

# Portuguese Cultural Studies

---

Volume 7  
Issue 1 *Literatura Colonial Portuguesa*

Article 2

---

2021

## Ambiguidades luso-tropicais em Rodrigues Júnior

Sandra Sousa  
*University of Central Florida*

Follow this and additional works at: <https://scholarworks.umass.edu/p>



Part of the [Spanish and Portuguese Language and Literature Commons](#)

---

### Recommended Citation

Sousa, Sandra (2021) "Ambiguidades luso-tropicais em Rodrigues Júnior," *Portuguese Cultural Studies*: Vol. 7: Iss. 1, Article 2.  
Available at: <https://scholarworks.umass.edu/p/vol7/iss1/2>  
DOI: <https://doi.org/10.7275/7nb5-dh90>

This Article is brought to you for free and open access by ScholarWorks@UMass Amherst. It has been accepted for inclusion in Portuguese Cultural Studies by an authorized editor of ScholarWorks@UMass Amherst. For more information, please contact [scholarworks@library.umass.edu](mailto:scholarworks@library.umass.edu).

# AMBIGUIDADES LUSO-TROPICAIS EM RODRIGUES JÚNIOR

SANDRA SOUSA

UNIVERSITY OF CENTRAL FLORIDA

**Resumo:** Este artigo pretende revisitar um dos mais importantes escritores da literatura colonial portuguesa, Rodrigues Júnior (1902-1990). Ao analisar duas das suas obras, *Sebura* (1944) e *Muende* (1960), pretende-se demonstrar a sua relevância para a compreensão das relações sociais e raciais no Moçambique colonial, enfatizando a ambiguidade retratada nestes romances. Ao mesmo tempo, é intenção desmistificar a ideia luso-tropicalista ou do excepcionalismo português em relação a outros modos europeus de colonizar.

**Palavras-chave:** Rodrigues Júnior, Moçambique, literatura colonial, relações raciais.

**Abstract:** This article aims to revisit one of the most important writers of Portuguese colonial literature, Rodrigues Júnior (1902-1990). By analyzing two of his books, *Sebura* (1944) and *Muende* (1960), I intend to demonstrate their relevance to the understanding of social and racial relations in colonial Mozambique, emphasizing the ambiguity portrayed in these novels. At the same time, it is my goal to demystify the luso-tropicalist idea or the idea of the Portuguese exceptionalism in relation to other European ways of colonizing.

**Keywords:** Rodrigues Júnior, Mozambique, colonial literature, race relations.

Esquecimento será, porventura, a melhor palavra para definir a literatura colonial. Embora alguns esforços tenham sido feitos para a retirar desse interstício da memória, como é o caso do livro de Francisco Noa, *Império, Mito e Miopia*, o certo é que a grande maioria da crítica literária continua a ignorar a necessidade e importância desta literatura para uma melhor compreensão do império colonial português em África. Em parte, este esquecimento pode ser apontado pelo facto de a literatura colonial ter desaparecido das páginas das histórias literárias. Como refere Linda Hutcheon, “the literary histories (like the social histories) of both former colony and former empire are always intrinsically complex, internally and externally relational, and mutually implicated; these qualities make these histories crucial to their nations’ self-understanding” (2002, 15). Daqui se depreende que uma nação que apaga da sua história literária uma parte da sua literatura está condenada a não se entender a si própria, a entender-se de forma incompleta ou mesmo errada. Como aponta Ingemai Larsen, a respeito das histórias literárias portuguesas, “the early worldwide experience of the Portuguese, as well as the myths surrounding it and the political-ideological profiting from it, has contributed to the strengthening of the traditional, national model, and even for the second half of the 20<sup>th</sup> century alternative models have not been considered: nor have Portuguese researchers really felt the need to spell out their priorities or criteria” (2006, 62). Deste modo, o modelo nacional continua a imperar, centrando-se numa narrativa linear e unificadora produzida na metrópole, omitindo aquela produzida nas colónias do império “due to its often strongly racist and colonialist character” (Larsen, 2006, 65). Mesmo que primeiras edições da conceituada *História da Literatura Portuguesa* de Saraiva & Lopes tenham incluído referências a autores coloniais, edições contemporâneas erradicaram totalmente o capítulo da literatura colonial. O silêncio continua assim a impor-se negando-se, como Larsen correctamente conclui, “the true value of our history (...) let[ting] down potential listeners of a range of currently silenced voices”

(2006, 69). Este apagamento contribui ainda para que uma versão luso-tropicalista do império continue a fazer-se sentir em múltiplas vozes académicas e na sociedade em geral. Tal se deve ao facto de, como afirma Francisco Noa, “para muitos, com esta pesquisa corre-se o *perigo* de desenterrar questões que não são muito bemvindas pela incomodidade que provocam na actual conjuntura em que os discursos, oficiais ou não, são dominados pelo império terminológico da globalização, cooperação, solidariedade, parceria, intercâmbio, encontro de culturas, etc” (1999, 60). Por outro lado, partindo do discurso oficial do Estado, a literatura colonial baseia-se, como afirma ainda Francisco Noa, “em modelos hierarquizadores [traduzindo], no seu todo, uma visão do mundo hegemónica. Em confronto, portanto, com outras visões do mundo latentes, ou explícitas, com frequência distorcidas, manipuladas, senão mesmo silenciadas, representando, na maior parte das vezes, um anacronismo cultural e civilizacional” (2015, 43). Deste modo, este artigo pretende revisitar um dos mais importantes escritores da literatura colonial portuguesa, Rodrigues Júnior. Ao analisar duas das suas obras, *Sehura* (1944) e *Muende* (1960), é relevante enfatizar que, embora por vezes ambíguas nas suas descrições, elas mantêm-se fiéis ao género literário a que pertencem. Ao mesmo tempo, é intenção desmistificar a ideia luso-tropicalista ou do excepcionalismo português em relação a outros modos europeus de colonizar.

Pouco se sabe a respeito da biografia de Rodrigues Júnior para além do facto de ter saído de Portugal para Moçambique em 1919, quando tinha 17 anos. Na ex-colónia dedicou-se ao trabalho jornalístico e de escrita, tendo publicado cinco romances e vinte livros não ficcionais para além de inúmeros ensaios entre os anos de 1939 e 1975. Adepto até ao fim de vida do regime colonial português, foi um dos seus mais prolíficos representantes através da produção de literatura colonial. Uma das razões maiores do interesse de um romance como *Sehura*, de 1944, prende-se com o facto de Rodrigues Júnior dedicar uma obra inteira a um problema essencial para a compreensão das relações sociais e raciais no Moçambique colonial, a questão da cafricanização do homem branco. Esta questão também se encontra presente em outros dos seus romances, inclusive em *Muende*, no qual me debruçarei mais à frente. No entanto, no caso de *Sehura* o seu tratamento tem aspectos particulares que importam realçar. É fundamental ter-se em conta que a ideologia luso-tropical<sup>1</sup> ainda não tinha sido apropriada pelo Estado Português como ideologia imperial à altura da publicação de *Sehura*. Assim sendo, a crítica à miscigenação presente no livro pode ser encarada num contexto imperial mais amplo, seguindo os parâmetros ideológicos da missão propagandística do Estado Novo que visava a consolidação do branqueamento e da presença branca nas suas colónias. Nos anos cinquenta tal viria a mudar, em grande parte apenas a nível da retórica colonial, na medida em que a miscigenação criticada viria em breve a ser valorizada e enaltecida, no intuito de salvar a antecipada perda das possessões africanas. Como refere Yves Léonard, “[o] Estado Novo passou, de certo modo, em três décadas (1930-1960), da «mística imperial», impulsionada por Armindo Monteiro, para [uma] «mística luso-cristã de integração», inspirada por Gilberto Freyre” (1999, 42). Mesmo medidas como a abolição do Estatuto do Indígena, além das culturas obrigatórias e do trabalho forçado são alterações que, nas palavras de Valentim Alexandre, “na organização do poder colonial são muito reduzidas: a esse nível, nenhum espaço de acção se abre à população até aí classificada de «indígena», agrupada agora em «regedorias» (que reúnem os «vizinhos segundo o direito tradicional»), dirigidas por um «regedor» escolhido segundo os costumes locais” (2000, 196).

Em *Sehura*, o protagonista Zé António vive o dilema de se juntar ou não a uma mulher africana, neste caso, uma mulata, que dá o nome ao romance. *Sehura* é descrita como “uma mulher

---

<sup>1</sup> Teoria defendida pelo sociólogo brasileiro Gilberto Freyre que advoga um modo “especial” de colonização portuguesa, ou seja, baseada na miscigenação e na interpenetração de culturas. As teses lusotropicalistas de Gilberto Freyre irão ter um maior impacto na literatura colonial das décadas de cinquenta e sessenta.

escultural. Sempre que ela passava, os brancos ficavam com os olhos presos nos seus encantos físicos” (Júnior, 1944, 38). Zé António, não foge à regra, ficando “como os outros gozando o baloiçar das ancas roliças” (Júnior, 1944, 38). Logo no início do romance encontramos um dos estereótipos mais marcantes da literatura colonial, ou seja, aquele em que a mulher africana é apenas encarada como objecto sexual. Zé António, representante aqui do pensamento e do olhar colonial, sente-se irresistivelmente tentado pelos atractivos de Sehura, mas a sua posição é marcada por uma oposição aos relacionamentos com as mulheres africanas. Segundo o protagonista/narrador este tipo de relação tem como consequência a inferiorização do branco. A seguinte passagem é disso exemplo:

[n]unca me interessara a mulher indígena senão como companheira do próprio indígena. (...) O branco deve impor-se pelos seus hábitos, pela sua maneira de ser. A sua ligação com o indígena, só o prejudicará moralmente. Não é possível estar em contacto com certos hábitos, sem os adquirir também. A influência «dêsse» modo de vida promoverá o rebaixamento moral e intelectual dos elementos de ocupação. (Júnior, 1944, 40-41)

A cafrealização é apresentada como um processo que acontece principalmente no mato, e como fundamentalmente resultante da solidão e das necessidades do homem branco. Tal implica que o colono branco perderá aquilo que o distingue fundamentalmente do africano, ou seja, a sua condição de homem civilizado cuja missão é “trazer para a luz” os povos africanos fica em causa quando este desce ao nível dos mesmos:

[m]uito poucos são os brancos do mato que conseguem manter-se no lugar em que a sua condição de agente civilizador o colocou. A maioria cafrealiza-se, embrutece — e fica no fim, apenas, com a côr da pele a distingui-lo do prêto. E êsse «regresso» é inevitável, quando o branco se encontra só, tentado pela vida fácil e sem preocupações do mato.... (Júnior, 1944, 41)

Zé António continua ainda a sua tese sobre o problema que representa a cafrealização, na qual se pode observar a importância da missão civilizadora justificada através do discurso literário. Através desta personagem constrói-se toda uma filosofia sobre as relações raciais e sociais durante o período colonial descrito no romance.

[a] elevação do indígena não implica que mantenhamos com êle ligações tão íntimas; a elevação do indígena, promove-a o branco com o exemplo da sua vida. O lar do branco, para ter uma projecção moral e profunda, deve ser um lugar de virtudes. O lar branco será então, para o indígena, fonte de maravilhosos ensinamentos. Logo que o lar europeu se profane, ou que nêle entre a indígena como companheira do branco, toda a beleza moral que dêle irradiava fica adulterada. E o prêto reconhece isso — essa degradação do branco... O prêto sabe quando o branco se inferioriza. (Júnior, 1944, 41)

Entretanto, Zé António não consegue resistir a Sehura e acaba por se envolver fisicamente com ela. No entanto, no dia seguinte, a reacção do protagonista é apenas de repugnância e de arrependimento: “Olhei-a e quási senti nojo. Eu gostaria que alguns brancos sentissem de si, em caso semelhante, o nojo que eu senti de mim próprio, para avaliarem a inferioridade de tais contactos” (Júnior, 1944, 130). A explicação oferecida é a tentação da carne, mas quem lhe cede acaba por “diminuir-se” (Júnior, 1944, 130): “A Sehura era para mim o indício de um rebaixamento horrível. A minha «queda» tinha começado. A «Nona» não me largaria mais” (Júnior, 1944, 132). Para Zé António a impossibilidade de uma relação com Sehura vem do facto de ele considerar a mulher nativa inferior, sem educação, como mero objecto sexual que serve unicamente para suprir as necessidades do homem branco que vive no isolamento do mato. Se neste romance, como em outros do mesmo género, temos a narração e a descrição ao serviço da negação do “outro,” a discriminação em relação à mulher negra ou mestiça pode ser considerada como a apoteose do preconceito racial colonial. Para além de se explorar a sensualidade e a sexualidade da mulher africana, ela é vista como um animal selvagem que acende a imaginação do colono e o condena ao rebaixamento na escala humana:

Que poderia eu esperar dessa mulher meio selvagem? Que mais teria para oferecer senão a sua beleza física? Isso não me bastaria. A carne sem espírito, é carne morta. O instinto, só, esmaga os sentidos inteligentes, atordoa a razão. (...) A Sehura não era mais do que carne — carne escrava de desejos. Só havia nela, a tentarem-me, o vício e a mocidade. (...) Tinha cevado todo o meu instinto, tinha saciado a carne, estupidamente, como um animal. (Júnior, 1944, 132-133)

Zé António acaba por chamar Sehura para viver consigo, mas fá-lo apenas em favor das suas necessidades sexuais e não por nutrir respeito ou algum outro tipo de sentimento por ela. A sua consciência ao longo do romance é um espinho, constantemente representando na sua mente: as convenções sociais, o receio do que possam pensar os amigos, a visão do negro como inferior, o medo da queda moral através do contacto com este. Mesmo quando cede a levar Sehura para sua casa, fá-lo apenas por assumido egoísmo: “Agora só pensava nas necessidades. Só pensava nas minhas necessidades. Eu era atrozmente egoísta” (Júnior, 1944, 165).

Por fim, Zé António acaba por expulsar Sehura de sua casa em consequência de uma conversa com o seu cunhado em que este o aconselha a não prosseguir com uma relação com uma mulher nativa visto que tal apenas lhe pode trazer desvalorização e inferiorização social. Atente-se no diálogo entre os dois:

— Zé António! Não deves fazer isto, não deves ter aqui essa mulher. Pelo respeito que deves aos teus, pela consideração que te merece a tua própria pessoa. Que dirá de ti toda essa gente, quando souber que tens dentro de casa uma indígena — e que vives com ela como se vivesses com a tua própria mulher?

[...]

— Olha, Carlos. Deixa-me sossegar o espírito. Agradeço-te o teres vindo hoje aqui. Abriste-me êste cérebro entontecido pelo prazer que essa mulher me despertava. Não tinha pensado nas consequências. Crê que te agradeço. (...). (Júnior, 1944, 195)

As consequências a que se refere Zé António encontram-se relacionadas com a preservação do seu carácter, carácter este ao mesmo tempo ligado a uma imagem de nação colonizadora onde os valores morais e o espírito civilizacional imperam. Todavia, quando Zé António decide sair de Nampula e regressar a Lourenço Marques, a sua perspectiva em relação a Sehura muda, e o remorso não o deixa sossegar. A passagem abaixo revela a necessidade da supressão da mulher africana do projecto civilizacional, não sendo prudente evidenciar as suas características positivas vis-à-vis a mulher branca:

[o]s brancos tinham sido uma desilusão para ela. Como os deveria odiar! No entanto, eu tinha já pela «Nona» uma afeição grande. Se ela ao menos tivesse sabido que tinha por ela esta afeição... (...) A Sehura era uma rapariga de uma sensibilidade grande. Tenho motivos para afirmar que muitas brancas não teriam a sensibilidade dessa mulher. (Júnior, 1944, 200)

O narrador tem, contudo, a consciência de que “[h]á muita gente que se escandalizará se eu falar assim de uma mulher indígena” (Júnior, 1944, 200), gente “que sente o mesmo que eu sinto neste momento, mas falta-lhe a coragem de fazer tal confissão” (Júnior, 1944, 200). A “falta de coragem,” produto de um conflito moral e psicológico em relação ao ideal da nação colonizadora, do homem branco assumir a relação com a mulher africana contribui assim para um processo massivo de censura das relações dos colonos com mulheres africanas, representando-as como símbolos de desvio sexual e impedimento ao progresso cultural e civilizacional. No entanto, apesar de Zé António chegar a tal conclusão no final do romance, e de admitir os seus sentimentos por Sehura, “humanizando-a,” o conflito fica resolvido pela sua decisão de partir e abandoná-la. As últimas palavras de Zé António poderão levar a pensar neste romance de Rodrigues Júnior como ambivalente ou híbrido em termos de ideologia racial — situando-o no âmbito de alguns argumentos desenvolvidos por Boaventura de Sousa Santos. A tese do sociólogo nessa área é bem conhecida, e tem por base a especificidade do colonialismo português, caracterizado pela sua deficiência e ambivalência, especialmente quando comparado com o caso britânico. Para Sousa Santos a ambivalência e o hibridismo no caso português vão além da representação, do discurso e de práticas de enunciação: “They are rather incarnate bodies, daily experiences and survivals that went on for centuries and were sustained by forms of reciprocity between the colonizer and the colonized, unsuspected in the space of the British empire” (*Between*, 2002, 18).

Ora, em primeiro lugar, deve dizer-se que, embora Santos veja o colonizador português como um exemplo imperfeito de colonizador, por ser simultaneamente colonizado, tal não significa que os povos colonizados pelos portugueses sejam menos colonizados que os outros. Além disso, como comprova o romance de Rodrigues Júnior, os relacionamentos sexuais, geralmente entre o branco português e a negra ou mulata africana existiram ao longo de toda a colonização, sem que tal tenha implicado um menor grau de racismo por parte dos seus praticantes. Aliás, em *Sehura*, encontramos sentimentos de compaixão, mas tal não significa um sentimento de amor ou solidariedade. É, na realidade, um sentimento de distanciamento reverberado na partida e abandono da mulher africana por Zé António. A prová-lo temos igualmente os inúmeros exemplos de condenação da prática da cafreização, inclusive por elementos do governo. Esta prática era também condenada também noutros impérios, como é o caso do alemão, o que prova que em outros impérios coloniais os seus agentes se desdobravam, tal como os portugueses, para impedir

as relações sexuais, e principalmente a procriação, ou seja, a criação do mulato, dos colonos brancos com as mulheres africanas. Segundo Joaquim Warmbold, no seu estudo sobre literatura colonial alemã, “[c]olonial writers did not tire pointing out to their readers the ‘danger by no means to be underestimated’ (...) of ‘constant contact with coloreds’” (1989, 189). Warmbold declara ainda:

[a]ccording to colonial propaganda the question of racial integrity was to be tied in as a general principle with the loss of identity. Those who did not show themselves as ‘masters’ vis-a-vis the ‘natives,’ supposedly became ‘natives’ themselves, became ‘kaffirs’ at the mercy of the aggressions of their white environment. Considered especially nasty were marriages between Germans and Africans, since this step was interpreted as legitimization of efforts at integration. (1989, 189)

Elleke Boehmer, ao estudar o caso inglês refere que:

[i]mperial confidence notwithstanding, the sense that standards and certainties could easily warp under pressure of an alien environment pervades colonialist writing. There was always the doubt that the British white man might not be fully in control. This was the negative interpretation of the possibility of mutation in foreign lands. Despite efforts at containment, the fear of other cultures, or of the primitive, found its way into texts, cropping up in all manner of images of contamination, infection, and bewitching. Constant anxiety was expressed about the degeneration allegedly caused not only by direct encounters with natives, but by the proximity to savage passions, or simply by the malign influence of the alien environment. (1998, 66-67)

Temos assim que o argumento de Sousa Santos nesta matéria é posto em causa quando nos damos conta de que, por todos os impérios, dos quais se ressalta o inglês, a mensagem transmitida era a das consequências negativas do “going native,” ou seja, da cafrealização. Se tais avisos são feitos e transmitidos insistentemente, através das obras de ficção, a conclusão a que se pode chegar é que não são apenas os portugueses que de facto foram além do discurso e da representação nas suas práticas de ambivalência e hibridismo. *Sebura*, como outros romances coloniais, insere-se num contexto histórico-social específico e tem objectivos particulares, o do incentivo a certos comportamentos e o do desencorajamento em relação a outros, isto é, impedir as relações com as mulheres africanas, relações estas encaradas como imorais e como um impedimento ao progresso e ao comportamento civilizado, e a criação de filhos degenerados, ou seja, mulatos.

Um outro aspecto a não ser descurado no policiamento dos corpos das mulheres negras africanas tem a ver com o resultado das suas relações sexuais com os homens brancos, ou seja, a “produção” de filhos mulatos. Em *Sebura* o mulato continua a ser encarado como um ser degenerado<sup>2</sup>, como uma “malandragem [que é] a vergonha dos brancos (...) piores do que prêtos” (Júnior, 1944, 149): “[a]lguns dos meus amigos não admitiam que o indígena pudesse ser uma pessoa inteligente — mesmo que êle representasse já o cruzamento do branco com o prêto, e

---

<sup>2</sup> Interessante notar que em relação à França, Aimé Césaire comenta igualmente que a miscigenação era algo que se procurava evitar. Nas suas palavras: “...cross-breeding—that is the enemy” (1972, 44).

vivesse em ambiente civilizado. O mulato — diziam êles — não é mais do que a deformação do branco e do preto, com a desvantagem de não ser uma coisa nem outra...” (Júnior, 1944, 39). De acordo com Boaventura de Sousa Santos, “[l]onge de ser uma imitação falhada, o mulato e a mulata são a negação da imitação. É a afirmação do branco e do negro no ponto de uma elisão recíproca” (2001, 41). Ora, como temos vindo a observar, os mulatos não são identificados com “afirmação,” mas com deformação ou degeneração. Por isso, são muitas vezes abandonados ou, pelo menos, deslocados socialmente, vivendo no limbo entre dois mundos. Nas palavras de Eduardo Mondlane, o mulato “[o]ften, (...) has to suffer a great change in his position because his father takes a Portuguese wife. When this happens, the child may either be disowned, thrown back completely on his mother, or kept in the family in a distinctly inferior position to the children of the Portuguese marriage, receiving only secondary consideration in all matters of his welfare and upbringing” (1969, 52). Mondlane refere ainda que o ressentimento dos mulatos para com os portugueses não é apenas produto das circunstâncias em que viveram a sua infância, mas de políticas de dominação impostas pelo Estado Novo para que oportunidades de vingar lhes fossem bloqueadas. Segundo o arquitecto da independência de Moçambique,

Portuguese policy towards the mulatto has a distinct element of racialism which is tied to the idea that miscegenation is a means of cementing Portuguese domination over the indigenous culture. It is part of this policy that while mulattos should be treated as Portuguese in many respects, this should not include opening to them all the same opportunities: the highest offices, the top appointments should remain in Portuguese hands. (1969, 52)

A partir da sua perspectiva, podemos afirmar com Luís Madureira que, na ânsia de evidenciar as óbvias diferenças entre o (pós-) colonialismo português e o anglo-saxónico, críticos como Sousa Santos não têm em conta o lado do Outro, trazendo para o cerne da discussão teórica sempre o (ex) colonizador e seus problemas e deixando o (ex-)colonizado onde sempre esteve, na margem. Para Madureira, o grau da diferença entre os vários colonialismos é de somenos importância, considerando ele que central para a crítica pós-colonial deve ser o ponto de vista do colonizado:

As Robert Young observes, the differences in colonial history and administration were of scarce importance to anti-colonial revolutionaries for whom imperialism looked very much the same everywhere. Postcolonial critique tends to adopt a similar point of view because it identifies with the subject position of anti-colonial activists, not because it willfully ignores the heterogeneity of colonial history from the colonizers’ perspective. (2008, 140)

De resto, as diferenças nem eram assim tão marcadas se tivermos em conta romances como *Sehura*, onde se evidencia um discurso insistente contra a cafreização do homem branco e um procedimento em relação aos mulatos que não difere substancialmente do discurso então em vigor noutros colonialismos europeus. Para além disso, o preconceito é evidente na posição da mulher africana no discurso colonial, sujeito triplamente discriminado no contexto das relações sociais e raciais do império colonial. Como refere Francisco Noa, “(...) primeiro devido à sua condição feminina, na esfera doméstica, (...) e segundo, na esfera pública pelo *patriarchy of the colonial power*.



Este último patriarcado será responsável, também pela terceira forma de dominação: a racial” (2015, 287).

Em 1960, o romance *Muende* de Rodrigues Júnior recebe o prémio Fernão Mendes Pinto atribuído pela Agência Geral do Ultramar. *Muende* teve a particularidade de ter sido editado em Lourenço Marques. Francisco Noa coloca Rodrigues Júnior e três das suas obras, nomeadamente, *Sebura*, *O branco da Motasse* e *Calanga*, dentro do que designa por “fase ideológica” da literatura colonial. Nesta fase, de acordo com o crítico, “é manifesto o peso de uma ideologia que encontra no preconceito a sua principal base de sustentação. (...) O preconceito racial e cultural, que é uma manifesta negação do direito à diferença, institui-se como uma das imagens de marca desta literatura” (1999, 64-65). No entanto, *Muende* é uma obra que, segundo Noa, inicia um terceiro momento na literatura colonial, o da chamada “fase cosmopolita.” De acordo com Noa:

Temos a partir desta altura, [a década de 60] um maior amadurecimento estético e discursivo, em que os cruzamentos culturais e sociais são visivelmente mais complexos, e em que a retórica que exprime a sobreposição cultural e civilizacional apresenta contornos mais sofisticados e notoriamente ambíguos.

Esta é, inequivocamente, a fase adulta da literatura colonial e que terá a ver, com os processos intrínsecos à criação literária, por um lado, e com o desenvolvimento crescente das tensões internas e externas nas colónias portuguesas, por outro. (1999, 65)

Noa não integra Rodrigues Júnior nesta última fase, mas a complexificação do imaginário, pelo menos em *Muende*, justifica a sua inserção nela pelas razões que faremos ressaltar da análise da obra.

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” (Júnior, 1960, 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*<sup>3</sup> para falar aos negros” (Júnior, 1960, 17). Assim sendo, “Ao Muende e ao Chifumbázi, vinham apenas, desses lados, os *cipaios* avisar dos dias em que no posto começava a cobrança” (Júnior, 1960, 17). Logo de início, temos introdução de dois personagens africanos que se vão revelar 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 o primeiro 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

---

<sup>3</sup> 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.” (Júnior, 1960, s/p.)

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*<sup>4</sup> tremia de medo. (Júnior, 1960, 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 multirraciedade e da igualdade: pelo menos, a intenção parece ser a de 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. (Júnior, 1960, 28)

Pedro da Maia é apresentado como um homem generoso, embora branco, amigo dos indígenas. Ele é uma amálgama de virtudes que se identificam com o ideal de civilização. Os valores por si representados, entre os quais, nobreza e altruísmo, funcionam como justificação do domínio territorial, cultural e ético. Era assim que quase todos o viam. Quando chefe de uma zona algodoeira nos planaltos do Niassa, “Pedro da Maia 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” (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” (Júnior, 1960, 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:

---

<sup>4</sup> De acordo com o glossário do livro, *Molungo* significa Deus e *Nhabeze*, médico e feiticeiro (Júnior, 1960, s/p.).

— 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. (Júnior, 1960, 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*, seu pai, que termina com a seguinte descrição:

Bindiesse estava sério, os olhos fitos nos olhos do branco, o corpo aprumado, 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. (Júnior, 1960, 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 outra 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 outra coisa senão roubar preto. (Júnior, 1960, 58)

A discriminação em relação aos indianos encontra-se patente ao longo de toda a obra. As relações entre indianos e africanos e entre os primeiros e o sistema colonial português, embora apareça por vezes focado na literatura colonial, ainda não se encontra amplamente estudado pela historiografia. Como afirma Susana Pereira Bastos, “Present historical investigation reveals that the Indian presence during the establishment and consolidation of the Portuguese colonial system in

Mozambique is among the least studied domains in the social and economic history of Mozambique” (2006, 1) À exceção do trabalho de Valdemir Zamparoni, refere Bastos, “the analysis of the interactions among the various diasporic groups of Indian origin that had settled in Mozambique (...), and between these groups, the Colonial State and the white settlers, and the native population, has not been the subject of any systematic investigation on the part of historians and/or anthropologists” (2006, 1). Deste modo, Zamparoni elucida-nos neste aspecto ao revelar que o terreno era movediço no que dizia respeito a estas relações, em que as alianças podiam oscilar consoante a época os interesses de cada grupo. Nas suas palavras,

*O Africano* tinha mantido, na década de sua existência, uma posição francamente hostil, e sem distinção de nacionalidade, aos asiáticos, entre outras coisas porque considerava que estes não se nacionalizavam, isto é, não aderiam aos costumes europeus, à língua portuguesa e à religião católica e além do mais, em se tratando dos *baneanes*, mandavam suas economias e riquezas para a Índia. Esta posição parece ter mudado, ao menos no que tange aos indo-portugueses, com a criação de seu sucessor *O Brado Africano* (...). (2000, 218-219)

No entanto, os elementos de simplicidade, cordialidade e igualdade nas relações que se estabelecem entre os vários protagonistas em *Muende*, em especial africanos e portugueses, 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” (Júnior, 1960, 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” (Júnior, 1960, 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. (...)

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. (Júnior, 1960, 54-55)

Outros exemplos da permanente visão do africano como um ser primitivo, ao qual seria imprescindível ensinar a ser civilizado de acordo com os padrões europeus, 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 *sanjala*, 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. (Júnior, 1960, 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” (Júnior, 1960, 241). Por outro lado, a ideologia da suposta superioridade branca e da obrigatoriedade de cumprir com a sua lei colonial (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” (Júnior, 1960, 261); “Coisas que só os brancos, que são muito espertos, sabem fazer” (Júnior, 1960, 205); “Os brancos são homens diferentes: mais comidos, 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*...” (Júnior, 1960, 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” (Júnior, 1960, 212). Temos, deste modo, o que Francisco Noa denomina de “paradoxo da identidade” nos romances de literatura colonial de vertente lusotropicalista, ou seja, por um lado, ao fazerem a “apologia da miscigenação/unificação cultural e biológica [acabam] por ter como efeito o acentuar das diferenças” e, por outro lado, exprimem “uma alteridade problemática (...) dado que as oposições ráticas e culturais coabitam numa harmonia aparente” (2015, 293).

Nas relações amorosas em que a mulher nativa desempenha um papel mais visível, esta continua a ser tida como inferior, sexual e racialmente, na relação com o branco. A sua presença na literatura colonial é, quase sem excepção, a de objecto sexual ou de servidora do colono português. Cafere demonstra desejo por Pedro da Maia, clarificando, uma vez mais, uma imagem da mulher africana como hiper-sexualizada, além de submissa, uma vez que em última instância a esta relação depende apenas da resolução do conflito Pedro em relação às convenções civilizacionais. Embora o colono 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?” (Júnior, 1960, 62). Admite ainda

a vergonha da maioria dos homens brancos de confessarem relações amorosas com as nativas (Júnior, 1960, 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" (Júnior, 1960, 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?" (Júnior, 1960, 118). Uma vez mais estamos perante personagens que agem apenas conforme as suas necessidades sexuais. Como a mulher africana não tem voz na narrativa, não sabemos o que ela sente ou pensa. Ela é silenciada não apenas pelo domínio colonial, mas também pela literatura que lhe dá voz. Adaptando-se aos estereótipos que lhe são conferidos, é apenas através da voz do homem africano, neste caso o tio materno de Cafere, que podemos vislumbrar uma percepção e entendimento por parte da mulher africana sobre a repressão da sua agência nas relações com os colonos:

— 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. (Júnior, 1960, 113)

Fazendo uso das palavras de Noa, estamos perante "o paradoxo desencadeado pela dialética do desejo instaurada pela colonização e que deixa o europeu dividido entre os fascínio (do que é diferente) e a repulsa (do que não pode nem deve ser igual)" (*Império*, 2015, 280).

O outro problema aqui evidenciado consiste no facto de que tanto brancos como negros acreditam que a mulher negra é inferior à branca, uma vez que não foi educada da mesma forma e não é civilizada, ou seja, segue os instintos do seu corpo e da natureza. O *Malume* continua:

A mulher nativa também tem coração — e sabe amar. Amar à sua maneira, amar mais com o corpo do que com a cabeça. Digo-te isto, porque conheci em Tete as mulheres da tua raça, quando as servi como cozinheiro de casas de brancos. E vi como elas eram diferentes das nossas mulheres. A riqueza tinha-lhes dado outros elementos de perfeição da inteligência, que a negra não tem. Não é que a negra seja estúpida. Não. Não é. Talvez que se ela fosse cultivada, viesse a ser tão inteligente quanto o são as mulheres do teu *clan* — e, então, os brancos que as têm por companheiras, talvez não se cansassem delas tão depressa. (Júnior, 1960, 113-114)

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 sangues, 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? (Júnior, 1960, 122)

Pedro da Maia<sup>5</sup> é apresentado de modo ambíguo, por um lado, como tendo “lutado sempre contra estas discriminações raciais” (Júnior, 1960, 122), mas por outro, como tendo “preconceitos que muitos, como ele, consideravam resultado da contaminação de males” (Júnior, 1960, 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 de que o português foi o colonizador que melhor estabeleceu laços amorosos e de confraternização com outras raças. 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” (Júnior, 1960, 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 (...)” (Júnior, 1960, 142).

De acordo com Dathorne, “[t]he exoticism from which Ribas and Soromenho managed to rid themselves is very much present in the work of other white Portuguese writers in Africa. One such writer is Rodrigues Júnior, who has received approval for being a writer of ‘human sympathy.’ But (...) his efforts are over-romanticized” (1974, 343). Dathorne afirma ainda que, apesar de Rodrigues Júnior viver em Moçambique<sup>6</sup> tal como Honwana, “[h]e has none of Honwana’s ability to penetrate into the personalities and lives of the people about whom he writes. As has been shown with Soromenho, this has nothing to do with color; it has everything to do with sincerity in its narrowest and truest possible sense—in its tryst with reality” (1974, 344). Luís Bernardo Honwana produz já uma literatura, exemplificada em *Nós Matámos o Cão Tinboso* (1964) que pode ser vista como tendo os seus primórdios na literatura colonial, mas que contra ela se insurge, evoluindo e tornando-se no seu oposto, isto é, uma literatura anti-colonial, de resistência. A título de exemplo de literatura de resistência, não poderá deixar de se mencionar a poesia de Noémia de Souza e José Craveirinha.

Numa altura em que o luso-tropicalismo se impõe como ideologia do Estado Novo, escritores como Rodrigues Júnior continuam a discutir o mesmo tipo de questões que já vêm sendo discutidas desde a década de vinte. Embora neste romance se tente enfatizar a harmonia,

---

<sup>5</sup> Interessante notar a escolha de nome deste personagem. Pedro da Maia era também o nome do personagem central do romance de *Os Maias* (1888) de Eça de Queirós. Neste romance, resultado da sua educação tradicionalista e conservadora, o personagem torna-se um fraco, um frustrado, sem capacidade para enfrentar as situações, acabando por se suicidar. O Pedro da Maia de Rodrigues Júnior revela semelhanças de carácter com o personagem de Eça. Embora a sua vida não termine em suicídio, um fogo destrói todas as suas possessões e a narrativa termina com Pedro doente, na cama.

<sup>6</sup> À data de publicação do livro, 1974.

humanidade, companheirismo, e ajuda mútua entre brancos e negros, evidenciando-se a apologia de uma ideologia luso-tropical, ele não faz mais do que reiterar um sistema patriarcal inerente ao sistema político, cultural e económico do colonialismo português. Já antes de esta ser a ideologia do Estado, outras obras focaram a possibilidade e existência de relações de bom entendimento e de compaixão anteriormente mencionados. 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. Na análise de Anne McClintock, “colonized women had to negotiate not only the imbalances of their relations with their own men but also the baroque and violent array of hierarchical rules and restrictions that structured their new relations with imperial men and women” (1995, 6). Rodrigues Júnior tenta mostrar uma ligação cordial entre brancos e africanos, no entanto, na sua obra abundam evidências da complexidade da relação colonial, enfatizando, quase que ironicamente, o racismo existente nestas relações. Nas suas obras perpassam os mitos criados pela fantasia colonial.

O romance colonial passou por diversas fases, acompanhando necessariamente as *nuances* da ideologia do regime colonial. Rodrigues Júnior faz a apologia dessa ideologia e, embora tente ir para além dela, a ambiguidade demonstrada acaba por o trair. Júnior aponta para a necessidade de o escritor colonial se embrenhar no mato e estabelecer contacto directo com as populações nativas, a fim de poder descrever a “realidade.” Tal não significa, porém, que o outro passe a ser um “nós,” pois mesmo Júnior não foi capaz de eliminar nas suas obras a sua própria condescendência discriminatória, embora revele um certo nível de simpatia e camaradagem. A sua ideologia continua a ser marcada pelo preconceito racial, étnico, cultural e civilizacional contradizendo o lusotropicalismo em voga. Deste modo, o romance colonial pode “ajudar a repensar e problematizar o que para muitos, ainda, é uma verdade insofismável” (Noa, 2015, 292). Sintetizando, o apagamento da literatura colonial releva o triunfo do império em relação às vozes silenciadas que se desenham nas suas páginas, permitindo a continuação de visões eurocêtricas e etnocêtricas, além da perda da memória histórica. Implica ainda a perpetuação do uso de vocábulos, reminiscentes do discurso colonizador, e da marginalização do *outro* no dia a dia do Portugal pós-imperial.

## Obras Citadas

- Alexandre, Valentim. *Velho Brasil, Novas Áfricas. Portugal e o Império (1808-1975)*. Edições Afrontamento, 2000.
- Bastos, Susana Pereira. “«In Mozambique, we didn't have apartheid», Identity constructions on inter-ethnic relations during the «Third Portuguese Empire».” *Cadernos de Estudos Africanos*, vol. 9, no. 10, 2006, pp. 77-99.
- Boehmer, Elleke. *Empire Writing. An Anthology of Colonial Literature 1870-1918*. Oxford University Press, 1998.
- Césaire, Aimé. *Discourse on Colonialism*. Monthly Review Press, 1972.
- Dathorne, O. R. *The Black Mind. A History of African Literature*. University of Minnesota Press, 1974.
- Hutcheon, Linda. “Rethinking the National Model.” *Literary History: A Dialogue on Theory*, edited by L. Hutcheon & M.J. Valdés, Oxford University Press, 2002, pp. 3-50.
- Júnior, Rodrigues. *Muende*. S/e, 1960.
- . *Sebura*. Gráfica Lisbonense, 1944.
- Larsen, Ingemai. “Silenced Voices. Colonial and Anti-Colonial Literature in Portuguese Literary History.” *Lusotopie*, vol. 8, no. 2, 2006, pp. 59-69.



- Léonard, Yves. "O Ultramar Português." *História da Expansão Portuguesa*, vol. V, edited by Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri, Círculo de Leitores, 1999, pp. 31-50.
- Madureira, Luís. "Is the Difference in Portuguese Colonialism the Difference in Lusophone Postcolonialism?" *Ellipsis*, vol. 6, 2008, pp. 135-141.
- McClintock, Anne. *Imperial Leather. Race, gender and sexuality in the colonial context*. Routledge, 1995.
- Mondlane, Eduardo. *The Struggle for Mozambique*. Penguin Books, 1969.
- Noa, Francisco. "Literatura Colonial em Moçambique." *Via Atlântica*, vol. 3, 1999, pp. 59-68.
- . *Império, Mito e Miopia. Moçambique como invenção literária*. Kapulana, 2015.
- Santos, Boaventura de Sousa. "Between Prospero and Caliban: Colonialism, Postcolonialism, and Inter-identity." *Luso-Brazilian Review*, vol. 39, no. 2, 2002, pp. 9-43.
- . "Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade." *Entre Ser e Estar. Raízes, Percursos e Discursos da Identidade*, Org. Maria Irene Ramalho e António Sousa Ribeiro, Edições Afrontamento, 2001, pp. 23-85.
- Warmbold, Joaquim. *Germania in Africa. Germany's Colonial Literature*. Peter Lang, 1989.
- Zamparoni, Valdemir. "Monhés, Baneanes, Chinás e Afro-maometanos. Colonialismo racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940." *Lusotopie*, vol. 7, 2000, pp. 191-222.