

A INFLUÊNCIA DO LUSO-TROPICALISMO NA LITERATURA COLONIAL PORTUGUESA DA DÉCADA DE 60: MITO OU REALIDADE?

Sandra I. Sousa *

RESUMO: *Este artigo centra-se na análise do romance colonial Muende de Rodrigues Júnior tentando perceber como, e se, os escritores desta época adoptam a visão freyreiana nas suas obras de acordo com a sua apropriação pelo governo do Estado Novo como a sua ideologia oficial. Tópicos apresentados na obra de ficção aqui analisada — como o papel da mulher africana no contexto da vida do colonizador, a cafrealização do homem branco, a miscigenação — serão tidos em causa.*

PALAVRAS-CHAVE: *Literatura colonial; luso-tropicalismo; Miscigenação*

ABSTRACT: *This article focus on the analysis of Rodrigues Júnior's colonial novel Muende, trying to understand how and if the writers of this time adapt Freyre's vision in their works at a time that it was appropriated by the New State as its main ideology. It will be taken into account topics addressed in the work of fiction such as: the role of the African women in the colonizer's life, the cafrealization of the white man, and the miscegenation.*

KEYWORDS: *Colonial literature; luso-tropicalism; miscigenation*

“A GRANDE BASE DA OBRA PORTUGUESA FOI O AMOR”: A VIA MAIS IDEOLÓGICA DO ESTADO NOVO

Por detrás da política do Estado Novo em relação ao mundo colonial encontrava-se uma ideologia imperial que teve como principal teorizador o ministro das Colónias, Armindo Monteiro.¹ Este não se poupou a esforços na criação de uma verdadeira “mística imperial,” na tentativa de persuadir todos os portugueses a idolatrarem a ideia de Império e a contribuírem para a afirmação do Estado Novo. Nas palavras de Cláudia Castelo, Monteiro “[d]esenvolve uma estrutura ofensiva ideológica, uma verdadeira «política de espírito», através de um vasto conjunto de iniciativas

* Doutora em Estudos Portugueses e Brasileiros (Brown University), Professora Visitante na University of Iowa.

¹ Armindo Monteiro foi ministro das Colónias de 1931 a 1935.

(congressos, colóquios, conferências, exposições, jornais e revistas, concursos de literatura colonial...) que divulgam em todos os sectores da sociedade a obra de colonização do regime” (1998, p. 47). Em Portugal, consegue-se assim uma estreita ligação entre a questão colonial, o regime e a identidade nacional, sacralizando-se o império. O nacionalismo português configura-se como imperialista, em oposição a outros países europeus detentores de colónias, nos quais existiam correntes demarcadas favoráveis ou desfavoráveis ao projecto colonial.

“A partir do início da década de cinquenta e da revisão constitucional de 1951,” afirma Yves Léonard, a “ideia da singularidade de uma colonização portuguesa caracterizada por uma propensão para a mestiçagem, para mistura das culturas (...) iria encontrar uma audiência crescente junto das autoridades portuguesas, ao ponto de lhes servir de ideologia oficial, de «pronto-a-pensar» colonial” (1999, p. 37). A obra do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre acabaria, assim, por ser recuperada pelo regime salazarista e usada como seu porta-bandeira. Novos pressupostos ideológicos estavam em causa dentro de um contexto político orientado para a manutenção dos territórios ultramarinos, mas cada vez mais ameaçado por forças exteriores. As ideias luso-tropicalistas não poderiam vir mais a propósito como tábua de salvação ideológica, quando outras começavam a deixar de surtir efeito. No entanto, e visto duas das mais importantes obras de Freyre, além de serem consideradas “fundadoras” do luso-tropicalismo, terem sido publicadas antes dos anos cinquenta - *Casa Grande & Senzala* em 1933 e *O mundo que o português criou (aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colónias portuguesas)* em 1940 - convém voltar um pouco atrás para se perceber como foi a sua recepção inicial em Portugal.

O conceito de luso-tropicalismo é usado pela primeira vez no livro de 1953, *Um brasileiro em terras portuguesas (introdução a uma possível luso-tropologia, acompanhada de conferências e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da Ásia, da África e do Atlântico)*. Nesse mesmo ano publica ainda *Aventura e Rotina*. Estas obras surgem depois de em 1951 ter sido convidado pelo ministro do Ultramar português, Sarmento Rodrigues, a viajar por Portugal e pelo seu império e escrever as suas impressões. Em 1952, inicia uma colaboração quinzenal com o *Diário Popular*, sediado em Lisboa. Mas, se nesta altura começa a receber as simpatias do governo de Salazar — embora Freyre tente demarcar-se do regime político que à sua produção literária e teórica se agarra quando lhe faltam os apoios e parceiros internacionais na defesa da causa colonial — nem sempre assim aconteceu. De acordo com o estudo efectuado por Cláudia Castelo, “[n]os anos 30 e 40, o pensamento de Gilberto Freyre não conhece qualquer aceitação oficial, junto do regime português. Também não colhe adeptos entre os colonialistas republicanos: “[e]stava-se na época de afirmação do império, dos valores da Raça (uma suposta raça portuguesa)

a impor a povos quase selvagens” (1998, p. 84). Castelo acrescenta igualmente que nesse período se considerava que em Portugal “a miscigenação tinha consequências negativas e que os mestiços eram biologicamente inferiores. A solução estaria na “colonização étnica,” isto é, no “povoamento das colónias africanas por uma população branca numerosa, de ambos os sexos, para evitar a mistura racial” (1998, p.84). Vários ideólogos defendem este ponto de vista, inclusive Vicente Ferreira que, numa comunicação ao II Congresso da União Nacional (1944), elabora uma forte crítica às teses de Freyre.² Além disso, Ferreira “propõe que se estabeleça e aplique com rigor uma política indígena especial para as regiões de povoamento europeu. Deve promover-se uma política de segregação racial que proíba, nomeadamente, a utilização de mão-de-obra indígena pelos colonos portugueses” (CASTELO, 1998, p. 85).

Neste sentido, nas décadas de 30 e 40 a política colonial salazarista situava-se no extremo oposto às ideias de Freyre. Armindo Monteiro defende as teses do “darwinismo social” em que o nativo é visto como a grande força de produção sendo a preocupação com o seu bem-estar colocada apenas a nível material. Na sua perspectiva, um relacionamento de igualdade e harmonia entre brancos e negros não seria possível. Cláudia Castelo refere ainda que outra das resistências que o luso-tropicalismo encontrou entre os ideólogos portugueses teve a ver com o peso que Freyre dá ao fundo árabe e africano na constituição do carácter nacional português. Nas suas palavras, “[e]sta ideia contrariava a perspectiva geralmente difundida em Portugal, que valorizava quase exclusivamente a «reconquista cristã» e, por consequência, a influência europeia” (1998, p. 86). O único aspecto da doutrina freyriana que, nesta altura, parece convencer os adeptos do regime tem a ver com “a confirmação da capacidade especial dos portugueses para a colonização” (1998, p. 87). Armindo Monteiro desenvolve a mística imperial em torno dessa ideia que, aliás, já está presente no pensamento português desde finais do século XIX, altura em que, uma vez mais, se teve de recorrer à defesa dos territórios em África. A formulação dada por Armindo Monteiro a esta ideia, com base no “darwinismo social” distancia-se, deste modo, da de Freyre. O primeiro parte do postulado da inferioridade da “raça negra,” enquanto o segundo valoriza o contributo africano, ameríndio, indiano, timorense e macaense na nova civilização luso-tropical, baseando-se no culturalismo de Franz Boas.

É, pois, apenas a partir do início dos anos 50, quando a política mundial se encontra desfavorável ao racismo e ao colonialismo, que a doutrina de Freyre começa a ter um impacto de relevo, saindo do campo intelectual e sendo apropriada pelas instituições do poder. A sua viagem ao

² Para uma visão mais detalhada da visão de Vicente Ferreira, ver Cláudia Castelo, p. 84-85.

Ultramar português e os livros que daí resultaram são fundamentais para que o Estado Novo possa pôr a rolar novos dados em defesa da sua política imperial. Esta viagem por “terras portuguesas” foi, contudo, preparada para que Gilberto Freyre visse apenas aquilo que o governo achava que devia ver: “[o] Ministério do Ultramar encarrega-se de enquadrar a viagem; em cada província ultramarina, o visitante é recebido pelo governador e «guiado» por funcionários escolhidos para esse efeito” (CASTELO, 1998, p. 89). Cláudia Castelo assinala que:

A viagem oficial de Gilberto Freyre às colónias portuguesas é simultaneamente o momento da explicitação teórico-formal do luso-tropicalismo e o momento da sua apropriação político-ideológica por parte do regime salazarista. É ainda um dos momentos em que mais claramente se revela a (quase) convergência nacional em torno da defesa da soberania portuguesa sobre os territórios ultramarinos. (1998, p.95)

Ajudados pela legitimação de uma dimensão fundamental do nacionalismo português por parte de Freyre, “através de «conclusões cientificamente irrefutáveis» (...) largas dezenas de políticos e intelectuais portugueses agradecem-lhe, reconfortados, mesmo quando não concordam com todas as implicações da sua tese” (CASTELO, 1998, p. 96).

Em Janeiro de 1952, o Boletim Geral do Ultramar publica uma reportagem com o título “Dr. Gilberto Freire,” (Boletim, Janeiro de 1952, pp. 242-244) dando notícia do regresso do sociólogo da sua viagem pelas províncias ultramarinas. Nela elogia-se a obra dos portugueses no Ultramar e compara-se a missão colonizadora africana à operada no Brasil:

Assim, o notável sociólogo não ouviu, durante essa minuciosa digressão discursos unicamente, e teve largo ensejo de presenciar a grande e intensa viragem que se opera no nosso Ultramar, no domínio das iniciativas, e de observar a larga envergadura por que em toda a parte se caracterizam os progressos dum fomento renovador, de vasta projeção no futuro; pôde aquilatar do nível de civilização atingido pelas populações indígenas, e, sem dúvida, frequentemente, tudo isto lhe lembrou a glória do Brasil antepassado. Essa empresa de formação e assimilação notável continua em África. (p. 242)

A notícia dá ainda conta das palavras proferidas por Freyre num jantar oferecido pelo governador-geral de Moçambique, o Sr. comandante Gabriel Teixeira:

A grande base da obra portuguesa tanto no Brasil como nestes outros «Brasis» que homens como V. Ex.^a, Sr. governador geral, estão contribuindo para que se levantem e firmem, na África e na Ásia, foi

o amor, foi a capacidade, única do português, para conquistar, não pela força bruta, não pelo poder militar, não pela superioridade técnica, não pela astúcia económica mas pelo amor, amor fraternal. Por isso usei escrever num dos meus ensaios a frase – frase enfática que não me arrependo de ter escrito – que, depois de Cristo, ninguém contribuiu tanto como o Português para desenvolver o amor fraternal entre os homens. (p. 243)

O amor é, deste modo, o sentimento que dá forma à colonização portuguesa, o seu motor que lhe dá vida e que tudo justifica. É nada mais que o sentimento que a diferença da colonização levada a cabo pelos demais impérios. Um pouco mais à frente, Gilberto Freyre afirma ainda o seu orgulho no trabalho desenvolvido pelos portugueses em terras africanas:

Como descendente de Portugueses fiquei orgulhoso em face dos mundos que a nossa gente continua a criar em África como no Brasil. São, na verdade, outros Portugais e outros Brasis que se levantam em África, sem que se despreze ou esmague aquilo que as gentes e as terras africanas têm de característico e próprio. Na África, como no Brasil aconteceu, o negro, uma vez integrado na comunidade e na cultura de formação luso-cristã, já não se considera «negro», mas sim Português. (p. 243)

No mês seguinte, o Boletim Geral do Ultramar publica uma outra notícia sobre Freyre intitulada “Jornadas do Sociólogo Gilberto Freire às províncias Portuguesas do Ultramar” (Boletim, Fevereiro de 1952, pp. 3-5). Nela enfatiza-se o acontecimento com as seguintes palavras: “Foi um acontecimento cultural e até de alcance político a visita que o ilustre sociólogo brasileiro Dr. Gilberto Freire fez às províncias portuguesas do Ultramar, a convite do ministro responsável dos negócios de Além-Mar, Sr. comandante Sarmento Rodrigues” (p. 3). A iniciativa, refere-se, foi de homenagem e serviço:

Homenagem aliás merecidíssima. Porque através de suas porfias de investigador, somadas numa obra vasta e capital, que vai desde *Casa Grande & Senzala*, dos ensaios freirianos porventura o mais nomeado entre nós, até *O Mundo que o Português Criou (...)*, Gilberto Freire, nos seus estudos, por irrefragável exemplo, objectivo e imparcial, não tem senão relevado as virtudes daquele sentido humanístico de que, como iniciadores doutras gentes na civilização cristã e ocidental, demos, no estirão da História, exuberantes provas – árdua e gloriosa afirmação do génio. (p. 3)

O autor cita ainda palavras proferidas por Freyre no sentido de evidenciar a cientificidade dos seus estudos e o não comprometimento

com a política propagandística do regime: “Viagem, essa, de estudo independente e crítico – quero acentuá-lo –, e não de propaganda ou de lirismo oratório. O facto de ser possível a sua realização mostra bem a superioridade de vistas do actual Governo Português no tocante a assuntos ultramarinos” (p. 4).

O discurso de Freyre é, deste modo, a “fórmula mágica” que permite a Portugal sustentar as suas posições anacrónicas e perpetuadoras de relações coloniais e sociais arcaizantes.

“O modo português de estar no mundo,” conceito desenvolvido nos anos 50 por Adriano Moreira e reproduzido no discurso do Estado Novo, tributário do luso-tropicalismo, acaba por infiltrar todos os campos da sociedade portuguesa, inclusive o das mentalidades, e deixar um rasto que ainda hoje se faz sentir nos discursos políticos e culturais.

MUENDE DE RODRIGUES JÚNIOR: “OS FILHOS NÃO SERÃO DE NENHUMA RAÇA”

Em 1960, a Agência Geral do Ultramar atribuiu o prémio Fernão Mendes Pinto no Concurso de Literatura Colonial³ a Rodrigues Júnior pela obra *Muende*. Rodrigues Júnior foi um dos mais prolíficos escritores coloniais e *Muende* teve a particularidade de ter sido editado em Lourenço Marques.

O romance conta a história das diferentes ligações estabelecidas entre o personagem central, o branco Pedro da Maia, e os habitantes da pequena localidade de Muende e do Chifumbázi, na região do Tete. Muende é descrita como uma povoação isolada cujos “caminhos eram desertos” (1960, p. 16). Neles, “[s]ó passava o branco do posto de Vila Gamito na sua *machila*. Meses sem conta, ele calcorreava esses trilhos da área do posto administrativo para cobrar o imposto de palhota. E demarcar as *machambas*. E nas *bandlas*⁴ para falar aos negros” (p. 17). Assim sendo, “Ao Muende e ao Chifumbázi, vinham apenas, desses lados, os *cipaio*s avisar dos dias em que no posto começava a cobrança” (p. 17).

O livro abre com a introdução de dois personagens africanos importantes ao longo de toda a narrativa, Kalonga e Bindiesse, nascidos no mesmo dia, criados juntos, mas com vidas adultas diferentes, uma vez que Kalonga se torna régulo do *clã*. É de enfatizar ainda que este primeiro

³ Tendo sido promovido pela, na altura designada, Agência Geral das Colónias, o Concurso de Literatura Colonial teve início em 1926. O principal objectivo era desenvolver uma literatura que promovesse o sistema e o imaginário colonial, ao mesmo tempo que incentivava os portugueses a partirem para África e a promoverem a obra de colonização.

⁴ De acordo com o glossário no fim do livro: “Lugar de reunião, no mato, onde o administrativo fala aos indígenas sobre os problemas da sua área.” (Sem número de página.)

capítulo apresenta uma meditação de Bindiesse sobre a origem dos brancos:

Porque vieram da montanha só os negros e os animais — e não vieram os brancos? Os brancos não fariam parte do mundo dos negros e dos bichos? Não os quereriam o *Molungo* e os feiticeiros nesses lugares ignorados e distantes da terra africana? Que poder teriam o *Molungo* e os feiticeiros que não impediram nunca a sua chegada? De onde teriam vindo os brancos? Não desceram eles da cordilheira? Falavam uns que sim. Outros que não. Que haviam atravessado os mares. De muito longe. Em barcos grandes. Com panos gordos, semelhando barrigas cheias, agarrados aos mastros. Outros ainda falavam que o céu azul os enviara para conquistar o mundo dos negros. Para os subordinar à sua vontade. Eram criaturas diferentes. Mais espertas que os negros. Tinham mais poder que o *Molungo*. E quando queriam mostrar que eram mais fortes, o *Nhabeze*⁵ tremia de medo. (pp. 11-12)

É interessante que o romance comece com este tipo de pensamento da esfera mitológica (o clã de Bindiesse acredita que os bichos e os homens desceram da cordilheira de Dzaranhama cujos picos tocam nas nuvens), evidenciando a subordinação dos negros, e que Bindiesse acabe por se tornar o melhor e mais fiel amigo de Pedro da Maia, salvando-o quando o encontrou ferido por um leopardo, trazendo-o para a sua aldeia, ajudando-o a construir a sua loja de permutas e fazendo propaganda entre a sua gente, trazendo-lhe freguesia, permitindo que se juntasse à sua irmã, Cefere, e defendendo-o do seu maior inimigo, Tikone. À primeira vista, a narrativa parece fazer a apologia da multiracialidade e da igualdade; pelo menos, a intenção parece ser a de fazer perpassar uma mensagem imbuída de referências luso-tropicais. Apenas algumas passagens da obra servirão de exemplo, como é o caso do episódio em que Pedro da Maia está a ser tratado pelo *Nhabeze* depois de o terem encontrado ferido:

Vira-o então, numa tremura de velhice, concentrar-se, e pedir, voltado para Deus, que as ervas trouxessem, rapidamente, o sangue que a fera fizera perder ao branco, cuja expressão de homem bom tanto agradara à gente de Bindiesse — e, principalmente, ao feiticeiro, que falara pela voz do *Molungo*, dizendo que o branco caído próximo da floresta não viera por mal. Ele trazia, nas malas e nos fardos, as missangas e os panos que haveriam de dar mais beleza às mulheres — e, na cara, um ar de bondade que não podia enganar. (p. 28)

Pedro da Maia é apresentado como um homem, generoso embora branco, amigo dos indígenas. Era assim que quase todos o viam. Quando chefe de uma zona algodoeira nos planaltos do Niassa, “Pedro da Maia

⁵ De acordo com o glossário do livro, *Molungo* significa Deus e *Nhabeze*, médico e feiticeiro.

defendera sempre o negro da injustiça de o julgarem preguiçoso e que o insucesso das culturas do algodão se devia a um seu defeito ancestral. Essa defesa, tão justa, do indígena, trouxera-lhe desgostos sem conta que os suportou, com amargura dobrada, até que um dia foi obrigado a dar rumo novo à sua vida” (p. 38). Agora no Muende, “[t]inha vontade de fixar-se e ser útil ao negro. Haveria de estimá-lo, de viver com ele como se vive com um homem. Haveria de ser justo nas suas transacções, de modo a ensinar-lhe a conhecer o valor exacto das coisas que as suas mãos produziram” (p. 39).

Por seu turno, os indígenas demonstram a sua própria bondade e afeição por Pedro da Maia em todas as situações, inclusive quando este perde tudo, depois de Tikone lhe deitar fogo à loja como vingança por o branco lhe ter “roubado” Cafere. A seguinte passagem demonstra em todo o seu alcance a generosidade e as relações amistosas estabelecidas entre Pedro e os africanos:

— É que tu ficaste pobre. Pobre não poder dar nada. Nosso também é pobre — e não pode dar. Não é verdade? Tu ficas com charrua, que custou teu dinheiro, quando tinhas muito. *Monhé* há-de vir por causa de produto, que ardeu no armazém. Podes vender a ele. Ibrahimo há-de ficar com ela. E tu ficas com dinheiro.

— E vocês?

— Fica com nosso vontade de ajudar branco. Não precisa de charrua. Tem enxada. Leva mais tempo a cavar terra, mas não faz mal. Terra também há-de ficar todo cavado. (p. 224)

A ilustrar ainda a ideia de cordialidade e harmonia entre brancos e negros está a conversa entre Bindiesse e Pedro da Maia, em que ambos concordam sobre o pedido de Cafere ao *Bambo* [o pai dela], que termina com a seguinte descrição:

Bindiesse estava sério, os olhos fitos nos olhos do branco, o corpo apumado, retesados os músculos. As suas palavras tinham um ar de convicção, de que não se podia duvidar. Pedro da Maia estendeu-lhe a mão. Era a primeira vez que um branco, naqueles lugares, dava a mão a um negro. Bindiesse aceitou-a, apertando-a com força. Assim se selaram, nas suas terras, pactos e amizades que durariam sempre. (p. 83)

Mesmo Tikone, o único inimigo de Pedro, que tudo faz para prejudicar a sua vida, reconhece que nada tem contra ele, a não ser o facto de ele se ter juntado a Cafere. No entanto, tal aconteceu com o consentimento desta e Tikone acaba por sofrer de remorsos até ter sido julgado e condenado pelos seus compatriotas.

Essa ligação de proximidade com o branco é igualmente visível na defesa deste em relação aos monhés:

«Realmente, branco era gente de outro qualidade» — pensavam os negros. «Terra era também dele. Era mais amigo de nativo que *monhé*. *Monhé* não era grande gente. Muitas vezes malandro e ladrão. Não fazia casa no lugar onde estava negócio. Quando ficava rico, ia no Índia e não voltava. Branco ficava sempre, fazia casa, tinha filhos e mulher que estavam com ele. Branco de governo era também bom gente: dava escola e posto médico, tratava de mulher no hospital, quando ela ficava prenhe. Mandava padre fazer Missão — e, aí ensinava muitas coisas que *monhé* não sabia, nem se importaria de as ensinar, se as soubesse. *Monhé* não fazia outro coisa senão roubar preto. (p. 58)

A discriminação em relação aos indianos encontra-se patente ao longo de toda a obra. No entanto, os elementos de simplicidade, cordialidade e igualdade nas relações que se estabelecem entre os vários protagonistas em *Muende* não são mais do que simples aparência. Pedro da Maia, apesar da sua generosidade e convívio com o nativo, não consegue esconder uma mentalidade moldada pelos preconceitos da época. Estes sobressaem quase de imediato e vão-se aprofundando à medida que a narrativa avança. Por exemplo, quando Pedro decide estabelecer-se no Muende, ele fá-lo com a intenção de “experimentar a sua capacidade de trabalho, de mostrar a sua iniciativa,” além de “pôr em tudo, faculdades de inteligência que os países em formação não dispensam para se tornarem progressivos” (p. 40). O protagonista pensa, deste modo, que “[t]odos os valores de presença...são necessários, têm o seu lugar no trabalho a realizar em prol do homem nativo, tão carecido de tudo para ser um Homem” (p. 40). A intenção da missão civilizadora portuguesa no sentido de criar no africano a necessidade de trabalhar é um outro dos aspectos também presentes na obra, à semelhança das obras das décadas anteriores:

O negro da região é pobre. Não tem dinheiro. Não compra. A agricultura indígena é escassa. O nativo vive do que a sua *machamba* lhe dá. Não tem necessidades. Não lhas têm criado. (...) Criar-se-ia a riqueza, obrigando o negro a trabalhar, de modo que ele sentisse os benefícios dessa necessidade. (p. 54)

(...) Deixaria que as *machambas* se desenvolvessem, como tinha feito constar o chefe de posto, com o fim de o ajudar — e dar ao negro uma ocupação útil, que melhoraria o seu sistema de vida, precário ainda, por carência do contacto, que não se fizera, tão íntimo, quanto necessário, com o branco, que lhe levaria as utilidades indispensáveis. (p. 55)

Outros exemplos da permanente visão do africano como um ser primitivo, ao qual seria imprescindível ensinar a ser civilizado, encontram-se igualmente mais adiante na narrativa. Como se pode observar no exemplo seguinte, a suposta igualdade promovida nesta época é pouco mais do que disfarce, uma vez que o incentivo ao trabalho sob a justificação de proporcionar uma vida civilizada, não passa de outra, mais subtil, forma de trabalho forçado e exploração do africano, relevando ainda um sentido de superioridade por parte da civilização branca:

A cantina era um incentivo para o trabalho. E os indunas, por mando dos régulos, tinham que fiscalizar esse trabalho, porque o chefe do posto desejava o maior aproveitamento da terra. Daí, resultaria maior capacidade de aquisição do indígena de panos e utensílios. O negro não podia continuar a ser a criatura abandonada na sua *sanzala*, vivendo a mesma vida primitiva ao lado da civilização, que o teria que servir, para o elevar, melhorando, na sua existência de homem já modificado. (p. 201)

A ironia encontra-se no facto de que a missão civilizadora tem como intenção melhorar o nível de vida dos nativos mas, no entanto, a escolaridade é um dos aspectos em que não se aposta, por razões óbvias. A título de exemplo, Pedro da Maia nota numa visita ao chefe do posto que o dia do mês no seu calendário não é o correcto e pensa, “Se o chefe do posto tivesse ensinado ao *cipaio* a ler, aquilo não teria acontecido. E o calendário não teria ficado, como ficou — atrasado” (p. 241). Por outro lado, a ideologia da suposta superioridade branca e da obrigatoriedade de intransgressão da sua lei (p. 262) é de tal forma disseminada que o próprio africano acredita nela. Várias vezes encontramos na boca dos nativos comentários como: “Preto é criança — e havia de fazer *milando* com espingarda no mão” (p. 261); “Coisas que só os brancos, que são muito espertos, sabem fazer” (p. 205); “Os brancos são homens diferentes: mais comedidos, não porque sejam mais inteligentes do que nós, mas porque são mais cautelosos com a sua vida. O seu espírito é mais forte (...). (...) o Deus dos brancos mostra mais força que o nosso *Molungo*...” (p. 138-139). Ou ainda, quando Tikone tenta perceber a razão de ser castigado por ter roubado uma mulher de outro clã, enquanto a Pedro da Maia fora impunemente permitido “roubar” Cafere, de uma raça diferente da sua. A conclusão a que chega é a seguinte: “Mas os negros são negros. O branco é sempre branco. Mais esperto que o negro — que é um burro. Que há-de precisar toda a vida do branco, para ser gente. Pois era. Esta diferença tinha-lhe passado despercebida” (p. 212).

Nas relações amorosas em que a mulher nativa desempenha um papel fundamental, esta continua a ser tida como inferior na relação com o branco. Pedro da Maia escolhe Cafere porque esta demonstra desejo por ele e porque a solidão o obriga a escolher alguém para o acompanhar. As

opções do protagonista são limitadas naquele lugar ermo e Pedro cede. Embora afirme para si mesmo que a mulher negra só difere das da sua raça pela cor da pele, Pedro acusa o poder das convenções, daí que até ao momento se tenha inibido de ter alguma proximidade com a mulher nativa: “E porque não? Quem o impediria? As convenções? Que são as convenções, senão mistificação da vida?” (p. 62). Admite ainda a vergonha da maioria dos homens brancos de confessarem relações amorosas com as nativas (p. 72) e, embora decida rejeitar teoricamente as convenções, Pedro não consegue escapar a pensar que o envolvimento com Cafere é apenas temporário, deste modo, desvalorizando o papel desta mulher na sua vida: “...poderia libertar-se, quando o quisesse — e ir-se embora. Nada o prenderia” (p. 121); “Quem sabe se a Cafere não se importaria — e achasse bem que ele se fosse embora, porque não era da sua raça? E procurasse os seus, que a entenderiam melhor?” (p. 118). Este tipo de atitude por parte do homem branco é tão frequente que o *Malume* [tio materno] de Cafere afirma:

— Todos os brancos desejam as mulheres nativas, para satisfazer os seus desejos de homens. Fartos de as possuírem, abandonam-nas, aborrecidos, porque elas não têm o encanto das mulheres brancas, que vos falam de outra maneira, com o saber da sua civilização, que é diferente da minha. Entendes o que eu quero dizer, não é? Mas o que posso garantir, é que ela não será — se a souberes estimar —, menos dedicada que uma branca seria para ti. (p. 113)

Uma outra preocupação de Pedro da Maia em se juntar a Cafere tem a ver com o facto de desta relação poderem vir a surgir filhos. Com efeito, o que realmente o inquieta é a raça dos seus descendentes:

Filhos da Cafere? Ficou alarmado. E se eles se parecessem mais com ela do que consigo? Se nascessem mais negros do que brancos? Não teria a sensação de que não seriam filhos seus? Que alma daria essa mistura de sangue, que raivas tomariam mais tarde essas criaturas, quando procurassem, em si, encontrar as virtudes ráticas que nelas haviam desaparecido, para dar lugar a uma coisa nova? Incaracterística. Não definida. Não considerada uma raça. Raça nova? (...) E que lugar teriam os seus filhos numa sociedade em que os menos amados seriam eles, pela razão de que não eram nem brancos nem negros? (p. 122)

Pedro da Maia é apresentado de modo ambíguo, por um lado, como tendo “lutado sempre contra estas discriminações raciais” (p. 122), mas por outro, como tendo “preconceitos que muitos, como ele, consideravam resultado da contaminação de males” (p. 123), o que é elucidativo num

autor que escreve numa época em que se tenta apagar todo e qualquer traço de segregação racial no seguimento das ideias desenvolvidas por Gilberto Freyre. Assim sendo, o pensamento do protagonista revela-se esclarecedor quando afirma: “[o] problema não era do País, que o não admitia, por inexistente, mas era-o dos que prefeririam, ao seu serviço, mais o branco que o mulato, como se este fosse na escala humana, uma criatura inferior. Como se os mestiços fossem uma peste” (p. 122-123). Afirma-se a diferença entre a ideologia actual do Estado e as práticas e mentalidades enraizadas por ideologias afirmadas e propagadas anteriormente. Esta perspectiva é compartilhada pelos africanos quando Kalonga, o régulo, reclama: “— E o branco merece-a? O branco, que se irá, um dia, embora do Muende — e a deixará. Terá ela sorte, se não ficar, para aí, com filhos dele, que não serão nem da nossa raça nem da raça do branco...”(p. 142).

Numa altura em que o luso-tropicalismo se impõe como ideologia do Estado, é surpreendente que escritores como Rodrigues Júnior continuem a discutir o mesmo tipo de questões que já vêm desde a década de vinte. Embora neste romance se tente enfatizar a harmonia, humanidade, companheirismo, ajuda mútua entre brancos e negros, ele não faz a apologia de uma ideologia luso-tropical. Já antes de esta ser a ideologia do Estado, outras obras focaram aqui e ali a possibilidade e existência de ralações de bom entendimento. Neste momento, o romance colonial continua ainda a discutir o problema que a miscigenação coloca na prática da vida comum e a forma como a mentalidade portuguesa está impregnada de preconceitos raciais. A mulher africana continua igualmente a ser vista como inferior tanto em relação aos homens brancos e negros, como em relação à mulher europeia, branca. Rodrigues Júnior evidencia a complexidade da relação colonial.

CONCLUSÃO

Apesar de na década de sessenta o Estado Novo tivesse tentado conceder mais poderes aos governos das colónias e estimular o ensino e a evangelização (na sequência da Concordata de 1940) como forma de ganhar as mentes e os corações das populações, a população africana continua a viver uma situação de desigualdade política, social e económica, o que desagua numa prolongada guerra para a sua independência. *Muende* de Rodrigues Júnior enfatiza, por conseguinte, a diferença que existe entre a ideologia do Estado — que se apoia em conceitos de harmonia racial — e as práticas reais. A miscigenação continua a ser um assunto discutido, o que revela a discriminação que resulta dos contactos físicos, num contexto histórico em que devido à apropriação dos preceitos luso-tropicalistas,

temas como a miscigenação passam a receber um tratamento menos crítico e negativo.

REFERÊNCIAS

Boletim Geral do Ultramar. Janeiro de 1952.

Boletim Geral do Ultramar. Fevereiro de 1952.

CASTELO, Cláudia. *O Modo Português de Estar no Mundo. O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Edições Afrontamento, 1998.

JÚNIOR, Rodrigues. *Muende*. Lourenço Marques: África Editores, 1960.

LÉONARD, Yves. O Ultramar Português. In: *História da Expansão Portuguesa*. Vol V. Dir. Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri. Navarra, Espanha: Círculo de Leitores, 1999. 31-50.