso contador de histórias. Mas também veio gente de terra, povo das colinas e da planície, que soube daquela desgraça pelo toque do tantã levado pelos ventos largos da noite às suas aldeias. Juntou-se tanta gente que o terreiro do batuque foi alargado até à margem do Cuango. Os últimos homens que vieram do rio puxaram as canoas para terra, amarraram as balsas e entraram logo na roda do batuque. [...] Até os capitas, o cipaio Jacinto e o Augusto Mulambo, cabo de cipaiois, aqueles com saiotos de pano às riscas, o dorso nu e o cofio vermelho no alto da carapinha, estes com farda de cotim sal e pimenta, largo cinturão a cingir-lhes o dólman, todos descalços, gente que o homem do sertão detesta, mal a noite desceu abandonaram suas casas e foram até à margem do rio para entrarem na roda do batuque dos mortos (SOROMENHO, 1957, p. 32-4).

Assim, ainda que o romance não tenha como protagonistas homens e mulheres negros, a grande contribuição dada pela obra está justamente nesse novo modo de olhar que percebe positivamente a música africana, o contar histórias, e várias outras práticas negras. Além disso, *Viragem* tem um papel fundamental no questionamento da imagem da África

construída pelo discurso do Estado Novo e também na denúncia de um sistema colonial extremamente opressor, que não apenas colocava brancos contra negros, mas também negros contra os próprios negros.

Em *O local da cultura*, Homi Bhabha, chama a atenção para a necessidade de se “focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais” (2007, p. 20), uma vez que “esses ‘entre-lugares’ fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria idéia de sociedade” (2007, p. 20).

Parece-nos então que aquilo a que Castro Soromenho se prontificou a fazer, seja por meio de sua atuação como intelectual, ou por meio da exposição de personagens como os cipaio no romance *Viragem* foi justamente isto: abrir espaço para novos signos de contestação e de (re) definição do mundo africano.

Citando suas palavras:

Eu não faço receitas... Se alguém encontrar nesse romance uma lição, muito bem, que a siga. Eu prefiro continuar a abrir caminho neste acertar de passo duma jornada que iniciei há vinte anos, sem ainda ter atingido a maioria... (SOROMENHO apud MOURÃO, 1978, p. 152).

**Abstract:** This work discusses the representation of the “assimilated” man in the novel *Viragem*, by Castro Soromenho, choosing the character Tipoia for this reflexion. Although the trajectory of his life is briefly mentioned in the narrative, it clearly reveals the place of this black police officer in the Angolan society in the beginning of the nineteenth century. As a link between the white men and the so-called indigenous people, Tipoia was at the same time a victim of the colonial system and its reproducer. However it is only after losing his cap and his gun – symbols of the European culture – that he realizes his real condition: he was neither an “indigenous” man nor a white one; he was nothing.

**Keywords:** Cipaio. Assimilation. Castro Soromenho.

## Referências

APPIAH, Anthony Kwame. Pendendo para o nativismo. In: *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BRITO, Maria da Glória de. A desagregação da sociedade angolana no romance *Viragem* de Castro Soromenho. *Latitudes - Cahiers lusophones*. Paris, n. 12, p. 11-7, set. 2001. Disponível em: <[http://revues-plurielles.org/\\_uploads/pdf/17\\_12\\_3.pdf](http://revues-plurielles.org/_uploads/pdf/17_12_3.pdf)>. Acesso em: 11 abr. 2009.

CHAVES, Rita. *A formação do romance angolano*. São Paulo: Bartira, 1999.

FANON, Frantz. *Pele negra máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

BHABHA, Homi. *O Local da cultura*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2007.

MOURÃO, Fernando Augusto Alberto. *A sociedade angolana através da literatura*. São Paulo: Ática, 1978.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo Social*. Revista de Sociologia da USP. São Paulo, v. 19, n. 1, nov. 2006.

PADILHA, Laura Cavalcante. *Entre voz e letra*. Niterói: EdUFF; Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2007.

RIBEIRO, Margarida Calafate. *Uma história de regressos: império, guerra colonial e pós-colonialismo*. Porto: Edições Afrontamento, 2004.

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. São Paulo: Perspectiva: Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo, 1978.

SOROMENHO, Castro. *Viragem*. Lisboa: Ulisséia, 1957.

VERA CRUZ, Elizabeth Ceita. Enquadramento teórico. Colonialismo e colonização: o caso português. In: *O estatuto do indigenato – Angola – a legalização da discriminação na colonização portuguesa*. Luanda: Chá de Caxinde, 2005, p. 29-65.