

INDICE

Prefácio, de João Paulo Borges Coelho

Introdução

I. De Angola para Lisboa

II. Desenrascando a vida

III. Uma guerra e um casamento

IV. *Boy meets girl*

V. De Lisboa para Luanda

VI. *Intermezzo* luandino

VII. De Angola à contra costa

VIII. Reencontro

IX. Um processo por adultério

X. Depois de Rosita

Posfácio

Introdução

Existem várias formas de ler este livro.

Ele é, antes de mais, uma história de amor. Uma história terna, comovente e que, como tantas vezes acontece, acaba mal.

Álvaro Pereira, o seu protagonista, seria uma das últimas pessoas de quem esperaria ouvi-la.

Já o conheço desde 1999. Ao longo desse tempo, ele foi-se tornando parte da paisagem que me habituei a encontrar em cada chegada a Maputo. Era, para mim, apenas o patrão do café lá na Universidade Eduardo Mondlane, alguém com quem mantinha uma relação cordial, sem qualquer especial vontade ou motivo para a aprofundar. Se alguém me perguntasse, tê-lo-ia provavelmente descrito como uma pessoa curtida pela vida, com uma sagacidade e simpatia comerciais quase excessivas, que o faziam parecer um pouco intrometido e lapidar em demasia. Para além disso, sempre o encarei como um homem duro e um “fura-vidas” – características que, conforme verão, também possui. O quadro obtido (e entretanto filtrado pelos meus preconceitos) nunca me permitiria, de facto, imaginá-lo capaz de um “grande amor”, e menos ainda de o manter presente e de chorar por ele, quase 40 anos depois.

Este meu erro de avaliação nada teve de original. Afinal, quantas vezes julgarmos nós o todo pelas partes, ou nos arrogarmos o direito de catalogar quem pouco conhecemos ou quisemos conhecer?

A imagem e a relação começaram a mudar quando, numa daquelas suas costumeiras intromissões (que, hoje, já não sei se atribua à sua tentativa de fidelização da clientela ou a um tipo particular de solidão), me perguntou o que é que eu afinal andava a estudar, para meter o nariz numa fábrica como a Mozal e nas palhotas dos curandeiros. Num tom um pouco displicente, respondi-lhe que estudava fundamentalmente a mesma coisa nos dois lados: as maneiras como as pessoas encaram

a incerteza e as coincidências, como lhes tentam dar sentido e dominá-las, e de que forma se juntam e misturam as diferentes maneiras de o fazer, ao juntarmos em nós diferentes culturas.

«Coincidências...», repetiu. «Tenho muitas na minha vida. Vou-lhe contar uma, numa história que está tão cheia de coincidências que me fez acreditar no destino.»

Contou-me então das alianças de brinde, encontradas dentro dos dois bolos-rei que ele e Rosita tinham comprado em Luanda, sem qualquer combinação prévia. Continuámos conversa fora, até à hora de fechar o café, separando-nos com a combinação de um outro dia para gravar tudo o que se passara.

Quando o fizemos, as coincidências já não se acumulavam apenas na história, mas também entre ela e quem a ouvia. Álvaro viu Rosita pela primeira vez na Praça do Chile, perto da primeira casa que ocupei em Lisboa e a dois passos daquela onde hoje vivo. Conseguiu chegar à fala com ela no Dafundo (onde até há poucos anos residi), no mesmo Café Lobito que frequentei e para onde os taxistas de Algés ainda se lembram de ser chamados, quando acontece reverem-me a cara.

Suspeito que também estas novas coincidências, aliadas ao meu empenho editorial numa história que outros colegas meus já tinham ouvido, sem que lhes despertasse mais que uma vaga curiosidade, terá parecido a Álvaro obra do destino.

Não foi, contudo, uma sensação semelhante a essa que me fez acumular cassetes e páginas escritas, ou visitar esse peculiar género de escrita antropológica que são as “histórias de vida”.

Para além da bela história de amor que ouvia e da emoção que ia tomando conta daquele homem que eu esperava seco e calculista, havia também tudo aquilo que tinha acontecido na sua vida.

Essa é, se quisermos, uma segunda forma de encarar e ler este livro – não começando apenas em “Boy meets girl” e pousando-o ao terminar “Um processo por adultério”, mas tomando a história como um todo.

Acontece, no entanto, que tanto a história deste amor como a desta vida estavam intrinsecamente marcadas pelo seu tempo e contexto, revelando-nos muito sobre ambos. Mais ainda, podemos dizer que, embora ele comece em Lisboa, aquilo que Álvaro e Rosita viveram foi um amor colonial. Um amor que, estou convicto, só naquelas condições e com um homem criado daquela forma poderia acontecer como aconteceu, no que teve de bom e de mau.

Uma terceira leitura possível é, então, percorrer as páginas em busca dos traços reveladores desses tempos, condições e contextos tão diferentes e, apesar de tudo, tão próximos.

Para que esse prazer não seja vedado aos leitores, procurei esbater a minha presença ao longo de todos os capítulos em que a história é contada. Só me conseguirão detectar nalgumas notas explicativas, para além do óbvio trabalho de selecção, encadeamento e edição de discurso.

Aos leitores que, movidos por zelo documentarista, possam considerar abusivo mesmo este tipo de intervenção da minha parte, clamo em minha defesa que a transcrição directa e “ao natural” de horas de entrevistas apenas roubaria o prazer da leitura e dificultaria a compreensão, sem nada acrescentar de cientificamente relevante a um texto em que Álvaro Pereira se revê sem reservas.

Àqueles que preferissem encontrar o seu discurso recoberto por uma malha analítica omnipresente e directiva, por seu lado, de novo alego o prazer de descobrir e pensar uma história, a par da humildade e respeito que – estou convicto – devem guiar a relação entre o investigador e os seus dados, sobretudo se estes forem a memória que alguém constrói acerca da sua vida e dos seus sentimentos.

Uns, outros e todos os restantes poderão, por fim, aceder a uma quarta leitura possível, recorrendo ao posfácio em que apresento algumas das reflexões que esta história me suscita.

A cada um(a), então, a liberdade do seu percurso. Com o meu desejo de que dêem por bem empregue o tempo que nele investirem.

Antes de o iniciarem, contudo, permitam-me que expresse o meu agradecimento a Álvaro Pereira pela sua confiança e a João Paulo Borges Coelho pelo prefácio e pela leitura crítica do manuscrito, que igualmente agradeço a Maria José Arthur, a Cristiana Bastos, a João Pina Cabral, a Alexandre Mate, a José Machado Pais, a Marta Penilo, a Joel Tembe, a Omar Ribeiro Thomaz e a Jorge Vala.

Paulo Granjo

Posfácio

Este posfácio é, talvez, o texto que mais me custou escrever até hoje. Atravessou várias versões, mas todas elas – incluindo esta – me suscitam o mesmo desconforto:

Os cientistas sociais estão sempre numa posição um pouco abusiva. Observam o que os seus semelhantes fazem e pensam, o sentido que dão à sua vida e ao seu mundo, por vezes em conversas e actos que essas pessoas não conseguiram ter com mais ninguém. Depois, num qualquer ponto do seu trabalho, as palavras e as acções transformam-se em matéria-prima, as relações humanas em aplicações de técnicas, intuições, teorias e raciocínios analíticos. Daí resulta, a par de frequentes malentendidos e caminhos falhados, uma objectificação dos outros que os desvirtua (como acontece com qualquer olhar exterior) e que, sobretudo, em parte os anula como sujeitos, por muito cuidado que tomemos.

Acabamos assim por assumir um poder não só de opinar ou implicitamente julgar (o que, já por si, o bom senso nos convida a evitar na nossa vida quotidiana), mas também de dissecar coisas com que mal contactámos, a partir da posição de superioridade que nos traz o nosso estatuto de cientistas e as superiores ferramentas intelectuais que, pressupõe-se, ele nos fornece para descobrirmos a verdade, onde os outros só poderão produzir representações.

Ou seja, alimentamo-nos daquilo que os outros fazem, pensam e sentem, para reciclar tudo isso sob formas quantas vezes desrespeitadoras das pessoas e da relação que com elas mantivemos.

É claro que isto se passa no quadro de um jogo de interesses (mesmo que, por vezes, eles versem apenas afectos e compreensão), em que não raras vezes o suposto observador é mais usado do que o pretendo observado. Apesar disso, não consigo reler as aventuras do psicanalista “vazio, para encher”, do *Arranca Corações* de Boris Vian,

sem pensar que talvez os habituais trocadilhos entre *antropólogo* e *antropófago* não se justifiquem apenas pela fonética.

Tudo o que deixei escrito neste desabafo foi já objecto de milhares de páginas epistemológicas que justificam o investigador, a legitimidade e as vantagens do seu trabalho. São milhões as páginas que, ao exporem-nos os resultados de pesquisas bem conseguidas, nos mostram a importância que tal trabalho pode ter para todos nós, cidadãos.

Apesar disso, o meu desconforto mantém-se, de cada vez que tenho de escarpelar o que me disseram e o que observei no “terreno”. Mais ainda desta vez, em que o que está em causa são os sentimentos, o amor, a memória e o sentido de vida de um homem específico.

Há quase ano e meio, quando escrevi a introdução a este livro, referi que a humildade e o respeito devem guiar a relação entre o investigador e os seus dados. É essa a única postura que consigo manter neste posfácio. Por essa razão, abordarei de forma sobretudo abstracta – ou seja, manipuladora de ideias mas não de vidas – alguns dos aspectos que mais me estimularam nas conversas que tive oportunidade de ler nas páginas anteriores: o acaso e a determinação, o espaço e o movimento, o indivíduo e o contexto.

Acerca daquilo que constitui, afinal, a razão de ser e o fio condutor deste relato (os afectos, a protecção e o dever, a sexualidade ou a sua sublimação), decidi guardar para mim o que fui escrevendo. Os poucos parágrafos que, de entre as muitas páginas escritas, estaria disposto a publicar resultariam uma sucessão de generalidades e evidências que pouco acrescentariam a este livro ou às reflexões de qualquer leitor.

Deixo, por isso, a oportunidade de análises mais directas e intromissivas a quem se sinta menos humilde do que eu, perante esta história.

Acaso e determinação

Costuma afirmar-se que as sociedades de matriz cultural europeia são as únicas a conceber e aceitar a existência do acaso.

Essa afirmação aproxima-se *grosso modo* da verdade, mas não é de facto exacta.

Levanta, antes de mais, dois problemas. Por um lado, esquece que as diversas culturas estão em permanente mudança e interacção entre si, coexistindo em cada uma delas diferentes lógicas de interpretação do mundo. Por outro, reproduz implicitamente a noção, também ela habitual e inexacta, de que culturas são sistemas fechados,

homogéneos e coincidentes com as fronteiras de grupos humanos a que é dado um determinado nome.

No entanto, mesmo que quiséssemos encarar as culturas dessa forma mais corrente e algo arcaica, iríamos ainda encontrar em várias delas algumas práticas que manipulam e pressupõem o acaso, por muito que este não esteja incluído nas formas de encarar o mundo que aí predominam.

É exemplo disto a prática camponesa, em várias regiões do mundo, de semear em terrenos dispersos diversas espécies agrícolas, por vezes com sementes heterogéneas para cada uma delas, a fim de procurar precaver os imponderáveis climatéricos e possíveis pragas.

É também o caso de grande parte dos jogos de azar existentes em diversas sociedades, sobretudo quando estes surgem associados a apostas.

Não obstante, é de facto nas sociedades a que a linguagem corrente chama “modernas” e “ocidentais” que a noção de acaso encontrou direito de cidade e uma aceitação quase generalizada, pelo menos em termos abstractos.

Apesar disso, mesmo para europeus que se familiarizaram com a ideia de acaso desde a sua infância, não é fácil aceitar como casuais aqueles acontecimentos que considerem particularmente relevantes, mais ainda se eles constituírem um desses acasos recorrentes a que chamamos coincidências.

Uma coincidência é perturbadora – e mais perturbadora se torna quando várias coincidências se sucedem e conjugam na mesma direcção, numa coincidência de coincidências – por apresentar um sentido claro e evidente para quem a vive, enquanto o acaso, que justifica a própria ideia de “coincidência”, pressupõe que esse sentido não existe, ou pelo menos não pode ser conhecido.

Essa perturbação é reforçada pelo facto de, olhando para trás, reorganizarmos sob uma forma coerente a memória que temos da nossa vida e dos seus acontecimentos relevantes (normalmente, como se ela tivesse sido um percurso com uma determinada direcção e com pontos-chave de viragem), atribuindo aos acontecimentos vividos, afinal, uma coerência e um sentido que não tiveram e que só através desse processo de selecção e interpretação retrospectivas podem adquirir.

Daí deriva, talvez, a habitual dificuldade que enfrentam as pessoas com percursos particularmente intensos em determinados períodos do passado para “encaixar”, na visão e verbalização da sua vida, aquilo que aconteceu depois deles – como se uma

estrada tivesse acabado num determinado ponto e, depois disso, se limitassem a mover-se aleatoriamente no mato.

Mas para além de induzir esta dificuldade (evidente quando comparamos o capítulo anterior com aqueles que o precedem), o processo de dar coerência à memória exige também, das coincidências e acontecimentos marcantes, que façam sentido, que se adequem ao percurso criado.

Independentemente dessa busca de coerência enquanto elementos de um percurso, é particularmente humilhante, mesmo quando os encaramos de forma isolada, que aqueles acontecimentos que consideramos importantes não tenham sentido – tanto porque essa ausência de sentido os torna absurdos, como porque nos transforma em joguetes do acaso.

É por isso, suponho, que encontramos em qualquer sociedade um ou diversos sistemas de interpretação da incerteza que negam a existência do aleatório ou, pelo menos, a impossibilidade de lhe atribuir um sentido. A maior parte deles procura estabelecer uma lógica que torne o aleatório compreensível, manipulável ou mesmo dependente dos seres humanos, num contexto de incerteza e de agência;¹ outros, porém, assumem que tudo o que existe e acontece está determinado por instâncias não-humanas.

Encontra-se entre estes últimos o “**destino**”, várias vezes evocado por Álvaro nas páginas precedentes.

Parecendo uma palavra muito clara para quem está familiarizado com ela, duvido que alguém possa honestamente delimitar-lhe um único significado preciso. É evidente que esta noção assume uma predeterminação dos acontecimentos e das vidas humanas. Mas qual é a entidade que determina e qual é a natureza dessa determinação?

Por vezes, fala-se de *destino* como de um livro em que tudo está já escrito, como de uma peça teatral que as pessoas se limitam a representar, sem terem consciência de que o fazem e, pelo contrário, convictas da sua liberdade de acção. Para além da sua utilização para interpretar o mundo, esta visão humilhante e desresponsabilizante da existência é explorada com alguma frequência em espectáculos, como aconteceu em dois filmes norte-americanos recentes: num deles, o protagonista torna-se personagem de um livro policial, cuja progressiva escrita determina o que lhe acontece; noutro, é

¹ Anglicismo acolhido nas últimas décadas pelo “ciênciasocialês”, a noção de *agência* corresponde, basicamente, à acção deliberada dos indivíduos e à sua capacidade de escolherem e planearem os seus actos, dentro do quadro de constrangimentos com que se confrontam.

sem saber a estrela de um *reality show* televisivo que decorre numa cidade fictícia desde o seu nascimento.

Numa variante desta visão, considera-se por vezes que o “texto” poderá ser mudado sob condições excepcionais, seja por uma acção extraordinária e deliberada dos indivíduos, seja pelas divindades ou pela magia.

Outras vezes, fala-se de *destino* como uma decorrência de quem se é, como uma natureza individual que, coexistindo com o livre arbítrio, lhe coloca limitações. Nesta acepção, pode escolher-se o que se faz, mas não o que se é – e, independentemente das peripécias vividas, a acção acabará por se subordinar à “essência” do indivíduo, cuja “natureza” o compele a ser si próprio. Esta perspectiva, em que excepcionalmente o destino não é determinado por instâncias não-humanas, está por exemplo retratada na célebre fábula da rã e do escorpião, em que este, atravessando um rio às costas da rã, não resiste a picá-la como seu agulhão e morre afogado, por ser essa “a sua natureza”.²

Outras vezes, por fim, o *destino* não é concebido como um guião com falas e deixas nem como uma condição ontológica, mas como que um conjunto de linhas de força que compelem as pessoas a encontrar-se, a afastar-se, a fazerem ou não determinadas coisas. Nesta última acepção, encontramos agência mas não propriamente livre arbítrio, num quadro de condicionantes em que o encadear dos acontecimentos surge como coerente e em que alguns deles, pelo seu carácter inusitado, surgem como confirmações do carácter excepcional, quase sagrado, daquilo que é vivido.

Usando a palavra sem lhe procurar sentidos precisos nem a entidade poderosa que por detrás dela pudesse estar, é sobretudo nesta última acepção que Álvaro fala de *destino*. Um *destino* que os impulsionou, a si e a Rosita, numa direcção de encontros sucessivos e que, no desencontro final, não se anulou, mas «*assim quis*». Um *destino*, também, que aos olhos de quem o viveu foi manifestando sistematicamente a sua presença, através de símbolos claros e de confluências casuais, quase miraculosas de tão pouco prováveis. Um *destino*, por fim, que ajudou os protagonistas na sua busca, mas exigiu deles – e sobretudo de Álvaro – todo o empenhamento, resiliência e dedicação a ela.

Colocadas as coisas desta forma, poderíamos estar a falar de uma tragédia grega, ou da *Odisseia*, que segue esse mesmo modelo. Não o é senão metaforicamente, por três

² Note-se que esta perspectiva nem sempre parte do indivíduo – o que nada tem de estranho, dada a interacção sempre existente entre identidades individuais e de grupo. Ela é mesmo um elemento habitual dos estereótipos racistas ou xenófobos e de chavões pós-independentistas como «*filho de cobra é cobra*».

razões fundamentais: (1) o *destino* mantém-se, aqui, como uma entidade impessoal que não exige o equacionamento da acção de divindades; (2) trata-se da vida real de pessoas reais ou, pelo menos, do relato coerente dessa vida, sentido como sendo a vida ela própria; (3) é, por isso, equacionada como uma experiência individual que nem tem um objectivo moral, nem terá que implicar um pressuposto teleológico³ mais vasto.

Quando o constatamos, é normal que dêmos largas à nossa curiosidade. Porque razão é este o modelo seguido pela narrativa e é esta a noção de *destino*? De que forma estes pontos se enquadram na pluralidade de referências culturais do narrador?

Quando reparamos na importância que os seus referentes e vivências africanas assumem noutros aspectos relevantes da história que acabámos de ler, poderemos ser tentados a levar longe a especulação.

De facto, se nas suas várias acepções o *destino* (ou o seu equivalente árabe) não constitui um conceito de origem sub-sariana, será desde há muito familiar a uma grande parte dos habitantes da região.

Também a tragédia – que sendo de origem europeia está aí teoricamente remetida para uma história longínqua, sem que tal evite o seu ressurgimento regular como forma dramática de sucesso – poderá hoje fazer parte do imaginário local, mesmo se os modelos narrativos “tradicionais”⁴ que lhe são mais aproximados correspondem a uma sucessão de tentações e provas, com as respectivas recompensas e punições, mais de acordo com um modelo quase universal do que com o particularismo grego. Isso não impede que produções africanas recentes, como a série televisiva *Shaka Zulu*, sigam o modelo narrativo da tragédia, neste caso adicionado a pressupostos teleológicos aplicados ao domínio colonial.

Por outro lado, a acepção que Álvaro atribui à palavra *destino* não é significativamente diferente dos sistemas de interpretação da incerteza que são predominantes na África austral. Conforme tive oportunidade de desenvolver noutra ocasião,⁵ tais sistemas não são deterministas e provavelmente só foram assim

³ Uma teleologia é uma interpretação do mundo em que os fenómenos e a sua sucessão se consideram submetidos a um objectivo predeterminado e superior, para o qual concorrem. Os exemplos mais frequentes são a atribuição de desígnios finalistas a divindades, à natureza ou ao “sentido da história”, a par de quase todas as variantes das teorias evolucionistas e funcionalistas.

⁴ Referindo-me embora, aqui, a modelos narrativos antigos e resilientes, encaro a *tradição* como um conjunto dinâmico de práticas, conceitos e emoções, como uma permanente reapropriação e renegociação dos referentes partilhados há algum tempo pelo grupo e dos novos referentes com que este se vai confrontando, em função de condições de vida, de necessidades e de correlações de forças também elas mutáveis. Daí as aspas.

⁵ Granjo, Paulo (2007), Determination and chaos, according to Mozambican divination, *Etnográfica*, XI (1): 9-30.

catalogados devido ao peso que as visões deterministas assumiram no passado das sociedades de que eram originários os estudiosos que lhes colaram esse rótulo – ou seja, na Europa. Correspondem antes a uma lógica de *caos determinístico* em que, se são atribuídas determinantes sociais (feiticeiros, espíritos, inadequação da vítima) aos acontecimentos relevantes, essas determinantes interagem entre si de acordo com a sua própria agência e história relacional, de uma forma tão complexa que o resultado parece caótico e é mutável, fazendo com que as razões passadas dos infortúnios possam (ou não) ser sanadas e com que o futuro, podendo ser adivinhado nas condições actualmente vigentes, esteja sempre em aberto.

Chamásemos nós *antepassados* ao que Álvaro chama *destino*, e este poderia ser o diagnóstico de um adivinho moçambicano.

Erudição helenista ou influência africana? Creio que insistir na exploração de uma dessas vias relevaria de uma inadequada gula interpretativa.

Penso que, de uma forma bem mais prosaica, o que aqui temos é um homem que viveu coincidências extraordinárias em torno de sentimentos marcantes e que, para lhes poder dar sentido, recorreu aos instrumentos intelectuais disponíveis e mais adequados.

Acontece que era dominante na altura, em termos retóricos e na língua portuguesa, o *destino*, dado viver-se ainda a “época de ouro” do fado fatalista (passe a redundância, apenas linguística) e da manipulação do fatalismo como elemento identitário da portugalidade. Acontece também que, conforme vimos, esse é um conceito polissémico e, por consequência, adaptável a um leque relativamente largo de conteúdos precisos e de situações. Assim, foi uma palavra pertinente a ser adoptada e adaptada a uma leitura pertinente e coerente da realidade, leitura essa que foi sendo construída ao longo do processo de adopção e adaptação.

Se encontramos, na história que pudemos ler ao longo deste livro, ecos de tragédia clássica e de algumas visões africanas do mundo, é plausível que isso se deva mais ao nosso esforço interpretativo do que àquele a que procederam Álvaro e as pessoas com quem interagiu.

É também plausível que a razão tenha um carácter mais geral.

Afinal, as formas de dar sentido à incerteza não são assim tantas e encontram-se espalhadas por todo o mundo, mesmo que com combinações e pesos sociais diversos. Em todo o lado, existem diferentes alternativas de interpretação, quando não sistemas interpretativos abertos, que permitem albergar no seu seio a produção de diferentes interpretações. Perante situações idênticas, torna-se então provável que, por diferentes

que sejam os referentes culturais em dois diferentes locais, as respostas interpretativas encontradas possam ser, no essencial, também elas idênticas.

Espaço e movimento

Outros particularismos devidos ao contexto são, no entanto, mais sustentáveis.

À medida que ouvia o relato de Álvaro, por várias vezes evoquei duas imagens que a memória insistia em imiscuir naquilo que ia escutando.

Uma delas poderá até parecer deslocada, quando falamos de uma história tão intensa e por vezes triste. Isto porque se trata de um filme de animação, com um humor subtil mas também ele intenso.

Numa jaula de jardim zoológico, deitado com à-vontade sobre um tronco de madeira, um charmoso jaguar com sotaque sul-americano vai sendo entrevistado acerca da sua situação de cativo. Pouco se queixa. A comida não é má, sente-se bem tratado... em *suma*, até nem se está mal. Há, no entanto, uma preocupação que vai entrecortando de forma repetida e pungente esse seu discurso: «What I really miss is the space... If only there was more space... I need some space!». O realismo e a humanidade daquele desenho animado não eram casuais, conforme vim a saber anos mais tarde, ao ver um documentário sobre a feitura dessa série (*Creatures Comfort*); a voz daquele jaguar, como as de todos os restantes animais, corresponde a uma entrevista real – neste caso, com um brasileiro emigrado em Inglaterra.

A segunda dessas imagens intrometidas refere-se a um almoço de sexta-feira, na cantina da Mozal, a fábrica que tenho vindo a estudar perto de Maputo.

Um amigo chega muito apressado e come num ápice. Vai passar o fim-de-semana com a esposa e não gosta de conduzir à noite, diz-me. Pergunto-lhe se vão ao Bilene ou coisa parecida, pois sei que ela reside em Durban, a mais de 600 quilómetros de distância, pressupondo por isso que o tenha vindo visitar. Mas não. É mesmo a Durban que ele vai – e, amanhã, seguirão “até às montanhas”, num passeio de mais 500 quilómetros, antes dos outros 600 que terá que enfrentar no seu regresso a Maputo. É evidente que, para ele, um fim-de-semana como este nada tem de anormal.

A sofreguidão de espaço será tão pouco um exclusivo do nosso protagonista como do tal jaguar/emigrante brasileiro no filme de animação. Pensando apenas no que me é mais próximo, creio que nunca esquecerei a opressiva sensação de claustrofobia que assaltou toda a minha família, quando regressámos de 3 meses em Maputo para o beco lisboeta onde então morávamos.

Não serei, por isso, a pessoa mais indicada para desenvolver elaboradas teorias acerca de um assunto que, podendo não o ser, sinto profundamente como natural – mesmo se essa sofreguidão de espaço é uma característica que tenho vindo a encontrar em quase todos os filhos de europeus que vivem ou viveram em África.

Já é, pelo contrário, muito peculiar a forma como esses eurodescendentes tendem a encarar o espaço enquanto distância, deslocação, viagem e objecto de fruição.

A vida do meu amigo da Mozal foi bastante diferente da de Álvaro. Trocou Moçambique pela África do Sul em 1965, para não ser forçado a participar na guerra colonial, foi exercendo as suas qualificações em engenharia e relações industriais por vários países da África Austral e, embora Portugal lhe cause a mesma estranheza que ao nosso protagonista, equaciona a hipótese de aí passar a reforma.

É também uma vida com bastantes mudanças de país de residência, mas são muito diferentes as suas motivações, experiências e situação social. Não obstante, ambos são filhos de europeus e foram criados em África, durante o período colonial. É-lhes também comum uma relação com o espaço que pouco terá a ver com o que habitualmente encontramos entre os habitantes de um pequeno país europeu, por viajados que sejam.

A julgar por muitos outros casos que conheço, a conjugação destes dois factores não é uma coincidência.

A naturalidade com que estas pessoas encaram deslocações longas – sem que elas assumam o carácter iniciático e de demanda que encontramos em *On the Road* ou na viagem motociclista do jovem Che Guevara mas, pelo contrário, um estatuto de normalidade – terá por certo a ver com a dimensão dos países africanos e com a dispersão dos seus centros habitacionais. Mas não só.

Poderíamos especular acerca das semelhanças entre esta mobilidade, destinada a usufruir de locais e/ou da companhia de pessoas, e a quase obrigação de visitar familiares, por vezes muito distantes no espaço e na genealogia, que vigora entre a população com mais antiga origem africana. Não é absurdo perguntarmo-nos em que medida poderá ter sido sentida como uma necessidade pelos eurodescendentes, em tempos não muito recuados, a reactualização das relações com os “seus”, mesmo que distantes no espaço e unidos apenas por laços ráticos e de amizade. De facto, se a visita a um familiar num *muti*⁶ ou vila distante não é apenas afectiva, mas também uma

⁶ Conjunto de habitações de pessoas unidas por laços próximos de parentesco, na zona de habitat disperso do sul de Moçambique.

reactualização das solidariedades, direitos e deveres mútuos que pode ser muito útil em situações de adversidade, encontramos no relato de Álvaro ecos de uma tendência solidária entre europeus em África, também ela bem conhecida de outros relatos e criadora de afectos e de utilidade.

Apesar disso, duvido que uma tal especulação nos levasse muito longe, neste aspecto específico. Estou antes convicto de que o próprio espaço e o seu usufruto são concebidos de uma forma diferente daquela que predomina na Europa, e de que há razões históricas para isso.

João Pina Cabral sugeriu, num seu artigo,⁷ a existência de uma *agorafobia colonial*, que poderia descrever-vos como um centramento dos europeus nos percursos e locais “civilizados” – estradas, cidades, vilas, postos, missões – e por um receio difuso de práticas e forças subversoras autóctones, supostamente realizadas a coberto de um espaço intocado pela “civilização” e demasiado vasto e desconhecido para poder ser dominado, tornando-se ele próprio ameaçador.

A sua argumentação é muito convincente no que diz respeito ao ponto de vista e emoções no vértice da pirâmide colonial – a administração e, num outro registo relacional, as diversas igrejas missionárias. Não creio, contudo, que deva ser generalizada à massa de europeus em posição intermédia, a que Álvaro pertencia e em torno da qual se centravam as suas relações. A entrada pelo mato, a interacção directa e continuada com os autóctones, mesmo que não isenta de malentendidos culturais, eram muitas vezes, para estas pessoas, uma condição para assegurar condições de vida – ou de saúde e sorte, como no caso do recurso a curandeiros – que se acabava por tornar num prazer.

Para compreender esses europeus e a sua relação com o espaço, parece-me ser outra a noção mais relevante, que por vezes fica apenas implícita, sob a forma de um sentimento: o território não só é grande como é livre; a terra não tem dono.

É claro que existiam grandes explorações agrícolas e que estas puderam mesmo aproximar-se de Estados dentro do Estado, como no caso das companhias magestáticas. Mas o espaço que ocupavam no território é a excepção e não a regra.

A regra é uma vastidão de horizontes largos pontilhada de belezas naturais fortes e impressionantes que, num contexto de dominação colonial, se sente não ter dono,

⁷ Cabral, João Pina (2002), Galvão na terra dos canibais: a constituição emocional do poder colonial, in C. Bastos et al (coords.), *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*, Lisboa, ICS: 93-116.

porque não é reclamada e ocupada por “brancos”.⁸ Os “negros” estão lá, dispersos e fazendo a sua vida, mas são parte da beleza da paisagem, não um impedimento ao seu livre usufruto.

A relação com o espaço é, assim, bastante similar àquela que existiu com a caça de animais de grande porte (uma actividade com um peso marcado no imaginário africanista), antes de emergirem preocupações ecológicas acerca da conservação dessas espécies.

É também curioso que, trilhando um percurso diferente e baseando-se em relações de poder já desaparecidas mas bem presentes até há pouco mais de trinta anos, esta visão/sentimento acerca da terra acabe por ter pontos de contacto com as noções “tradicionais” sobre o assunto que encontramos um pouco por toda a África austral.

De acordo com elas, de facto, quase toda a terra tem dono, mas o *dono da terra* não é um proprietário. É o representante vivo daqueles que supostamente aí se estabeleceram em primeiro lugar, junto de quem é intermediário para que protejam as pessoas que hoje lá estão e em nome de quem aceita (ou não) o estabelecimento de forasteiros, tal como decide que terras serão utilizadas por cada grupo de pessoas. Esta visão ajudará, aliás, a compreender por que razão não foi de todo polémica a atribuição da propriedade de toda a terra ao Estado modernista da pós-independência, sendo concedido aos indivíduos e grupos apenas o seu uso.

Contudo, independentemente da eventual relevância destas analogias, é marcante o contraste entre o espaço que estes indivíduos vivem e aquele que existe no sul e centro da Europa, com a sua sucessão de terrenos reduzidos, delimitados e vedados. O europeu que se desloca na África colonial e o seu descendente que o faz hoje em dia podem não ter qualquer interesse em tornar-se proprietários da paisagem que atravessam e usufruem; mas podem fazê-lo livremente e, ao usarem essa possibilidade, reiteram-na.

As longas deslocações, a fruição do espaço e da sua beleza não são apenas, para estes eurodescendentes, questão de necessidade ou de interesse; são também questão de prazer, de possibilidade e de liberdade.

⁸ Coloco “brancos” e “negros” entre aspas (e doravante em itálico) por se tratar de classificações sociais naturalizadas que, embora surjam aos olhos de quem as partilha como muito evidentes e embora assumam em variados contextos uma enorme importância no relacionamento e organização social, não correspondem a uma realidade objectiva e muito menos científica. Enquanto selecção de uma característica particular (em detrimento de outras) para traçar fronteiras de identidade e de pertença, são arbitrárias e variáveis segundo os contextos, podendo mesmo não ser reconhecidas em grupos inteiros de indivíduos, pelo hábito de relacionamento com eles – conforme acontece em três aldeias portuguesas perto de Alcácer do Sal. Acerca deste ponto, veja-se Granjo, P. (1998) “Identidade, conhecimento e racismo”, in *Dossier Anti-Racista* – 2, Lisboa, Frente Anti-racista: 37-40.

Esta postura geral não está completamente ausente num outro aspecto impressionante da narrativa de Álvaro, a facilidade com que, para resolver problemas, se move entre continentes e entre países/colónias.

De facto, que um rapaz de 16 anos fuja da família para a “metrópole” em busca de uma vida melhor, é fácil de compreender, embora pouco habitual. Que, já homem, volte à terra que o viu crescer quando se sente acossado e procura uma alternativa de vida com quem ama, que a afaste de um outro perigo que a ameaça, não será simples de decidir e fazer mas é, de novo, compreensível. Tão pouco será estranho que, procurando a sua amada, decida encetar a viagem que o traz a Moçambique.

Mas que dizer, olhando com olhos de hoje, da decisão que faz com que um deles atravessasse um continente para que possam ter umas “férias pré-conjugais”, clarificadoras da necessidade (ou não) de viverem juntos sem esperar pelo divórcio de Álvaro? Que dizer, ainda, de todas estas movimentações, quando nos lembramos que elas implicaram mudanças, por vezes drásticas, de percursos profissionais?

Julgo errado considerar que a estabilidade não fosse, em si própria, um valor para Álvaro e para as pessoas que o rodeavam. Mesmo que o nosso protagonista a pudesse subordinar a outras considerações, aí estava a mãe de Rosita para, como camponesa urbanizada que era, lembrar a importância desse valor e guiar por ele as suas estratégias familiares. Levada pelos acontecimentos, depois de ter clarificado – plausivelmente a contra gosto – a situação de assédio incestuoso na sua própria casa, parece ter conseguido conduzir a situação da filha para o desenlace que desejava: o casamento oficializado com um “rapaz dos nossos”, matrimónio esse que à data da independência teve ainda a preocupação de salvaguardar, mesmo depois das escandalosas vicissitudes por que havia passado.

A força motriz das movimentações parece ser sempre Álvaro, o africano. É óbvio que a disponibilidade de alternativas de residência e trabalho era então outra, permitindo equacionar com facilidade soluções que são hoje pouco viáveis. Portugal, Angola e Moçambique podiam estar distantes, podia mesmo haver guerra nas colónias, mas a política de unidade territorial da “Nação” facilitava as deslocações em termos burocráticos, financeiros e logísticos, ao passo que a condição colonial estimulava solidariedades entre a minoria portuguesa. Mas ao falar de solidariedades, deveremos incluir nelas a colocação em empregos que, mesmo durante épocas consideradas de crise, eram nas colónias mais fáceis de obter e de nível tendencialmente mais elevado do que os disponíveis na “metrópole”, em virtude da estratificação rática vigente –

quanto mais não fosse, porque os trabalhos de nível mais baixo, como alguns que Álvaro exerceu em Portugal, apenas eram considerados dignos de «*indígenas*» ou de «*assimilados*».

Por outras palavras, Álvaro movia-se, antes de mais, porque o podia fazer. Que o fizesse, contudo, implicava também a noção de que tais deambulações fossem normais.

Lembremo-nos que, para Álvaro e o seu interlocutor desse dia, não é estranho encontrar um amigo de Luanda a residir em Quelimane. Só é estranho que Rosita entre pelo café quando estão a falar dela e era procurada numa cidade distante.

É provável que esse amigo tenha atravessado o continente (ou, numa outra perspectiva, se tenha mudado para a colónia mais próxima) para ocupar uma posição mais vantajosa do que antes tinha, ou para virar costas a alguma situação que lhe desagradava. A relativa facilidade de emprego que mencionei não quer dizer que se esteja no emprego a que se aspira; mas, num contexto em que as redes empresariais se estendem pelos três territórios ou mantêm relações estreitas entre si, as possibilidades de uma melhor colocação são conhecidas, mesmo para quem não mantenha relações comerciais directas com a outra colónia, como era o caso de Álvaro.

Torna-se assim “natural” que quem está mal – ou está menos bem do que deseja – se mude. Uma naturalização feita de condições políticas, de facilidades económicas e de solidariedades de grupo raramente dominante, numa sociedade que até bem tarde é, conforme em seguida discutirei, quase de castas. Uma naturalização feita, também, de compreensão de que tais possibilidades existem e de ruptura com mentalidades mais conservadoras, rurais e dominantes em Portugal.

Repressão e liberdade

Liberdade e agência estão também, no quadro desta história, ligadas a um particularismo político de que Álvaro se apercebe e refere em termos vivenciais, mesmo se, conforme afirma, «*não percebia nada de política*».

Passando-se embora esta história sob um regime ditatorial repressivo e num contexto de dominação colonial violenta, a situação dos portugueses *brancos* é muito diferente nas colónias e na então chamada metrópole.

Não quero com isto dizer que a P.I.D.E. (antes e depois de ser crismada D.G.S.) fosse “meiga” com aqueles, de entre essas pessoas, que lhe parecessem constituir um perigo para a ordem estabelecida. São bem conhecidas em Moçambique as perseguições pessoais e as proibições de exercício profissional, particularmente no ensino, de que

Zeca Afonso e António Quadros são apenas os exemplos mais conspícuos entre vários outros.

Não obstante, foram publicados e livremente comprados – incluindo no pico da guerra com o movimento de libertação nacional – livros que na metrópole teriam certamente sido apreendidos e conduzido à passagem dos seus autores pela prisão,⁹ encontrando-se também na imprensa da altura artigos que, embora cuidadosos na linguagem, a censura prévia não teria deixado passar caso se tratasse de um jornal da *metrópole*.

Por outro lado, mesmo se a polícia política prendeu *brancos* portugueses em Moçambique, o grau de arbitrariedade na detenção, no arrastar da mesma, na utilização da tortura e até “desaparecimento” dos detidos foi, ao que tudo indica, bem menor do que aquele aplicado aos antifascistas na *metrópole* e aos indivíduos que não eram considerados *brancos*.

Em ambas as vertentes, o limite da aceitabilidade, por parte do poder político e policial, do pensamento desviante ou “subversivo” e da sua expressão por palavras ou actos parece ter-se alargado, com variações conjunturais ou mesmo idiossincráticas, até à fronteira da questão colonial. Intolerável não era a crítica política feita em meios *brancos*, nem a denúncia de abusos (quantas vezes terrivelmente bárbaros e corruptos) no exercício do poder colonial, mas o questionamento desse próprio poder, da sua legitimidade e anacronismo.

Mais intolerável ainda era que um *branco* contactasse, colaborasse ou militasse na Frelimo, caso em que passava a ser considerado um “renegado” – com isso perdendo, na prática, as poucas garantias constitucionais que os seus camaradas na *metrópole* haviam perdido há décadas. Mesmo nesse caso, fosse ele jovem e considerado «*de boas famílias*», poderia ainda contar com algum inicial benefício da dúvida, sendo a sua opção política atribuída a «*coisas de rapaziada*».¹⁰

Este menor grau de intolerância e de repressão quotidiana não estava apenas, ou em todas as circunstâncias, reservado a *brancos*. Na primeira metade do século XX, as associações e jornais nativistas e negrófilos tiveram um papel muito destacado na vida intelectual e na discussão política ocorridas na colónia, sendo alguns dos seus membros

⁹ Segundo o critério da mera preferência literária pessoal, aponto como exemplo *Kufemba*, de João Salva-Rey, editado em 1972 pela Livraria Académica, de Lourenço Marques.

¹⁰ Tive longas conversas com um indivíduo a quem tal aconteceu, como a amigos seus, mas que não deseja ser identificado.

mais activos, como João Albasini¹¹ e vários outros, figuras destacadas da sociedade de Lourenço Marques. Também as poucas famílias de grandes elites crioulas, oriundas sobretudo da Zambézia e Inhambane, detinham um estatuto quase tão protegido como o das “boas famílias” *brancas*, assim não ultrapassassem – tal como elas – os limites do aceitável. Até Eduardo Mondlane, ao regressar dos Estados Unidos da América, pôde durante algum tempo apresentar em diversos fóruns públicos a sua proposta de independência pacífica, até se lhe tornarem evidentes a necessidade de recorrer à luta armada e a sua iminente prisão.

É claro que o futuro presidente da Frelimo era um doutorado que ocupara um cargo relevante na ONU e que também os dois restantes exemplos estão ligados ao reconhecimento de elevadas posições sociais, de acordo com critérios europeus.

É também verdade que esta duplicidade de critérios na aplicação da repressão violenta não ocorria apenas nas colónias. Mesmo quando o prendia, a P.I.D.E. não tratava um respeitado doutor da oposição democrática da mesma forma que seviciava um operário ou um desses outros “renegados”, os comunistas.

No entanto, em Moçambique essa duplicidade estava directamente relacionada com a “raça” e o contexto colonial.

Apesar da sua pontual defesa pública por parte de alguns nomes célebres, a discriminação racial nunca foi assumida explicitamente como doutrina oficial. A própria Portaria de 9/1/1917 do Governo-geral, que acaba com a teórica igualdade (tutelada) de todos perante a lei herdada do liberalismo e institucionaliza a figura legal de «*indígena*», fá-lo ao abrigo da criação de um novo estatuto, o de «*assimilado*». Para além disso, a letra da lei baseava a concessão desse estatuto (que vigorou até 1961 e atribuía aos que dele beneficiassem direitos de cidadania e outras vantagens, diferenciando-os dos «*indígenas*») em critérios culturais ou, mais precisamente, no abandono «*dos usos e costumes da raça negra*».

¹¹ Sendo embora uma curiosidade relativamente marginal, não resisto a indicar ao leitor que este célebre jornalista e activista era o descendente directo do negociante português Albasini que, em meados do século XIX, se estabelece no Transval e acaba por ser escolhido para rei de uma tribo, como estratégia de defesa contra a progressiva e rápida ocupação dos territórios indígenas pelos Bóer (sul-africanos de ascendência holandesa) que se afastaram da cidade do Cabo. Para a concretização e legitimação deste estatuto, que evoca memórias dos primeiros e mais racistas álbuns de Tintin, foi-lhe dada em casamento a filha primogénita do rei antecessor, com quem teve os seus filhos. Consta que soube defender bem os interesses da sua tribo e que o cálculo do seu sogro e do respectivo Conselho, acerca das vantagens da cor da sua pele na defesa desses interesses face aos *brancos* exteriores, estava correcto. Acerca desta história, veja-se Neves, Diocleciano F. (1987 [1878]), *Das Terras do Império Vátua às Praças da República Boer*, Lisboa, Dom Quixote.

Mas desde logo o jornal “O Africano” denunciou o princípio racista subjacente à portaria, reclamando – de uma forma que, curiosamente, aceita implicitamente os pressupostos da ideia de assimilação – que enquanto se exigia a um *negro* «civilizado» e letrado que provasse essa sua situação, tratando-o como se fosse um «selvagem» do mato, os *brancos* «analfabetos» e «cafrializados» dispunham à partida da condição de cidadãos.

Já não sobre o próprio estatuto (agora sob a versão do Decreto-lei 39.666, de 20/5/1954, extensiva a todas as colónias) mas opondo-se à interpretação que Adriano Moreira fizera acerca uma das suas lacunas,¹² o director dos Serviços de Negócios Indígenas argumentava em 1959 que «parece injustificável admitir-se que nasçam indígenas de lares de cidadãos. Se tal sucedesse, os factores étnicos sobrepor-se-iam aos valores culturais, contrariamente ao próprio espírito do Estatuto».¹³ No entanto, por muita razão que tivesse, aquilo que criticava não era apenas uma interpretação doutrinária que quase fazia lei, mas a prática generalizada da administração e, acrescentaria, o espírito dominante com que tal prática era prosseguida.

Embora os *assimilados* não fossem muito numerosos no conjunto da população,¹⁴ o seu estatuto nada tinha de irrelevante. Ao acederem a ele, deixavam de estar submetidos a obrigações legais como o trabalho compulsivo e o Imposto de Palhota, ganhavam acesso a uma educação escolar menos rudimentar do que a estabelecida para os *indígenas* e passavam a estar submetidos às leis portuguesas, em vez de ao direito consuetudinário – tornando-se-lhes explicitamente extensivo, a partir do Decreto 7151 de 19/11/1920, o «exercício dos direitos civis dos europeus nas colónias portuguesas». As vantagens não eram, no entanto, apenas legais ou simbólicas, pois passavam a ter acesso a diversos postos intermédios na administração e noutras actividades económicas, fosse porque estes eram legalmente vedados a *indígenas*, fosse porque a escolaridade a que tinham acesso lhes passava a permitir ocupá-los.

Contudo, não se tratava de uma equiparação a *brancos*, mas de uma diferenciação relativamente aos outros *negros*.

¹² Em *Administração da Justiça aos Indígenas*, (p.28): «Trata-se agora de saber se o indígena, que adquiriu a cidadania, transmite tal qualidade aos filhos. (...) a conclusão parece não poder ser outra senão a de que tal estado não se transmite.»

¹³ Arquivo Histórico de Moçambique, fundo da Direcção dos Serviços de Negócios Indígenas, Secção M, caixa 1627, 8/7/1959.

¹⁴ A título de exemplo, esse estatuto foi concedido apenas a 1.658 pessoas, (incluindo as crianças) desde início de 1950 ao final de 1960, em Moçambique inteiro – Arquivo Histórico de Moçambique, fundo da Direcção dos Serviços de Negócios Indígenas, Secção M, caixa 1628, 10/3/1961.

No discurso ideológico, os *assimilados* eram considerados o resultado e a prova de uma missão civilizadora e de uma política de integração inter-racial. Na prática, constituíam uma condição intermédia e subalterna na qual, embora com teórica igualdade de direitos e de acesso à lei, os indivíduos continuavam a ser discriminados pela cor da pele em termos sociais e profissionais, não ficando sequer ao abrigo de desmandos de cariz racista. A esse respeito, não sendo este o local para expor longas listas de casos vividos de discriminação e de indignidade, bastará talvez lembrar as milícias *brancas* laurentinas que, nas décadas de 1960 e 1970, impunham arbitrariamente um recolher obrigatório aos *negros* (incluindo nos seus próprios bairros), não importando o estatuto que estes detivessem.

Um outro indicador dos fundamentos rácicos da estratificação social e da gestão administrativa, apesar de tomadas de posição como a do Director de Serviços que citei, é a complexa posição dos então chamados *mistos* e o mal estar que alguns problemas que dela vão resultando provoca entre elementos da administração. De facto, se num extremo do leque de possibilidades, uma grande família das elites crioulas pôde chegar a fornecer a esposa de um prestigiado Presidente da República,¹⁵ os *mistos* não eram necessariamente *assimilados* à luz da lei, o que provoca um evidente desconforto sempre que administradores locais são confrontados com obstáculos legais à concessão desse estatuto a pessoas que, conforme é visível nas trocas de correspondência, sentem como mais próximas de si do que qualquer *negro* e, portanto, com mais direito a ele.

Não é também irrelevante a este respeito que, embora a revogação do estatuto de assimilado pelo Decreto-lei 893 de 6/9/1961 permitisse a qualquer pessoa aceder à cidadania portuguesa através do mero pedido de bilhete de identidade, essa possibilidade fosse (e ainda seja) desconhecida da generalidade da população e que quem a ela recorria considerasse estar a aceder a um estatuto que já não existia. Ou seja, a integração automática na cidadania portuguesa de *indígenas* que o desejassem não foi obstaculizada, mas tão pouco foi publicitada pela administração.

O ponto a que pretendo chegar com esta aparente divagação histórica é que, estando a sociedade colonial estratificada racialmente, qualquer *branco* tinha um implícito mas assumido estatuto dominante face à massa *negra* que cabia ao poder político, policial e militar controlar. Por outras palavras, estava até prova em contrário “do lado de cá” aos olhos do poder repressivo e era o elemento-chave na reprodução do

¹⁵ Trata-se de D. Berta Craveiro Lopes que, aliás, era admirada pelas elites governativas do Estado Novo pelo seu porte, cultura, inteligência e trato refinado, contrastante com o de antecessoras e sucessoras.

sistema de dominação pelo qual esse poder zelava. Cumulativamente, reprimir de forma estreita e violenta os *brancos* seria tratá-los “como *negros*” e, com isso, minar os fundamentos das relações ráticas de poder.

Para além desta importante questão ideológica, a rede organizativa e de informadores da polícia política nunca chegou a ter nas colónias – mesmo durante as guerras com os movimentos de libertação – a densidade que tinha na *metrópole*, estava em competição e rivalidade com outros serviços estatais de informações e não tinha como objecto mais urgente a divergência política, mas o nacionalismo autóctone. Também por razões pragmáticas, então, o controle e repressão sobre os *brancos* era mais ténue.

É este contexto que permite compreender que Álvaro se sentisse vigiado em Lisboa e livre, andando por onde queria, fazendo o que queria e falando com quem queria, em Angola e Moçambique.

Mas é também este contexto que permite compreender o recorrente fenómeno de naturalização que faz com que, mesmo nunca tendo sido «*de tratar mal o negro*», tendo «*crecido no meio deles*» e tendo quase morrido para salvar um colega africano, Álvaro apenas sentisse hospitalidade na forma como era recebido frente a uma qualquer palhota no mato, não detectando nela traços da relação de poder colonial e rático de que – apercebesse-se ou não e quisesse ou não – era parte.

Um fenómeno de naturalização que, alargando o nosso olhar, faz com que muitíssimas pessoas, regressadas a Portugal e passadas décadas, não consigam entender como racista a sociedade em que viveram, por considerarem que nela sempre se comportaram de forma humana e decente para com os subalternos. Não questionando nem conseguindo questionar, ao olharem para trás, essa subalternidade e os seus fundamentos.