UNIVERSIDADE DE LISBOA

Instituto de Ciências Sociais

Portugueses retornados de Angola: trajetórias e memórias com classe, género e "raça"

Bruno Miguel Góis Carreira

Orientadora: Doutora Maria Elsa Marques Peralta da Silva

Coorientador: Doutor Nuno Miguel Rodrigues Domingos

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em Antropologia, especialidade em Antropologia e História.

2023

UNIVERSIDADE DE LISBOA

Instituto de Ciências Sociais

Portugueses retornados de Angola: trajetórias e memórias com classe, género e "raça"

Bruno Miguel Góis Carreira

Orientadora: Doutora Maria Elsa Marques Peralta da Silva

Coorientador: Doutor Nuno Miguel Rodrigues Domingos

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em Antropologia, especialidade em Antropologia e História.

Júri:
Presidente: Doutora Ana Margarida de Seabra Nunes de Almeida, Investigadora Coordenadora e Presidente do Concelho Científico do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

Vogais:
- Doutor Omar Ribeiro Tomaz, Professor Associado do Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Brasil;
- Doutor Brian Juan O'Neill, Professor Catedrático Jubilado do Departamento de Antropologia, Escola de Ciências Sociais e Humanas do ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa;
- Doutora Cláudia Sofia Orvalho da Silva Castelo, Professora Auxiliar do Departamento de História da Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa;
- Doutora Maria Elsa Marques Peralta da Silva, Investigadora Principal, do Centro de Estudos Comparatistas, orientadora da tese;
- Doutora Maria José Lobo Antunes, Investigadora de Pós-Doutoramento no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

Esta investigação foi realizada com o apoio institucional da Fundação para a Ciência e Tecnologia, através da concessão de uma bolsa de investigação no projeto "O Império colonial português e a cultura popular urbana" (PTDC/CPC-CMP/2661/2014), com a duração de 40 meses, e com o apoio do projeto "Constelações de memória" (PTDC/SOC-ANT/4292/2021).

2023

Resumo

O retorno de cerca de meio milhão de portugueses das ex-colónias entre 1974 e 1979 é um evento histórico que, por um lado, perturba as grandes narrativas nacionais de Portugal e, por outro, ainda está pouco estudado do ponto de vista dos assalariados e pequenos proprietários brancos e mestiços. Sob o prisma da classe, do género e da "raça", esta investigação cruzou testemunhos da memória vivida e elementos da memória mediada para aceder quer a trajetórias individuais de portugueses retornados de Angola realojados num bairro social do Vale da Amoreira, quer aos quadros sociais de memória que participam na construção da memória coletiva da vida colonial, do retorno e da vida em tempo pós-colonial.

Palavras-chave

Retornados; Migrações coloniais; Angola; Memória; Trajetória social

Abstract

The return of around half a million Portuguese from the former colonies between 1974 and 1979 is a historic event that, on the one hand, disturbs the great national narratives of Portugal and, on the other hand, is still poorly studied from the point of view of white and mestizo wage earners and small owners. Under the prism of class, gender and "race", this investigation crossed testimonies of lived memory and elements of mediated memory to access both the individual trajectories of Portuguese returnees from Angola relocated in a social neighborhood in Vale da Amoreira, and the social frameworks of memory that participate in the construction of the collective memory of colonial life, of the return and of life in post-colonial times.

Keywords

Retornados; Colonial migrations; Angola; Memory; Social trajectory

AGRADECIMENTOS

Fazemos o nosso próprio caminho, mas não o fazemos sozinhos. Há exatamente dez anos, um 15 de setembro como hoje, saí às ruas como um dos organizadores do protesto Que Se Lixe a Troika na minha cidade de nascimento, Santarém. Pensava que ia ser uma pequena concentração de pessoas. Mas tivemos de improvisar pois a presença de mil e duzentas pessoas exigiu uma manifestação. Definimos o percurso até ao Jardim dos Cravos, junto à estátua de Salgueiro Maia. Cantamos a Grândola. Fiz um discurso de improviso. Acreditámos com as mãos que o país tinha futuro. Estava a dias de entregar a tese de Mestrado em Relações Internacionais, era um jovem que tinha perdido o emprego, voltado para a casa de sua mãe, na companhia de uma irmã e ainda com pouco contacto com um irmão. Foi esse também o tempo das conversas com uma pessoa especial, com quem hoje partilho a vida e o futuro. O resto foi a história que fomos fazendo juntas e juntos.

Agradeço a Elsa Peralta por me ter apresentado a Antropologia, há dezassete anos, quando eu ainda era um estudante da Licenciatura em Relações Internacionais. Fizemos um caminho de amizade e de trabalho que, anos mais tarde, me fez migrar para um campo de investigação diferente, colaborar com o projeto "Narrativas de perda, guerra e trauma: memória cultural e o fim do império português" (CEC-FL/UL, 2015-2016) e, no final do ano 2016, ingressar no DANT - Doutoramento em Antropologia da Universidade de Lisboa. Fazer uma exposição, editar um livro, escrever artigos, tudo teve um começo e um caminho partilhado. Os meus primeiros passos aprendendo contigo.

Agradeço aos meus orientadores Elsa Peralta e Nuno Domingos todo o apoio na elaboração desta tese e principalmente a formação teórica e prática no contexto dos projetos de investigação que integrei. Agradeço também às equipas de investigação dos projetos, ao Centro de Estudos Comparatistas, aos grupos de investigação do Instituto de Ciências Sociais GI Impérios, Colonialismo e Sociedades Pós-Coloniais e GI Identidades, Culturas, Vulnerabilidades, aos professores e às professoras do ICS, do ISCSP e da FLUL, e a todos os demais trabalhadores que asseguram a existência e o funcionamento destas instituições. Um reconhecimento também pelo investimento público em ciência, que permitiu fazer este trabalho enquanto bolseiro de um projeto de Investigação do Projeto "O Império colonial português e a cultura popular urbana: Visões comparativas da metrópole e das colónias (1945-1974)" (ICS, 2016-2019) e finalizá-lo como investigador do projeto "Constelações de memória: um estudo

multidirecional da migração e memória pós-colonial" (CEC FL/ULisboa, ICS/ULisboa), ambos financiados pela Fundação para a Ciência e Tecnologia.

Agradeço às dezenas de portugueses retornados que ao longo dos anos me abriram a porta dos seus bairros, dos seus convívios, das suas casas e das suas vidas. Essa partilha generosa é indispensável, sem essa relação de confiança este trabalho era impossível. Agradeço a todas e a todos quantos investigaram antes de mim e a quem manteve arquivos e bibliotecas. Caminhamos nos ombros de gigantes.

Agradeço à família, às amigas, aos amigos, às companheiras da luta feminista, às e os camaradas da luta por uma sociedade mais justa. É ao vosso lado que avanço. Dirijo, entre vós, uma palavra especial à amiga que acompanhou e apoiou o momento decisivo de terminar a escrita, Morgane Delaunay, para quem todas as palavras seriam poucas. Ficando tanta gente por referir, obrigado pelo apoio, Ana Barrinha, Catarina Severino, David Carreira, Fátima Góis, Fabian Figueiredo, Filinto Almeida, Gustavo Behr, Inês Figueiredo, Isabel Pires, Karim Quintino, Rita Reis, Leonor Rosas, Luís Fazenda, Luís Monteiro, Joana Pires, Joana Mortágua, Jorge Gomes (Juca), Patrícia Vassallo e Silva, Pedro Filipe Soares, Sandra Góis, Sandra Cunha.

E, acima de tudo, obrigado, Ângela Miranda, pelo teu exemplo de trabalho e de persistência. Foi ela, minha esposa, quem me disse naqueles tempos difíceis de há dez anos que, um dia, eu cumpriria o objetivo de trabalhar na investigação e de fazer o doutoramento. Disse-me que contava com o seu apoio e cumpriu. Com ela e convosco sorrio.

Obrigado a todas e a todos!

15 de setembro de 2022

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS ..... **III**

ÍNDICE ..... **V**

ÍNDICE DAS ILUSTRAÇÕES ..... **VII**

LISTA DE ABREVIATURAS ..... **VIII**

CAPÍTULO 1 ..... **1**

INTRODUÇÃO **1**

O conceito de portugueses retornados 8
O conceito de trajetória social 12
História e memória do fim do império 13
Memória com género, classe e "raça" 20
Metodologia de pesquisa 26
Estrutura da tese 30

CAPÍTULO 2 ..... **33**

PORTUGUESES E PORTUGUESAS DE ANGOLA **33**

Migrações coloniais anteriores a 1945 33
Isabel, neta de angolanas 39
Os avós de Artur foram para Luanda por volta de 1918 41
Migrações coloniais 1945-1975 42
A mãe de Ulisses vai para Luanda em 1949 46
"Nós íamos para ficar lá": Alexandra estabeleceu-se em Angola em 1969 49
Discussão 50

CAPÍTULO 3 ..... **55**

A VIDA EM ANGOLA **55**

Angola: No Outro Lado do Tempo (VHS/DVD, 1996 e 2003) 55
Isabel em Malanje 64
Artur na Praia do Bispo 69
Percy Sledge in Angola (LP, 1972) 74
Ulisses: do "berço de oiro" na Samba Pequena ao Bairro do Rangel 80
Alexandra em Viana 87
A modernização colonial à sombra da desigualdade social e racial 90
Discussão 94

CAPÍTULO 4 ..... **99**

AS GUERRAS E O RETORNO **99**

O retorno dos portugueses de Angola 100
Isabel: "o meu pai talvez tivesse mais noção da situação" 104
Artur: "tínhamos notícias da guerra!" 110

O retorno no contexto das descolonizações 115
Ulisses: "a minha mãe lá me explicou aquilo que pôde" 119
Alexandra: "Não sabia que havia uma guerra" 125
Discussão 128

CAPÍTULO 5 133

O BAIRRO DE CÁ 133

Televisão: notícias do retorno dos portugueses de Angola em 1975 134
Isabel: "com 19 anos ainda tinha tanto para viver na minha terra" 141
Artur: "isto é que é Portugal?" 145
Ensina RTP, cidadania e apoio ao retorno de nacionais 146
Ulisses: "E lá fui eu para o mundo do trabalho, de novo" 157
Alexandra: "não tinha portas, não tinha janelas" 160
Telefilme *Pau Preto* (RTP, 1989) 164
Discussão 174

CAPÍTULO 6 179

AMBIENTES, MEIOS E PRÁTICAS DA MEMÓRIA 179

Meios e ambientes de memória a partir do Bairro de cá 180
Alexandra: do silêncio às novas memórias de Angola 183
Convívio Anual "Os Inseparáveis da Huíla" 187
Grupo de Facebook *Retornados e Refugiados de Angola* 199
Discussão 215

CAPÍTULO 7 219

CONCLUSÃO 219

BIBLIOGRAFIA 229

ANEXO 1 249

AUTORIZAÇÃO DO USO DE DADOS 249

ANEXO 2 251

GUIÃO DE ENTREVISTA 251

ANEXO 3 251

QUADRO RESUMO DAS QUATRO TRAJETÓRIAS DE VIDA 251

ÍNDICE DAS ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - População Europeia / Branca em Angola _____ 35

Figura 2 - População negra / africana de Angola classificada como "indígena" (1912-1938) 36

Figura 3 - Quadro da Comissão de Análise do IARN com elementos referentes a fevereiro de 1976 (IARN 1976) _____ 151

Figura 4 - Gráfico com o número de pessoas alojadas nos anos de 1975 a 1979 _____ 155

LISTA DE ABREVIATURAS

BCP 21 Batalhão de Caçadores Paraquedistas número 21

CATU Centro de Apoio aos Trabalhadores Ultramarinos

CDS Centro Democrático Social

CEC Centro de Estudos Comparatistas

CIFRE Comissão Interministerial de Financiamento a Retornados

CMC Comunicação Mediada por Computador

COTONANG Companhia Geral dos Algodões de Angola

CTT Correios Telefones e Telégrafos / Correios de Portugal

CUF Companhia União Fabril

DANT Doutoramento em Antropologia da Universidade de Lisboa

EGEAC Empresa de Gestão de Equipamentos e Animação Cultural, E.M.

FCT Fundação para a Ciência e Tecnologia

FLUL Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

GADU Grupo de Apoio aos Desalojados do Ultramar

IARN Instituto de Apoio ao Retorno de Nacionais

ICS Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa

INATEL Instituto Nacional para o Aproveitamento dos Tempos Livres dos Trabalhadores

INE Instituto Nacional de Estatística

ISCSP Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa

MPLA Movimento Popular de Libertação de Angola

PCP Partido Comunista Português

PIDE Polícia Internacional e de Defesa do Estado

PS Partido Socialista

PSD Partido Social Democrata

QGA Quadro Geral de Adidos

RTP Rádio e Televisão Portuguesa

TAP Transportes Aéreos Portugueses

UNITA União Nacional para a Independência Total de Angola

UPA/FNLA União dos Povos de Angola/Frente Nacional de Libertação de Angola

CAPÍTULO 1
INTRODUÇÃO

Com o fim do império colonial, cerca de meio milhão de portugueses deslocaram-se das ex-colónias para Portugal entre 1974 e 1979, num movimento conhecido como o retorno. As vagas mais intensas saíram de Angola (61%) a partir de 1975 e de Moçambique (43%) a partir de 1976 (Pires 2003). A deslocação massiva de antigos colonos e descendentes prende-se com a independência e com a guerra civil, no caso angolano, e com a mudança acentuada da ordem social na generalidade dos novos Estados independentes. Ficaram conhecidos como *retornados*, uma designação que muitos rejeitam por considerarem estigmatizante ou inapropriada. Esta é uma parte da história portuguesa que encontra dificuldades de inserção nas grandes narrativas nacionais, por se tratar de uma *memória ilegítima* (Peralta 2017b), ou seja, a necessidade de retorno dos portugueses das colónias, por um lado, põe em causa a narrativa nacional dos 500 anos de "descobrimentos" e "mistura" pacífica de "raças" e culturas, por outro lado, coloca em evidência uma população que, por ter perdido o seu modo de vida nas colónias, tende a fazer críticas à Revolução Democrática do 25 de Abril de 1974 e ao processo de descolonização. Quando esta história é contada ao grande público, tendencialmente fica comprimida entre uma memória das elites coloniais e a narrativa de uma integração de sucesso, esta última apresentada como prova da capacidade empreendedora dos *retornados* e das virtudes acolhedoras da sociedade portuguesa. Essa narrativa breve, incompleta e mistificada, que vive na tensão entre o discurso da *integração de sucesso* e o discurso do *trauma da perda* (Kalter 2022), não dá conta de uma história mais densa, marcada por relações sociais *de classe, de género e de "raça"*.[1]

Esta investigação, situada no cruzamento entre os estudos da memória e a história, procura contribuir para o conhecimento dos portugueses e das portuguesas retornados de Angola que se inseriam na classe trabalhadora e nas classes médias durante o período colonial.

[1] "Raça" é aqui colocada entre aspas para não haver qualquer confusão com as teorias racistas. A expressão "raça" é usada no sentido do resultado do fenómeno histórico e social de segmentação e hierarquização social das populações de acordo com fenótipos e práticas culturais que ganham significado numa dada sociedade ou conjunto de sociedades. Um processo intimamente ligado com as relações de género e de classe. Ver Cooper e Stoler (1997) e Roediger (2017).

Pretendo situar as memórias destes portugueses nos tempos e nos lugares que marcaram a sua trajetória pessoal e familiar. A abordagem tem uma linha de fundo diacrónica. O primeiro momento é o das migrações coloniais, marcadas pelo movimento de Portugal para Angola, onde importa discutir as narrativas sobre a presença portuguesa em África e a participação dos portugueses retornados (ou dos seus antepassados) em distintas vagas migratórias, a sua posição social à saída de Portugal, as razões da sua migração e a sua inserção social à chegada a Angola. Seguidamente, importa analisar o período de vida em Angola, a vida colonial marcada pela posição social ocupada por estes indivíduos e pelas suas famílias, onde o lugar de habitação, a escola, o trabalho e o lazer são elementos chave quer para situar socialmente estes portugueses retornados quer para os relacionar com o contexto económico, político e cultural da época. Segue-se o momento do retorno, onde importa contextualizar o retorno no movimento geral das descolonizações europeias e captar a percepção dos portugueses retornados acerca das tensões sociais e políticas e registar as razões que encontram para a decisão de retornar a Portugal. Após a chegada a Portugal, interessa discutir a reintegração destes portugueses, quais os apoios sociais públicos que tiveram, que redes sociais (familiares ou de amizade) mobilizaram em seu auxílio, de que forma encontraram habitação, como se inseriram na escola e no mundo do trabalho. E, por fim, como se relacionam hoje com o seu passado em Angola, que práticas de memória da vida colonial são mantidas na vida presente.

Selecionar, de uma população que se conta nas centenas de milhar e que está dispersa no território português, pessoas de um determinado perfil socioeconómico no tempo colonial requer uma estratégia de aproximação, um critério indireto que auxilie esse objetivo. A questão da habitação surge como um critério possível para esta população à qual a determinado momento foi dado também o nome de "desalojados"[2]. No ponto mais alto do apoio ao alojamento, em 1976, o número de portugueses retornados das ex-colónias alojados pelo Estado é de 71 mil seiscentas e cinquenta e oito pessoas (IARN 1979). Pressupus que seria principalmente nesse segmento populacional carente de habitação apoiada pelo Estado que encontraria memórias biográficas e familiares desses portugueses trabalhadores e pequenos proprietários. O objeto desta investigação é, portanto, a memória individual e coletiva da vida colonial, do retorno e da reintegração, no período pós-colonial, de portugueses e portuguesas retornados de Angola que foram realojados em Portugal através de apoios sociais, nomeadamente do Instituto de Apoio ao Retorno de Nacionais e do Fundo de Fomento à Habitação. Para os objetivos acima descritos, estes testemunhos são contextualizados com a

[2] O Decreto-lei 683-B/76, de 10 de Setembro criou o Comissariado para os Desalojados.

análise de recursos da memória cultural, isto é, com a análise da memória mediada pela imprensa, pela produção audiovisual, pelos momentos de celebração coletiva e pelas redes sociais *online*.

Escolhido um segmento particular dos portugueses retornados de Angola – os realojados com apoio do Estado – como forma de segmentar socialmente esta população, havia ainda que tomar opções sobre quais, dentro desse ainda muito vasto universo, seriam os testemunhos orais a integrar esta investigação. Ao longo dos anos, realizei dezenas de entrevistas, participei em encontros de portugueses retornados e visitei vários bairros de realojamento, no âmbito da participação no projeto *Narrativas de perda, guerra e trauma: memória cultural e o fim do império português* (Centro de Estudos Comparatistas, FCT IF/01530/2014), na comissão científica da exposição *Retornar: traços de memória* (EGEAC - Empresa de Gestão de Equipamentos e Animação Cultural, Lisboa, 2015-2016) e, como bolseiro de investigação científica, no projeto *Império colonial português e a cultura popular urbana: visões comparativas da metrópole e das colónias (1945-1974)* (Instituto de Ciências Sociais, FCT PTDC/CPC-CMP/2661/2014). Com base nesse trabalho, para os efeitos da presente investigação, considerei que a melhor opção seria selecionar um número reduzido de pessoas que, após o retorno, foram realojadas no mesmo bairro em Portugal, e focar-me nas suas memórias da vida colonial, do retorno e da reintegração. Sobre o número reduzido importa dizer que esta opção visa poder dar relevância aos aspetos particulares de cada uma das quatro memórias escolhidas e apresentá-las de forma reorganizada, de acordo com temáticas e momentos específicos, falando de todas elas em todos os capítulos e não simplesmente justapor várias histórias de vida que, por muito diferenciadas que fossem, acabariam por ser relativamente redundantes. Sobre o local de seleção dos testemunhos, importa sublinhar que não pretendo apresentar nesta investigação uma etnografia do bairro escolhido; este funciona antes como ferramenta metodológica de escolha dos entrevistados para aceder às suas histórias de vida. Os bairros onde estes portugueses foram realojados, normalmente com outros já residentes em Portugal que também precisavam de apoio à habitação, são locais onde é possível encontrar diferentes perfis, experiências e percursos de um setor socioeconómico mais carenciado à chegada a Portugal.

Através do primeiro contacto do bairro fui encontrando os seguintes com duas preocupações: serem pessoas disponíveis para entrevistas em profundidade e, simultaneamente, pessoas que correspondem à diversidade que procurava. Ou seja, a seleção de classe socioeconómica foi feita através da escolha do próprio bairro e a interseção com o género e com as racializações foi feita através dos contactos no bairro. Assim, a realização de entrevistas de

profundidade a quatro pessoas realojadas no mesmo bairro permitiu-me aceder a testemunhos individuais que incluem o género feminino, o género masculino, a branquitude, a mestiçagem, a colonização mais antiga, a colonização mais recente, dentro do perfil social dos antigos pequenos proprietários, operários especializados e empregados do comércio e serviços.

A escolha do local de seleção dos entrevistados recaiu sobre o Bairro do Fundo de Fomento Vale da Amoreira, no concelho da Moita. Existem bairros de realojamento um pouco por todo o país, mas esta opção tem, desde logo, a vantagem de ancorar esta investigação na Área Metropolitana de Lisboa, onde não só o realojamento corresponde a um número mais elevado de portugueses retornados[3] como também corresponde em maior medida ao destino migratório daqueles que, entre os portugueses retornados, tinham menor rede social na ex-metrópole (Pires 2003). A Área Metropolitana de Lisboa foi também a região que recebeu mais imigrantes africanos e é ainda hoje a região com maior concentração de população negra, quer imigrante, quer já com nacionalidade portuguesa (Perista *et al* 2021; Peralta, Delaunay e Góis 2022). E, sob esse aspeto, o Vale da Amoreira, o território suburbano onde se insere, também é um local característico. Até meados dos anos 1960 este território era ainda uma zona rural com apenas algumas moradias. A construção do Bairro do Fundo de Fomento Habitação, no âmbito das políticas estatais de habitação (Bandeirinha, Castela, Alves 2018), iniciou o processo de criação de uma zona suburbana com grande densidade populacional. O bairro estava ainda a ser acabado quando, em meados de 1975, foi ocupado ilegalmente por portugueses retornados que precisam de casa. Além dos portugueses retornados, o bairro também conta com outros portugueses carenciados que viviam na região, que, nuns casos, também se juntaram ao processo de ocupação e, noutros casos, foram alojados no bairro por decisão estatal. A situação das ocupações ilegais foi posteriormente regularizada pelo Estado e enquadrada nos apoios sociais à habitação. Acontece também que a expansão da zona urbanizada, com o surgimento de novos prédios, foi feita não só com a chegada de mais população portuguesa branca (incluindo outros portugueses retornados), mas também com o afluxo de um elevado número de imigrantes negros e mestiços oriundos dos novos países africanos independentes. Em 2001, a população da freguesia do Vale da Amoreira com cidadania portuguesa correspondia a apenas 55 por cento dos então 12 mil trezentos e cinquenta e oito residentes do Vale da Amoreira; a

[3] Nos dois distritos por onde se reparte a Área Metropolitana de Lisboa concentra-se 42% dos portugueses retornados: 157 703 pessoas no distrito de Lisboa e 45 356 no distrito de Setúbal, conforme os Censos de 1981 (Pires 2003: 203). No caso do distrito de Lisboa representam 7,38% da população, e no caso de Setúbal 6,89% (Delaunay, 2019: 103).

restante população tinha nacionalidade de países africanos de língua oficial portuguesa (Diagnóstico da Junta de Freguesia 2001).

O Bairro do Fundo de Fomento do Vale da Amoreira encontrava-se inicialmente afastado da malha urbana da vila da Moita e da povoação da Baixa da Banheira - um isolamento inicial que partilha com outros bairros onde foram realojados portugueses retornados como, por exemplo, o bairro de Mira Sintra, no concelho de Sintra, ou o bairro da Praceta Defensores da Pátria, no concelho de Santarém, onde também realizei pesquisa etnográfica. A Baixa da Banheira, mais tarde elevada a vila, era então a sede da freguesia onde se inseria o bairro do Vale da Amoreira. O rápido crescimento populacional e as características particulares do Vale da Amoreira, juntando a população retornada com os imigrantes africanos, deram origem à criação da Freguesia do Vale da Amoreira em 1988, autarquia local que viria a ser agregada em 2013 na União de Freguesias de Baixa da Banheira e Vale da Amoreira. Devido às suas características socioculturais, no início dos anos 2000, o Vale da Amoreira foi também um dos territórios identificados para intervenção no âmbito do programa governamental *Iniciativa Operações de Qualificação e Reinserção Urbana de Bairros Críticos* (Resolução do Conselho de Ministros nº 143/2005, de 2 de agosto). De acordo com o diagnóstico de julho de 2006 da *Operação Vale da Amoreira*, esta freguesia, em perda populacional, continuava a ser um território estigmatizado e com problemas sociais relacionados com a conjugação da "grande heterogeneidade cultural" com a pobreza, com a falta de equipamentos comunitários, com a falta de transportes públicos, com a escassez de oferta de emprego e com o consequente perfil de "dormitório" (Iniciativa Bairros Críticos 2006). Conforme assinala André Carmo (2014) o processo a que chama *urbanização da injustiça*, na esteira de Merrifield e Swyngedouw (1996), pode ser perspectivado nas dificuldades apontadas pelos parceiros locais da iniciativa Iniciativa Bairros Críticos: o Agrupamento de Escolas do Vale da Amoreira sublinha as "carências sócio-económicas e habitacionais, os problemas de desenraizamento de alguma população imigrante e a pequena criminalidade e o tráfico de droga" e a Junta de Freguesia destaca "para além da falta de equipamentos sociais, a existência de carências e problemas sociais graves e a degradação urbanística" (*idem*, 215). Entretanto, apesar de algumas melhorias infraestruturais no Vale da Amoreira, a perda populacional foi-se acentuando, reduzindo a diferença de proporção entre nacionais e estrangeiros. A antiga freguesia do Vale da Amoreira tinha, de acordo com os censos de 2011, 9 mil oitocentos e sessenta e quatro residentes, dos quais 79,41 por cento tinham cidadania portuguesa, 13,39 por cento tinham cidadania de um país africano (483 da Guiné-Bissau, 460 de Cabo Verde, 244 de Angola, 105 de São Tomé e Príncipe, 12 de Moçambique) e os demais eram estrangeiros de origem asiática (21 pessoas) (Censos 2011).

Apesar dessa mudança, na proporção de residentes com cidadania estrangeira, Padilha (2011) considera que o Vale da Amoreira continuou a ser percecionado como um bairro heterogéneo não só devido à ainda relevante proporção de imigrantes mas também pela presença de portugueses ciganos e de portugueses retornados, "sendo que estes últimos se têm mostrado mais propensos a casamentos inter-raciais e interétnicos" (*Idem*: 164). Além da percepção de heterogeneidade do Vale da Amoreira, a imagem externa deste território está associada ao estigma da criminalidade, da violência e das drogas (Padilha 2011; Carmo 2014, 216)

O trabalho de campo realizado neste bairro de realojamento permitiu-me, de entre as entrevistas e contactos realizados, focar em quatro memórias biográficas de pessoas nele residentes com perfis diferenciados e significativos do ponto de vista da chave teórica *classe, género e "raça"*. Os testemunhos biográficos recolhidos têm um valor próprio, quer enquanto discurso de memória, válido em si mesmo, quer enquanto fontes históricas primárias, testemunhos diretos da vida colonial, da descolonização e do retorno. Para esta apresentação optei por colocar nomes fictícios como forma de dissociar os testemunhos da identidade das pessoas neste documento público. Desta forma, a liberdade académica para o uso dos testemunhos (consentida através de declaração cujo formulário consta do Anexo I) é reforçada pelo distanciamento facilitado pelo nome fictício[4]. Afinal, as entrevistas em profundidade criam uma relação de confiança e de proximidade entre o investigador e a pessoa que dá o seu testemunho que, mesmo com o consentimento expresso para o uso livre do testemunho para fins académicos responsabiliza de forma acrescida, do ponto de vista ético, o investigador. Fica, assim, a meu cargo esta decisão sobre os limites e as condições da divulgação dos testemunhos dentro das fronteiras mais vastas previamente definidas pelo consentimento informado das pessoas entrevistadas.

Ao privilegiar a entrevista como forma de acesso a uma realidade social temporal e geograficamente distante, esta pesquisa é também marcada por um forte caráter de memória colaborativa (Lassiter 2004), método através do qual se procurou reconstruir percursos e características sociais e aceder à experiência colonial dos indivíduos entrevistados. Nesses processos de recordação e produção de memória emergem questões epistemológicas que são tornadas evidentes pela recolha de testemunhos orais, através dos quais o passado, pessoal e coletivo, é reconstruído no e pelo presente (Portelli 2009). O olhar sobre estes testemunhos é em primeiro lugar o olhar antropológico, que se interessa pelas memórias e representações enquanto tais, com a marca de um discurso produzido no presente (Candau 1996, 89). O

[4] Num momento posterior, para efeitos de publicação em livro, a decisão sobre a manutenção ou não dos nomes fictícios será negociada com as pessoas que deram o seu testemunho.

processo de recordação situado no presente é provocado pela própria investigação. As questões surgidas nesse discurso de memória emergem de um diálogo entre conhecimentos diferentes, um de experiência vivida (pessoa entrevistada), outro de conhecimento estudado e de referências da própria memória familiar (eu, enquanto investigador que é descendente de portugueses retornados de Angola). Interessa neste estudo perceber como o passado é recordado e contribuir para a compreensão das razões dessas recordações. Não quer isto dizer que o rigor histórico seja irrelevante, pelo contrário. Os testemunhos são contextualizados com outras fontes históricas e sociológicas e colocados em diálogo com a memória cultural, isto é, com a memória mediada.

A memória mediada permite aceder a discursos sobre a realidade marcados pela estrutura social que os produz. Para esse efeito, procurei recursos da memória mediada em diversas fontes. Ao nível da imprensa escrita, fiz pesquisa na Biblioteca Nacional de Portugal, focando-me principalmente nos jornais das colónias e da metrópole do período de 1961-1975; entre estes, dei mais atenção ao jornal de maior tiragem em Angola, o diário luandense *A Província de Angola*. Nos sites Arquivos RTP e Ensina RTP, analisei notícias e documentários acerca do retorno e dos portugueses retornados. Fiz a etnografia digital do objeto de memória: fotografia do *LP Percy Sledge in Angola*. Dos recursos culturais escolhidos, apenas este, o *LP Percy Sledge in Angola*, é perfeitamente casuístico, usado como uma ferramenta possível, entre tantas outras, para o acesso à vida cultural nos últimos anos da colonização portuguesa em Angola. Analisei o documentário *Angola no outro lado do tempo* (ComSom 1996) relevante por ser um discurso audiovisual criado por e para portugueses retornados, e amplamente divulgado na publicidade do final dos anos 1990 (no formato cassete VHS) e inícios dos anos 2000 (em DVD). Analisei também o telefilme *Pau Preto* (RTP1, 1989), que por ter sido produzido para a televisão no final dos anos 1980 nos dá um acesso a como era então retratada a posição social dos portugueses retornados. Fiz pesquisa etnográfica no *Convívio Anual "Os Inseparáveis da Huíla"* (2017, 2019, 2022). Este encontro de portugueses retornados realiza-se todos os anos desde 1977, tendo apenas sido interrompido dois anos devido aos confinamentos da pandemia da covid-19 (o convívio de 2022 foi, por isso, o 43º). O encontro inicialmente chamado *Os Inseparáveis do Lubango* (município sede da capital da Huíla) é importante não só pela sua dimensão, longevidade e carácter contínuo mas também por ter servido de inspiração e até apoio à organização de outros convívios semelhantes. Analisei todos os livros deste encontro (treze) que consegui adquirir (Inseparáveis do Lubango 1983, 1987, 1998; Inseparáveis da Huíla, 2006, 2007, 2010, 2012, 2014, 2015, 2016, 2017, 2019, 2022)

bem como a sua página na rede social online Facebook. E fiz etnografia digital no maior grupo de portugueses retornados no Facebook *Retornados e Refugiados de Angola*.

Em síntese, esta é uma investigação focada no estudo da memória (vivida e mediada) dos portugueses retornados de Angola com enfoque nas suas trajetórias e nas diferenças da classe, do género e das racializações, usando não apenas a escolarização e o trabalho, mas também o consumo cultural como observatório da vida e da trajetória social daquelas e daqueles que necessitaram de apoio do Estado para resolver a sua questão de habitação.

O conceito de portugueses retornados

Retornado é uma categoria jurídica usada internacionalmente para designar pessoas que regressam ao país do qual têm cidadania, tenham ou não lá nascido, tenham ou não estado lá antes (Office of the High Commissioner for Human Rights 2001). Em algumas interpretações abrange a deslocação de grupos étnicos ou nacionais para uma terra que é considerada sua. Esta concepção jurídica sobre o retorno de "nacionais" é que está na base da decisão do Governo Português de criar o Instituto de Apoio ao Retorno de Nacionais (IARN), cujo decreto de criação não refere a palavra retornados mas fala em "retorno de nacionais" (Decreto-lei 169/75 de 31 de março de 1975) e de, posteriormente, colocar o IARN sob a alçada de uma Secretaria de Estado dos Retornados na dependência do Ministério dos Assuntos Sociais (Decreto-lei 584-B/75 de 16 de Outubro). No entanto, esta designação, em Portugal, carrega consigo o peso da rejeição. Ser retornado ou retornada é considerado por muitos dos próprios como um termo pejorativo. Numa crónica cultural contemporânea do retorno, Saraiva (1975) assinalou que a palavra retornado, que noutros tempos poderia significar o que voltou com glórias e riquezas das terras longínquas, mudou de significado: no fim do império passou a designar uma população que regressou sem glórias nem riquezas e na qual o país pretendeu expiar as responsabilidades nacionais pelo colonialismo. *Retornado* foi usado por muitos como insulto, estigmatizando esta população como os que teriam tido boa vida em África e que agora vinham para Portugal receber apoios do Estado. O momento era marcado pela Revolução Democrática portuguesa, iniciada com o objetivo de encontrar uma solução política para pôr fim às guerras coloniais. Pelo que, a nível popular, a rejeição do passado colonialista do país era feita também atirando as responsabilidades para os portugueses que tinham sido colonos em África. Acrescia que as queixas pelas carências sociais herdadas da ditadura faziam-se ouvir na democracia em construção. Portugal vivia simultaneamente o processo revolucionário de 1974-1975, o contexto das crises económicas internacionais dos choque petrolíferos de 1973 e 1979 e os

processos de descolonização. Os elevados níveis de desemprego e outras carências contribuem para essa rivalidade de uma parte dos portugueses contra os portugueses que retornaram das colónias e receberam apoios sociais.

A designação retornado também era considerada por muitos como inadequada: 37 por cento dos repatriados tinham nascido nas colónias (Pires 2003), por isso diziam que não podiam retornar a Portugal pois nunca aí tinham estado. Outros rejeitavam a palavra porque se sentiam "refugiados" da guerra civil Angolana e da convulsão social nas antigas colónias em geral. Por razões que adiante explicarei, optei pela designação *portugueses retornados de Angola*. A identificação desta população deslocada enquanto *os retornados* não satisfaz aquelas e aqueles que se percepcionam como vítimas da guerra civil angolana ou da descolonização em si, que geralmente consideram "malfeita". A reclamação da condição de "refugiado" faz referência a um pedido de asilo de alguém que, tendo nascido ou não nas colónias, via aí a sua casa, tinha aí construído a sua vida, e que, portanto, afirma ter-se sentido "forçado" a uma migração[5]. É frequente a narrativa de que a vinda para Portugal era temporária, até que as coisas "acalmassem" após a independência – coisa que não se viria a verificar, nomeadamente devido à continuação da guerra civil angolana até 2002 (Wheeler e Pélissier 2011; Birmingham 2017). Essa narrativa é frequente nas entrevistas a portugueses retornados das ex-colónias (Peralta 2022a, 85). Há testemunhos recolhidos na época que atestam esse sentimento de pelo menos uma parte dos portugueses de Angola. Exemplo disso, no artigo "O que faz partir as gentes?", publicado em junho de 1975 no jornal luandense *A Província de Angola*, é transcrito um diálogo em que um marido que se despede da mulher que ruma a Portugal. Ele acredita que Angola vai ter sucesso, acredita nas promessas de paz entre os três movimentos de libertação (MPLA, UNITA e FNLA[6]). Como tantos outros, acredita que com a independência, prevista para o final do ano, alguém terá o poder e a vida vai prosseguir sem guerra. Razão pela qual o marido prevê, com esperança, que não será ele a juntar-se à mulher em Portugal: "Agora, Angola vai, mulher. Provavelmente já nem vou em Outubro. Serás tu que voltarás" (*A Província de Angola*, 27/06/1975, 1-4; Góis 2017).

[5] O caráter forçado ou não dessa migração é disputado. Como afirma Kalter, o estudo das razões do retorno é ainda insuficiente, no entanto, de acordo com a sua reflexão: "no período que antecedeu a independência, os brancos nas colónias sofreram discriminação e violência, mas nunca foram perseguidos enquanto grupo" (2022: 97, tradução minha), o que, a seu ver, coloca em causa o sentido próprio da migração forçada apesar da violência e da perda do modo de vida e, em particular, da posição social.

[6] Os movimentos de libertação nacional angolana estruturaram-se a partir dos anos 1950: UPA/FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola, cuja origem remonta à União das Populações do Norte de Angola de 1954), o MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola, 1956) e a UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola, 1966).

Na sua contextualização histórica do conceito de refugiados, Katy Long (2013) argumenta que é fundamental recordar que os refugiados já foram considerados migrantes, considerados como força de trabalho, e que essa classificação tinha vantagens e desvantagens. A cisão entre a pessoa que precisa de asilo e a pessoa que tem direito a uma vida económica como trabalhadora é um aspeto negativo do conceito de asilo. O lado positivo do conceito de refugiado é buscar ultrapassar as barreiras que a seleção de migrantes pelos países de destino colocam à recepção dos migrantes vistos como mão-de-obra estrangeira. Essas barreiras podem ser em número, qualificações e características (sexo, idade, nacionalidade, cor da pele) dos migrantes. A autora argumenta não pelo abandono do conceito de refugiado, mas apela aos teóricos e aos profissionais para articularem a situação dos refugiados com o contexto geral da migração económica, particularmente para atender aos exílios mais longos (Long 2013, 23). Em todo o caso, a separação conceptual entre diferentes tipos de deslocados forçados é uma decisão mais política do que o resultado imediato de uma análise social.

Seja como for, ao abrigo do direito internacional, ou seja, da *Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados* (1951) e do *Protocolo relativo ao Estatuto dos Refugiados* (1967), apenas poderiam aceder à condição de *refugiadas* aquelas pessoas que vinham para Portugal (fugidas da guerra) que não tinham direito à nacionalidade do país, ou seja, pessoas que não gozavam da proteção do Estado do qual tinham cidadania. Apesar do movimento de fronteiras, o Estado de que eram (ou podiam continuar a ser) cidadãos e cidadãs estava a oferecer-lhes proteção. De facto, a condição de migrantes coloniais que *retornam* "a casa" tem os seus particularismos e é, até, uma das dimensões principais investigadas na coletânea coordenada Andrea L. Smith (2003) acerca dos *migrantes europeus invisíveis*, aqueles que, mesmo tendo sido reintegrados nas respetivas nações pós-imperiais, ainda assim conservam consigo a diferença da experiência colonial. Sobre esta obra falarei mais adiante.

Efetivamente, do ponto de vista das migrações, são retornados todos os migrantes que retornam à sua região de origem (International Organization for Migrations 2004, 56; Comissão Europeia, s/d). Pelo que, à partida, o substantivo *retornados* (que designa os cidadãos e as cidadãs que regressam ao país da sua nacionalidade) seria tão neutro como o substantivo *emigrantes* (que designa todos os nacionais de um país que migram para outro). A palavra retornados (mesmo sem ser literal) também é usada para os descendentes dos emigrantes e refugiados nascidos no estrangeiro, caso tenham mantido a nacionalidade dos seus pais ou avós, aquando do seu *retorno* ao país da sua nacionalidade (Hammond 1999; 2014). Historicamente, o termo retornados foi também usado para designar os afro-brasileiros libertos da escravatura que, no século XIX, retornaram a África, continente de origem dos seus antepassados

(Figueiredo, 2009). Num uso mais contemporâneo, podemos ainda ver outros exemplos de retornados: os refugiados angolanos que retornaram dos países vizinhos (para Angola) quando terminou a guerra civil (Alto-comissariado das Nações Unidas para os Refugiados 2003) ou, mais recentemente, os açorianos e luso-canadianos de origem açoriana forçados a retornar a Portugal por causa do aperto anti-imigração do direito penal do Canadá (Diário de Notícias, 2017), ou os madeirenses e descendentes que retornam devido à crise política e económica da Venezuela (Fernandes 2018) .

Em Portugal, no entanto, a palavra *retornados* está marcada por um uso social e, mesmo, uma definição político-administrativa que, na esmagadora maioria das vezes, a circunscreve aos portugueses retornados das ex-colónias entre 1974 e 1979. Estas cidadãs e estes cidadãos foram repatriados num contexto em que as fronteiras do território administrado por Portugal se moveram devido ao fim do império colonial. Escolher a palavra repatriados, porém, não resolvia a questão: seria um eufemismo ou um cultismo, e colocar aspas ("retornados") chegou a ser uma solução provisória, precária e insatisfatória. Por ser um substantivo rejeitado por muita desta população - além de, como vimos, ser uma palavra demasiado genérica, aplicável a mais fenómenos - optei por usar retornados apenas como adjetivo, qualificativo que acrescenta significado a outra palavra. O substantivo que melhor caracteriza esta população é, no meu entender, *portugueses*. São portugueses e portuguesas retornados das ex-colónias, quer lá tenham nascido, quer não. São portuguesas e portugueses porque têm uma ligação histórica, social e política a Portugal que assegurou, mesmo a muitos nascidos nas então colónias, a preservação da cidadania portuguesa. E são portuguesas e portugueses *retornados* por, do ponto de vista prático, terem decidido, de uma forma ou de outra, que o seu futuro estava mais ligado à nação pós-imperial europeia do que à nova nação africana independente.

Há um antagonismo entre o conteúdo da aparente vantagem simbólica da condição de refugiado frente à condição de retornado (ou desalojado das ex-colónias) e as vantagens materiais efetivas da segunda condição. Isto porque, sendo prestado auxílio material a ambas as populações vindas das ex-colónias, o segmento populacional considerado retornado tinha esse estatuto (e melhores apoios) devido ao direito à cidadania portuguesa (Oliveira 2017; Delaunay 2022; Kalter 2022). E ter acesso à cidadania num contexto de políticas públicas de integração é, antes de mais, uma vantagem social. Ser titular de direitos de cidadania é uma vantagem mesmo para aquelas e aqueles que nunca tinham visto o continente europeu e já nem tinham memória (nem acesso a redes familiares) dos seus antepassados que partiram para as colónias.

O conceito de trajetória social

Considerando que a construção da visão do mundo por parte dos agentes é feita sob a coação das estruturas sociais, daí resulta também uma tendência para a naturalização do espaço familiar. O mundo quotidiano é apreendido como uma evidência, algo que se acredita ser simplesmente como se apresenta ao olhar nele socializado. Conforme demonstra a investigação de Bourdieu em *A Distinção* (2010), os gostos, as apreciações, as opções formam-se a partir de condições históricas e sociais determinadas. Sendo que preferências de diversa ordem – sejam políticas, artísticas, desportivas, ou gastronómicas – situam os indivíduos num espaço de significados, ao mesmo tempo que legitimam, ou naturalizam, uma ordem social desigual. Entre os conceitos desenvolvidos por Bourdieu na referida obra, o conceito de trajetória social e a sua relação com as classes sociais (2010, 188-193) tem particular interesse para o estudo de uma população tão diversa quanto os portugueses retornados de Angola.

Dentro da teoria social estabelecida pelo autor, o *habitus* de alguém não é um simples reflexo da sua posição social num dado momento, ele deriva e é atualizado por um percurso de vida sujeito a mudanças de posição social. A relação entre o capital de partida e o capital de chegada entre dois pontos de uma trajetória social varia muito e sobre muitos aspetos. É produtivo para este estudo, embora eu não mobilize diretamente o conceito de *habitus*, ter em conta, seguindo Bourdieu, que a mudança de uma trajetória (prevista) para outra trajetória pode ser motivada por acontecimentos individuais ou coletivos e que tal mudança interfere com o modo como o indivíduo e os coletivos fazem juízos sobre a sua vida e sobre o mundo que os rodeia.

Um mesmo evento, o retorno, marcou as vidas de uma população constituída de pessoas de diferentes géneros, classes, idades, que incluía principalmente brancos, mas também mestiços, pessoas de diferentes profissões, com e sem contactos prévios e mobilizáveis na ex-metrópole, que foi dispersa por vários pontos do território nacional. O retorno pode ser acrescentado aos exemplos de acontecimentos coletivos identificados por Bourdieu (guerras e crises) como motivo de mudança nas trajetórias sociais desta mesma população.

As narrativas mais divulgadas acerca da trajetória de vida dos portugueses retornados mascara uma realidade diversa. O imaginário de uma vida abastada dos colonos e descendentes, apesar do privilégio racial que o sistema colonial providenciava, é uma simplificação grosseira das vidas destas pessoas de diferentes frações de classes. Do mesmo modo que o sucesso dos portugueses retornados como empreendedores (Dacosta 1984; 2013) alimenta-se do sucesso de uma série de indivíduos desta população que, por serem detentores de capacidades para o

negócio e outros capitais propícios, conseguiram aproveitar alguns apoios estatais, nomeadamente juros mais baixos, para se lançarem nos seus negócios. E isso não esgota as razões desses sucessos que empolam a narrativa do "sucesso dos retornados" – que deixa de fora, nomeadamente, aqueles que dos apoios IARN passaram aos cuidados da Segurança Social.

O efeito da trajetória social, segundo analisa Bourdieu (2010, 191), "contribui fortemente para perturbar a relação entre a classe social e as opiniões religiosas ou políticas". O contributo destas populações, na sua diversidade, para a abertura a alguns costumes, reivindicado pelos próprios em entrevistas, contrasta com a associação a opiniões políticas mais conservadoras e até reacionárias que é feita, no senso comum, a esta população. A produção teórica de Bourdieu aponta uma hipótese explicativa para as posições políticas e culturais mais marcadas por um declínio na sua trajetória: "uma classe ou fração de classe está em declínio, logo voltada para o passado, quando já não é capaz de se reproduzir com todas as propriedades da sua condição e de posição" (2010, 664), "os indivíduos ou grupos em declínio reinventam eternamente o discurso de todas as nobrezas" – nos blogues e páginas de redes sociais ligados ao tema do retorno é frequente o apelo a uma memória de pioneiros e descobridores – "porque não podem esperar do futuro senão o regresso da ordem antiga" (idem, 193). O efeito da trajetória coletiva é de tal modo forte que, como revelou o estudo empírico de Bourdieu, "certos membros de uma fração de classe podem ser colocados numa trajetória individual de sentido oposto ao da fração no seu todo; isso não significa que as suas práticas não sejam marcadas pelo destino coletivo" (2010, 192-193).

História e memória do fim do império

Esta investigação incide sobre as trajetórias e as memórias dos portugueses retornados, as quais se relacionam diretamente com o campo de estudos da história do colonialismo português e das migrações coloniais. Em Portugal, o colonialismo português do século XX é abordado pela história no período democrático a partir da identificação de um movimento de política colonial que transitou do Brasil para África, quando a independência do Brasil, proclamada em 1822 e reconhecida em 1825, muda o foco das atenções portuguesas para a exploração dos territórios africanos (Bethencourt e Chaudhuri (dir.) 1998, 1999; Dias e Alexandre (org.) 1998). Clarence-Smith (1985) chamou *terceiro império português* aos territórios colonizados por Portugal entre 1825 e 1975 (identificando um primeiro império principalmente asiático e um segundo principalmente luso-brasileiro). Este terceiro império era principalmente centrado em África e,

embora aproveitando a presença em ilhas e em cidades costeiras, foi construído essencialmente no mesmo período em que outras potências europeias ocuparam África, na sequência da Conferência de Berlim de 1885. Clarence-Smith (1985), tal como Castro (1978) e Torres (1991), evidencia o caráter económico do imperialismo português em África, contra teses anteriores que enfatizavam a excepcionalidade anti-económica deste empreendimento colonial português (Hammond 1966). Mais precisamente, Clarence-Smith (1985) analisa a forma como o Estado português e o investimento privado intervieram nas colónias bem como o efeito socioeconómico da política colonial e das mudanças do mercado internacional dos produtos exportados das colónias.

Relativamente às relações raciais no império português, o estudo de Bender (1980) acerca de *Angola sob o domínio português* explica como as teses do *lusotropicalismo* (Freyre 1940) foram apropriadas pelo Estado Novo a partir dos anos 1950 para justificar o colonialismo e analisa o processo da colonização branca e as relações raciais para confrontar o *mito* com a *realidade*. O lusotropicalismo, inicialmente rejeitado pelo Estado Novo português pela sua ênfase na mestiçagem, advogava uma propensão especial dos portugueses para a pacífica mistura de "raças" e "culturas". A história política do lusotropicalismo, da forma como se tornou ideologia oficial, foi analisada por Castelo (1998). A adoção das teses de Freyre na propaganda portuguesa fez parte da estratégia de sobrevivência do império português no pós-Segunda Guerra Mundial, quando as lutas anti-coloniais dos povos dominados estavam a resultar em processos de independência (e genericamente contavam com o apoio das potências emergentes, Estados Unidos e União Soviética). Valentim Alexandre (2017) descreveu a história colonial portuguesa entre 1945 e 1960 como a história de um *império contra o vento*, ou seja, contra a *maré anticolonial* do seu tempo. O próprio povoamento branco dos territórios africanos é um investimento demográfico com particular incidência no pós-Segunda Guerra Mundial, como demonstra a investigação de Castelo (2007), que caracteriza a amplitude e os contextos da colonização de Angola e Moçambique com naturais da metrópole. Com um foco na questão política, Pimenta (2005, 2008 e 2010) fez a história da relação dos brancos de Angola com causa da independência. O quadro geral do povoamento branco é feito por Cahen e Morier Genoud (2012), que organizaram abordagens amplas sobre as migrações imperiais no contexto português.

A história do fim do império e da descolonização foi amplamente abordada pela história em coletâneas de referência publicadas em Portugal, tais como Jerónimo e Pinto (2014), Rosas, Machaqueiro, Almeida (2015) e Oliveira (2015), embora as suas consequências nem sempre tenham captado a atenção e só mais recentemente os efeitos das migrações pós-coloniais e as

memórias destras populações tenham começado a ser estudados em Portugal como adiante veremos. Entretanto, a literatura internacional tem abordado temáticas como as migrações europeias da descolonização (Miège e Dubois 1994), as consequências da descolonização nas sociedades e culturas europeias (Buettner 2016) e mesmo o caso específico da descolonização portuguesa (Macqueen 1997; Lloyd-Jones e Pinto 2003).

A referida desatenção às consequências do fim do império colonial português estende-se à temática do retorno. A investigação sociológica de Pires (1987; 2003), baseada no recenseamento de 1981, forneceu uma base sólida para o conhecimento da população retornada a Portugal, embora não tenha dado origem a um campo de estudos sobre o tema. No livro editado por Smith (2003) acerca dos *migrantes europeus invisíveis*, o caso dos portugueses retornados está presente a par com os seus correspondentes franceses *pied noir* (Cohen 2003; Jordi 2003). Ao contrário do caso português, existe uma extensa bibliografia sobre o caso francês, de que são exemplos Jordi, com a sua investigação pioneira acerca do *êxodo* e do *exílio* dos *pied-noirs* (1993) e a sua análise dos *estereótipos* acerca desta população (2018), Stora, que trabalhou sobre a *história* (2004) e a *memória* (1998) da guerra da Argélia, o livro editado por Harrir, Jordi e Perroy (2009) sobre a *memória do repatriamento marítimo da Argélia*, Scioldo-Zürcher (2010), que caracterizou as *políticas de integração* e o *percursos dos repatriados entre 1954 e 2005*, e Eldridge (2016) que analisou a *história e a memória nas comunidades pied-noir e harki*[7]. Voltando ao caso dos portugueses retornados das ex-colónias, na coletânea de Smith (2003), Lubkemann (2003) analisa de que forma a "raça", a classe e o parentesco participam na negociação de uma condição de *estrangeiro interno*. E sob a ótica da história e da memória, Ovalle-Bahamón (2003) dedica-se aos *angolanos brancos* caracterizados como retornados. Mais recentemente, Peralta, Góis e Oliveira (2017) coordenaram um volume que cruza diferentes perspectivas disciplinares sobre o movimento de *retornar* no fim do império português, recorrendo a diferentes fontes históricas, testemunhos pessoais, registos imagéticos e conceitos artísticos, e reunindo contribuições de vários investigadores, pensadores, artistas e escritores. Morgane Delaunay (2019) fez uma história comparada da integração dos *retornados* em Portugal e dos *pieds-noirs* em França, oferecendo importantes dados empíricos para conhecer melhor este campo de estudo. O livro editado por Peralta (2022) volta a juntar especialistas da antropologia, da história, da literatura e das artes, analisando desta forma multidisciplinar a memória, narrativa e história dos *retornados* das colónias portuguesas em

[7] Harki era o nome dado aos argelinos que formavam parte das organizações paramilitares de apoio ao exército francês na Guerra da Argélia. E passou a designar os franceses muçulmanos norte-africanos repatriados para a antiga metrópole.

África. E, mais recentemente, Christoph Kalter publicou (2022) a há muito esperada história do retorno dos portugueses de África, onde caracterizou os portugueses retornados como *gente pós-colonial*, analisou criticamente as reivindicação de identidade em torno das expressões retornados e refugiados, investigou os apoios sociais à integração, mapeou o associativismo e as tentativas de mobilização política de finais dos anos 1970, problematizou o *boom memorialístico* ("o retorno do retorno") na literatura e nos meios de comunicação social e a necessidade de uma *história* que se contraponha à *memória*.

A relação entre *história* e *memória* tal qual apresentada, nomeadamente, em Peralta (2022) e em Kalter (2022), é muito presente na investigação do retorno, dando conta do velho debate entre o valor da história e da memória enquanto âmbitos de estudo. O objetivo do presente trabalho é também aprofundar essa questão, indo para além da dicotomia como mais adiante veremos. A diferença disciplinar e o debate ontológico acerca da história e da memória complexifica-se com a história recente da investigação colonial/pós-colonial. Nas últimas décadas do século XX, a investigação sobre os antigos impérios começou a desenvolver dois novos campos de investigação bastante férteis em contributos para a compreensão quer da vida social no império, quer das representações do império. O primeiro deles, iniciado nos anos 1980, está ligado à cultura popular e, por outras palavras, às formas mediadas de memória. Coplan (1985), Mckenzie (1986) e Barber (1987) abriram as portas desse campo, quando investigaram a relação entre a cultura popular e o império colonial britânico e estabeleceram as bases para outros estudos subsequentes (Barber (Ed.) 1997). Nos últimos anos, vários trabalhos vieram consubstanciar essa viragem nos estudos sobre o império colonial português para uma abordagem mais ampla das artes (Sanches 2010), da cultura de massas (Cardão 2014), dos desportos (Domingos 2007; 2012) e das formas mediadas de cultura como o cinema (Piçarra e António 2013; Piçarra 2015; Cunha 2013) e a música (Moorman 2008; Cidra 2008, 2021). É neste campo que se insere o projeto *O Império colonial português e a cultura popular urbana: Visões comparativas da metrópole e das colónias (1945-1974)* coordenado por Nuno Domingos no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (financiado pela FCT Fundação para Ciência e Tecnologia PTDC/CPC-CMP/2661/2014), de onde resultaram o livro editado por Domingos (2021), focado principalmente em Angola e Moçambique no período colonial, e o livro editado por Peralta e Domingos (2023), focado no período pós-colonial. Estas investigações, inserem-se também na continuidade de trabalhos anteriores, que já assumiram a tendência internacional para ligar diferentes temporalidades e espaços, como Domingos e Peralta (2013) e Peralta (2011), relacionando a experiência cultural no antigo império português e na ex-metrópole, no tempo colonial e no tempo pós-colonial.

A partir dos anos 1990, irrompeu um outro campo de investigação sobre os impérios coloniais e as suas consequências pós-coloniais, desta feita ligado aos estudos da memória. Os estudos sociais da memória iniciaram-se quando, em 1925, Halbwachs aplicou o conceito de memória para lá do nível individual, identificando os *quadros sociais de memória* como base da própria memória individual (1994) e firmando as bases para o estudo da *memória coletiva* (1997). Abriram-se a partir daí duas vias, por um lado, uma via mais histórica e sociológica ligada à memória de âmbito nacional, onde se destacam os *lugares da memória* de Nora (1997) e as *comunidades imaginadas* de Anderson (1983). Por outro lado, abriu-se também uma via mais ligada aos estudos culturais, interessada na subjetividade e nas representações e mais focada nos processos de memória associados às guerras e à violência do século XX, onde os estudos do *trauma* do Holocausto servem de paradigma (Caruth, 1995). Dentro desta via, Radstone (2007) problematiza a forma como a *teoria do trauma* tem uma tendência para afunilar no pensamento dicotómico, e para privilegiar acontecimentos que são considerados traumáticos do ponto de vista ocidental. Quer isto dizer, em primeiro lugar, que usar o ângulo do trauma, trazido dos estudos do Holocausto, tende a dividir os agentes da história entre vítimas e carrascos, entre bons e maus, sem espaço para a comprensão de uma variedade mais vasta de posições sociais. Em segundo lugar, levanta a questão da prioridade e da legitimidade, aparecendo como legítimo ou, pelo menos mais prioritário, estudar a memória de determinadas populações em detrimento de outras.

Com efeito, apesar do espetacular desenvolvimento dos estudos da memória a partir dos anos 1990, o campo revelou dificuldade e/ou resistência em estabelecer um diálogo com o âmbito da memória colonial. Esse diálogo é estabelecido por Michael Rothberg (2009) com a sua proposta de estudo da *memória multidiracional* através do foco nas referências cruzadas entre a memória do Holocausto e a memória do colonialismo. Concomitantemente, o livro editado por Sengupta (2009) procurou fazer a ligação entre a memória coletiva nacional, por um lado, e a da memória do trauma e da violência da guerra e do colonialismo, por outro. Nesta obra, é problematizada a extensão dos *lugares de memória* (*lieux de mémoire* concebidos por Nora, 1997 para o contexto nacional da França) aos contextos coloniais e pós-coloniais, nos quais a memória coletiva assume um caráter mais problemático e mais conflitual ao nível das identidades (Sengupta 2009, 4). Desde as revoltas na periferia das grandes cidades francesas no início dos anos 2000, que têm sido também empreendidas importantes investigações sobre a persistência dos *legados coloniais* nas antigas nações imperiais. Impulsionados pelo projeto coletivo ACHAC (Association Connaissance de l'Histoire de l'Afrique Contemporaine), Bancel, Blanchard e Lemaire (2005) denunciam a *fratura colonial* em França e salientam a

ausência da memória colonial na investigação de Nora, abrindo caminho à *poscolonização dos lugares da memória* (Achille, Forsdick e Moudileno 2020).

Em Portugal, nos últimos anos, têm sido levados a cabo importantes projetos de investigação no cruzamento entre a história e a memória do fim do império, de que são exemplos destacados o projeto *MEMOIRS Filhos de Império e Pós-Memórias Europeias* coordenado por Margarida Calafate Ribeiro no CES - Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (financiado pelo ERC - Conselho Europeu de Investigação) e o projeto *CROME Memórias Cruzadas, Políticas de Silêncio: As guerras coloniais e de libertação em tempos pós-coloniais* coordenado por Miguel Cardina no CES (financiado pelo ERC). No cruzamento dos estudos da memória com a história oral do império português podemos destacar, entre outros, os trabalhos de Ribeiro (2004), uma *história de regressos* do império e da guerra a partir da análise de textos literários e políticos portugueses do século XIX e XX, de Lobo Antunes (2015), que investigou as memórias dos ex-combatentes que estiveram em Angola, de Campos (2017), que fez uma história oral de uma *geração conscrita*, de Peralta e Góis (2021), que fizeram a *micro-história* de uma família madeirense na colonização, descolonização e retorno de Angola, e de Cardina e Nascimento Rodrigues (2020), que fizeram uma *mnemohistória* das lutas de libertação em Cabo Verde. O livro editado por Ribeiro e Rodrigues (2022) sobre *os filhos de impérios e pós-memórias europeias* faz uma abordagem transnacional que reúne as memórias transmitidas de cidadãos europeus descendentes de colonos e de colonizados, de combatentes pela manutenção dos impérios português, francês e belga e de combatentes pela libertação das colónias.

Especificamente ligado ao tema do retorno, é de assinalar o projeto *Narrativas de perda, guerra e trauma: memória cultural e o fim do império português* (financiado pela FCT - Fundação para a Ciência e Tecnologia IF/01530/2014) e, colocando o retorno num quadro mais vasto, o projeto *Constelações de memória: um estudo multidirecional da migração e memória pós-colonial* (FCT PTDC/SOC-ANT/4292/2021), ambos coordenados por Elsa Peralta no Centro de Estudos Comparatistas da Faculdade de Letras Universidade de Lisboa. Do projeto *Narrativas da perda…,* resultaram os dois livros editados acima referidos: Peralta, Góis e Oliveira, 2017; Peralta, 2022. No primeiro deles, na parte referente aos contextos do retorno, além do contributo de Castelo (2017) sobre as migrações coloniais, Oliveira (2017) aborda a vertente política e diplomática, Góis (2017) conta a história da descolonização e retorno através de notícias de jornais coloniais e metropolitanos, Kalter (2017) analisa a identidade dos *retornados* e insere-os no contexto geral dos migrantes europeus da descolonização, Dias (2017) disserta sobre a ação do Estado através do IARN, e Domingos (2017) aborda a vida dos

retornados a partir da sua condição prévia de colonos em África. Peralta (2017a, 2017b) abre espaço aos testemunhos da literatura e da memória etnográfica da população retornada. Na primeira parte do livro editado por Peralta em 2022, são abordadas as narrativas da história e da memória: Kalter (2022) assinala a competição entre o discurso da *perda traumática* e o da *integração de sucesso*, Delaunay (2022) analisa, a partir da rubrica das cartas dos leitores, a construção da narrativa dos leitores do jornal *O Retornado*, Peralta (2022a) reflete sobre o paradoxo e a perplexidade nas narrativas pessoais, Dos Santos (2022) aborda a perspetiva geracional sobre o colonial no presente pós colonial.

A presente investigação labora numa confluência entre os dois campos acima referidos: o estudo da relação entre a cultura popular e o império (onde o centro de gravidade é a memória mediada) e o estudo da memória da vida colonial e pós-colonial (onde o centro de gravidade é o testemunho pessoal). Assumo, nesse sentido e na esteira do antropólogo Didier Fassin, uma perspetiva diferente da de Nora (1997), para quem os ambientes da memória (*milieux de mémoire*), contextos familiares e comunitários de formação da memória coletiva, deixaram de existir e foram cedendo o espaço aos lugares da memória (*lieux de mémoire*), ou formas (disciplinadas pela narrativa histórica) de assinalar a memória coletiva[8]. Fassin assevera (contra Nora) que não só a memória resiste e reivindica o seu espaço, como também tem um estatuto ontológico mais complexo: a "memória do passado pertence à história do presente", não se podendo fazer uma correspondência entre história e objetividade, por um lado, e memória e subjetividade, por outro. Sustenta o mesmo autor que o olhar próprio da antropologia sobre a relação entre história e memória permite captar o processo de encarnação ou corporificação do passado (*embodiment of the past*) através do qual as "trajetórias individuais e histórias coletivas são transcritas nos corpos individuais e coletivos, em termos de afetos e emoções, doença e conforto, luto e prazer". Quer isto dizer que as "estruturas sociais e as normas" se inscrevem na "existência quotidiana" e no "sentido" que os indivíduos e os coletivos "dão à sua vida e às suas ações" (Fassin, 2008: 316, tradução minha). Podemos dizer, para os efeitos do presente trabalho, que essas marcas do passado no corpo individual e coletivo devem ser procuradas quer no testemunho individual, quer na memória cultural (mediada). Haja vista que a memória do vivido, construída pelo testemunho, alimenta-se de um reportório que foi construído também, ao longo dos anos, pela memória cultural mediada: o lido nos livros da escola e nos jornais, a convivência com as estátuas e monumentos, o ouvido na rádio, o assistido no cinema e, mais tarde, na televisão e na internet, podemos afirmar que tudo isso participa na formação

[8] Os monumentos, os museus, os símbolos, as instituições, as placas comemorativas são exemplos desses lugares de memória (*lieux de mémoire*).

dos quadros sociais da memória de que falava Halbwachs (1994). Simultaneamente, o que é impresso e transmitido pelos distintos meios de produção e difusão cultural[9] permite-nos aceder a mensagens que tendencialmente são suficientemente verosímeis e aceitáveis (perante o critério do vivido pelos receptores) para poderem ser afirmadas por determinado agente em determinado contexto. Razão pela qual a análise da mensagem dessa memória mediada nos dá um acesso indireto à forma de pensar de um segmento populacional em determinada época. A memória vivida e a memória mediada estão, portanto, de tal forma ligadas que há vantagem em estudá-las em relação.

Apontado na direção dessa confluência de campos de estudo, esta investigação, por um lado, filia-se na linha desenvolvida por Peralta (2017a, 2017b, 2022a), que tem demonstrado a riqueza da abordagem dos testemunhos pessoais no cruzamento e no confronto com distintas narrativas acerca do passado, interseccionando os estudos da memória com os estudos sobre o retorno, assinalando nomeadamente a problemática da *memória ilegítima* acerca do colapso imperial de Portugal (2022b). Por outro lado, o presente trabalho abraça também a linha de investigação desenvolvida por Domingos (2021), usando a produção e o consumo da cultura popular como acesso à vida social nas antigas colónias portuguesas e como matéria para a análise da memória mediada no tempo pós-colonial. Este é, portanto, um estudo da memória vivida e mediada dos portugueses retornados de Angola.

Memória com género, classe e "raça"

Ainda que de forma distinta daquela que se afirmou com os *estudos da memória* acima referidos, a memória esteve sempre presente na investigação antropológica, nomeadamente através do estudo do parentesco, das tradições, dos ritos e dos costumes, a transmissão social da memória. Principalmente a partir dos anos 1990, a disciplina ganha uma consciência própria da questão da memória. Nessa viragem, Joel Candau (1996) procurou definir o campo próprio da *antropologia da memória*, alertando para a tarefa antropológica de "descrever e, se possível, elucidar as manifestações contemporâneas" da memória enquanto faculdade humana vivida no presente (89, tradução minha). Nesse campo inclui, além dos elementos acima referidos, as problemáticas relativas à memória e património, aos monumentos e casas com memória, aos *lieux de mémoire* de Nora, à memória e identidade, e às histórias de vida.

[9] O mesmo é válido para as evocações de memória que são inscritas no quotidiano de outras formas, como as estátuas, o nome das ruas e o nome das escolas.

As *histórias de vida* propriamente ditas começaram por ser uma "técnica secundária" entre os métodos do trabalho de campo em antropologia, mas nem por isso deixaram de ser produzidos trabalhos de relevo em torno da biografia. Um caso típico é o da história de vida dos próprios informantes, como é o caso de *Muchona, the hornet* de Victor Turner (1960). A "explosão pós-modernista" dos anos 1980, trouxe a história de vida para a primeira linha na antropologia (O'Neill 2009, 109): em *Tuhami* de Vincent Crapanzano (1980), o artesão marroquino torna-se quase um pretexto para as reflexões do próprio antropólogo em campo num estilo de escrita primoroso e "desafiante" para quem lê, em *Nisa* de Majorie Shostak (1981), a escrita da antropóloga "entrelaça" a voz mulher !Kung, a sua própria voz e a "voz abstrata da Mulher Universal" (O'Neill 2009, 111). No entanto, como salienta o próprio O'Neill, existem trabalhos clássicos prévios à década de 1980, como *Baba of Karo* de Mary Smith (1954), onde o testemunho da vida de Baba entre 1877 e 1951, uma mulher muçulmana da etnia hausa, documenta a história da Nigéria do ponto de vista feminino (Volet 2012), e *Worker in the Cane* de Sidney Mintz (1960), que conta a história de vida de um homem porto-riquenho e trabalhador canavieiro, documentando a partir deste ponto de vista quer a vida social porto-riquenha, quer a evolução das suas convicções pessoais e espirituais. Apesar da crítica de Bourdieu ao que chamou *ilusão biográfica* (1986), o mesmo autor apresenta em *La misère du monde* (Bourdieu *et all*, 1993) um conjunto de entrevistas biográficas que contribuem para "humanizar" o quadro sociológico apresentado. No início do século XXI, a antropóloga Nina Glick Schiller e o professor universitário e imigrante haitiano desde o final dos anos 1960 Georges Eugene Fouron publicaram em co-autoria um trabalho também bastante marcante, *Georges Woke Up Laughing* (Schiller e Fouron 2001), uma obra que faz história, autobiografia e etnografia da experiência migratória haitiana nos Estados Unidos da América.

As obras antropológicas e sociológicas acima referidas, demonstram como os testemunhos individuais são uma porta de entrada quer para os aspetos mais gerais da memória coletiva de uma população, quer para as especificidades de cada percurso individual na sua relação com distintos marcadores sociais. Maurice Halbwachs considera que "cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva" e que esse ponto de vista muda de acordo com o lugar ocupado pelo indivíduo, um lugar que ele próprio muda conforme as relações que este mantém com outros ambientes sociais (1997, 95). O sociólogo durkheimiano enfatiza o caráter marcadamente social até das memórias mais íntimas, considerando que mesmo os pensamentos consigo mesmo e as razões intelectuais e afetivas da preservação de algumas memórias se encontram fora do indivíduo, nos ambientes (*milieux*) sociais dos quais forma parte e os quais interiorizou. E reforça que tal acontece de tal forma que a participação

nos vários ambientes sociais (como a família e a vizinhança) é condição de existência na memória individual, ficando a originalidade particular dos posicionamentos individuais na dependência de um cruzamento específico de ambientes sociais no mesmo indivíduo. Numa linha menos permeável ao fatalismo social sobre o indivíduo, Lucien Sève caracteriza as *formas históricas de individualidade* como ponte entre a biografia individual e a história social (2015). Na visão do filósofo marxista, é tão material a biografia individual quanto a história social, pelo que seria não só possível aplicar à biografia os métodos da história, como também se encontraria na biografia aquilo que há de único em cada pessoa.

Não se pretende aqui fazer biografias à maneira de Sève, projeto que encontraria não só sérias dificuldades de concretização (Roche 2018) como, por essa razão, também poderia levantar questões de custos-benefícios. Pretende-se, em vez disso, assumir a proposta de antropologia filosófica perfilhada por Sève como útil ao diálogo com o fundador dos estudos sociais da memória. Os testemunhos individuais dos portugueses retornados, relacionados intimamente com distintos ambientes sociais, serão, portanto, uma chave importante para aceder a esses mesmos ambientes: a família, os vizinhos, os colegas da escola, os colegas do trabalho. Os ambientes cruzam grupos de pessoas com espaços: a casa, o bairro, a escola, o trabalho, os locais de lazer. Estes distintos ambientes sociais relacionam-se com as formas como os portugueses retornados ainda hoje se agrupam, convivem e recordam o passado. Os encontros de portugueses retornados (Peralta e Góis 2022) e os seus grupos na rede social online Facebook (Góis 2022), ambos se estruturam em torno do bairro, da cidade, da região, da escola e da grande empresa. A memória da vida colonial e a *nostalgia colonial* (Lorcin 2013) vivem dessas redes de proximidade e não apenas ideias e discursos genéricos acerca do antigo império colonial. Acresce que Halbwachs considera que as memórias que são formadas na interação entre dois ou mais ambientes sociais precisam desses mesmos ambientes sociais para serem preservadas. Razão pela qual, mesmo que o núcleo familiar seja ainda o mesmo do tempo colonial, ficam sempre a faltar, para manter e atualizar a memória, os outros ambientes, como a vizinhança ou os colegas de escola. Pelo que os almoços, os jantares e as festas assumem grande importância para muitos portugueses retornados que, 45 anos depois, ainda continuam a encontrar-se.

O facto de, atualmente, os encontros presenciais de portugueses retornados ocorrerem a par de interações online é também uma oportunidade para analisar a sua produção de memória através deste meio. Os portugueses retornados têm as suas trajetórias marcadas pela sua vida noutro continente e numa sociedade colonial e, como tal, a sua identidade e memória têm algumas características de diáspora. Isto significa que – apesar de a maioria residir em Portugal

– tanto os portugueses retornados nascidos nas ex-colónias como os que nasceram em Portugal mas viveram muito tempo nas colónias sentem-se dispersos. Mesmo aqueles que hoje vivem na região portuguesa onde nasceram podem sentir-se distantes dos lugares onde viveram em África, pois eles e os seus vizinhos, amigos e colegas da época colonial estão muito distantes uns dos outros. E muitos deles ainda se identificam, pelo menos parcialmente, com aqueles lugares e tempos dos quais estão fisicamente distantes. Como Brinkerhoff afirmou sobre diásporas digitais, "os componentes interativos da Internet tornam-se uma ferramenta eficiente e de fácil acesso para contar e compartilhar histórias da diáspora, permitindo que os membros compreendam suas experiências e sentimentos no encontro entre culturas e identidades" (2009, 85). Devido à crescente importância desse fenómeno, as diásporas que se descobrem e se reconstroem online como comunidades também se tornam objeto de pesquisa social. Esse tipo de investigação na verdade precede o Facebook. Nos anos 1990, o papel da comunicação eletrônica na manutenção (reconstrução) das comunidades diaspóricas foi problematizado, por exemplo, na pesquisa de Kirshenblatt-Gimblett (1996) sobre o *vernáculo eletrónico* e na pesquisa de Poster (1998) sobre a *etnicidade virtual*. Ao longo da década seguinte, a pesquisa continuou sobre *diásporas online* (Georgiou 2002), as *comunidades virtuais* (Carter 2004) e as *nações no ciberespaço* (Eriksen 2007). Entre os muitos trabalhos atuais podemos destacar Jacob (2014), que estudou os curdos no Facebook, e Hosseini (2017), que realizou um estudo etnográfico da minoria étnica e religiosa Yārsān, uma comunidade perseguida que faz conexões (também) através do Facebook. A pesquisa de Hosseini (2017) envolveu trabalho online e offline e abordou Yārsān tanto em sua terra natal quanto em sua diáspora. Segundo o autor (Hosseini 2017, 5), o uso do Facebook pelos utilizadores desta comunidade, e o compartilhamento de símbolos e imagens, permite que eles se afirmem livremente como membros da comunidade, escapando da opressão política e religiosa em sua terra natal e construindo e reconstruindo sua identidade coletiva, mesmo entre a própria diáspora[10]. Trabalhos de autores como Miller *et al.* (2016) contribuíram decisivamente quer para compreender que as interações nas redes sociais online surgem de necessidades de socialização pré-existentes em uma determinada sociedade que antes eram atendidas por outros meios, quer para uma análise aprofundada dessas práticas, inspirando o desenvolvimento de estudos antropológicos das redes sociais. Com base em uma infinidade de estudos de redes sociais localizadas em diferentes regiões do globo e informadas por um trabalho etnográfico simultaneamente offline e online, Miller *et al.* (2016) descobriram que cada realidade social e

[10] Não se pretende com isto dizer que a situação dos portugueses retornados é a mesma dos grupos nacionais ou religiosos perseguidos como os judeus no Holocausto ou dos palestinianos expulsos da sua terra natal.

cultural cria sua própria maneira de usar as mídias sociais, pelo que o estudo dos grupos de Facebook pelos portugueses retornados é relevante para a investigação da sua memória social.

O contributo específico desta investigação é focar o estudo da memória (vivida e mediada) da população colona de origem portuguesa pelo prisma das diferenças *da classe, do género e das racializações*, usando não apenas a escolarização e o trabalho, mas também o consumo cultural como observatório da vida e da trajetória social daquelas e daqueles que necessitaram de apoio do Estado para resolver a sua questão de habitação. A *cultura popular urbana* (Domingos (ed.) 2021) forneceu quer um acesso a elementos de formação dos *quadros sociais de memória* (Halbwachs, 1992, 1997), quer um observatório dos espaços sociais frequentados por estes portugueses no contexto da modernização colonial. Dado o enfoque no realojamento enquanto meio de seleção das pessoas a entrevistar, como acima referido, confirmei que no Vale da Amoreira era *natural* encontrar as pessoas com o perfil social que procurava. As pessoas entrevistadas têm em comum não ter tido à chegada outras soluções permanentes para a habitação que não fossem o apoio estatal. Buscar essa seleção social foi, como anteriormente referido, uma decisão deliberada. Pressupus que as camadas mais altas da estrutura de classes angolana (Guerra 1979; Heimer 1980, 1983; Carvalho 2011) estariam ausentes deste tipo de habitação, seja por recursos próprios que lhes permitiram outras soluções de habitação, seja pelo impulso que a possível hostilidade[11] ao processo revolucionário português lhes deu para migrarem para outras paragens, nomeadamente o Brasil e a África do Sul.

A trilogia *classe, género e raça* escolhida como enfoque para este estudo da memória tem origem no pensamento feminista negro (Collins 2008). Com variações na ordem dos termos, e inicialmente referindo-se ao sexo e não ao género[12], esta trilogia formou a base de análises sociais e políticas comprometidas com a emancipação social de grupos considerados explorados e oprimidos. *Mulheres, raça e classe* de Angela Davis (2016), publicado originalmente em 1981, é um exemplo dessa tradição e reúne treze ensaios que a autora vinha escrevendo desde os anos 1960. Entretanto, nas sociedades industriais, a emergência de novos sujeitos políticos foi ampliando os termos do debate quer político, quer académico para cruzar questões como a orientação sexual, a diversidade dos corpos, a religião, a pertença étnica etc. Pelo que quando, em 1989, Kimberlé Crenshaw (2019) cunhou a expressão

[11] Esta possível hostilidade ao processo revolucionário português está relacionada com a responsabilidade que frequentemente os portugueses retornados colocam sobre o governo português na condução do processo de descolonização e consequente perda do seu modo de vida e do seu estatuto social.

[12] A distinção entre o sexo biológico e a identidade de género foi estabelecida pelo psiquiatra Robert Stoller (1968) e alargou-se às ciências sociais e ao debate público nas décadas seguintes.

interseccionalidade, a partir dos estudos críticos do direito, proporcionou uma chave epistemológica que logo se ampliou para outros campos das ciências sociais. Um dos casos frequentemente usado por Crenshaw para demonstrar a interseccionalidade entre género e "raça" é o processo judicial DeGraffenreid *versus* General Motors, onde um grupo de mulheres negras era discriminado no acesso ao trabalho mas não conseguia ver essa discriminação reconhecida: quando considerando apenas a discriminação de género, verificava-se que a empresa empregava mulheres (brancas) nos escritórios, e quando considerada apenas a discriminação racial, verificava-se que havia (homens) negros a trabalhar como operários. Crenshaw concluiu que estas mulheres negras eram discriminadas não por serem *mulheres*, nem por serem *negras*, mas pela sua condição de *mulheres negras*, afirmando assim que estas estruturas funcionam em conjunto na realidade social.

A opção no presente trabalho à referência direta a *classe, género e "raça"* e não simplesmente a *interseccionalidade* é a afirmação de um posicionamento teórico que, dentro da perspetiva interseccional (Collins e Bilge 2020), confere estatutos ontológicos diferentes às diferentes estruturas sociais. Ou seja, sem negar outras estruturas e identidades, é dada uma prioridade ao género, à classe e à "raça". A perspetiva aqui assumida tem como referência a análise do caráter particular da formação das classes sociais em contexto colonial feita por Karl Marx no último capítulo do livro 1 de *O Capital* (1997). É de assinalar que essa obra, publicada em 1867, antes da grande vaga da colonização europeia em África, referiu-se ainda apenas à experiência da colonização da América do Norte e ignorou, no capítulo referido, a questão da população originária. Outros estudos de Marx, no entanto, são mais sensíveis quer às questões nacionais e raciais (Anderson 2010), quer às questões de género (Brown 2013), o que, junto com os outros trabalhos desenvolvidos por outros autores e outras autoras da mesma tradição intelectual, contribui para o estabelecimento de coerência teórica na abordagem de *classe, género e "raça"*.

Outro autor de referência nesta matéria é W. E. B. Du Bois, o pioneiro dos estudos sociais sobre a questão racial. Este autor, contemporâneo de teorizadores racistas europeus e eurodescendentes, que justificavam a supremacia branca nos EUA e o colonialismo em África, publicou em 1899 *The Philadelphia Negro: a Social Study*, a primeira investigação sociológica sobre a comunidade negra dos EUA, um trabalho que inclui etnografia urbana e informação estatística. A extensa investigação de Du Bois (Zuckerman 2004) está na origem de um campo de investigação posterior que se interessa especificamente pela *branquitude*. Por exemplo, Ignatiev (1995) contou como os irlandeses passaram a ser considerados brancos nos EUA. Ao nível dos estudos do colonialismo, no final dos anos 1980, Stoler alertou para o facto de os

estudos antropológicos serem mais sensíveis às distinções de "classe, étnicas e de género" entre os colonizados do que entre os colonizadores (1989, 136), destacando a relevância de dois grupos que, identificando-se com a ideologia do domínio europeu, ocupam uma posição particular: os *brancos pobres* e as *mulheres brancas* (*Idem*, 138-139). Essa proposta de Stoler é desenvolvida por ela própria numa obra mais ampla que analisa como nas colónias holandesas as relações sociais, em paricular as relações íntimas e sexuais, estão ao serviço da manutenção da supremacia branca (Stoler 1995, 2002). Painter (2010) escreveu a história do povo branco, retirando à branquitude o seu caráter universal e restituindo-lhe o seu lugar específico na história da humanidade. A história de Painter, contudo, está entre a origem da branquitude na Europa e o seu desenvolvimento na América do Norte. Roediger (2007 e 2017) discutiu as sucessivas vagas da branquitude, a relação entre classe e raça, e a ligação umbilical entre o racismo e o capitalismo. No livro editado por Cooper e Stoler, estes autores caracterizam de forma cabal a forma como classe, género e "raça" se articulam no colonialismo:

> *Se não podemos mais explicar como as fronteiras raciais e as distinções de classe são asseguradas sem entender como elas são constituídas em termos de género, então certamente não podemos entender a construção da branquitude sem explorar sua dimensão de classe* (Cooper e Stoler 1997, 21).

Estudos específicos sobre a estrutura (altamente racializada) de classes em Angola no final do período colonial foram desenvolvidos por Guerra (1979), Heimer (1980, 1983) e Carvalho (2011). A investigação sobre a população branca enquanto tal conta com os já referidos estudos sobre o *povoamento de Angola e Moçambique com naturais da Metrópole* (Castelo, 2007) e sobre *Angola, os brancos e a independência* (Pimenta, 2008). A *biopolítica dos corpos deslocados* de Bastos (2008) analisa o controlo médico e administrativo dos colonos madeirenses deslocados para os planaltos do sul de Angola, demonstrando como esta população europeia foi mobilizada para servir de força de trabalho e marca de presença portuguesa no final do século XIX e como ela própria foi racializada, considerada distinta dos brancos ligados ao exército e à administração (e às vagas migratórias coloniais seguintes). Começando também nessa vaga migratória do final do século XIX para o Sul de Angola, a *micro-história de uma família madeirense na colonização, descolonização e retorno* (Peralta e Góis, 2021) teve a preocupação de problematizar *a classe, o género e as relações raciais na sociedade colonial*.

Metodologia de pesquisa

Esta investigação foi realizada entre 2016 e 2022. O primeiro ano correspondeu ao ano letivo (2016/17) de formação curricular no âmbito do programa doutoral em antropologia. No final do ano de 2017 realizei a primeira entrevista com um antigo morador do Bairro do Fundo do Fomento do Vale da Amoreira, a quem atribuí o nome fictício de Artur. O contacto de Artur foi-me dado por um amigo meu que foi seu vizinho no bairro da Praia do Bispo em Luanda. Através de laços estabelecidos por Artur e pelo meu amigo no bairro de lá (Praia do Bispo), cheguei ao bairro de cá (Vale da Amoreira). Essa entrevista foi realizada numa sala de investigação da Faculdade de Letras em conjunto com a minha orientadora, Elsa Peralta, tendo como referência o guião de entrevista que se encontra em anexo (Anexo II). O local da entrevista resultou de uma escolha de Artur, foi ele que disse que preferia e fazia questão de se deslocar até nós. A vantagem dessa circunstância foi ter um contexto livre de ruídos que interferissem na gravação áudio ou terceiras pessoas que pudessem de alguma forma tornar mais complexa e desafiante a dinâmica colaborativa entre entrevistadores e entrevistado. Este foi o único testemunho que não foi recolhido diretamente no bairro, mas foi aquele que, mais tarde, me abriu as portas do mesmo. Realizar as entrevistas nestes bairros de realojamento ajuda a mobilizar a memória, principalmente sobre os aspetos relacionados com a instalação e a vida no mesmo, mas não só. A interação com as pessoas que passam, muitas delas também portugueses retornados de Angola, interpela a pessoa que dá o testemunho.

A investigação prosseguiu em paralelo com a investigação noutros bairros situados em diferentes pontos do país, nomeadamente Mira Sintra (Sintra) e Praceta Defensores da Pátria (Santarém), e noutros meios e locais a que a seguir me referirei. Entretanto, acabei por decidir, pelas razões já explicadas, centrar-me no Bairro do Fundo do Fomento do Vale da Amoreira como critério de seleção de entrevistados. E desloquei-me ao Vale da Amoreira para que Artur me apresentasse o segundo entrevistado, a quem neste documento chamarei Ulisses. Fui de carro até ao Vale da Amoreira seguindo as indicações da aplicação de telemóvel Google Maps. Tinha o nome do estabelecimento onde me iria encontrar com Artur para me apresentar Ulisses. O caminho já me permitiu reforçar a ideia que já tinha sobre o espaço. Porque atualmente é possível fazer isso, já tinha viajado virtualmente pelo bairro através daquela aplicação. Mas localmente é diferente, porque ali estão as pessoas, os sons, o ambiente, uma experiência que pude desenvolver com o trabalho de campo posteriormente desenvolvido a partir desta porta aberta por Artur e Ulisses. Entrei pelo que na minha percepção é o lado de cima. Do lado direito tinha um bairro que foi construído mais tarde, nos anos 1990, que tem o nome curioso de Descobertas, e cujas ruas homenageiam os navegadores portugueses do século XV e XVI. Segui

pela rua principal, chamada das Margaridas, encontrando do lado direito um edifício grande, que é o Mercado, onde havia pessoas a vender produtos do lado de fora. A primeira impressão foi notar que havia muitos edifícios degradados, como é frequente nos subúrbios pobres, e identificar uma presença destacada de população negra como é também normal em vários bairros da classe trabalhadora que se situam na periferia da Área Metropolitana de Lisboa. Ao fundo da rua, no local combinado, estava Artur.

O local de encontro foi um café do bairro. Fui apresentado com muita amabilidade por Artur como "um investigador [cuja família é] da nossa terra". É curioso que pela forma que Artur me tinha descrito previamente a Ulisses, que lhe terá dito "é um rapaz da nossa terra", ele estava na expectativa que eu fosse um angolano negro, não um português branco descendente de portugueses retornados, mas também diz que não sabe porque pensou isso. Contou-me essa curiosidade no meio da entrevista, que demorou mais de quatro horas. Os contactos e visitas seguintes ao bairro foram principalmente exploratórios. Num primeiro momento, a rede de contactos que se desenvolveu era apenas masculina, provavelmente porque era um investigador homem a contactar com homens. Mas isso colocava entraves à abordagem que eu pretendia. Depois de explicado a Ulisses que pretendia especificamente testemunhos de mulheres que me pudessem também contar as suas histórias, foi o próprio que me apresentou, em dias diferentes, Isabel e Alexandra (também nomes fictícios). E foi no mesmo café que se realizaram as entrevistas de profundidade a essas portuguesas retornadas de Angola.

Todas as entrevistas realizadas no café tiveram a vantagem de ver pela janela as pessoas a passar na rua e de partilhar o mesmo espaço com os clientes do café. Ali se percecionava a mistura de populações brancas, negras, mestiças, ciganas no mesmo território suburbano. Sendo perceptível que as relações sociais de proximidade tendiam a distinguir as pessoas em grupos separados de pessoas guineenses e de pessoas ciganas (isto a avaliar pelas pessoas que caminhavam juntas na rua ou que convivem nos estabelecimentos)[13]. Esse olhar da janela também permitiu que os entrevistados me falassem, no meio das suas histórias, sobre outros portugueses retornados que iam passando, para dizer coisas como "Fulano é que vivia em tal cidade", e "Cicrano é que participou na primeira ocupação do bairro". As desvantagens das entrevistas nesse local são os ruídos que prejudicam a qualidade da gravação e as interrupções pontuais por terceiros. A única entrevista que foi verdadeiramente individual foi a de Artur, as demais, por terem sido sempre na presença de quem apresentava a pessoa seguinte, acabavam por ser isso mesmo: entrevistas individuais em companhia. Assim, embora o guião e as

[13] Matéria que carece de estudo mais aprofundado como o que está a ser realizado no projeto Constelações de Memória.

perguntas fossem dirigidas a uma pessoa, tornou-se inevitável que a outra pessoa presente também fizesse comentários pontuais e ajudasse a complementar informação. A presença de terceiros, apesar de tudo, não me parece ter inibido os entrevistados pois tinham uma relação de confiança entre si.

Como atrás referi, em paralelo à investigação nos bairros de realojamento, realizei pesquisa noutros meios e locais. Fiz pesquisa etnográfica no *Convívio Anual "Os Inseparáveis da Huíla"* (2017, 2019, 2022) que se realiza nas Caldas da Rainha. A primeira vez que contactei com este encontro, que já conhecia de vídeos na sua página de Facebook, foi a pretexto de aí conhecer uns primos da minha avó materna. Além de conversar com estes familiares, deambulei pelo recinto da Mata Rainha Dona Leonor, tendo oportunidade de presenciar os espetáculos musicais, o convívio entre as pessoas que conversam entre si, os momentos de sorteios de prémios, os momentos das refeições, e de espreitar as bancas com esculturas de pau preto, livros sobre Angola e sobre o retorno e a banca da organização. Na banca da organização pude adquirir treze livros do encontro (Inseparáveis do Lubango 1983, 1987, 1998; Inseparáveis da Huíla, 2006, 2007, 2010, 2012, 2014, 2015, 2016, 2017, 2019, 2022), documentos que também analisei quanto ao texto e imagem.

Fiz etnografia digital no maior grupo de portugueses retornados no Facebook *Retornados e Refugiados de Angola*. Observei em diferentes momentos, entre 2016 e 2019, os conteúdos e as interações do grupo, recolhi texto e imagem, fiz pesquisa interna de palavras chave e tive momentos de interação enquanto participante. Fiz a etnografia digital da fotografia do *LP Percy Sledge in Angola*, percorrendo sites, blogues e redes sociais online à procura de referências ao LP e aos concertos de Percy Sledge na África do Sul e em Angola e cruzei essa informação com as notícias do *A Província de Angola*. Analisei o documentário *Angola no outro lado do tempo* (ComSom 1996, disponível no YouTube.com) e o telefilme *Pau Preto* (RTP1 1989, disponível no Arquivos RTP) do ponto de vista do discurso sobre a vida em Angola, sobre o retorno e, no caso deste último, sobre a forma como os portugueses retornados são retratados.

No Arquivo Histórico Ultramarino consultei o acervo do Instituto de Apoio ao Retorno de Nacionais, aí pude aceder a documentos tais como relatórios, cartas com pedidos de apoio e faturas, para percecionar melhor o funcionamento da instituição e os apoios sociais. E na Biblioteca Nacional consultei o jornal diário luandense *A Província de Angola*, o *Diário* de Lourenço Marques (atual Maputo), o jornal lisboeta *Diário de Notícias*, do intervalo de datas que vai do início da guerra de libertação nacional de Angola até ao ano que corresponde à chegada do maior número de portugueses retornados de Angola (1961-1975) com o objetivo de

aí encontrar os principais acontecimentos e ter uma percepção da mensagem transmitida pelos mesmos. E nos sites Arquivos RTP e Ensina RTP, pesquisei notícias e documentários acerca do retorno e dos portugueses retornados.

O processo de investigação decorreu principalmente até 2019, durante o trabalho enquanto bolseiro de investigação do projeto "O Império colonial português e a cultura popular urbana: Visões comparativas da metrópole e das colónias (1945-1974)" (ICS, 2016-2019). Posteriormente, deixei de estar em dedicação plena à investigação, por motivos profissionais. No entanto, o período de 2020-2022 foi fértil na elaboração e publicação de artigos e capítulos de livros com revisão científica (Peralta e Góis, 2021; Góis 2021a; Góis 2021b; Peralta, Delaunay e Góis 2022; Peralta e Góis 2022)[14].

Estrutura da tese

No presente capítulo, descrevemos os objetivos desta investigação: analisar a memória vivida de portugueses retornados de Angola, com foco nos que no período colonial eram trabalhadores e pequenos proprietários, bem como elementos relevantes da memória mediada da população retornada. Para esse efeito foram selecionadas no bairro do Fundo de Fomento do Vale da Amoreira, local de realojamento apoiado pelo Estado através do IARN e do Fundo de Fomento à Habitação, quatro pessoas que não só correspondem a esse perfil de classe, como representam o cruzamento de outras variáveis (género, racializações, colonização antiga, colonização recente), e foram identificados e escolhidos meios e recursos culturais de memória relevantes para contextualizar estes testemunhos. Também neste capítulo foi definido o *conceito de portugueses retornados* e situada esta investigação no contexto dos estudos da história e memória do fim do império bem como dos estudos sobre *género, classe e "raça"*.

No capítulo 2, *Portugueses e portuguesas de Angola*, são descritas e caracterizadas as migrações coloniais anteriores a 1945 e posteriores a 1945, tendo como referência a investigação de Castelo (2007), e apresentado o perfil migratório das famílias das pessoas entrevistadas. Nele ficamos a saber de que região provinham essas famílias, quais as ocupações profissionais à partida de Portugal e à chegada a Angola, em que período migraram e quais as razões da migração.

[14] Partes desta investigação foram publicadas em Góis 2017; Peralta e Góis, 2021; Góis 2021a; Góis 2021b; Peralta e Góis 2022.

No capítulo 3, *A vida em Angola*, o vídeo *Angola: No Outro Lado do Tempo* (VHS/DVD, 1996 e 2003) é analisado como forma de problematizar o pensamento *lusotropicalista*, são caracterizados os bairros de residência dos entrevistados no tempo colonial, apresentada sua vivência na escola, no trabalho e no lazer, é usado o *LP Percy Sledge in Angola* (1972) como porta de acesso à contextualização do mundo do lazer em Angola, e é caracterizado o processo de modernização colonial no contexto das desigualdades sociais e raciais.

No capítulo 4, *As guerras e o retorno*, é caracterizado o retorno dos portugueses de Angola nos seus aspetos históricos e demográficos, são apresentadas as razões do retorno bem como as percepções prévias dos entrevistados sobre os conflitos sociais, sobre a guerra de libertação, sobre a ditadura e sobre a guerra civil, e é contextualizado o retorno dos portugueses das ex-colónias no quadro geral das colonizações europeias.

No capítulo 5, *O bairro de cá*, são analisadas as notícias do retorno dos portugueses de Angola, é problematizada a questão do acesso à cidadania e descritos os apoios sociais ao retorno de nacionais, é documentada a instalação e as condições de vida dos entrevistados aquando do realojamento no Vale da Amoreira e o seu processo de reintegração na escola e no trabalho, e é analisado telefilme *Pau Preto* (1989) como marca da visão que nos anos 1980 a sociedade portuguesa tinha sobre a integração dos portugueses retornados em situação socialmente desfavorável.

No capítulo 6, *Ambientes, meios e práticas da memória*, os testemunhos no Bairro do Fundo de Fomento do Vale da Amoreira dão base à discussão sobre os ambientes e os meios da memória. Seguidamente discuto o silêncio inicial de Alexandra, durante cerca de 25 anos, sobre a vida em Angola, o seu regresso temporário à terra da sua infância, e as suas práticas de memória posteriores. Finalmente, apresento uma etnografia dos convívios anuais "Os Inseparáveis da Huíla" e uma etnografia digital do grupo de Facebook "Retornados e Refugiados de Angola para aceder aos ambientes e aos meios criados pelos portugueses retornados para se reencontrarem e recordar o passado.

O último capítulo sintetiza a forma como a perspetiva *classe, género e 'raça'* contribuiu para a problematização quer da memória vivida quer da memória mediada dos portugueses retornados de Angola, enquadrando esta temática na questão mais vasta das narrativas nacionais e das narrativas dos próprios portugueses retornados de Angola, cujos objetivos identitários esbatem outras identidades e experiências vividas pelos indivíduos.

CAPÍTULO 2
PORTUGUESES E PORTUGUESAS DE ANGOLA

As memórias dos portugueses retornados de Angola são, entre outros aspetos, marcadas pela sua origem familiar. Conhecer a origem destes portugueses na então Metrópole permite iniciar o desenho da trajetória social dos portugueses retornados e das suas famílias. O efeito dessa trajetória é relevante na formação das percepções e das opiniões dos indivíduos e dos grupos, como argumenta Bourdieu (2010, 191). Nesse sentido, neste capítulo são caracterizadas e contextualizadas as migrações coloniais que deram origem à presença de portuguesas e portugueses em Angola e é apresentado o perfil migratório das famílias das pessoas entrevistadas. Nele ficaremos a saber de que região provinham essas famílias, quais as ocupações profissionais à partida de Portugal e à chegada a Angola, em que período migraram e quais as razões da migração. Deste modo, ficamos a conhecer quer a origem familiar dos indivíduos cujas memórias interpelamos, quer a forma como recordam: o que recordam/lhes foi transmitido desse período às vezes longínquo e que não foi vivido por si; de que membros da sua genealogia direta se lembram e o que sabem sobre eles; que aspetos da origem familiar valorizam como parte da sua própria identidade.

Migrações coloniais anteriores a 1945

A história dos portugueses retornados de Angola, ou de outra ex-colónia, está por definição ligada à história do império colonial português. Afinal, só existe um retorno de nacionais porque antes houve migrações coloniais de europeus. A relação de domínio das potências europeias sobre o mundo colonizado fez migrar, através dos impérios, 60 milhões de europeus (Emmer e Lucassen 2012). Acrescem a este movimento da Europa para o mundo colonizado outros movimentos de outros sentidos. De facto, para a Europa também se moveram, ou foram movidos, milhões de pessoas cujo ponto de partida eram os continentes colonizados. De todo este movimento, o mais brutal, porque desumanizador, foi o realizado entre os próprios territórios colonizados e sob a liderança dos colonizadores europeus: milhões de pessoas escravizadas arrancadas de África para as Américas (Eltis e Richardson 2015). Desta população deslocada pela escravatura, uma parte mais pequena foi levada para a Europa. Um segundo movimento populacional contemporâneo significativo em direção à Europa resultou na

participação de africanos e asiáticos nos exércitos das potências coloniais europeias, como soldados ou trabalhadores contratados, durante as duas guerras mundiais (Koller 2008; Clarck 1968). Outra vaga de relevo é a constituída por trabalhadores do continente que participam na reconstrução da Europa no pós-segunda guerra e, também, na construção civil em Portugal, com destaque para os cabo verdianos, que antes e depois do fim do império português migram para este território (Peralta, Delaunay e Góis 2022).

Também a história dos portugueses retornados está ligada aos deslocamentos que acompanharam a história da colonização e do fim do terceiro império português (1822-1975). Foi no contexto desse império que se estabeleceram em África e foi com o fim dele que regressaram à antiga metrópole. A política colonial portuguesa só transitou o seu foco do Brasil para África na sequência da independência brasileira (Bethencourt e Chaudhuri 1998, 1999; Clarence-smith [1985] 1990; Dias e Alexandre 1998) e a colonização efetiva só se afirmou realmente em simultâneo com as demais potências coloniais europeias, ou seja, em finais do século XIX. Até aos anos 1870, existia no que é hoje Angola apenas uma rede de núcleos coloniais e várias sociedades africanas, muitas delas politicamente independentes, seguindo-se um período de "cinquenta anos marcados por esforços militares, administrativos e políticos portugueses, com o objetivo de delimitar o território e de estabelecer a sua ocupação efetiva" (Heimer 1983, 1092). Haja vista que o mapa de Angola contemporânea foi delimitado na conferência de Berlim 1884-1885, tal como tantos outros territórios africanos colonizados, e as suas fronteiras só foram fixadas em 1926 (Heimer 1980, 16-17). Com efeito, de acordo com Heimer,

> *só a partir dos anos 20 se pode começar a falar numa formação social angolana, precariamente constituída, implantada no território então definido, sob a forma de um conglomerado onde o núcleo colonial é o centro dominante e as sociedades africanas são reduzidas ao "status" de periferia* (Heimer 1983, 1092).

A história das migrações coloniais portuguesas forma, assim, parte da história das migrações coloniais europeias sem qualquer excepcionalismo. Por outras palavras, o estudo das migrações coloniais portuguesas confronta a narrativa dos 500 anos de presença portuguesa em África não enquanto facto histórico, mas enquanto aspeto significativo do estabelecimento de europeus e descendentes nas colónias portuguesas. Dito de outra forma, os portugueses retornados estão mais diretamente ligados a uma história das migrações mais recente. O contacto e domínio português de entrepostos, rotas comerciais e pequenos territórios ao longo de vários séculos nas

zonas costeiras resumia-se, em termos de presença, praticamente às feitorias de Luanda, desde o século XVI, e de Benguela, desde o século XVII, cuja atividade económica principal até meados do século XIX foi o tráfico de pessoas escravizadas. Os descendentes da população *crioula*, de origem simultaneamente europeia e africana, que existia nessas micro-sociedades de Luanda (principalmente) e Benguela e que tinha papel no domínio português na exploração esclavagista, irão ser maioritariamente integrados no projeto de independência de Angola (Carreira 1977).

As primeiras estimativas existentes acerca da população europeia em Angola referem-se a 1777, contando a presença de 1581 indivíduos europeus, e a 1844-46, com 1830 indivíduos europeus (0,03 por cento da população total segundo Bender e Yoder 1974, 26), dos quais 1674 homens (91,5 por cento) e 156 mulheres (8,5 por cento). Os colonos e descendentes de portugueses em África não estão, na sua esmagadora maioria, relacionados com uma história de séculos, e só muito raramente as suas origens familiares em África remontam à segunda metade ou, principalmente, ao final do século XIX. Os números mais significativos da colonização mais antiga referem-se à colonização do Sul de Angola com colonos luso-brasileiros em Moçâmedes em 1849 e madeirenses no planalto da Huíla entre 1884 e 1891 (Medeiros 1976; Bastos 2009; Birmingham 2017, 91-107). Mas, conforme demonstra a investigação de Castelo (2007), os projetos de colonização branca dos finais do século XIX e inícios do século XX fracassaram de um modo geral, pelo que a maioria dos colonos só chegou a África nas últimas décadas do terceiro império colonial português.

Figura 1 - População Europeia / Branca em Angola

Ano	1897	1898	1899	1900	1913	1920	1922	1924	1927	1931	1933
População europeia	5557	11453	11491	9198	13800	20700	29000	36192	42843	59493	58098

Fonte: Carreira 1977, 17; Castelo 2007, 97.

Até 1940, os números sobre a população angolana eram inconsistentes, com grandes variações entre anos próximos. No entanto, podem servir para ajudar a ter uma ideia aproximada do quadro demográfico europeu de Angola (ver Tabela 1). Em 1933 aparecem os primeiros números globais sobre os indivíduos classificados como mestiços: nesse ano eram 19 872 os indivíduos de dupla origem, europeia e africana (Carreira 1977, 15).

Ao nível da população africana classificada como "indígena," categoria que subsiste até ao fim do estatuto do indigenato em 1961, também se encontram variações sem explicação e

inconsistentes. Apesar disso, estes são dados relevantes, sobretudo porque permitem compreender, em qualquer das versões dos números, a colossal desproporção entre a população africana e os colonos europeus e seus descendentes: os europeus, como vimos, contavam-se em milhares e dezenas de milhares e os "indígenas," como se vê no quadro em baixo, eram milhões (ver Tabela 2). Carreira (1977, 12-15) aponta várias razões para as inconsistências no número de indígenas, entre as quais: dificuldades da administração colonial, desconhecimento do território em toda a sua extensão, impreparação dos agentes do recenseamento (por falta de instrução ou por estarem mais orientados para a lógica tributária do que para o rigor demográfico), inadequação das fichas de recenseamento aos tipos de agregados familiares da população africana, migrações sazonais entre regiões e além fronteiras (no norte para o Congo e no sul para o Namibe) e iliteracia quase total da língua portuguesa entre os "indígenas".

Figura 2 - População negra / africana de Angola classificada como "indígena" (1912-1938)

Ano	População africana "indígena"
1912	4 500 000
1920	4 250 000
1922	3 424 000
1925	2 438 411
1927	2 395 636
1928	2 438 671
1929	2 533 229
1930	2 503 794
1931	2 534 075
1932	2 574 204
1933	2 974 897
1934	2 477 829
1935	2 089 443
1936	2 664 542
1937	2 629 582
1938	2 622 808

Fonte: Carreira 1977, 18.

Ao longo destes anos, a política de colonização sofreu variações. Ainda no século XIX, a colonização branca com degredados foi cedendo espaço às políticas de mobilização de colonos livres (ver Dias 1998, 438-446). Porém, a procura do desvio do fluxo migratório português do Brasil para as colónias não era uma política nem consensual nem bem-sucedida e os planos de colonização oficial não encontravam sucesso: fossem os planos de finais do século XIX, fossem os planos republicanos de colonização dirigida pelo Estado, como a que foi planeada por Norton de Matos[15] com base na agricultura e na pesca. Do mesmo modo, na sequência da Ditadura Militar portuguesa do 28 de Maio de 1926, o fracasso iria marcar as tentativas de colonização oficial do Alto-Comissário de Angola Vicente Ferreira (1926-28). O próprio Vicente Ferreira acaba na prática por demonstrar a fraqueza de meios quando afirma que a publicação do Estatuto Orgânico dos Serviços de Colonização (Diploma Legislativa n.° 704, de 9 de Março de 1928) criou confusão na altura pois "confundiram [...] a publicação da lei com a organização material, efectiva, de todos os serviços, a construção dos edifícios e o arroteamento das terras, e lançaram o apelo aos colonos", acrescentando que os meios financeiros eram poucos, mas havia muito interesse. Pelo que, mais do que propriamente a colonização agrícola, prosseguiu a colonização espontânea através do comércio e nas cidades, aumentando o número de portugueses em Angola (Castelo 2017).

A política de colonização sofreu uma inflexão quando António de Oliveira Salazar, que viria a ser chefe de governo (1932-68) e rosto da ditadura fascista portuguesa, se tornou ministro das finanças em 1928. Ao assumir a pasta das finanças, Salazar decidiu estender às colónias o aperto das contas públicas que estava a aplicar ao Estado Português, deitando por terra os anteriores planos ambiciosos de colonização dirigida e extinguindo a referida Repartição dos Serviços de Colonização. A quebra do investimento do Estado provocou uma crise económica nas colónias, especialmente em Angola, que era aquela onde a colonização de assentamento estava mais avançada. Com a promulgação do Ato Colonial (1930), muda também a visão sobre as políticas de colonização. Com Armindo Monteiro (1931-35) como ministro das colónias, já não se querem camponeses brancos a reproduzir nas colónias a vida que tinham em Portugal

[15] Norton de Matos foi Governador-geral de Angola entre 1912 e 1915, Ministro de Guerra de Portugal entre 1915 e 1917 e novamente Governador-geral de Angola 1921-1923. Candidato à presidência da República em 1948, foi um republicano opositor do regime de Salazar e, por isso, a acabou assassinado em 1955. Do ponto de vista da política colonial, defendia um plano assimilacionista: "povoar essas terras, intensa e rapidamente, com famílias brancas portuguesas e continuar a assimilar os habitantes de cor que lá encontramos. Assimilação completa, material e espiritual".

(conforme sonhavam, sem grande sucesso, os vários planos de colonização anteriores) - para este ministro: "[c]olonizar é tratar do negro", "[o] branco, por agora pelo menos, está destinado a ser o dirigente, o técnico, o responsável", "gente desprovida de saber e de capital não faz falta em África", "dessa temos lá milhões" (Monteiro *apud* Castelo 2004, 162). Não queriam nas colónias migrantes sem capital nem qualificações que fossem "engrossar o rol de desempregados e brancos pobres, considerados um sinal alarmante de fracasso da obra colonizadora e civilizadora" (Castelo 2017, 74). Pretendia-se uma classe empreendedora de pequenos agricultores e trabalhadores urbanos, que limitasse a influência de um importante setor mestiço nas colónias (ver mais em Castelo 2004). Na década de 1930 são, assim, impostas apertadas restrições à entrada de migrantes portugueses em Angola e Moçambique: "[s]ó portugueses com bens, cargos de direção, habilitações superiores ou destinatários de 'carta de chamada', garantindo-lhes emprego ou meios de subsistência no destino, podiam fixar-se nas colónias" (Castelo 2017, 71).

Apesar de todos os revezes à política colonial portuguesa, a colonização espontânea nas cidades e o crescimento do funcionalismo público fizeram crescer gradualmente a população de origem europeia (Castelo 2004, 160), embora esta continuasse pouco significativa do ponto de vista proporcional. Em 1940, a população africana, contabilizada em 3 665 829 indivíduos, correspondia a 98,07 por cento do total dos habitantes de Angola. O número de europeus e descendentes era ainda reduzido, correspondendo a 44 083 brancos (1,18 por cento) e 28 035 mestiços (0,75 por cento). Entre os brancos de Angola, no mesmo ano, 52,74 por cento eram naturais da metrópole e 42,88 por cento eram naturais da colónia. Entre os brancos de Angola maiores de sete anos, 89,7 por cento sabiam ler (33 935) e apenas 10 por cento não sabiam ler (3 953) (Castelo, 2007: 226). Significa isto que já nessa altura o nível escolar médio da população de origem europeia em Angola era mais elevado que o de Portugal. Note-se que, no mesmo ano, a população analfabeta correspondia a 52 por cento da população maior de sete anos de Portugal Continental e ilhas adjacentes (Dados do Recenseamento Geral da população no Continente e Ilhas Adjacentes em 12 de Dezembro de 1940, Candeias e Simões 1999, 170). Há, contudo, que balancear estes dados com o facto de a estrutura etária da população metropolitana ser mais envelhecida em relação à população portuguesa e de origem portuguesa residente em Angola.

Do ponto de vista das atividades económicas, em 1940, dos 31 994 indivíduos contabilizados como "população ativa civilizada", 18,7 por cento trabalhava no comércio local, 12,3 por cento eram funcionários do Estado, dos corpos administrativos ou membros das forças armadas, 11,7 por cento trabalhavam no ramo agrícola, 7,1 por cento nos serviços domésticos,

6,4 por cento nos transportes marítimos, fluviais, ferroviários e rodoviários, 6,3 por cento na indústria do vestuário e calçado e 5,2 por cento na construção civil. Conforme refere Castelo, "[o] aspeto mais relevante a ter em conta é a elevada percentagem de empregados do comércio, funcionários públicos e operários e a fraca presença dos que se dedicavam à atividade agrícola" (Castelo 2007, 226-7).

De notar ainda que, em 1940, entre a minoria da população considerada "civilizada", mais de metade (51,81 por cento) eram mestiços e negros assimilados. No entanto, a partir dos anos 1940, acompanhando o novo impulso migratório que analisaremos no ponto seguinte, aumentou a migração de mulheres europeias, facto que resultou numa redução da proporção de mestiços, pela diminuição das uniões entre homens brancos e mulheres negras. É a partir de então que, como assinala Carreira, "a união do homem branco com a preta passou a ser criticada" (Carreira 1977, 16). Como resultado, verifica-se uma diminuição de mestiços na sociedade angolana, com os brancos a recuperarem, já em 1950, uma posição maioritária (57,82 por cento) entre os não-indígenas.

A adoção tardia das teses lusotropicalistas, que veremos mais à frente, não encontra, assim, respaldo na realidade, não só porque, como vimos, as sociedades crioulas que existiram, em Luanda e Benguela, viviam da escravatura e dos seus sucedâneos como também

> *[...] é importante mencionar que a clivagem racial se aprofundou na medida em que a emigração branca cresceu, desde o fim do século passado [XIX] e, mais especialmente, a partir dos anos 40 deste século [XX], realizando uma "descrioulização" quase completa mesmo em Luanda* (Heimer 1980).

Isabel, neta de angolanas

> *As minhas avós, tanto a paterna quanto a materna, eram angolanas. Os avós eram um da Beira Alta, outro da Beira Baixa [e foram de Portugal para Angola] no início do século XX.*
>
> **Isabel, n. Luanda, viveu em Malanje entre os 2 e os 18 anos, residente no Vale da Amoreira - Moita**[16]

[16] Salvo indicação em contrário, todas as citações deste subcapítulo referem-se a Isabel, n. Luanda, que viveu em Malanje entre os 2 e os 18 anos e é residente no Vale da Amoreira.

Isabel nasceu em Luanda em 1955. Mas viveu muito pouco tempo na capital de Angola. Esteve lá pouco mais de um ano. O seu pai era funcionário das obras públicas, dos caminhos de ferro, e foi transferido para uma cidade mais pequena, Malanje. É com Malanje que se identifica, diz que é esta a sua origem e que toda a sua vida foi em Malanje.

Malanje fica a 380 quilómetros a leste de Luanda e situa-se no antigo reino da Matamba, fundado no século XVI pela rainha Njinga a Mbandi, celebrada atualmente em Angola como precursora da luta anticolonial. Já depois de dominada a região pelos portugueses, em 1852 foi criada a feira de Malanje, uma praça comercial onde se vendiam pessoas escravizadas, madeira, marfim e cera. Com presença de portugueses desde meados do século XIX, o povoado de Malanje foi elevado pelas autoridades coloniais a vila em 1868 e a cidade em 1932. O Caminho de Ferro de Luanda a Malanje foi construído entre 1886 e 1909. A fertilidade dos solos do planalto de Malanje possibilitou um grande desenvolvimento da região, principalmente devido à cultura do algodão (Pacheco, Costa e Tavares 2018, 92).

A família de Isabel era de origem africana e europeia. O seu avô materno era um português nascido em Castelo Branco que foi para Angola por volta de 1925 em serviço militar e nunca mais voltou a Portugal. Cumprido o serviço militar, trabalhou como contabilista na empresa *A. Santos Pinto* em Malanje. Segundo lhe contou a sua mãe, o avô era "um pouco explorado", trabalhava demasiado e faleceu cedo, vítima de um ataque cardíaco. A sua avó materna era de Malanje, "filha de uma senhora negra e de um pai mestiço". Esse seu bisavô mestiço era proprietário de uma fazenda. Explica Isabel, com algum humor, que o referido bisavô, como era comerciante e andava de terra em terra, tinha, como acontecia com outros homens da mesma condição, uma mulher em cada terra. Tanto que a sua avó materna tinha vários irmãos, todos de mães diferentes, mas conheciam-se todos.

O pai de Isabel nasceu em Luanda. O seu avô paterno era de Viseu e era também comerciante. E a sua avó paterna era uma mulher mestiça, natural de Angola. Sabe menos sobre este lado da família pois o seu pai nunca lhe contou muito. Sabe que a avó paterna só teve dois filhos, o pai de Isabel e uma tia, que tragicamente morreu de parto. O seu avô paterno também morreu cedo, o que foi o motivo da ida do seu pai para o seminário. A sua mãe sozinha não tinha condição económica para lhe dar uma vida melhor sem ser por essa via. O pai foi, então, para o seminário e conseguiu fazer lá o quinto ano do Liceu. "Mas nunca foi padre", conta Isabel enquanto ri sobre a situação. Isabel explica que é como cá nas aldeias portuguesas, onde muitos rapazes foram para o seminário não para serem padres, mas para terem uma oportunidade para estudar. E reforça que, naquela altura, ter o quinto ano era muito bom:

"Lembro-me, quando fiz o sétimo ano do Liceu, eu tinha Latim. E muitas coisas de Latim quem me ensinou foi o meu pai. Está ver?!".

Os avós de Artur foram para Luanda por volta de 1918

> *Eu nasci a 16 de dezembro de 1960. Nasci em Luanda, mais propriamente no Bairro da Praia do Bispo. [...] Foi onde eu nasci, onde eu cresci e onde eu vivi, numa qualidade de vida extraordinária!*
> **Artur, n. Praia do Bispo - Luanda, ex-residente do Vale da Amoreira - Moita**[17]

Artur nasceu em Luanda a 16 de dezembro de 1960 e é filho de uma família de origem portuguesa aí estabelecida. A sua mãe nasceu em Luanda, em 1922. Os avós maternos, com origem em Lisboa, terão chegado a Luanda por volta de 1918. O seu avô teria uns trinta anos de idade quando chegou. Sem ter a certeza, porque o avô nunca lhe contou, Artur acredita que o motivo da família materna ter ido para Angola se prende com questões familiares. Seria de origem nobre, "da família do Marquês de Pombal", e a sua relação com a avó de Artur não era bem-vista, por não serem da mesma classe. Terão ido para Angola para longe dessas pressões familiares. O avô materno tornou-se, então, guarda-livros dos Caminhos de Ferro - "guarda livros é, hoje, um contabilista, tá a ver?" - e viveu o resto da vida em Angola, tendo aí sido sepultado. Já a sua avó materna, ainda voltou para Portugal, no contexto do retorno, tendo aqui falecido. Estes marcos biográficos, em particular as localizações das sepulturas, assinalam geograficamente os deslocamentos e as rupturas de uma história familiar. Marcas relevantes para culturas nas quais é importante o lugar de enterramento. Ainda hoje há emigrantes portugueses que compram terrenos para serem sepultados na sua terra natal.

O pai nasceu em 1920 em Carrazeda de Ansiães, Trás-os-Montes, norte de Portugal, mas chegou muito pequeno a Angola, com apenas dois anos. O avô paterno foi para África por ser militar - para "ir defender a zona de Moçambique" e depois foi destacado para Luanda como militar "e ali ficou". Artur diz que o avô paterno participou na Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e na Segunda Guerra Mundial (1939-1945). É uma hipótese que me coloca algumas dúvidas. Na Primeira Guerra Mundial, Portugal efetivamente participou a partir de 1916 ao lado do Reino Unido, da França e do Império Russo contra o Império Alemão, o Império Austro-Húngaro e a Itália. Entre as motivações para a participação na guerra estava o objetivo de evitar

[17] Salvo indicação em contrário, todas as citações deste subcapítulo referem-se a Artur, n. Praia do Bispo - Luanda, ex-residente do Vale da Amoreira - Moita.

uma partição das colónias portuguesas entre as potências beligerantes. Pelo que a ida do avô paterno de Artur para África (primeiro para Moçambique) enquanto militar tem todo o enquadramento histórico. Já no que toca à Segunda Guerra Mundial, Portugal declarou-se país neutro. É isso que me suscita questões. Pois a sua chamada "neutralidade colaborante" significa que as forças armadas portuguesas não participaram diretamente em teatros de guerra. De qualquer forma, poderemos admitir que o exercício de funções militares num contexto marcado pela Segunda Guerra Mundial também tenha tido muito peso na memória transmitida pelo avô ou por outros familiares. Contou-me Artur que, depois de ser militar, o seu avô paterno passou a exercer a função de sapateiro. Viveu muitos anos em Luanda com a avó de Artur, junto ao Palácio Nacional - "o chamado Balão". Já os avós maternos, também residentes em Luanda, viviam nos Coqueiros, e terá sido nesse bairro que os pais de Artur se conheceram. O Bairro dos Coqueiros situa-se na chamada Cidade Baixa de Luanda, onde surgiram as primeiras construções de casas nobres e casas de sobrado (com mais de um andar e pátios interiores). Era também na cidade baixa que se situavam historicamente os espaços comerciais, o apoio portuário e o estádio de futebol dos Coqueiros. O bairro dos avós de Artur é, portanto, a uma zona nobre da cidade, habitada quase totalmente por brancos, de onde os comerciantes negros e as antigas famílias negras e mestiças proprietárias foram saindo com o avanço do processo de urbanização colonial[18]. Depois de se casarem, os pais de Artur fixaram residência noutro bairro, a Praia do Bispo, bairro do qual falarei no capítulo 3.

Artur era, portanto, de uma terceira geração de portugueses radicados em Angola. A sua família já não tinha sequer relação com a Metrópole nem nunca fizeram férias para visitar Portugal. A família era numerosa. Artur é o mais novo de sete irmãos. A irmã mais velha ainda vive em Angola. Artur e outros irmãos foram para Portugal em 1975, quando ele tinha apenas 16 anos, e acabaram por ser realojados no Bairro do Vale da Amoreira, concelho da Moita, assunto que abordarei no capítulo 4.

Migrações coloniais 1945-1975

O final da Segunda Guerra Mundial, em 1945, marca um incremento na migração colonial portuguesa com direção a Angola (e Moçambique). Este crescimento da população europeia, deveu-se, de acordo com Carreira (1977), ao crescimento económico internacional no rescaldo

[18] Este apontamento sobre a dinâmica social foi-me feito por Juca, o amigo luandense e mestiço que residia na Praia do Bispo e me apresentou Artur.

da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), à imigração para o colonato de Cela[19] e ao desenvolvimento económico que Angola conheceu devido à guerra anti-colonial iniciada em 1961. O que podemos chamar de esforço colonial tardio, isto é, posterior ao início da guerra, estimulou um processo de crescimento económico e demográfico dos colonos europeus que se alimentava mutuamente[20]. Acresce que o novo quadro internacional desafiava a continuidade do império colonial português. Apesar da neutralidade oficial do Estado português durante a Segunda Guerra Mundial, a derrota das potências do eixo colocava dificuldades à continuidade de regimes com caráter fascista. Ao mesmo tempo, o apoio dos EUA e URSS aos processos de descolonização, a vaga de independências e a emergência do chamado terceiro mundo (conferência de Bandung, 1955) exigiam mudanças quer estruturais (ao nível das políticas económicas e populacionais da colonização), quer no discurso político e na justificação ideológica do poder e do modo de vida no sistema colonial português. É nesse sentido que será alterada a Constituição portuguesa de 1933, através da Lei n. 2048 de 11 de junho de 1951, nomeadamente para introduzir a expressão províncias ultramarinas como designação oficial das colónias. Simultaneamente, a nova vaga de colonização branca será acompanhada pelo investimento na apropriação tardia e propagandística das teses do lusotopicalismo de Gilberto Freyre (Castelo 1998), afirmando a realidade colonial como "o modo português de estar no mundo" (expressão do ministro Adriano Moreira) e Portugal como uma nação multirracial e pluricontinental.

Tais revisões legais, de política de colonização e de política discursiva vão intensificar-se com o início das guerras de libertação nacional africanas das colónias portuguesas em 1961. Estas alterações no investimento económico, demográfico e ideológico na relação com as colónias vão promover um grande desenvolvimento das cidades coloniais, em particular Luanda, em Angola, e Lourenço Marques (atual Maputo), em Moçambique, mas também nas capitais dos distritos destas colónias.

Houve também outros fatores como, por exemplo, a subida da cotação do café de 1947, que foi, efetivamente, um incentivo para as migrações para Angola. Mas o facto determinante foram as referidas ambições político-económicas do Estado Novo em legitimar como "províncias ultramarinas" as colónias portuguesas perante o contexto internacional do pós-guerra, adverso ao colonialismo, e as sucessivas vagas de independências. O Estado Novo, que

[19] O Colonato de Cela, localizado no distrito de Cuanza-Sul, foi uma experiência de "colonato-modelo", uma aldeia de explorações agrícolas construída de raiz no início dos anos 1950 pelo Estado portguês, cujas casas foram atribuídas a colonos agrícolas vindos de regiões portuguesas como Trás-os-Montes, Ribatejo e Alentejo.

[20] O incremento da presença de militares portuguesa aumentava por si só não apenas a população branca mas a necessidade de bens e serviços a serem produzidos pelo capitalismo colonial.

outrora limitara a intervenção direta estatal nos projetos de colonização branca, invertia agora o caminho (Castelo 2004, 160-167). Nesse ano de 1947, a emigração para o estrangeiro (na época, ainda maioritariamente para o Brasil, tal como já acontecia desde o século XIX) é suspensa por alguns meses para encaminhar os fluxos migratórios para as colónias. Simultaneamente assiste-se a um gradual abrandamento das restrições à fixação de portugueses não qualificados em Angola e Moçambique. Partem de novo rumo às colónias muitos migrantes ligados ao setor primário, com baixos níveis de escolaridade e originários de distritos do interior e de vocação agrícola, como Viseu ou Guarda, sobretudo os contingentes recrutados para os colonatos e núcleos de povoamento agrário oficiais, ao mesmo tempo que partem também largos números de indivíduos oriundos dos centros urbanos de Lisboa e Porto e com grau de instrução elevado.

As estatísticas atestam que este aceleramento do ritmo da migração de portugueses para Angola só se inicia no pós-Segunda Guerra Mundial. Entre os Censos de 1940 e os de 1950, a população branca cresce 78 por cento. A chegada de naturais da metrópole é o fator mais decisivo para esse reforço da população de origem europeia, embora seja de assinalar o contributo dado por um saldo fisiológico também positivo. Apesar do crescimento relativo assinalável da população europeia, feitas as contas globais, em 1950 a colónia continuava a ser esmagadoramente constituída por pessoas africanas 97,38 por cento (4 036 687). Os 78 826 indivíduos classificados como brancos correspondiam a apenas 1,9 por cento da população total da colónia. Entre os brancos de Angola, 54,55 por cento eram portugueses naturais da metrópole, 42,57 por cento portugueses nascidos na colónia, existindo ainda mil trezentos e setenta e três brancos de outras origens nacionais. A proporção de pessoas classificadas como mestiças recua ligeiramente para 0,72 por cento (29 648), o que junto com a escassez de casamentos entre pessoas negras e brancas contraria os mitos apócrifos do lusotropicalismo.

Entretanto, o nível de instrução dos colonos portugueses e descendentes continua alto comparativamente à metrópole. A maioria dos brancos de Angola, em 1950, tinha a instrução primária (39,23 por cento, 27 042) ou pelo menos sabia ler (22 161, 32,15 por cento), e o número de colonos e descendentes com o secundário (10 058, 14,59 por cento) superava o número dos brancos analfabetos com mais de 5 anos (8 272, 12 por cento) - na metrópole o analfabetismo atingia então os 40 por cento da população com mais de 7 anos. Em termos de ocupação profissional, os censos de 1950 não permitem distinguir a população branca. No entanto, Amaral (1960) estima que o número de europeus dedicados à agricultura estivesse abaixo dos 10 por cento. O número de agricultores e camponeses europeus foi certamente um pouco reforçado durante os anos 1950, devido aos colonatos modelo, mas encontrou um revés nos

últimos anos do domínio colonial português em Angola: "entre a década de 1960 e 1974 tudo indica um aumento do número dos profissionais qualificados de origem metropolitana, sem que a grande maioria dos brancos deixasse de se dedicar ao comércio". Além disso, a guerra de libertação nacional de Angola, iniciada em 1961, foi catalisadora do crescimento do mercado interno e o desenvolvimento da economia angolana passou também "pelo fortalecimento dos grandes grupos empresariais e pela diversificação dos serviços" (Castelo 2007, 228).

Entretanto, durante a década de 1950, fruto dos mesmos fatores demográficos e também com preponderância da migração colonial de naturais da metrópole, a população branca mais do que duplica, registando um crescimento de 118,87 por cento, representando mais 93 703 pessoas de origem europeia. Do ponto de vista percentual, esse crescimento não será ultrapassado. Os Censos de 1960 apuraram como residentes em Angola, 4 604 362 negros (95,32 por cento), 172 529 brancos (3,57 por cento) e 53 392 mestiços (1,11 por cento) (Castelo 2007, 216 e 218).

O maior crescimento da população branca, em termos de valores absolutos, dá-se durante os anos 1960: um saldo de mais 107 572 europeus e eurodescendentes brancos (crescimento relativo de 62,35 por cento). O apuramento dos dados dos Censos de 1970 não foi concluído, mas os seus dados provisórios ainda publicados apresentam uma população branca de 280 mil cento e um indivíduos (4,94 por cento) de um total de 5 milhões 669 mil quinhentos e quatro habitantes de Angola. Com base no crescimento intercensitário 1960-1970, Pires estima que em 1973 a população branca de Angola corresponderia a 324 mil pessoas (2003). Em sentido contrário, o crescimento natural da população negra, sem qualquer compensação migratória positiva, foi sempre conhecendo estagnação ou crescimento lento. Carreira (1977) apresenta como causas recentes da atrofia do crescimento da população africana: o fornecimento de serviçais às roças de São Tomé Príncipe, o fornecimento de carregadores e madeireiros aos negociantes, o fornecimento de trabalhadores às organizações agrícolas e industriais em Angola, e a cultura obrigatória do algodão.

Os Planos de Fomento do Governo português passaram a afetar verbas significativas ao fomento das colónias, pondo fim a décadas de negligência neste domínio (Oliveira 2017). Predominantemente orientados para infraestruturas de apoio à exploração económica ou para esquemas de colonização branca, estes Planos deveriam resultar como importantes travões à irradiação dos focos de contestação nacionalista em África. Não puderam, contudo, evitar a materialização das forças anticoloniais que irrompiam do recentemente independente vizinho Congo ex-belga, a 1 de Julho de 1960. Os ataques de Luanda (Casa de Reclusão Militar, em Luanda, Cadeia da 7.ª Esquadra da polícia, sede dos CTT e Emissora Nacional de Angola)

reivindicados pelo Movimento Popular de Libertação de Angola, a 4 de fevereiro, e os ataques do movimento libertação nacional União dos Povos de Angola, a 15 de março no Norte de Angola não só ditam o início das guerras de independência das ex-colónias portuguesas (1961-1975), como determinam um crescimento da população branca nas colónias. No curto, mas marcante mandato de Adriano Moreira como Ministro do Ultramar (1961-1962), são aprovadas importantes medidas conducentes ao estímulo do povoamento branco, em particular a instituição da liberdade de circulação e fixação em todas as partes do território sob soberania portuguesa (Decreto n.º 44.171, de 1 de Fevereiro de 1962). Ao contrário do que se passou nas colónias de povoamento branco das outras potências coloniais, novos residentes portugueses continuam a instalar-se em Angola (sobretudo) e em Moçambique ao longo dos anos de guerra. A presença de uma massa populacional residente em Angola e Moçambique na ordem dos 500 mil indivíduos (dos quais apenas 35 por cento tinha nascido nas colónias), junto com a permanência de um significativo corpo expedicionário em África (nunca abaixo dos 80 mil militares metropolitanos entre 1967 e 1973, muitos deles acompanhados de familiares), foram fatores determinantes para um surto de crescimento económico nas colónias, criando base para a melhoria das condições de vida dos colonos e para as suas expetativas positivas sobre o futuro.

A mãe de Ulisses vai para Luanda em 1949

> *O meu falecido pai nasceu em Cabo Verde. Portanto, nós somos de ascendência cabo-verdiana. Nós todos temos nomes gregos. Mas eu presumo que nós descendemos de árabes. Porquê? Porque apesar dos nossos nomes gregos, tudo indica que nós sejamos, do lado do meu pai, filhos de mercadores que fizeram parte de um grupo de pessoas que ocuparam as ilhas gregas. E esses mesmos indivíduos, por aquilo que eu já percebi, através dos nomes e dos costumes, numa primeira curiosidade sobre o assunto, atravessaram o Mediterrâneo e foram-se instalar na África ocidental.*
>
> **Ulisses, n. Samba Pequena e ex-residente do bairro do Rangel - Luanda, residente no Vale da Amoreira - Moita**[21]

Ulisses nasceu em Luanda, filho de um cabo-verdiano e de uma portuguesa. Disse-me que apesar de ser "cabo-verdiano e mestiço", a única pessoa que "tocou a mestiçagem" foi do lado

[21] Salvo indicação em contrário, todas as citações deste subcapítulo referem-se a Ulisses, n. Samba Pequena e ex-residente do bairro do Rangel - Luanda, residente no Vale da Amoreira - Moita.

da avó. Os seus bisavós paternos "eram todos daquilo que nós chamamos África branca". A sua curiosidade sobre essa origem familiar é muito grande e acredita ser descendente de comerciantes árabes com tradições da cultura grega. Também já lhe disseram que de certeza era de origem arménia. O que é certo é que o seu pai nasceu em Cabo Verde. Do lado materno afirma ter menos conhecimento, porque "em Portugal a sociedade é patriarcal", "não é como na África onde a sociedade matriarcal". "Logo há uma tendência para perder, para se apagar a memória" da família materna. Sabe, contudo, que a família materna era do Algarve, facto que acha curioso por serem "loiros de olhos claros, gente alta". O seu avô materno tinha acima de um metro e oitenta, "homem poderosíssimo, de olhos azuis uma figura imponente". Diz que esse avô chegou a ser marinheiro no Lobito, em Angola. Sublinha que é "descendente de pescadores quer de um lado, quer do outro lado da família, mas por razões diferentes".

O avô materno era da Marinha de Guerra - "curiosamente eram dos guardas aquando da morte do rei Dom Carlos na praça do comércio; era um dos marinheiros que fazia escolta ao coche". Depois passou à marinha mercante, não era um pescador que vai à pesca numa traineira, "mas um pescador de longo curso, da pesca do bacalhau na Terra Nova, na Gronelândia, para a família que em Portugal dominava essa área que era a família Tenreiro". A família originária do Algarve passou a viver na região de Setúbal. No contexto da Segunda Guerra Mundial, o seu avô português recebia senhas de racionamento por causa da profissão. A sua mãe, usando o caminho-de-ferro que liga Setúbal ao Barreiro, ia buscar as senhas de racionamento para distribuir pela família, nomeadamente pelos primos. Viveram-se tempos difíceis em Portugal no tempo da Segunda Guerra Mundial e logo após essa guerra.

Ulisses diz que a mãe não estudou muito e que teve de ir trabalhar para o ofício de costureira. Trabalhava em Lisboa, na zona de São Bento, onde é a Assembleia da República, um "lugar que tem muitas histórias": "por exemplo a história dos cabo-verdianos e dos africanos em geral, aquilo ali é um lugar de venda de escravos", "rua de São Bento, o Poço dos Negros, rua Do Sol ao Rato, ruas onde negociavam escravos".[22]

Foi quando trabalhava na zona de São Bento, que a mãe de Ulisses recebeu o convite para ir trabalhar para Luanda para familiares dos seus patrões de Lisboa, também numa "oficina de costura, de modas". E foi assim que esta trabalhadora branca residente na área metropolitana de Lisboa chegou em 1949 à cidade de Luanda. Conforme atrás referido, foi no pós Segunda

[22] Estas referências de Ulisses têm um interesse particular por lembrarem a história dos negros de Lisboa, frequentemente apagados da memória pública. A associação Djass - Associação de Africanos e Afrodescendentes conseguiu vencer o orçamento participativo do Município de Lisboa (edição 2017/18) com o projeto Memorial da Escravatura, que será construído do Campo das Cebolas, em Lisboa. (Câmara Municipal de Lisboa, s/d)

Guerra Mundial que se intensificou a migração de portugueses da então metrópole para os territórios ocupados em África.

A família paterna de Ulisses não é da metrópole, corresponde a outro movimento migratório, neste caso de um homem mestiço de Cabo Verde para Angola. Ulisses contou-me que a sua avó paterna era "uma senhora mestiça", "misturada de africanos com holandeses e espanhóis". Diz que as pessoas ficavam confusas com o seu aspeto "tinha os olhos de um azul muito branco", "parecia cega", e a "pele mestiça cobre", "um contraste brutal, uma mulher poderosíssima". Diz que as pessoas se assustavam com ela, embora fosse um doce de pessoa com um grande sorriso. Diz que foi casada cinco vezes e que teve filhos de quatro homens. Ulisses considera que por influência "da sociedade matriarcal em África", "a questão das mulheres terem filhos com vários homens passa ao lado", "desde que não haja traição durante a relação com este". Não sabe por que razão se separou do seu avô. Diz que com ele teve só dois filhos. E depois teve outros companheiros e outros filhos. Conta que, após a Segunda Guerra Mundial, a sua avó tinha uma pensão herdada, a qual geria, num contexto em que parte da família tinha emigrado para os Estados Unidos da América. Recebeu na pensão três judeus alemães, que se refugiavam da guerra e da perseguição da Alemanha Nazi. Ulisses atribui a este momento uma importância crucial para a sua origem familiar: "E aqui começa um bocado a história da minha família". Faz notar que judeus e árabes têm fisionomia muito parecida - lamenta a esse propósito o "conflito israelo-palestiniano" - e coloca a hipótese de os três judeus terem encontrado na sua família "gente que lhes era afim". Diz Ulisses que o seu pai tinha uns 12 ou 13 anos quando os três homens chegaram à pensão e que, na altura, nem saberia ler nem escrever. O pai de Ulisses foi durante muito tempo um "menino do cais": "vai lá na expectativa… os barcos atracam, como é garoto, vende isto, compra aquilo, arranja aqueloutro". Mas como os três hóspedes gostavam dele, a certa altura, conseguiram que fosse estudar. Pelo que o pai de Ulisses, aos 21 anos, conseguiu fazer o sétimo ano e "aprendeu alemão a sério". Esses três homens, depois da Segunda Guerra Mundial, criaram uma empresa de comércio que negociava produtos de Lisboa, Luanda e São Vicente. Um dos três alemães deslocou-se, entretanto, para Luanda para prosseguir os negócios da empresa e levou consigo o pai de Ulisses, a quem ensina contabilidade.

Foi o trabalho que levou os pais de Ulisses a ir viver para Luanda no pós Segunda Guerra Mundial: ele como contabilista, ela como costureira. Não sabe como se conheceram, mas sabe que o local onde trabalhavam era próximo. Diz Ulisses que esta relação não foi bem vista pela família do pai, "porque nós quando falamos de preconceito e racismo, às vezes esquecemo-nos que a moeda tem duas faces". A família paterna era mestiça de Cabo Verde, a mãe era uma

portuguesa branca. Mas logo faz notar que o desagrado se devia "não tanto pelo facto de ser branca, mas pelo facto de ser mãe-solteira", segundo presume. Vivem juntos, não chegando a casar formalmente. Ulisses não usufruiu da convivência com o pai, que perdeu precocemente. Mas acredita que foi um bom homem, até pelo facto de ter chamado para viver com o casal o filho mais velho que a companheira tinha deixado em Lisboa, com a avó paterna. Além deste irmão mais velho de Ulisses, o casal tinha consigo os dois filhos de ambos: Ulisses e o irmão do meio, que é dois anos mais velho.

"Nós íamos para ficar lá": Alexandra estabeleceu-se em Angola em 1969

> *Nasci em Lisboa em 1961 e fui para Angola com 7 ou 8 anos, perto de 1970. (...) Não tinha lá família, tinha só o meu pai que tinha ido à aventura, um ano antes.*
> **Alexandra, n. Lisboa 1961, viveu na cidade de Viana (província de Luanda) entre os 8 e 14 anos, residente no Vale da Amoreira - Moita**[23]

Alexandra nasceu em Lisboa em 1961. Os seus pais são de Barrancos, no Alentejo, e viviam na Amadora. A sua mãe era doméstica e também "trabalhava fora em limpezas e lavava roupas". O pai era técnico de plásticos. Estava empregado numa empresa "mas era um bocadinho contestatário". Conta que o seu pai era um homem de esquerda, crítico do governo e das condições de vida dos trabalhadores. Por essa razão, e "porque era uma oportunidade para ele", foi para Angola no final dos anos 1960. Questionada sobre se o pai foi mobilizado para a Guerra, Alexandra conta que ele já tinha nessa altura mais de 30 anos, pelo que não tinha sido chamado. Portanto a sua relação com Angola estabeleceu-se enquanto trabalhador da mesma área em que trabalhava na então Metrópole. Candidatou-se para um posto de trabalho numa fábrica, e foi chamado. Ficou alojado num pequeno apartamento, com apenas um quarto, providenciado pela empresa, em Viana. Viana, a dezoito quilómetros de Luanda, era uma localidade em crescimento, que se tinha tornado recentemente sede de município, em 1965, era o que podemos chamar um subúrbio branco, onde a população europeia construía as suas vivendas.

Durante a instalação do pai em Angola, a sua família ainda ficou cerca de nove meses em Portugal, já não na Amadora, mas em Barrancos. Alexandra tinha adoecido e, entretanto, iniciou-se o ano escolar, pelo que ficaram em Barrancos mais do que o tempo inicialmente previsto. Mas juntaram-se ao pai logo que possível.

[23] Salvo indicação em contrário, todas as citações deste subcapítulo referem-se a Alexandra, n. Lisboa 1961, viveu na cidade de Viana (província de Luanda) entre os 8 e 14 anos, residente no Vale da Amoreira - Moita.

O pai era chefe de turno na fábrica da Fibrex, que laborava em três turnos. Essa fábrica, que ainda hoje labora no Polo Industrial de Viana, era recente. Foi criada em 1966 com o foco na produção de tubos e acessórios de PVC e polietileno para o transporte de água sob pressão e sacaria de ráfia industrial (Fibrex, s/d).

Tanto quanto sabe, naquela altura era fácil arranjar emprego em Angola, porque "Angola estava a desenvolver muito, Angola era muito grande". A mudança para Angola representou uma subida salarial. Isso significou uma subida de nível de vida desta família. Em Portugal ganhava dois contos e seiscentos escudos. Em Angola passou a ganhar mais de oito contos. Passou a receber em escudos de Angola, que tinham à época paridade com o escudo da metrópole. No entanto, importa notar que não era fácil a qualquer particular fazer transferência de escudos das colónias para a Metrópole. Trabalhadores com bons salários e pequenos e médios empresários tinham recursos que apenas lhes serviam se aplicados na própria colónia (Decreto-lei 478/71, de 6 de Novembro). Algo que mais tarde faz uma grande diferença para estas classes cujo património se perde com a saída da colónia e com a impossibilidade de trocar os escudos de Angola por escudos de Portugal (apenas podiam trocar até cinco contos). Lembra Alexandra que quando vinham fazer as férias a Portugal, com a chamada graciosa[24], tinham de trocar escudos de Angola por Escudos de Portugal.

Este é, portanto, um caso de migração colonial mais tardia que mantinha ainda relações familiares com a Metrópole. Ainda assim, viam o futuro da família em Angola. "Nós íamos para ficar lá", explica Alexandra. Tanto mais que, ao fim de um ano e meio, a família comprou um carro e comprou um terreno, também em Viana, e estavam a construir lá uma casa. Já tinham, aliás, um anexo construído, com dois quartos, uma sala, cozinha e casa de banhos. O plano era mais tarde fazer uma casa maior.

Discussão

Entre os quatro testemunhos recolhidos, há um cujas raízes em Angola são mais profundas. Isabel era descendente de duas famílias mestiças pelo lado das suas avós, a família da avó materna era de Malanje e a da avó paterna era de Luanda. Sabe pouco sobre a sua avó paterna, apenas contou que era natural de Angola. Mas da família materna, com a qual teve mais convivência, sabe que a sua avó era filha de uma senhora negra e de um pai mestiço. Esse bisavô

[24] O Estatuto do Funcionalismo Ultramarino, aprovado pelo Decreto 40708, de 31 de Julho de 1956 previa no seu artigos 221º que, ao fim de cada quatro anos de serviço cumprido, o direito dos funcionários das colónias gozarem a noventa dias de licença graciosa na então Metrópole com viagens pagas pelo Estado.

mestiço era proprietário de uma fazenda. Vemos aqui que a memória familiar que persiste, do ponto de vista do lado africano da família, é principalmente a memória transmitida pela família com quem conviveu em Malanje. Uma memória que possivelmente também era mais forte pelo capital económico desse lado da família, isto é, há um património económico a recordar.

O lado europeu mais recente da família de Isabel e a família de Artur chegaram a Angola em por volta dos anos 1920. Durante essa década, a população europeia de Angola correspondia a poucas dezenas de milhar de pessoas (ver tabela 1). E vinte anos mais tarde, quando já se realizavam estatísticas mais fiáveis, a população branca continuava a ser uma pequena fração da população angolana. Em 1940, 98,07 por cento do total dos habitantes de Angola eram pessoas negras, o número de europeus e descendentes era ainda reduzido, correspondendo a 44 mil e oitenta e três brancos (1,18 por cento, mais de metade dos quais nascidos na metrópole) e 28 mil e trinta e cinco mestiços (0,75 por cento). Quer o avô materno de Isabel, quer o avô paterno de Artur foram para Angola no cumprimento do serviço militar. Podemos perceber que não eram militares de carreira, apenas jovens do interior do país (um de Castelo Branco e o outro de Trás-os-Montes) que foram mobilizados como militares para África e por lá acabaram por ficar, mudando de profissão (o avô de Isabel torna-se contabilista e o de Artur passa a sapateiro) e estabelecendo as suas famílias, em Malanje e em Luanda respetivamente.

Já a migração do outro avô de Isabel, do avô paterno, natural de Viseu, terá sido diretamente uma migração económica, isto é, não tem a intermediação do serviço militar. Foi do interior de Portugal para Angola e encontrou um modo de vida como comerciante. Outra situação ainda, nas motivações para a migração antes de 1945 é o degredo de críticos do regime político vigente em cada época ou o auto-exílio por divergências familiares. Encontrei esses relatos em entrevistas anteriores. E nesta seleção temos o caso dos avós paternos de Artur, que eram de Lisboa. O motivo da partida para Angola, tinha o seu avô uns 30 anos, terão sido divergências com a sua família (de origem aristocrática) pelo casamento com uma mulher de uma classe inferior. Não sabemos qual a sua situação profissional em Portugal, mas foi para Angola ser guarda-livros dos Caminho-de-Ferro de Luanda.

Por serem migrações anteriores, não encontramos nestes casos a marca da mudança de políticas colonial no início dos anos 1930, em que se procurou, como vimos, evitar a ida de brancos não qualificados para Angola, mas antes favorecer a migração de quadros técnicos e de empresários. No entanto, assinala-se a presença do funcionalismo público/serviço militar entre as razões para a migração e a dedicação ao comércio e aos serviços.

Nas migrações pós-1945, temos um caso do início desse período e outro do fim. O primeiro é o dos pais de Ulisses, que só se conhecem em Luanda. A mãe de Ulisses foi para

Luanda em 1949, era uma costureira do Barreiro que trabalhava em Lisboa e migrou para Angola para ir trabalhar na mesma área, numa oficina de costura que abriu em Luanda. O caso da mãe de Ulisses é o único nestas origens familiares em que a ida de uma mulher para Angola é uma decisão individual, não acontecendo no contexto de um núcleo familiar com provedor (único ou principal) masculino. O pai de Ulisses era um homem mestiço cabo-verdiano (de uma família que tinha uma hospedaria, mas ele próprio enquanto jovem fazia recados no cais) que teve a sorte de aprender línguas e contabilidade com refugiados judeus alemães que se instalaram na hospedaria. E é com a empresa desses alemães que se muda para Luanda, onde é contabilista, dá aulas no liceu e é correspondente de jornais internacionais. O pai de Ulisses tem aqui uma semelhança com o pai de Isabel, ambos são homens mestiços e contabilistas que tiveram de batalhar pela sua posição social (estudar mais tarde, no caso do pai de Ulisses, fazer o seminário para poder estudar no caso do pai de Isabel, que era órfão de pai) e que tinham um bom capital cultural (Isabel assinalou que o pai lhe ensinou Latim).

O último caso migratório é tardio, terá ocorrido por volta de 1967/68. O pai de Alexandra, um técnico de plásticos residente na Amadora, aproveita o surgimento de uma oportunidade de emprego na Fibrex, empresa dos plásticos que abre em Viana, a dezoito quilómetros de Luanda. Trata-se da migração de um quadro técnico que tinha algumas restrições económicas em Portugal e que passou a ter um salário melhor em Angola. Consta também que era opositor do regime vigente, pelo que também se queria afastar da então Metrópole, eventualmente com o objetivo de começar de novo, num lugar onde não era conhecido. E como o desenvolvimento urbano de Angola acontecia a olhos vistos e havia muitas oportunidades de emprego, chamou a família e construíram casa, com o objetivo de ficar. Apesar da guerra de libertação de Angola ter começado em 1961, este era um fator que não pesava nas decisões desta família que se mudou para Angola à beira dos anos 1970.

As avós dos nossos entrevistados ou eram domésticas ou não tinham profissão que fosse do conhecimento dos netos, pelo que quando falam sobre as origens familiares tendem a referir apenas a profissão dos avós. Na geração dos seus pais a situação começa a mudar. A mãe de Isabel é empregada da escola preparatória de Malanje e a mãe de Ulisses é primeiro costureira em Lisboa e em Luanda e depois auxiliar de saúde também em Luanda, a mãe de Alexandra é doméstica, mas quando ainda estava em Portugal também fazia limpezas e lavava roupas para fora e a mãe de Artur era doméstica.

Na geração dos avós dos meus entrevistados destacaram-se duas situações do ponto de vista das relações familiares: a monogamia em série da avó paterna de Ulisses, em Cabo Verde, e a poligamia do avô de Isabel, em Angola. A avó de Ulisses foi tendo sucessivamente

diferentes companheiros e deles teve filhos, numa situação que Ulisses diz ser bem aceite à época na sociedade cabo-verdiana. Já o avô materno de Isabel era polígamo, tinha várias mulheres e os respetivos núcleos familiares em simultâneo, um em cada terra. Essa prática, que Isabel refere como comum entre os comerciantes da época, é atribuível, no meu entender, à sua condição social e de género. É um modo de vida igual ao do comerciante angolano branco, Jaime, referido em Peralta e Góis (2021), que também tinha núcleos familiares em paralelo, embora neste caso a situação fosse alegadamente desconhecida pelas mulheres.

Do ponto de vista do relacionamento chamado "racialmente misto", temos na família de Isabel a situação que podemos considerar a clássica tendo em conta quer a história da colonização, quer os testemunhos que tenho ouvido ao longo dos anos: geralmente nas gerações mais antigas são os homens brancos que têm filhos ou formam família com mulheres negras ou mestiças. Isto prende-se com, pelo menos, dois aspetos: um deles é demográfico e tem a marca da maior autonomia da agência do homem branco, quanto mais andamos para trás na história da colonização de Angola, mais esta é uma migração masculina. Aliás, como vimos, a determinada altura, com uma maior migração de mulheres brancas, as próprias uniões de homens brancos com mulheres negras começaram a ser malvistas. O outro aspecto prende-se também com a hierarquia de classe, género e "raça". As mulheres brancas não tinham a mesma autonomia que os homens para decidir com quem relacionar-se, pelo que dificilmente as suas famílias de origem permitiriam que se relacionassem com homens social ou "racialmente" abaixo na hierarquia social. O que não significa que não houvesse exceções ou que nas gerações mais jovens, nos anos 1960 e 1970, a situação não conhecesse alguma mudança. O pai e a mãe de Ulisses são um caso de união entre uma mulher branca com um homem mestiço (cabo-verdiano). Sendo, porém, de assinalar que neste caso ele estava numa posição mais favorável do ponto de vista do capital social da sua família (tinha mais recursos económicos e culturais).

O conjunto destas memórias revela que frequentemente o acesso ao passado familiar não vivido encontra limitações. Com frequência, na memória dos netos os avós são apenas os avós, têm ou tiveram uma profissão e uma terra de origem, mas os motivos das suas trajetórias de vida, nomeadamente nas migrações coloniais, podem ser desconhecidos e ser preenchidos por mitos familiares (como a história dos avós de Artur, que se terão mudado pela reprovação aristocrática de um casamento com uma plebeia). Outros dados caem no esquecimento como mais pormenores sobre a família (paterna) luandense de Isabel, que vivia com os pais (e com a família materna) em Malanje. Em famílias da classe trabalhadora e da classe média normalmente não existe um culto da genealogia e da história familiar. Isso é algo que, como

veremos no capítulo 6, surge mais tarde através da dispersão migratória e da necessidade de nobilitação do passado familiar.

CAPÍTULO 3
A VIDA EM ANGOLA

Falar da vida em Angola exige sempre uma pergunta: a vida de quem? A vida dos portugueses de Angola, como veremos, não era toda igual, variava de acordo com a classe a que pertenciam, o lugar onde morava, o género a que pertencia, de que forma eram racializados. E a vida da maioria negra não-assimilada de Angola também era outra, vidas e modos de vida apenas parcial ou superficialmente conhecidos pelos portugueses de Angola. A organização do espaço das cidades, com fronteiras sociais e raciais de convivência, afastava estes outros modos da vida em Angola das memórias dos portugueses retornados.

No presente capítulo, vou à procura da vida em Angola a partir do olhar dos portugueses retonados de Angola. Começo pelo vídeo *Angola: No Outro Lado do Tempo* (VHS/DVD, 1996 e 2003) para aceder ao quadro mental gerado na população retornada durante a sua vida em Angola, procurando ver de que maneira o lusotropicalismo propagandeado pelo Estado colonial ecoa neste produto comercial cujo público alvo são os portugueses retornados - um produto que aparenta ter sido bem sucedido nas vendas, já que teve edição VHS em 1996, DVD em 2003 e era publicitado na televisão.

Relativamente às quatro memórias interpeladas por este trabalho, neste capítulo pretendi dar a conhecer os seus relatos sobre os bairros e as cidades de residência durante o tempo colonial e compreender melhor as suas inserções sociais através da vivência na escola, no trabalho e no lazer. Complementando os testemunhos de vida, apresento um exercício de etnografia digital da fotografia do *LP Percy Sledge in Angola* (1972) que funcionou como porta de acesso à contextualização do mundo do lazer em Angola e à segmentação social que está na contra-mão das práticas de lazer. E, por fim, caracterizei, com base em fontes históricas e sociológicas, o processo de modernização colonial no contexto das desigualdades sociais e raciais, de forma a estabelecer o quadro social mais geral onde os entrevistados foram formados e a dialogar com as versões do passado que apresentam.

Angola: No Outro Lado do Tempo (VHS/DVD, 1996 e 2003)

Na sequência de 1822, o projeto imperial português voltou-se para África, como vimos no início do capítulo anterior. É a partir daí que o projeto "novo Brasil" passou a estar subjacente ao pensamento colonial em três sentidos. O primeiro sentido é o de tirar maior proveito comercial

da presença colonial em África, de onde na verdade o império português continuou a arrancar população para a escravatura no Brasil até meados do século XIX (Eltis e Richardson 2015). O segundo sentido é o de desenvolver em África, e em particular em Angola, uma colonização com naturais da metrópole, indo além da presença nas cidades costeiras. O terceiro sentido é o de um território de colonização portuguesa com potencial de autonomia e de independência.

Este último aspeto, o potencial de autodeterminação, é valorado de forma diferente conforme a marca "racial" que carrega. Por um lado, a colonização com naturais da metrópole tinha também entre os seus objetivos superar a crescente influência de uma elite crioula, ou seja, visava travar aspirações independentistas mestiças e negras. Por outro, alguns setores dos portugueses de Angola acalentavam os sonhos de uma independência de hegemonia branca, isto é, onde brancos e mestiços mantivessem um papel liderante na sociedade[25]. Juntaram-se a estes últimos os portugueses de Angola que, a partir do momento em que se começa a desenhar a independência, ou *a posteriori*, passaram a imaginar esse futuro alternativo, em que Angola ficaria livre da ditadura e da metrópole colonizadora mas não das relações sociais que tinham existido na sociedade colonial. Terá sido com estas questões em mente que, em meados de 1974, Agostinho Neto, líder do MPLA, declarou "Não queremos ser um Brasil" (*Diário*, 3 de julho de 1974: 3). A afirmação é forte e cheia de significados. Rejeita qualquer solução federalista com Portugal, opondo-se frontalmente ao projeto acalentado pelo presidente da República Portuguesa António Spínola. E faz um corte profundo com o mito da "democracia racial brasileira", que está na base da propaganda tardia do lusotropicalismo. A adoção tardia do discurso lusotropicalista dialogou, portanto, com a velha "utopia" que pretendia fazer de Angola um novo Brasil.

Como vimos anteriormente, a colonização de Angola com naturais da metrópole é mais significativa a partir do final da Segunda Guerra Mundial (Castelo 2007). A sobrerrepresentação branca pode estar presente em objetos de memória como os álbuns de família [ref] ou os vídeos caseiros. No meu próprio imaginário, como membro de uma família portuguesa retornada de Angola, a publicidade ao *VHS/DVD Angola: No Outro Lado do Tempo* (1996 e 2003) ocupa um lugar importante na relação com este mito do "novo Brasil", com numerosas gerações de eurodescendentes brancos e mestiços. O primeiro mapa do mundo que me recordo de ter desenhado tinha alguma semelhança com a distribuição de continentes no globo, embora com muitas imperfeições. Estranhamente, Portugal aparecia como uma ilha junto

[25] Pimenta (2008) considera que a perspetiva de um "novo Brasil" no sentido da autodeterminação é intrínseca ao processo de colonização e discute a relação dos brancos de Angola com a causa da independência.

à Europa, mas isso não é o mais relevante. O que interessa nessa minha geopolítica infantil[26] é que fiz questão de assinalar Angola com um x negro no continente africano, e esse x significava guerra. Era essa a minha imagem do mundo. Lá longe, depois do mar, há uma terra que vive o inferno da guerra, a terra da minha mãe e dos seus antepassados. Os livros da escola foram-me mostrando a chegada do navegador Diogo Cão a Angola (à foz do rio Zaire) em 1484 e mapas apócrifos da presença portuguesa no mundo. Tendo uma ideia mais completa sobre o desenvolvimento histórico brasileiro, até por conta das telenovelas históricas brasileiras e do seu brancocentrismo, só podia supor que os angolanos brancos existiam em grande número em Angola pelo menos, imaginava eu, desde o século XVI. Essa imaginação completou-se com a publicidade dos vídeos *Angola no outro lado do tempo*. Cidades modernas, povoadas de brancos e com uma minoria de negros e mestiços apresentava a "prova" de que tinha existido "um Brasil" em África. Um "Brasil", repito, semelhante à imagem hegemonicamente branca projetada pela produção cultural brasileira. Ocorre-me o exemplo da minissérie *Chiquinha Gonzaga*, produzida pela Globo em 1999 e exibida pela mesma época em Portugal, onde a história da primeira mulher brasileira a reger uma orquestra é protagonizada pela atriz Regina Duarte, dando um rosto branco a uma mulher mestiça (Diniz 2009).

Não é apenas na minha imaginação do passado que este documentário ganha relevo. Cardão (2022), que fez a análise de *Angola: No Outro Lado do Tempo*, assinala que "este vídeo caseiro foi o primeiro objecto audiovisual a produzir e mediar para o grande público uma 'história selectiva' dos retornados; como tal merece atenção crítica" (2022: 269, tradução minha). *Angola: No Outro Lado do Tempo* é um documentário composto por duas partes: a primeira com 55 minutos e a segunda com 78 minutos. Foi criado como produto comercial que apela à nostalgia da vida colonial, tema que desenvolverei mais a fundo no capítulo 6. Surgiu primeiro em VHS, em 1996, e foi posteriormente vendido em DVD, em 2003, acompanhando a transformação dos suportes do "cinema em casa". O produto pode ser entendido como a versão sofisticada do vídeo caseiro, que algumas famílias produziam também no tempo colonial. A imagem a cores e o som, com texto de Mário Brito, com locução de José Manuel Lázaro e de Susana Gomes, e música de Raul Indipwo, Artur Fonseca, José Calvário e Bonga[27],

[26] A geopolítica crítica (Ó Tuathail , 1996) discute, entre outras matérias, o papel da cultura popular audiovisual na formação da imaginação geopolítica das pessoas comuns.

[27] O cantot Raúl Indipwo (Chibia, Angola, 1933 – Barreiro, Portugal, 2006) formava junto com Milo MacMahon o Duo Ouro Negro, dueto que fez sucesso em Angola e em Portugal nos anos 1960 e 1970 (ver. Cardão, 2022). O maestro e compositor Artur Fonseca (Lisboa, 1912 - 1995) dirigiu a orquestra do Rádio Clube de Moçambique entre o início dos anos 1940 e 1975 e foi autor de inúmeras canções, entre as quais os sucessos "A Minha Alegre Casinha", popularizada pela fadista Amália Rodrigues, e Kanimambo (que significa obrigado em na língua changane) interpretado por João Maria Tudella (ver Onda Pop 100). O maestro José Calvário (Porto, Portugal, 1951 — Oeiras, Portugal, 2009) foi o compositor do E Depois do Adeus, interpretado por Paulo de Carvalho,

são de excelente qualidade. Não tive em pequeno, com apenas dez anos em 1996, acesso a estes vídeos para além dos pedaços que apareciam na publicidade. Ali estava a suposta prova de uma história lusotropical interrompida pela guerra civil angolana. A mesma editora, a Comson, publicou também *Moçambique: No Outro Lado do Tempo,* o qual foi objeto de investigação e intervenção artística por Ângela Ferreira (2015). Mas para os propósitos deste trabalho interessa-nos concentrar na versão sobre Angola.

O documentário começa com o chamamento de um berrante, tocado por um homem negro em traje "indígena". Vai mostrando paisagens naturais de Angola. E ouve-se o locutor:

> *Relembro os vales, as montanhas, as ravinas, os planaltos, moldando-se, abrindo sulcos no relevos residuais, que parecendo montes elevados, não são mais que a ação desgastadora do tempo. O toque do berrante chama os gentios que vivem nas cubatas das montanhas.*[28]

A primeira coisa a mostrar de Angola, de acordo com este produto audiovisual, é a paisagem natural, também ela sujeita ao desgaste do tempo e da qual parece também formar parte o "indígena" que chama com o berrante "os gentios que vivem nas cubatas das montanhas". A palavra gentio é curiosamente utilizada. Originalmente gentio significa os que não são do povo eleito, seja esse povo eleito os judeus, seja, por extensão, a cristandade. Os caminhos tradicionais africanos, que foram importantes para a luta de libertação nacional, eram também chamados "caminhos gentílicos". É uma expressão que associa também a outra dualidade, na tradição latina: aos cidadãos romanos aplicava-se ao direito civil, aos demais o direito das gentes. Esse paralelo, cidadão versus indígena, como vimos anteriormente, também existiu nos domínios coloniais portugueses. Até 1961, a maioria da população negra de Angola era considerada indígena, estava excluída dos direitos civis e laborais que se aplicavam aos cidadãos, podendo apenas aceder à cidadania mediante critérios económicos e culturais. Os europeus e seus descendentes eram automaticamente cidadãos (Peralta, Delaunay e Góis 2022).

canção que venceu o Festival RTP da Canção de 1974 e que foi usado primeira senha, transmitida na rádio, para iniciar as operações do golpe militar que iniciou a revolução do 25 de Abril de 1974. Bonga é o nome artístico que o cantor Barceló de Carvalho (Kipiri, 5 de Setembro de 1942) que se tornou um símbolo da música angolana. Em jovem fascinou-se pela música dos musseques de Luanda, cantada em línguas africanas, e subalternizada pelo sistema cultural do colonialismo. Intérprete do semba, música tradicional angolana, Bonga tornou-se um sucesso internacional a partir dos anos 1980 (Judas 2021; Buala, 2012).

[28] Todas as citações desta secção são de *Angola: No Outro Lado do Tempo* (ComSom 1996), salvo indicação em contrário.

A narrativa prossegue em conjunto com as paisagens diversas, dos "desfiladeiros ou gargantas" aos "lagos serenos", "onde se espalham palmeiras e embondeiros gigantes, que ladeiam o rio Lucala", afluente do rio Cuanza. Tudo isto aparece como cenário para o que promete o documentário: "fui buscar esquecidas lembranças, tempos, lides, canções, gentes, num mundo que resta só na imagem e na palavra de quem o sente". O mundo que o documentário anuncia é, portanto, um mundo que já não existe e cujo critério de verdade é a imagem (vídeo ou fotografia) e a "palavra de quem sente". É muito rica esta expressão que ressoa outras que com frequência aparecem em entrevistas ou comentários de redes sociais online: só quem lá viveu é que sabe. E neste caso é quem *sentiu*, são os afetos é que guardam a verdade de Angola "no outro lado do tempo". A narrativa prossegue, veem-se mais paisagens e animais. O "indígena" atira a lança na direção da gazela e a lança esfuma-se com o surgimento de uma imagem de prédios. O narrador diz com ênfase:

> *Longe desse tempo, destas terras e gentes, relembro Angola, no outro lado do tempo. Da selva à cidade com os vastos e modernos aglomerados populacionais, fruto da fé dos homens que construíram num tempo e a seu tempo uma memória que ficará para além de todos os tempos.*

A cidade aparece como a obra humana, a construção do progresso "da selva à cidade". O paraíso perdido que surge com frequência do discurso dos portugueses retornados é a paisagem natural mais a cidade moderna. Com efeito, o crescimento económico e o incremento da população de origem europeia, apresentados no capítulo anterior, foram acompanhados por um processo de urbanização do território colonial. A implementação de grandes projetos de renovação urbana impulsionados pela Direção de Serviços de Urbanização e Habitação deu um perfil modernista a cidades como Luanda. As cidades coloniais tornaram-se eixos de modernização e de desenvolvimento capitalista das colónias. A população branca de Angola concentrou-se principalmente nos aglomerados urbanos, contrariando a propaganda da reprodução da vida rural portuguesa em Angola (Pélisser 1978, 38). Essa tendência já era antiga, as estimativas dos censos apontam para a existência, em 1930, de 6 mil e oito brancos em Luanda, 3 mil e vinte cinco no Lubango (chamado Sá da Bandeira entre 1884 e 1975), 2 mil trezentos e setenta e um no Huambo (Nova Lisboa, 1928-1975), mil novecentos e quarenta e oito em Moçâmedes (Namibe, 1985-2016), mil novecentos e quarenta e oito no Lobito, mil cento e quinze em Benguela, quinhentos e noventa e dois em Malanje, e quatrocentos e trinta em Silva Porto (Kuito desde 1975). Em 1940 mais de metade (50,56 por cento) dos brancos residia nas referidas

cidades. O crescimento e a concentração da população urbana de origem europeia é bem ilustrado pelo crescimento da população branca da cidade de Luanda. O peso dos brancos de Luanda em relação ao total da população branca de Angola foi crescente: em 1940 eram 8 mil novecentos e quarenta e quatro, um quinto do total de brancos de Angola; em 1950 eram 20 mil setecentos e dez, mais de um quarto (26 por cento); em 1960 eram 55 mil quinhentos e sessenta e sete, quase um terço (32 por cento). Por fim, em 1970, os 126 mil duzentos e trinta e três brancos de Luanda já correspondiam sozinhos a 45 por cento do total dos brancos de Angola, bastando juntar a cidade do Huambo (com 14 mil seiscentos e noventa e quatro) para atingir os 50,3 por cento. Aos residentes brancos de Luanda e do Huambo juntavam-se os 14 mil cento e cinquenta e dois residentes no Lobito, os 13 mil quatrocentos e vinte e nove no Lubango, os 10 mil cento e setenta e cinco em Benguela, os 4 mil novecentos e oitenta e nove em Moçâmedes, os 3 mil novecentos e setenta e sete no Uíge (Carmona, 1955-1975), os 3 mil quatrocentos e setenta em Malanje, os 2 mil seiscentos e quarenta e seis em Cabinda, os mil novecentos e dezassete em Saurimo (Henrique de Carvalho, 1926-1975) e os mil quinhentos e setenta em Silva Porto (Kuito desde 1975). No seu conjunto, 70 por cento da população branca de Angola residia nas principais cidades em 1970 (Castelo 2007, 222).

O documentário mostra edifícios emblemáticos. Vão aparecendo, por exemplo, o Externato do Benfica, o Hotel Continental, a lateral de um prédio com publicidade aos refrescos Mission. Grandes empresas onde tantos portugueses de Angola trabalharam, ou que pelo menos conheciam como referência do mapa urbano. Aparecem imagens da petrolífera ANGOL Sociedade de Lubrificantes e Combustíveis, Sarl (a qual foi criada em 1953, como subsidiária da companhia portuguesa SACOR), da BMW, do Banco Pinto & Sotto Mayor, as placas com direção para o largo D. João IV (rei de Portugal, restaurador da independência de Portugal em 1640) e para o largo Infante D. Fernando (filho mais jovem do rei português D. João II, o qual ficou conhecido como Infante Santo por ter ficado cativo numa conquista falhada do Norte de África e aí ter morrido por não ter sido devolvida Ceuta a Marrocos).

Estas placas toponímicas, ao espectador não familiarizado com esta temática, podem parecer apontamentos neutros que documentam uma cidade, mas carregam consigo a história posterior. São objetos visuais da memória que lembram Angola no outro lado do tempo de uma forma que inclui necessariamente o que veio depois. Recordar é um ato no tempo presente. Os portugueses retornados de Angola sabem que, com a independência de Angola, muitas daquelas placas foram mudadas, mudaram os nomes das suas ruas e das suas praças. As estátuas ligadas ao passado colonial também foram apeadas dos pedestais e recolhidas no forte de São Miguel, em Luanda. Daí que o momento seguinte neste início de documentário dialogue com

sentimentos profundos de saudade mas também de revolta. Os edifícios e placas apresentados situavam-se nas proximidades do mercado de Kinaxixe. Ouve-se o narrador:

> *Mais de duas décadas passaram quando disse o meu adeus a esta terra imensa. Terra feita de encantos e feitiços. A terra da minha juventude, da minha saudade, dos meus sonhos de infância, que não mais vou esquecer.*

A imagem para uns momentos para mostrar o memorial com aos combatentes da Primeira Guerra Mundial: no alto está a Vitória, uma mulher branca com a espada erguida ao alto e ladeada por soldados portugueses e africanos, atrás do memorial vê-se um prédio moderno com publicidade da cerveja Cuca. Eis um símbolo da modernidade. No largo dos Lusíadas, em Luanda, situava-se este imponente memorial. Como diz o blog Reviver Estórias, este monumento inaugurado no final dos anos 1930, com o crescimento urbano, tornou-se o "coração da cidade de alcatrão e cimento de uma Luanda que progredia rumo a um futuro imparável, transformando-se na 'apetecida' jóia da África Ocidental" (Reviver Estórias 2011). Lê-se nesse blog e em outras publicações online que embora o nome oficial fosse uma referência à obra prima de Luís Vaz de Camões acerca das navegações portuguesas dos séculos XV e XVI, era conhecido como o largo da Maria da Fonte. A mulher com a espada, que aparecia no memorial, era lida não como a representação humana da Vitória, mas como a líder popular portuguesa da revolta contra o Governo de Costa Cabral em 1846. Maria da Fonte ou Vitória, o que é certo é que nos blogues e no Facebook se encontram comentários de indignação. Como a estátua era de pedra, os soldados não a conseguiram mover. Acabou por ser explodida. Uns dizem que o presidente da República Popular de Angola Agostinho Neto, à época, lamentou o sucedido. O presidente de Angola terá dito que o objetivo seria apenas retirar a estátua, tal como foi feito com outras, e não destruí-la. Outros sublinham que no lugar do memorial foi colocado um tanque "soviético!!!", com três pontos de exclamação, denunciando uma revolta com a intervenção "externa" ao mundo luso-angolano. Surgem disputas sobre se o tanque é soviético, se é um tanque sul-africano capturado na Guerra Civil, quando a África do Sul do Apartheid invadiu Angola, se significa a solidariedade internacionalista (da União Soviética) ou se simboliza a luta do MPLA pela libertação. Numa terceira fase, o local passou a ser ocupado pela estátua de Njinga Mbande (1583-1663), rainha angolana que enfrentou os portugueses e ficou conhecida pela sua liderança militar e diplomática.

Este misto de saudade e indignação não transparece a um olhar que apenas se fixe no vídeo sem conhecer o repertório a partir do qual as imagens e o som são lidos. Pesquisando

sobre este memorial, encontrei uma fotografia que mostra o monumento noutro ângulo, numa página de Facebook sobre fotografias de Angola. Nesta fotografia, o memorial da Primeira Guerra Mundial aparece num ângulo que mostra não o prédio da Cuca, mas a lateral com publicidade do refrigerante Mission. A visão da publicidade é parcial, mas uma das pessoas que comenta a imagem reconhece perfeitamente: "Mission, grande refrigerante do meu tempo, a fábrica era ali próximo do campo de ténis dos Coqueiros, muito bom tempo, que saudades". A fotografia traz o sabor fresco, refrigerante, da infância e da juventude. E com Vitória/Maria da Fonte, tanque de guerra ou rainha Njinga, o prédio da Cuca continua a compor o cenário do monumento, em várias fotos emblemáticas. Sobre a cerveja Cuca, voltarei a falar no capítulo 6.

Retomando a narrativa mais explícita do documentário *Angola: No Outro Lado do Tempo,* as músicas que acompanham completam o discurso sobre o desenvolvimento urbano, como por exemplo nesta letra: "um pouco mais ao longe a urbe assustadora, que cresce às vezes torta e no fugir do tempo. Se levanta do chão qual mão prometedora para agarrar o céu com dedos de cimento". É a Luanda do progresso. Como se ouve mais adiante no documentário, o narrador lembra-se do "cosmopolitismo de Luanda", uma "terra quente, procurada pelas suas belas praias e pelo encanto das suas gentes":

> *[...] uma verdadeira cidade ocidental, plantada em plena África. No outro lado do tempo eu recordo as amplas e belas avenidas que nos convidavam a desfrutar os locais e a encontrar as gentes desse tempo. Tempos esses que em cada esquina se edificavam novas construções e a cidade tomava novas dimensões. [...] O encanto de Luanda enfeitiçava todos aqueles que aqui chegavam vindos do distante e velho continente.*

A narração ecoa o discurso dos portugueses que têm saudades da "sua cidade", seja Luanda ou outra cidade colonial. Diz que "desde há séculos que todos os que aqui aportavam enraizavam as suas vidas em busca de melhores horizontes". Ou seja, iam para Angola à procura de uma vida melhor, como temos visto nos testemunhos recolhidos. Daí extraindo o juízo de que a sua vida passava a fazer parte desta terra. A legitimidade de pertença, como diz a narrativa do documentário e tanta vez já escutei também em entrevistas, é reivindicada através do trabalho: a essas gerações de colonos "devemos a coragem do querer, do construir, de cultivar e engrandecer estas terras africanas". Essa cidade em progresso, portanto, "caracterizava um país rico de tradições, onde as culturas se misturavam de forma natural, criando o seu próprio estilo e personalidade". O texto da narrativa parece desmentir qualquer conflito sócio-cultural e racial,

a mistura de culturas acontece, segundo afirma a narração, "de forma natural", atirando para a inocência da infância estas recordações: "recordo como se fosse hoje os tempos de menino, tempos esses de inocência, fraternidade, amizade e amor".

O desenvolvimento urbano, no entanto, era assente em lógicas de segregação espacial. Os seus traços mais marcantes são as fronteiras sociais e geográficas que separavam a "cidade de cimento", ao centro, e os bairros populares e os "musseques", na periferia. Este processo urbano evidencia também o contraste entre a propaganda do regime em torno da constituição na África portuguesa de sociedades multirraciais harmoniosamente integradas e as muitas divisões de "raça" e de classe que marcam a realidade colonial. De acordo com um estudo realizado por Heimer, apenas 6 por cento dos adultos dos musseques e dos bairros populares da periferia de Luanda eram brancos, sendo que, na sua maioria, "eram pequenos comerciantes que viviam da população africana", registando-se "somente 0,76 por cento de famílias racialmente mistas (brancas com africanos ou mestiços)" (Heimer 1980, 107, nota 49). O imaginário do mundo dos brancos, pensado a partir dos bairros dos asfalto, é reproduzido neste vídeo. *Angola: No Outro Lado do Tempo* é consistente com a narrativa eurocêntrica do lusotropicalismo, neste vídeo os brancos são os protagonistas e a população negra está "quase ausente dessa narrativa, ainda que sua presença fosse aparentemente valorizada e estimada", ou seja, as pessoas negras aparecem como atores secundários cuja presença "parece garantir a posição de destaque dos colonos brancos" (Cardão 2022, 273; tradução minha).

As fotografias da escola costumam ser apresentadas nos blogues e redes sociais online de portugueses retornados como provas do pluralismo racial. O documentário *Angola: no outro lado do tempo* corresponde a esse mesmo discurso. Aparecem imagens das escolas, com crianças de brancas, negras e mestiças. Esses vídeos são acompanhados de uma canção que diz "todos os meninos são de oiro, são a esperança do país"[29]. Após umas imagens de desporto escolar, com as quais termina a sequência sobre escola e infância, veem-se mais imagens do quotidiano: um homem branco e um homem negro a tirar os números do totobola junto a uma montra, passeios cheios de gente, dois homens brancos (ou um branco e um mestiço[30]) numa esplanada bebendo cerveja e comendo ginguba (que é o nome pelo qual os amendoins são chamados em Angola), um homem negro a engraxar os sapatos a alguém que não aparece no enquadramento, uma criança negra que sacode a camisa com calor, duas crianças negras a

[29] "Meninos D'Oiro" consta do álbum do mesmo nome, da autoria de Raúl Indipwo, editado em formato LP, em 1991.

[30] Há sempre esta questão das percepções, a mesma pessoa é lida como branca ou não conforme a sociedade em que está, conforme as circunstâncias. Basta que o "branco" português, embora de pele mais morena, não tenha ascendência africana recente para ser considerado apenas branco.

comer gelado, dois homens negros a atravessar a rua, um dos quais com um jornal, uma jovem loira de minissaia que desfila pelas ruas, seguindo-se um desfile de moda. O documentário projeta um estilo de vida urbano partilhado e multirracial, do futebol e totobola aos concursos de misses, na bela e turística cidade de Luanda. Os concursos de misses são um lugar comum destas memórias, onde a beleza das mulheres de Angola, brancas e não-brancas, é apresentada orgulho. Daí que não seja de estranhar que nos livros do encontro de portugueses retornados, que será abordado no capítulo 6, apareça sem qualquer outro contexto a foto das misses da Huíla e de Angola do passado e da atualidade.

Voltando ao vídeo, aparecem também touradas, que simbolizam uma continuidade das tradições metropolitanas nas colónias. O anúncio de touradas, aliás, era frequente nas páginas culturais do jornal A Província de Angola - sobre quais falarei mais adiante. De acordo com Cardão, apesar de as imagens não serem creditadas, é possível verificar que algumas delas provém dos vídeos de *Actualidades de Angola*, produzidas como propaganda entre 1957 e 1974 e projetadas no cinema antes da exibição dos filmes, com destaque para o Actualidades de Angola no. 102, de 1969, com imagens destinadas à celebração do dia do turismo em Luanda (Cardão 2022, 272, tradução minha; ver também Cardão 2017). O desfile de imagens do quotidiano completa-se quando às imagens da escola e de situações de lazer se juntam outras referentes ao trabalho e à habitação. Neste momento é feita uma referência implícita às casa deixadas para trás aquando do retorno:

> *No outro lado do tempo, lembro-me dos trabalhadores que todos os dias nas empresas, instituições e comércio laboravam e contribuíam no crescimento do país. Após mais um dia de trabalho, o regresso a casa trazia a tranquilidade desejada. Lembro-me das casas que eram os lares de muitas famílias, dos sonhos aí construídos, das conquistas conseguidas que atingiram objetivos [...]. O que será feito destas casas? Lares de muitos que partiram deixando para trás a sua identidade e toda uma vida.*

Isabel em Malanje

> *Ia quase toda a gente ao cinema, [mas] é, claro, negros só iam aqueles que tinham um certo poder económico.*

Isabel, n. Luanda, viveu em Malanje entre os 2 e os 18 anos, residente no Vale da Amoreira - Moita[31]

Isabel foi de Luanda para Malanje com pouco mais de um ano, em 1957. Vimos no ponto anterior como Luanda é descrita em *Angola: No Outro Lado do Tempo* como uma cidade moderna e um *paraíso lusotropical*[32]. O mesmo discurso é aplicado neste vídeo a outras cidades e regiões angolanas. Uma das cidades que aparece na segunda parte do documentário é precisamente Malanje. Essa digressão aparece como uma viagem "saindo de Cabinda, ruma a minha memória a Malanje" (Angola: No Outro Lado do Tempo 2003). Começamos por ver no documentário um polícia sinaleiro a controlar o trânsito citadino de Malanje, pessoas pelos passeios, junto a prédios não muito altos mas modernos e, pelo meio, um ou outro edifício mais baixo e antigo assinalam o ritmo da transformação urbana. Passa um senhor branco mais velho, que se converte em símbolo de uma presença portuguesa também ela antiga, estatuto simbólico que partilha com as imagens de edifícios emblemáticos como o antigo palácio do Governador do Distrito. Escuta-se o narrador a dizer:

> *lembro-me desta terra quente que marcava o sabor africano. A beleza de Malanje estava bem demonstrada não só pelas paisagens circundantes mas sobretudo pela atração que esta cidade criava aos que por aqui passavam* (Angola: No Outro Lado do Tempo 2003).

Ouve-se a música "minha terra é linda como o Sol a nascer no horizonte ai, ai. / Não levem a mal eu gostar tanto dela. / Não me queiram mal por falar tanto dela". Veem-se a Igreja Paroquial de Nossa Senhora da Assunção[33], as piscinas de Malanje, uma fábrica de óleos, o processamento industrial do algodão na fábrica da COTONANG, o Liceu de Malanje, uma sala de aula com uma turma multirracial. E, enquanto desfilam imagens de imagens do cultivo, apanha, transporte e processamento industrial do algodão, bem como uma imagem da bomba da Shell, é caracterizada a vida económica da cidade:

[31] Salvo indicação em contrário, todas as citações deste subcapítulo referem-se a Isabel, n. Luanda, que viveu em Malanje entre os 2 e os 18 anos e é residente no Vale da Amoreira.
[32] A expressão *paraíso lusotropical* é um comentário meu, não é explícita do vídeo por essas palavras.
[33] A igreja Igreja Paroquial de Nossa Senhora da Assunção "[c]omeçou a ser construída em 1862, e nunca chegou a ser concluída. Encontrava-se arruinada pela incúria e pelo fogo em 1890. No início dos anos 1920 foi reconstruída, e inaugurada em 1929. Em 1957 foi elevada a Sé Catedral da recém-criada diocese de Malanje. Apresenta uma expressão arquitetónica tradicionalista, com duas torres ladeando a fachada em H, sendo o corpo central coberto por frontão curvo" https://hpip.org/pt/heritage/details/2020.

> *Malanje tinha como principal fonte económica o cultivo e produção de algodão. Recordo as unidades industriais que produziam e transformavam a um ritmo impressionante a matéria prima extraída daquela terra quente* (Angola: No Outro Lado do Tempo 2003).

Era no centro de Malanje, esta cidade média, de colonização antiga e ligada à indústria do algodão, que morava a família de Isabel. A sua mãe era funcionária pública, trabalhava na secretaria de uma escola. O seu pai era contabilista, "guarda-livros, como se chamava antigamente". Trabalhou nas obras públicas e depois noutra empresa ligada ao comércio de bens de primeira necessidade. Conta Isabel que o dono da empresa também negociava diamantes, que "muita gente ali vendia diamantes". Explica também que primeiro moraram no que chama a "casa mãe", ou seja, a casa da família materna, onde a sua mãe e os seus tios foram criados. Esta era uma casa já antiga e precisava de obras. No entanto, segundo Isabel, a Câmara Municipal de Malanje não autorizava a realização dessas obras. Então a avó decidiu vender a "casa mãe" com o terreno que lhe era adjacente e comprou outra não muito longe do mesmo lugar. A nova casa era uma moradia numa zona sossegada. Atalha para explicar que foi um choque ter de sair dali e ir viver para prédios, pois não estavam habituados a viver "num bairro", que associa a menos sossego[34]. A casa de Malanje tinha quatro assoalhadas, com quintal e jardim. Era uma boa casa, tinha "uma sala de jantar enorme" e uma sala de visitas mais pequena. Aí vivia com os pais, a irmã e o irmão, um tio solteiro que sempre viveu com eles e a sua avó materna.

Para as tarefas domésticas tinham empregados, que não viviam na casa. Duas lavadeiras iam à segunda-feira buscar a roupa e à quinta-feira traziam de volta "já lavada e passadinha a ferro". Tinham também um empregado que ia fazer a limpeza da casa e, ao final do dia, ia-se embora. Questionada sobre se eram pessoas de lá, confirmou que "era gente dali, eram mesmo africanos" e que viviam nas zonas periféricas da cidade. Diz que uma das lavadeiras, segundo lhe contou a mãe, começou a trabalhar para a sua família ainda jovem, quando chegaram a Malanje e Isabel ainda era bebé. A lavadeira trabalhou sempre para a sua família, até virem embora. Só quando ficava grávida é que interrompia o trabalho e deixava alguém no seu lugar temporariamente. Os empregados que limpavam as casas, segundo explicou, eram rapazes com uns 15 ou 16 anos. O último empregado que trabalhou na sua casa queria saber escrever, pelo

[34] A expressão "viver num bairro" pode ter um sentido mais abrangente, o qual, por ser relativo ao presente, será problematizado no capítulo 5.

que Isabel e o seu irmão, que eram os mais velhos, lhe passaram a dar aulas. Lamenta que nunca mais soube nada desse rapaz, desde que saíram de Malanje.

Sobre o local onde as diferentes populações viviam, ou seja, quando questionada sobre se havia uma zona de brancos e mestiços e outra com musseques onde residia a população negra, Isabel explicou que esta cidade, neste aspeto, era diferente de Luanda. Malanje era uma cidade mais pequena que tinha moradias e prédios e depois havia uma zona mais periférica, "onde nós vimos pela primeira vez bairros sociais". Mas que "não tem nada a ver com estes bairros sociais daqui" - faz este comentário possivelmente numa referência ao próprio local onde vive hoje em dia. Eram casas térreas, que, sublinha, eram também para os funcionários públicos. Conta que tem amigos e familiares que viveram também nesses bairros. Esses bairros "não eram exclusivos de africanos, havia uma mistura". E, mais longe da cidade, havia as zonas ainda mais periféricas, "que nós chamávamos as cubatas", uma zona de construção mais "tradicional" africana. Resume que, apesar desta distribuição, "não havia grande segregação, acho eu".

Andou na Escola Primária Vasco da Gama, que tinha o nome do navegador que comandou a primeira armada portuguesa que chegou à Índia no século XV. Depois frequentou a escola preparatória, que era onde a mãe trabalhava. Aí fez o primeiro e o segundo ano do ciclo (equivalente ao atual quinto e sexto anos). Em seguida, foi para a Escola Industrial e Comercial Sá Viana Rebelo[35]. A sua ideia era fazer um curso comercial, trabalhar ligada à contabilidade como o seu pai e o seu avô. No entanto, para continuar os estudos na área comercial teria de ir para Luanda. E tinha outro contra: a contabilidade envolvia principalmente matemática, e Isabel interessava-se mais pelas humanidades. Por essa razão, falou com a sua mãe e mudou para o Liceu Adriano Moreira, cujo nome homenageia o subsecretário de Estado da administração ultramarina (1959-61) e ministro do ultramar (1961-63) que liderou a mudança da política colonial e foi um dos responsáveis da introdução do lusotropicalismo na propaganda do Estado Novo. Note-se que todos estes nomes institucionais inscrevem no quotidiano o poder do Estado Português e funcionam como aquilo a que Pierre Nora (1997) chamou lugares da memória (*lieux de mémoire*), ou seja marcas públicas de uma memória coletiva narrada pela história nacional (nacional-imperial, neste caso).

Relativamente a diferenças raciais na escola, diz que não as notou. Depois crescenta que só notou diferenças quando já estava no sexto e sétimo ano do Liceu: nesses os últimos dois anos do ensino secundário apenas tinha dois colegas negros. Estes colegas tinham estudado em

[35] Horácio José de Sá Viana Rebelo foi um militar e político português, exerceu o cargo de governador-geral de Angola entre 1956 e 1959 e, mais tarde, foi ministro da defesa de Portugal (1968-1973).

seminários protestantes e, conforme faz questão de dizer, eram muito bons estudantes. As missões religiosas protestantes ajudaram a formar jovens como estes, uma nova elite intelectual negra. Atualmente um deles é advogado em Angola e o outro é médico. Questionada sobre a diferença social e racial entre o Liceu e a Escola Comercial, diz que o Liceu era mais para os "meninos queques", os das famílias mais ricas, e que a Escola Comercial era para os outros, porque dava logo acesso a trabalhar na área dos serviços, como foi o caso do seu irmão. No Liceu, portanto, "havia menos mistura", havia mestiços mas a maioria eram brancos, filhos das famílias mais ricas. E também havia menos mulheres que homens.

Isabel lembra que no Liceu costumava estar mais com uma colega que tinha vindo como ela da Escola Comercial, ou seja, da mesma origem social. Sabe que essa colega hoje é médica, mas perderam contacto. Diz que tentaram integrar-se no Liceu e que nunca se sentiu "negligenciada" por ser mulher. Mas "havia as outras meninas", filhas dos "senhores fulanos de tal". Recorda que uma vez uma amiga fez uma festa de aniversário para a qual convidou três amigas mestiças (Isabel, a sua irmã e outra moça) e as tais raparigas brancas e de famílias mais ricas. Mas destas últimas não apareceu nenhuma, "só apareceram as três amigas mestiças".

Sobre o lazer da juventude, falou-me sobre as idas ao cinema: "havia duas salas grandes de cinema em Malanje". Conta que iam ver muitas estreias de filmes porque a senhora que trabalhava no cinema conhecia a sua mãe e ligava-lhe logo a dizer quando havia filmes novos. O cinema tinha um peso muito grande no entretenimento em Angola nos anos 1970. Em 1970, 11 mil e setenta e oito espetáculos de cinema registados corresponderam a 3 milhões e setenta e nove mil idas ao cinema em Angola e 11 mil, o que representa 96,3 por cento do total de espetáculos de entretenimento e 96,1 por cento da frequência (Angola. Repartição Central de Estatística Geral 1971)[36]. Nas palavras de Isabel, "ia quase toda a gente ao cinema, [mas] é, claro, negros só iam aqueles que tinham um certo poder económico". Devido aos salários baixos da população negra, um bilhete de cinema poderia ascender a três vezes mais do que o que ganhavam por dia (Ferreira 1974, 164).

Ao nível das festas, Isabel lembra que "tinham três clubes onde aconteciam bailes: o Ferrovia, o Atlético e o Sporting". O clube mais eclético, por comparação com outros clubes de base desportiva, segundo conta, era o Sporting. Qualquer pessoa, desde que tivesse bom comportamento podia lá ir. Explica melhor: gente que bebesse álcool em demasia e arranjasse confusões não poderia frequentar o clube. Nessas festas, ouviam vários tipos de música. O seu irmão gosta muito dos Beatles e tinha uma vasta coleção de discos. Compravam os discos nas

[36] O tema do entretenimento será retomado no subcapítulo Percy Sledge in Angola.

lojas, as chamadas discotecas, que existiam na cidade. Uma das lojas de discos situava-se perto da sua casa, chamava-se Canu. Diz também que "as músicas de Zeca Afonso, que aqui eram proibidas, nós lá já ouvíamos". A sua descrição das práticas de lazer em tempo colonial é genérica e sumária. Nos contactos com portugueses retornados várias vezes me deparei com esta situação. Passados quase 50 anos, a maior parte das pessoas já não diz com exatidão que filmes é que viu ou quais eram exatamente as músicas que costumavam ouvir.

Artur na Praia do Bispo

> *Havia uma grande amizade entre as pessoas que lá viviam, independentemente... da raça de cada um. Talvez conhecessem tão bem a minha casa, como eu conhecia a casa deles! [...] Era uma família só, única! Eu tanto estava na casa da família Mangueira, como estava na casa da família Clinton, como estava na casa da família Van Dúnem, e pulava de casa em casa!*
>
> **Artur, n. Praia do Bispo - Luanda, ex-residente do Vale da Amoreira - Moita**[37]

As memórias que Artur guarda da Praia do Bispo são muito felizes. E tem muito orgulho no seu bairro: "podem pensar que estou a puxar a brasa à minha sardinha", "era o melhor bairro que havia em Luanda…". O bairro era composto por casas grandes, casas de rés-do-chão e primeiro andar numa área "muito grande", com "quintal à frente e quintal atrás", com "anexos, capoeiras, etc., aquilo era bastante grande"; tinha uma igreja, tinha uma escola primária, tinha um clube desportivo com futebol, vólei, remo e que tinha também uma sala de cinema; "e, por trás das nossas casas, havia as casas pequenas!". Questionado sobre as eventuais diferenças sociais entre as famílias das casas pequenas e as das casas grandes, afirma que a diferença não era racial, porque "nas casas pequenas era com pessoas de cor mais branca. Agora, nas casas grandes, havia muita casa onde viviam pessoas negras!".

Apresenta como exemplo "a primeira casa junto ao morro, que era do senhor João Van Dúnem, que, na altura, já era deputado, no tempo colonial", "ele era uma pessoa negra, mas já era deputado" - "é tio da Ministra da Justiça" de Portugal[38]. Refere a família Clinton, "que era das pessoas mais bem formadas no seio, não só social, como também desportivo", da qual faz

[37] Salvo indicação em contrário, todas as citações deste subcapítulo referem-se a Artur, n. Praia do Bispo - Luanda, ex-residente do Vale da Amoreira - Moita.

[38] A jurista Francisca Van Dunem, magistrada do Ministério Público desde 1979, foi ministra da Justiça da República Portuguesa entre 2005 e 2022. Nasceu em Luanda em 1955 e foi a primeira mulher negra a exercer o cargo de ministra no Governo de Portugal.

parte "uma das pessoas de topo do nosso atletismo angolano, Demosthenes de Almeida Clinton". Refere também o senhor Rubino Xavier, que "era uma pessoa que tinha um cargo já directivo na parte das finanças"; o senhor Ramos, "que era nosso enfermeiro lá do bairro" e a quem "chamávamos doutor". No bairro, segundo argumenta Artur, quer as pessoas brancas, quer as pessoas negras tinham "uma posição social muito boa", "pessoas bem formadas, pessoas que saíram de lá muitos doutores, pessoas com uma posição, até, inclusive, o próprio ministro actual de Angola que é… o filho do Jofre Van Dúnem"[39].

A Praia do Bispo era, portanto, um bairro da "cidade de asfalto", constituído por vivendas, situado na zona costeira, e habitado maioritariamente por brancos, e por alguns mestiços, que eram operários especializados, quadros médios e superiores dos Caminhos de Ferro e alguns profissionais liberais. A presença neste bairro de uma elite cultural e profissional negra, embora minoritária, é apresentada na memória de Artur e na memória de muitos outros portugueses retornados como a prova de uma segmentação populacional que seria mais social que racial. No entanto, o facto dos bairros do asfalto serem principalmente brancos demonstra a profunda racialização da estrutura social.

A memória dos quintais serve também para lembrar a abundância de frutos como símbolo de bem-estar: "goiabas, mangas, tudo, sape-sape[40], tínhamos tudo, nunca nos faltou nada em nossa casa, graças a Deus... o pai trabalhava, a mãe era doméstica". O pai de Artur trabalhou em vários lugares: primeiro nos Caminhos-de-Ferro, depois foi para a Robert Hudson, que era uma empresa do ramo automóvel da marca Ford e, por fim, foi para a Divisão de Exploração dos Transportes Aéreos de Angola, associada aos Serviços Meteorológicos de Angola. Questionado sobre os estudos do pai, Artur refere que estudou no liceu e que tirou o curso de torneiro mecânico. Devido a essa especialidade, "fazia os aparelhos de precisão que eram necessários para ser lançados ao mar e para ser lançados à terra" e captar os movimentos do vento "por causa dos aviões", "por acaso até tenho fotografias dele, ainda no mar a lançar os engenhos que são necessários para eles terem no mar, para as medições".

Artur estudou cinco anos na Praia do Bispo, desde a pré-escola até à quarta classe. A escola ficava relativamente perto de casa, tinham de dar "a volta quase ao quarteirão todo das casas grandes para entrarmos nas casas pequenas, onde ficava a escola primária, junto à Igreja de São Joaquim, na Praia do Bispo". Até aos seis anos ia acompanhado pela mãe, "porque era

[39] Jofre Van-Dúnem Júnior, n. 1949, era à data da entrevista ministro do Comércio do Governo de Angola. Licenciou-se em economia na década de 1970, na Universidade Agostinho Neto - que no tempo colonial se chamava Estudos Gerais Universitários.

[40] Sape-sape é um dos nomes dado à anona, fruto da *Annona cherimola*, espécie arbórea originária da região andina, na América do Sul, que é cultivada noutras partes do mundo, nas regiões tropicais e subtropicais.

a fase de tenra idade em que precisava de acompanhamento, né?". Mas depois já ia sozinho: cresciam "muito facilmente naquela terra", porque tinham de "andar descalços, sem roupa, porque o calor era enormíssimo", "a gente tava sempre na rua!", "pulávamos de quintal em quintal, andávamos sempre no quintal dos vizinhos".

Depois fez o ensino preparatório no Liceu Paulo Dias de Novais, cujo nome é uma homenagem ao primeiro governador de Angola[41] e prosseguiu para a Escola Comercial Vicente Ferreira, cujo nome homenageia um ministro das Colónias na Primeira República (1923) e governador de Angola durante a Ditadura Militar (1926-1928). É durante a frequência da Escola Comercial que Artur toma consciência do desenvolvimento económico do território em que vivia: "Angola foi sempre crescendo, a olhos vistos! Conforme eu fui crescendo, fui tendo a noção que Angola estava a crescer cada vez mais. Angola era um país que estava a virar uma Europa, digamos". Essa ideia de Europa como progresso sairá gorada quando chega a Portugal aos 16 anos, como veremos no capítulo 4.

Essa ideia de modernidade é também associada por Artur a uma relação cultural maior com o Brasil. Lia *A Manchete* brasileira, o *Cruzeiro* - "eram revistas que nos chegavam com tudo de leitura do Brasil". Diz claramente que, na sua opinião, tinham uma "aproximação mais forte com o Brasil a nível de leitura do que de Portugal. [...] O que é que nós tínhamos com Portugal? Era o estudo: sabermos os rios, sabermos as cidades, as localidades…". Na sua memória, note-se que era então um jovem com 16 anos, os livros portugueses circulavam pouco e que tinham mais música brasileira:

> *O Roberto Carlos, o Arnaldo Timóteo, o Nelson Nede. Era basicamente isto! Tá certo que havia sempre, epá, músicas da Amália e outras coisas. Mas em comparação às outras, a brasileira era muito mais acentuada! Nós tínhamos mais música de outros países do que propriamente de [Portugal]*.

Como exemplo de outros cuja música chegava a Angola, refere a África do Sul. Aliás, diz que os LPs de música de Osibisa não eram permitidos na Europa por motivos políticos, mas que em Angola podiam ouvir: "nós tínhamos o Osibisa, ouvi muitas vezes o Osibisa, que era proibido, era um grupo sul-africano que estava fora da África do Sul, por motivos racistas, e nós tínhamos a música deles". A inclusão de Angola no circuito da produção cultural sul-africana, conforme veremos mais adiante, está na base destas memórias. É frequente os portugueses retornados

[41] *Governador e Capitão-Mor, conquistador e povoador do Reino de Sebaste na Conquista da Etiópia ou Guiné Inferior,* novo reino de Sebaste era o nome pelo qual era conhecida Angola no tempo do rei D. Sebastião.

darem exemplos da cultura popular, como o acesso a determinadas músicas ou ao refrigerante coca-cola, como provas quer de uma vida mais moderna nas colónias portuguesas, por comparação com a Metrópole, quer, frequentemente, como forma aligeirar o caráter repressivo da vida colonial posto que o moralismo e a censura seriam menos efetivos.

Relativamente ao cinema, volta a reforçar a importância do Brasil: "tudo o que era documentário era tudo brasileiro"; "os bonecos animados do Pato Donald, Tio Patinhas, todos, era tudo brasileiro. Tudo brasileiro! Não havia cá nada em inglês, nem francês". Lembra-se também, a propósito, de barcos de marinheiros brasileiros que passavam por Luanda: "vinham todos fardados de azulinho e com boné, todos fardados a tocar músicas brasileiras; ali na nossa zona".

Nas festas ouviam muita música: "música da nossa terra, que foi sempre o nosso semba, o nosso merengue, *slows*, que era a tal música para o namoro, está a ver?". Ouviam Percy Sledge[42], Otis Redding[43], Beatles[44], Jimi Hendrix[45], "coisa que não havia em Portugal, quase que nem se falava! Epá, um monte de música que a gente ouvia, pá!". Registo que, uma vez mais, surge este exagero que em Portugal (a ex-metrópole) não havia acesso à produção do mercado cultural internacional. Artur entusiasma-se com estas memórias. Lembra que dançavam, brincavam, comia-se, bebia-se. Recorda a comida: "o frango assado, nunca faltava, com bastante gindungo, comidas tropicais como a moamba… batíamos a fubada… caldos de peixe que eram uma maravilha". Artur lembra também que se bebia muita cerveja, nomeadamente "a Cuca, a Nocal, que fazia parte", "os whiskies, também, normais", "gasosas, Mission maçã, Mission laranja, pepsi-cola, cocopinha! Eram garrafas de litro, está a ver?". Usavam os tanques de lavar roupa, que eram muito largos, e colocavam pedras de gelo "enormíssimas" lá dentro para refrescar as bebidas, "cabia só num tanque uma noite quase de farra, de bebida! As pessoas, se quisessem, iam lá buscar…".

Não foi a muitos concertos, porque era novo. Os pais e irmãos mais velhos é que iam mais. Ainda assim, lembra-se de José Feliciano![46] e Nelson Ned![47], "um monte de cantores brasileiros que foram lá". Já em relação ao cinema, é diferente, ia como muita frequência - "sábado e domingo não faltava!". Por vezes, ia também durante a semana, quando havia uma estreia. Às vezes ia com o seu irmão, com as irmãs, mais três amigos, "mais dois namoricos

[42] Percy Sledge (1941-2015) cantor norte-americano de *soul* e R&B.
[43] Otis Redding (1941-1967) cantor norte-americano de *soul*.
[44] A banda rock britânica *The Beatles* esteve ativa entre 1960 e 1970.
[45] Jimi Hendrix (1942-1970) guitarrista, cantor *rock* e compositor norte-americano.
[46] José Montserrate Feliciano García [n. 1945] é um músico porto-riquenho cego, e autodidacta, que atingiu um enorme sucesso na indústria discográfica norte americana.
[47] Nelson Ned (1947-2014) cantor de música romântica e compositor brasileiro.

que elas tinham na altura", um total de "dez pessoas ou mais". Chegados ao cinema ainda encontravam mais amigos, "toda a gente se conhecia!". Frequentavam principalmente o cinema do Grupo Desportivo da Praia do Bispo, mas também iam ao Tivoli, "que era um pouco mais acima, na Samba", ao Miramar e ao da Vila Alice. Mas tinha preferência pelo cinema do seu bairro.

Lembra-se de filmes como "*Trinitá, Cowboy Insolente,* a nível americano, o Bud Spencer, etc, essas coisas todas". Para Artur, o filme italiano, originalmente *Lo chiamavano Trinità*, passa por americano. E há razões para isso, este filme de 1970 é um *western spaghetti,* subgénero do *western* italiano, inspirado no cinema americano e no seu imaginário dos "índios" e cowboys do Oeste. Terence Hill e Bud Spencer foram estrelas desse filme dirigido por E.B. Clucher (pseudónimo do italiano Enzo Barboni). Recorda-se também dos filmes do comediante mexicano Cantinflas e do musical *Jesus Cristo, Super Star*. Em pesquisas no jornal luandense *A Província de Angola* pude verificar que *Jesus Cristo, Super Star* foi um sucesso de bilheteiras, sendo exibido várias vezes.

Esta modernidade da cultura popular é, como atrás referido, valorizada como exemplo de liberdade e de progresso: "havia filmes que em Portugal não passavam, e lá passavam! Nós éramos um país em pleno crescimento!". Essa modernidade é associada por Artur a um "crescimento económico enormíssimo", ao nível das pescas e da indústria, com fábricas de whisky, fábricas de sabão, fábricas de pepsi-cola e fábricas de açúcar. A seu ver, Angola estava a tornar-se um grande país, que dentro de poucos anos, "mesmo que se desse a independência, se continuássemos lá, eu acho que hoje era uma potência mundial, sem dúvida". Pelo facto de os últimos anos do colonialismo português terem sido marcados por um grande crescimento económico e desenvolvimento urbano, a experiência dos portugueses de Angola, uma população muito jovem, é marcada por esta ideia de progresso. A guerra de libertação que ocorria longe das cidades e as desigualdades sociais que eram sentidas de forma incomensuravelmente maior pela população negra ficam na sombra dessa ideia de progresso. O corte representado pela descolonização e guerra civil deixa, nas suas mentes, um futuro alternativo em que, se os portugueses de Angola pudessem ter lá ficado, o dito progresso continuaria o seu caminho.

A sua memória é principalmente marcada pela vivência na zona do asfalto, em Luanda. Visitou outras cidades em passeios com a família: Lobito, Huambo (à época chamada Nova Lisboa), Benguela. Diz também que por vezes ia a outras zonas de Luanda, nomeadamente ao Cazenga, "um musseque que havia em Luanda ao qual eu me deslocava para ele me fazer roupa! Foi meu alfaiate – o senhor Ferreira da Silva. Negro, de uma certa idade, e ele é que me fazia a

roupa". Questionado sobre a eventual racialização da profissão, faz notar também que também havia alfaiates brancos: "não vá mais longe: por trás de minha casa, nas casas pequenas, havia o senhor Baptista que era alfaiate, um senhor branco".

Percy Sledge in Angola (LP, 1972)

Quer Isabel, quer Artur referiram que tinham acesso a músicas que supostamente não eram ouvidas em Portugal. Reclamam-se mais modernos que os portugueses da então Metrópole. Isabel fala mais no irmão, que era fã de Beatles. Artur estende-se mais na descrição das músicas na sua narrativa sobre a vida na Praia do Bispo. Embora destaque a música brasileira, a música pop anglo-americana, chegada através da África do Sul, tem também um papel importante. As memórias das idas ao cinema e das festas, a que chamam *farras*, são um elemento de destaque na memória dos portugueses retornados de Angola. Por essa razão procurei, além dos testemunhos dos próprios, conhecer melhor essa vivência a partir de um ângulo particular, a fotografia digital de um LP enquanto objeto de memória.

A pesquisa sobre a modernidade colonial e a cultura popular urbana fez-me encontrar online um disco, um vinil em formato LP, cujo título, *Percy Sledge in Angola*, me encheu de curiosidade e pareceu-me adequado para servir de ponto de observação da modernidade colonial em Angola. Percy Sledge (Alabama, 1941- Louisiana, 2015) foi um cantor afromericano de soul e R&B que ficou mundialmente famoso com a canção *When a Man Loves a Woman* editada em 1966. A curiosidade que me surgiu foi a seguinte: terá Percy Sledge ido a Angola nos anos 1970? O blogue *Os Reis do Yé Yé* publicou, a 24 de março de 2008, uma fotografia da capa do LP Percy Sledge in Angola com a legenda LP ATLANTIC/TEAL, 1970 e o seguinte texto:

> *Será que alguém confirma a ida de Percy Sledge a Angola???? Eu já vi o mesmo disco, com a mesma capa, mas era «...IN SOUTH AFRICA». No próprio disco diz: "Este disco contém gravações 'ao vivo' da histórica digressão de Percy Sledge ao sul da África". Em 1967/68, não havia nenhuma festa onde não tocasse "When a man loves a woman" (Os Reis do Yé Yé 2008).*

Em blogues e noutras redes sociais online o debate sobre a ida de Percy Sledge a Angola era marcado por dúvidas. Terá ido ou não Percy Sledge a Angola? Seria a imagem da capa do álbum uma montagem? Havia quem duvidasse da visita de um dos reis da música pop americana

a Angola. Havia quem se lembrasse do dia em que Percy subiu ao palco... Havia quem tivesse o LP. Eu próprio decidi comprar um exemplar através do site Ebay.com. Quando recebi o disco, desvendei o mistério: tratava-se efetivamente de *Percy Sledge In South Africa* (Atlantic ATC 9257, 1970), mas o álbum fora comercializado em Angola com uma capa idêntica, onde apenas o nome foi modificado. Na etiqueta vermelha colada ao vinil há uma "correção" a letras negras sobre um fundo cinzento, *South Africa* dá lugar a *Angola*. Este vestígio de modernidade em Angola era duplamente periférico: por ser um território colonial (em relação ao mundo ocidental colonizador) e por padecer de uma marginalização face à centralidade da África do Sul e à sua poderosa influência económica e cultural. Efetivamente Percy Sledge fez uma digressão que passou por Angola, mas o disco foi gravado noutro momento de digressão, aquando da passagem pela África do Sul. Em qualquer dos casos, a gravação transporta-nos para esse espetáculo dos anos 1970: ouve-se a voz do apresentador em inglês "And here he is the king of soul himself, Mr. Percy Sledge", gritos femininos na audiência e os primeiros acordes de *My Special Prayer*. O público estava ao rubro.

Este concerto de Percy Sledge na África do Sul em 1970 foi visto, por um lado, como um "relaxamento" das regras do Apartheid, conforme noticiou à época o *New York Times* (11 de junho 1970) e, por outro lado, motivou um comunicado de imprensa do American Committee on Africa condenando o rompimento, por Percy Sledge, do boicote cultural à África do Sul, símbolo da opressão do povo negro (African Activist Archive, s/d). No livro *My Life Growing up White During Apartheid in South Africa* de Philip Hummel[48], a referência aos concertos Percy Sledge é relativamente distinta. Hummel considera que o modo como Sledge foi recebido na África do Sul indiciava não só uma excepção no regime do Apartheid, apesar de não existir qualquer mistura racial nos seus concertos, mas também a existência de um conjunto de interesses comerciais que procuraram beneficiar da sua popularidade para vender produtos aos consumidores locais, nomeadamente os modernos refrigerantes norte-americanos:

> *Percy Sledge, o cantor de soul, veio à África do Sul em 1970 e foi extremamente bem recebido. A minha mãe levou-me com a minha irmã para vê-lo no Three Arts Theatre na Cidade do Cabo, um teatro exclusivo para público branco. Ele também*

[48] Note-se que este livro é o testemunho de Hummel, a vida de um homem branco nascido e criado na África do Sul que cresceu sem qualquer interação com a população negra devido ao Apartheid e que, embora classificado como branco, sofreu antissemitismo por ser judeu. Hummel esteve nas forças armadas ao serviço do regime do Apartheid e viveu uma série de acontecimentos, relatados no livro, que o levaram a abandonar o país, e relata que as suas vivências e formação escolar o mantiveram muito tempo no desconhecimento do sofrimento e da história da população negra.

> *atuou para o público negro, mas estou impressionado por ele ter tido permissão para entrar na África do Sul durante o Apartheid. Dignitários negros e artistas famosos foram autorizados a ficar em hotéis brancos por causa de seu status. (...) O seu apelo era tão grande que a Pepsi Cola Company lhe pediu para lançar um novo refrigerante chamado «TEEM»* (Hummel 2011).

A pesquisa sobre *Percy Sledge in Angola* levou-me também aos jornais angolanos do período colonial disponíveis na Biblioteca Nacional de Portugal. Percorri centenas de páginas de jornal reproduzidas analogicamente em microfilme até que encontrei as notícias sobre o concerto. A 7 setembro de 1972, o jornal *A Província de Angola* confirma "a vinda a Luanda de Percy Sledge - O 'Rei do Espiritual'", curiosa tradução do epíteto "king of soul". De acordo com o jornal diário luandense, Percy Sledge tinha declarado: "Quero que os meus 'fans' saibam que estou realmente ansioso por ver os meus amigos de Angola". Anunciava-se uma *tournée* entre os dias de 9 a 10 de setembro por Botswana, Malawi, Rodésia, Lesoto, Suazilândia, Angola, Moçambique e Zâmbia, um itinerário exigente que não sei se se concretizou por completo, pelo menos nestas datas, mas que ia ao encontro dos objetivos declarados da *tournée*: proporcionar ao maior número de fãs, e a preço acessível, o acesso aos espetáculos do cantor afro-americano. Afinal,

> *os milhares de admiradores que tem em África nunca esqueceram o impacto de 1970 quando ele avassalou a África do Sul com a tournée mais sensacional jamais registada por qualquer outro artista que tenha passado pela história do 'show business' sul-africano"* (*A Província de Angola* 7 de setembro de 1972; 4).

Efetivamente, as datas referidas em *A Província de Angola* não estavam corretas. O voo de chegada de Percy Sledge a Luanda foi anunciado para as 16 horas do dia 19 de setembro (*A Província de Angola* 19 de setembro de 1972, 4). O famoso cantor, então com 25 anos, trazia "o seu fabuloso 'show', considerado o maior até hoje vindo a África". Chegou de Joanesburgo, num avião especial, com vinte e quatro elementos do seu conjunto e ainda mais um coro. As primeiras palavras do cantor, segundo o jornal luandense, revelam o seu fascínio com Luanda:

> *Acabo de chegar, mas Luanda fascinou-me imediatamente, Ah!, as suas mulheres são as mais bonitas do mundo (...) É maravilhoso estar em Angola. Aqui recebi a mais extraordinária e fraternal recepção desde que me encontro em digressão pelo*

> *continente africano. Desta vez não me posso demorar muito, pois tenho contratos a cumprir na Jamaica, Europa e novamente em África. Todavia desde já me comprometo a voltar (A Província de Angola* 22 de setembro de 1972, 4).

Sledge repetia assim um conjunto de lugares comuns que, justificados pelas palavras de ocasião dirigidas por um cantor de sucesso ao seu público e aos jornalistas, assentam igualmente que nem uma luva numa certa imaginação acerca de Angola colonial, plasmada na Luanda fascinante, com as mulheres mais bonitas do mundo. O cantor comparou ainda a sua existência com a dos soldados norte-americanos, que na altura combatiam no Vietname: "Sou tal e qual os soldados americanos rondando de um lado para o outro, afastado por longas temporadas dos 'States'. Por isso sei compreendê-los e estimá-los. É mesmo de minha autoria uma canção - 'My Special Prayer' - que lhes é inteiramente dedicada". A presença de militares americanos pelo mundo (ou, por extensão, de militares portugueses em África) é apresentada como um dado da vida; apenas há que guardar-lhes as nossas melhores orações. Nenhum aspeto crítico surgiu nas declarações do cantor afro-americano.

O título do *A Província de Angola* sobre o primeiro concerto, "Percy Sledge, melhor não podia ter acontecido", anunciava uma crónica triunfante:

> *Foi um destes espetáculos que apetece chamar de «raça» e dizer ser capaz de encher um espaço cheio, aquele com que ontem vibraram centenas e centenas de pessoas (de pé e sentadas) no cinema Avis. [...] Percy Sledge, o «super-star» da música soul; que vende milhões de discos em todo o mundo; que é disputado para atuar em diferentes partes desse mesmo mundo, foi sem dúvida nenhuma, o mel de tudo quanto encheu por completo aquela casa de espetáculos. Mas houve um aperitivo. Começou com uma primeira parte em que, sucessivamente, foram desfilando nomes já bastante laureados no mundo da música. Richard Jon Smith, Cocky Tlothemaje agradaram em cheio. Foram, sobretudo, o princípio de um espetáculo que haveria de acabar da melhor maneira, ainda. Ou seja, com a atuação (fantástica) de Percy Sledge. Cerca de uma hora em que as suas mais célebres criações (My special prayer, when a man loves a woman, knock and wood e tantas outras) provocaram um autêntico delírio por banda de um público que se rendeu completamente, que aplaudiu de pé. E que ficou com pena, quando ele se retirou do palco, porque esse era o sinal de que o espectáculo estava acabado. O que aconteceu já era de prever. Como em todo o mundo Percy também haveria de*

> *cair como uma bomba em Angola. [...] Parabéns à Rádio Comercial de Angola, pela sua arrojada iniciativa. Com ela se intervala um cortejo de inúmeros artistas que demandam até nós, todos eles indisfarçáveis na sua mediocridade (A Província de Angola* 23 de setembro de 1972, 19).

Entretanto, o concerto previsto para o Aviz, na sexta-feira, esgotou e o cantor acedeu a realizar mais dois espetáculos em Luanda, no Estádio Henrique Miranda (do Sport Luanda e Benfica) no sábado dia 23 de setembro às 15 horas e às 21h30, com bilhete de preço único, 60 escudos. Pelo meio estava prevista a ida às discotecas "2000" e "Kissange", espaços icónicos da noite cosmopolita e selecta da capital de Angola, onde assinaria autógrafos e discos. No dia 24 de setembro, às 21h30 atuou no cinema Flamingo, do Lobito; e no dia 25 de setembro, no Pavilhão do Atlético de Nova Lisboa, Huambo. O cartaz que anunciava "o mais emocionante espetáculo na história da música espiritual", prometia os êxitos *When a man loves a woman, Warm and tender love, Come softly to me, In the midnight hour, Knock on wood, My special prayer, It tears me up* cantados pelo rei do Soul, bem como a atuação de Richard Jon Smith e The Outlet, Peter Vee e The Miracles, e Cocky Tlothemaje[49].

No dia do último concerto desta digressão de Percy Sledge em Angola, em 1972, o jornal *A Província de Angola* divulgou na terceira página, habitualmente consagrada à programação cultural, o Festival Pop Luanda para os dias 5, 7 e 8 de outubro, convidando-se todos os artistas (solistas ou conjuntos) a candidatarem-se ao *Óscar Revelação 1972*. A coluna chamada "Cartaz de Espectáculos", onde se anunciava o sensacional "Show" de Percy Sledge era então dominada pela oferta de cinema, abrangendo sucessos comerciais americanos mas também filmes de autor europeus. Alguns dos portugueses retornados que hoje trocam memórias na internet foram provavelmente a algumas destas sessões. *Águias sobre Londres* (cinema Avis) estrearia no dia seguinte, ao mesmo tempo que ocorriam as últimas exibições de "um vendaval de gargalhadas com Cantinflas" em *Sua excelência* (no cinema Miramar), e a estreia sensacional, "um amor estranho, possessivo, decadente" do filme (para adultos) *Colapso*, com Marcello Mastroianni e Catherine Spaak (no cinema Tivoli). Era possível ver ainda *O Expresso de Von Ryan*, com Frank Sinatra e Trevor Howard, (no cinema Império), os

[49] Fora desse cartaz (já então emendado com o referido acrescento dos espetáculos de sábado) estava o espetáculo de terça-feira, 26 de setembro de 1972, às 21h30, de novo no Aviz que teve direito a cartaz próprio. E que foi assim noticiado: "Percy Sledge volta a atuar no «Avis» Em consequência do extraordinário sucesso alcançado nas suas actuações em Luanda, tanto no «Avis», como ontem no estádio do Benfica, o famoso cantor norte-americano Percy Sledge e o seu «show» voltarão a exibir-se na capital na noite de terça feira em Luanda" *A Província de Angola*, 22 de setembro de 1972, 2 e 15.

filmes para maiores de 17 *Antes do Crepúsculo* (no cine São Paulo) e *Casamento à Italiana*, com Ugo Tognazzi, na sessão das 17h30, e "um Oeste violento", *O Parceiro do Diabo*, na sessão das 21h15 (no cinema Restauração), *Cleópatra*, com Elizabeth Taylor e Richard Burton, (cinema Tropical), *Ned Kelly*, com Mick Jagger e Allen Bickford (no cinema Nacional), o filme "picante" e "malicioso" *Convite ao pecado*, com Michael Sarrazin e Julie Christie (cinema Lis), *A Visita* (cinema S. João), *A última cavalgada em Santa Cruz* (cinema África), *O Réptil* (cinema N'Gola), *Fantomas contra a Scotland Yard* (cinema Kilumba). O cartaz de espectáculos promovia igualmente a atuação do Circo Ferrony, uma terceira semana triunfal de enchentes. E, com bilhetes a 25 escudos, pela sétima semana, o Teatro Avenida continua a exibir *O Processo de Jesus*, original de Diego Fabri, direção de António de Cabo, "um espetáculo já visto por milhares de pessoas numa arrojada realização da Companhia Teatral de Angola", "últimas exibições" (*A Província de Angola* 26 de setembro de 1972, 3).

Estas salas de espetáculo, nomeadamente os cinemas, ocupavam a mesma página de de jornal mas correspondiam a diferentes territórios geográficos e sociais da cidade de Luanda. Os cinemas situados mais no centro, na cidade do asfalto, como o Nacional e o Restauração, dirigiam-se mais a um público branco e mestiço e à elite negra assimilada. Os cinemas na periferia, como o Colonial e o N'Gola, situados nos bairros populares e na vizinhança dos musseques, eram mais voltados para uma classe trabalhadora maioritariamente negra (Moorman 2001, 104). A segmentação era feita não só por localização geográfica mas também por outros fatores. Por um lado, existia uma distinção pelo gosto, ela própria formada socialmente (Bourdieu 2010) e uma distinção dos preços entre cinemas[50]. Assim, os *westerns* dominavam a periferia e as estreias e primeiras reposições de filmes de autor só estavam disponíveis no centro. Por outro lado, mesmo dentro do mesmo cinema para ver o mesmo filme, há lugar a uma segregação social pelo preço do bilhete, com a distinção entre o balcão (mais branco e de classe social mais elevada) e a plateia.

A programação cultural de Luanda e as notícias no jornal *A Província de Angola* só raras vezes nos recordam que o jornal era impresso num território africano. Os protagonistas das notícias são quase impreterivelmente brancos, principalmente portugueses, há referências a atividades das Casas dos Amigos do Minho ou do Alentejo, e a consumos culturais que tanto poderiam ser oferecidos em Luanda como em Lisboa e alguns noutro ponto qualquer do mercado internacional da música e do cinema. Uma das singularidades locais, no entanto, era a passagem de artistas de um circuito africano, sobretudo provenientes da África do Sul. Ao lado

[50] Recordando o que disse Isabel sobre Malanje: ia "quase toda a gente ao cinema, [mas] é, claro, negros só iam aqueles que tinham um certo poder económico".

da notícia sobre o sucesso do concerto de Percy Sledge, outra notícia questionava: "A Inglaterra vai conhecer uma explosão racial?". Reportava-se então os problemas raciais vividos pela juventude negra no Reino Unido. A "política" acontecia fora do "Mundo Português", nomeadamente aquela relacionada com os conflitos sociais onde a questão racial predominava, que atravessavam um império onde decorriam três guerras em simultâneo. Luanda continuava com a sua vida cultural, "pacífica", demonstrando que a vida colonial iria continuar como estava, sem qualquer ruptura, apenas sujeita à modernização dos tempos, que os colonos adotavam nos seus consumos e estilos de vida. As descrições do concerto nos blogs, nos comentários de Facebook e nos jornais reforçam a narrativa *colourblind* (daltónica) de uma geração jovem que gostava de divertir-se com os sons e as modas da pop internacional.

Num texto sobre a história do semba em Angola escrito por Pedro Gomes (2021), as palavras de um entrevistado seu perturbam um pouco esta visão colonial e geracional sobre a cidade colonial e a sua vida cultural. Este entrevistado, então um jovem negro então com 15 anos, residente num dos musseques de Luanda, também foi assistir ao concerto de Percy Sledge na capital de Angola. Por ser muito jovem não podia ir sozinho ao concerto. Valeu-lhe então a companhia do irmão de um colega de escola. O amigo teria 18 ou 19 anos e era um rapaz branco filho de um comerciante português. À entrada do concerto, a presença do jovem negro foi questionada da seguinte forma pelo homem que estava a verificar à porta os bilhetes: "ouve lá, o que é que este garoto vem fazer aqui?!". O amigo branco respondeu: "é meu criado". Na condição de "criado" o jovem negro pode sentar-se ao lado do jovem branco sem problemas, num bom lugar para ver o concerto (Gomes 2021, 604). Fora destas circunstâncias, este habitante negro dos musseques teria sido conduzido para um outro lugar do recinto.

Ulisses: do "berço de oiro" na Samba Pequena ao Bairro do Rangel

> *Eu nasci em berço de ouro, eu e o meu irmão nascemos em berço de ouro. O meu pai vivia muito, muito bem. Mas sem ser detentor de nenhuma propriedade. [...] Era bem pago, muito bem pago. Salário altíssimo.*
>
> **Ulisses, n. Samba Pequena e ex-residente do bairro do Rangel - Luanda, residente no Vale da Amoreira - Moita**[51]

[51] Salvo indicação em contrário, todas as citações deste subcapítulo referem-se a Ulisses, n. Samba Pequena e ex-residente do bairro do Rangel - Luanda, residente no Vale da Amoreira - Moita.

Ulisses considera que nasceu em berço de ouro. O seu pai era um contabilista cabo-verdiano com "um salário altíssimo" e a sua mãe era uma costureira portuguesa, que entretanto tinha deixado de trabalhar quando se juntaram. Como o pai de Ulisses aprendeu a falar alemão com os refugiados judeus alemães que criaram a empresa onde trabalhava, acumulava a profissão de contabilista com a de professor de alemão no Liceu de Luanda. O seu conhecimento de alemão, e depois também de inglês, abriu-lhe as portas para se tornar correspondente de jornais estrangeiros. Com orgulho, Ulisses disse-me: "o meu velhote era correspondente do *Der Spiegel*"; "imagine à época, em 1957, ser correspondente em África do *Der Spiegel*".

O súbito falecimento do seu pai numa operação de urgência, quando Ulisses tinha apenas dois anos, muda a trajetória social da família: "a minha mãe não tinha nem de perto nem de longe a formação que o meu pai tinha; mas, ainda assim, arregaçou as mangas". A mãe volta a trabalhar, mas agora noutra profissão. O acesso foi-lhe dado pela cunhada, que era enfermeira. O pai de Ulisses tinha conseguido pôr duas irmãs suas a estudar em Roma, uma tornou-se enfermeira e outra foi a primeira mecanógrafa da petrolífera Sonangol, isto é, era programadora de computador por método mecânico. Nota-se o orgulho com que Ulisses sublinha os progressos atingidos pelas mulheres da sua família. Destacando os prodígios de toda a gente, creio que dá maior destaque ao sucesso das mulheres. Foi uma dessas tias paternas, a que era enfermeira, que permitiu à sua mãe aceder ao trabalho de auxiliar de saúde na Casa de Saúde de um sindicato.

No imediato, devido à quebra de rendimentos da família, foi necessário mudar-se para um anexo na casa da avó paterna. Assim que conseguiu arranjar casa, mudou-se para lá com Ulisses, ficando o irmão do meio aos cuidados da avó. O mais velho de todos já tinha vida autónoma. Ulisses passou a viver, na prática, como filho único junto de sua mãe. A mudança de casa representa do ponto de vista social um percurso descendente. Quando nasceu, a família vivia na Samba Pequena, "disse-lhe que nasci em berço de ouro". Como estava na presença de Artur, seu amigo e antigo vizinho em Portugal, no Vale da Amoreira, explicou que o morro da Samba divide os seus antigos bairros em Luanda: de um lado, do lado da baía, é a Praia do Bispo; do lado oposto, do lado de dentro, é a Samba Pequena, "porque quando ela se estendia para lá para diante, onde hoje é Benfica, chamavam Samba grande". Segundo Ulisses, o primeiro bairro onde viveu, a Samba Pequena, tinha gente de várias profissões, gente bem paga. Dá como exemplo um tipógrafo que trabalhava por conta própria. Questionado se era um bairro branco, diz que "era muito branco, eminentemente branco", "rico, branco, burguês": "vivendas, com arvoredo, estruturado, alcatroado, água corrente, luz. O mais burguês que você possa imaginar. Foi aí que eu nasci".

Com o falecimento do pai, têm de mudar-se. A casa que a mãe de Ulisses podia pagar localizava-se noutra zona de Luanda, fora do asfalto, encostado aos musseques, era o Bairro de Realojamento do Rangel:

> *Um bairro eminentemente negro, com casas de valores baixos, mas cá está o poder do regime, da ditadura, tinha consigo uma série de gente branca com muita dificuldade financeira para viver. Neste caso concreto, a minha mãe.*

Neste bairro vivia, portanto, uma maioria de trabalhadoras e trabalhadores negros e uma minoria de brancos pobres. As condições do bairro eram precárias, "esqueça o asfalto", era "areia". Nos últimos dez anos que viveu no Rangel, nunca viu melhoria nenhuma, "a não ser estenderem o alcatrão desde o final da avenida Brasil até à entrada da passagem de nível do Cazenga". A casa era "rudimentar", em blocos de cimento, com vigamento de madeira e telhado de zinco, "sem reboco, ok?". Toda a estrutura elétrica era de abraçadeiras à vista. Toda a estrutura de tubagens, de alimentação de água à vista. Era um quadrado com dois quartos e uma sala e "em escada, um outro bloco contíguo ao primeiro, que definia a cozinha. E um outro ainda que definia a casa de banho".

Apesar das condições precárias do bairro onde vivia, Ulisses conseguiu estudar graças ao trabalho da sua mãe. Antes do retorno da família a Portugal, estava a concluir o curso comercial na Escola Comercial Vicente Ferreira, em Luanda[52]. Mas não só já trabalhava numa companhia de seguros, como tinha antes tido também trabalhos de verão. Um desses trabalho de férias foi muito marcado por uma situação de discriminação racial que fez questão de contar. Antes de contar esse episódio fez uma longa introdução sobre a condição particular dos mestiços e sobre o comportamento dos europeus, que na sua ótica tende a ser diferente conforme as vagas da colonização:

> *Nós, europeus ou filhos de europeus, como queiram chamar… eu estou numa situação tão difícil quanto quando estou a falar com os africanos, é a mesma coisa, por razões óbvias da mistura de raças. [...] O início da guerra colonial não é exatamente uma fronteira para a minha conversa, mas é uma fronteira, não é uma fronteira estanque. Há europeus a comportarem-se de determinada maneira até ao início da Guerra Colonial e depois há os europeus que aparecem depois do início*

[52] Esta escola era a mesma onde Artur estudou.

> *da Guerra Colonial, particularmente em 1963, que é quando começa a força dos portugueses a viajarem para Angola, que têm um comportamento, aí sim, já começa a aparecer gente extremamente esquisita. É gente eventualmente mais consciente da sua posição de privilégio, se assim se pode dizer, e a tropeçarem com situações.*

Este episódio racista teve lugar, como referi, num trabalho de verão. Ulisses explica que tinha boas notas no curso comercial mas tinha reprovado de ano "numas circunstâncias particulares", como o próprio diz. Tinha médias de dispensa de exame, mas acabou por reprovar por faltas. De castigo por esse deslize nos estudos, a mãe pô-lo a trabalhar numa obra durante as férias escolares. Foi trabalhar como aprendiz-ajudante de eletricista, num trabalho arranjado pelo vizinho que era eletricista. Conforme relata, estavam na altura a construir o Hotel Presidente em frente ao Porto de Luanda. Da casa de Ulisses, no Rangel, à estação ferroviária dos Musseques demorava "dois minutos" e "o comboio parava logo ali em frente ou a um quarteirão do edifício" onde trabalhava. O vizinho trabalhava para uma empresa empreiteira, pelo que não lhe podia dar trabalho diretamente. Ulisses ficou, assim, a trabalhar enquanto aprendiz com outras pessoas que não dependiam do encarregado-geral da obra, que tinham um encarregado ligado à área da eletricidade.

O pretexto do conflito racial no trabalho foi o cartão de ponto. Ulisses explica que a regra geral de controlo das horas de trabalho na obra era a seguinte: de manhã entregavam o cartão ao encarregado geral, à hora de almoço "iam à sua vida", mas depois tinham de "dar o ponto" à chamada das duas horas da tarde, ou seja responder à chamada. Mas quem, como Ulisses, estava ligado à eletricidade não estava obrigado a apresentar-se à chamada no regresso do almoço, bastava chegar a horas, não havia esse controlo de chamada. Isto "a menos que fosse negro, a menos que fosse negro". Ulisses tinha recebido "um cartão que tinha ausência do ponto" e, sem sequer saber dessa diferença, fazia igual aos colegas eletricistas.

Com esse cartão dos eletricistas (brancos), conseguiu gerir bem a sua hora de almoço. Apanhava o comboio ao meio-dia e dez para ir para casa almoçar. E, depois, vinha no comboio da uma e vinte, "chegava lá a baixo às duas menos um quarto, duas menos dez; chegava à obra ainda a horas de ir trabalhar - entrávamos às duas, era pacífico". Mas quando chegou a sexta-feira surgiu um problema, o encarregado-geral reparou no seu cartão e, conforme descreve Ulisses, disse-lhe: "Espera aí, quem é que te deu esse cartão?!". Ulisses, então com 16 anos, nem percebeu qual era a situação. Conta que olhou para o encarregado e apenas disse: "deram-me o cartão". Mas o encarregado-geral respondeu "nem pensar" e rasgou o cartão à sua frente, enquanto Ulisses continuou confuso com o que se estava a passar. Para tentar perceber o que

se tinha passado, Ulisses foi conversar com o administrativo do setor da eletricidade: "Rasgou-me o cartão, meu, porquê?". Diz que o administrativo lhe respondeu apenas: "isso é uma história complicada… não há problema nenhum, a gente paga". No dia seguinte, sábado, à hora de almoço, dirigiu-se como seria normal aos serviços de pagamento, que lhe perguntaram pelo cartão. O encarregado-geral, que estava presente, disse para lhe darem um novo cartão, mas especificou conforme conta Ulisses:

> *"Ele recebe um cartão dos outros", diz o encarregado. E o rapaz, obediente, dá-lhe um cartão dos outros. E eu a zero. E ele dá-me o cartão e estende-me uma folha. E eu, a caneta está aqui* [faz o gesto apontando para a mesa], *e eu pego na caneta para assinar. E ele diz assim "não tem espaço para assinar", diz o rapaz a medo. Eu tinha 16 anos para 17.*
>
> - *Não tem espaço para assinar.*
> - *Não tem espaço para assinar? Eu tenho que assinar, meu!*
> - *Não, não, está aí a almofada.*
> - *Está aí a almofada?*
> - *Ya, tens de pôr a impressão digital.*
> - *Impressão digital? A que propósito? Impressão digital é para quem não sabe assinar.*
> - *Faz favor, ponha a impressão digital.*
>
> *E eu confuso no meio daquilo tudo… Segunda-feira, chego à obra dez para as duas para dar o ponto, estou à espera, mas ele já chamou o meu nome.*
>
> - *Tu vais trabalhar mas perdes o dia.*
> - *O quê?*
> - *Vais trabalhar mas perdes o dia.*

Interrompe a explicação desta história, que contou em duas ocasiões de entrevista, para sublinhar "isto tem a ver com a cor da pele. Mas eu não me assumo de nada. Não me assumo nem de mestiço, nem de branco. Eu sou um ser humano". E retoma o relato deste episódio de forma muito compenetrada:

> *Então passei a vir de autocarro. Ou seja, chegava a casa - muito difícil, hã? - chegava a casa ao meio dia e meia, comia a correr, corria contra o relógio para apanhar o autocarro da Terra Nova para a Mutamba, depois apanhava um*

autocarro que me levava à obra. E chegava à obra… [suspira de alívio] vinte para as duas… sempre correndo o risco de não responder [a tempo à chamada]. Aconteceu mais uma vez. Houve uma vez que falhou outra vez o ponto. Claro, quando chegava ao fim-de-semana ficava sempre na expectativa de coiso [receber]. Só que o encarregado da eletricidade sabia que eu estava lá e rubricava o ponto e eu recebia sempre, nunca falhou. [O encarregado-geral] com raiva de eu ter arranjado uma alternativa e de não cair na situação que ele pretendia… Isto tem tudo a ver com a cor da pele, hã?. Que eu sou assim, mas quando era menino e moço era um tição[53]*, cabelo encaracolado, virado do avesso até mais não. Um dia estamos lá todos sentados e eu estava na conversa com o João, rapaz negro meu amigo, que era como um irmão.* [Recebem uma ordem]*: "os ajudantes vão para cima, cada um de vocês pega em meio barrote e deixa à entrada do andar onde estiver". Eu, como fazia parte da eletricidade, não fazia parte construção civil pura e dura, borrifei-me, fui-me embora. O gajinho estava com uma chibata na mão. [...] O gajo dá-me uma chibatada nas pernas e disse-me:*

- *Oh, mulato de merda, não ouviste o que eu disse?*
- *O que é que você disse?*
- *É isso que eu disse.*

Estava um meio barrote ali ao meu lado… Chiça, meteu-se com o gajo errado. Foi parar ao Hospital, claro.

Questionado sobre o que lhe aconteceu, Ulisses disse que acabou por não ser feita queixa contra ele. Várias pessoas viram ou tomaram conhecimento da situação, nomeadamente a pessoa que lhe arranjou trabalho. Mas não teve consequências mais graves. Questionado sobre se tivesse sido não um mestiço, mas um negro a responder da mesma forma que ele à violência racista, Ulisses respondeu rápido, sem margem para dúvidas: um negro "era esmagado, um negro era esmagado. Ou punha-se a andar ou estava feito ao bife. Isto se não desaparecesse. Ou seja, eles [os negros] não confrontavam".

Dou conta deste longo relato, com mais transcrição de entrevista e mais pormenores do que tenho feito até ao momento, porque tem muito significado para Ulisses e porque também me impressionou esta situação vivida por um jovem de 16 anos. A primeira vez que Ulisses me contou este episódio tinha-o omitido da descrição mais diacrónica da sua vida. Foi relatando a

[53] Tição significa pedaço de carvão aceso e, no sentido figurado, é um indivíduo muito moreno.

sua história de vida durante algumas horas, com várias pequenas histórias pelo meio, retomando sempre o fio condutor de forma exímia. Foi só no final que me contou este episódio, como se fosse um anexo, como se fosse algo que era para ter ficado de fora, como me disse na altura, mas que, por fim, decidiu contar. E, mais tarde, enquanto acompanhava uma entrevista a outra pessoa, decidiu voltar a contar a situação para demonstrar a realidade do racismo em Angola. Na primeira apresentação diacrónica da sua história de vida deu, neste momento da vida, mais relevância ao trabalho nos seguros, que era o emprego que tinha quando saiu de Angola. E é para aí que voltamos.

A forma como arranjou esse trabalho na companhia de seguros é curiosa. Num outro trabalho de férias, andava a fazer de estafeta para um *stand* de automóveis: levava material administrativo, ia à conservatória, ia aos registos… etc. E nesses caminhos, um dia "estampou-se de mota" e partiu uma perna, "fiquei em casa a recuperar, três meses!". Ao fim de algum tempo, porque Ulisses "era homem de formação em administração e comércio", um amigo seu que trabalhava como *groom*, paquete, moço de recados na seguradora O Alentejo, perguntou-lhe "à laia de chicote", quando estavam sentados num café, se queria trabalhar numa seguradora. Ulisses respondeu com uma questão: "Achas que eu teria condições para trabalhar numa seguradora?". E o amigo lá lhe disse que o achava qualificado: "Assim que tires o gesso, vais lá ter com o diretor". Esta história é usada como exemplo de que não tinha qualquer perspetiva de sair de Angola, porque "isto já é em 74, já depois do 25 de Abril; veja lá, portanto, a expectativa nossa era de: está tudo bem, não se passa nada".

Reforça que a sua experiência administrativa era anterior. Já tinha trabalhado duas vezes na Sometal, "que era representante da Mazda na zona industrial de Luanda, onde se fazia, já com alguma sofisticação, caldeiraria, fundição, fresa, torno; sofisticado, trabalho sofisticado". Sentiu-se confiante, "tirei o gesso e fui lá". Uma das condições exigidas era que fossem ágeis a escrever à máquina. Mas isso não era problema: "nós treinávamos na escola, no nosso curso; tínhamos uma vertente que era escritório comercial, era onde treinávamos a parte prática da máquina de escrever. E lá fiquei".

A Companhia de Seguros O Alentejo, conforme explica Ulisses, pertencia a uma família ligada à ganadaria, a família Taborda Ferreira: "essa seguradora tinha a característica de uma filha desta família ter casado com um indivíduo italiano", estando por essa via ligada à seguradora *Assicurazioni Generali*. O material administrativo que utilizavam "era milimetricamente igual ao da outra seguradora, apenas o timbre de O Alentejo". Era uma seguradora pequena, tinha "salvo erro, dez funcionários ou doze funcionários" em Angola, estrategicamente colocados em pequenas agências ao longo do território (Nova Lisboa, Luanda,

Lobito, Benguela), com duas a três pessoas normalmente. A excepção era Luanda, onde também não eram muitos: cerca de seis pessoas mais o diretor. Ulisses trabalhou na seguradora "um ano e pouco". Interrompeu no contexto da descolonização e da guerra civil angolana, quando rumou a Portugal em outubro de 1975, assunto que será abordado no capítulo 4.

Alexandra em Viana

> *Não tínhamos empregados. Não tínhamos dinheiro [para isso]. A mãe fazia a lida da casa e lavava a roupa da farmácia, lavava a roupa de alguns militares. E por isso quando dizem que andaram lá todos a explorar, eu às vezes tenho uma grande revolta com isso e digo: então a minha mãe era lavadeira como eram os outros.*
> **Alexandra, n. Lisboa 1961, viveu na cidade de Viana (província de Luanda) entre os 8 e 14 anos, residente no Vale da Amoreira - Moita**[54]

Alexandra viveu entre os 8 e os 14 anos em Viana, Angola. Esse período da sua vida representou uma mudança positiva. Estabelece um grande contraste entre a vida em Portugal e a vida em Angola. Quando a sua família vivia na Amadora, uma fatia grande do salário do pai ia para a renda da casa. Segundo conta, tinham privação de muita coisa. Como exemplo disso, diz que em Portugal comiam fruta barata, comprada ao "senhor de um depósito de fruta da Amadora" que "cortava as partes estragadas" e vendia o resto. Embora em Angola também não comesse frutas caras, que no caso eram as frutas europeias, aí tinha passado a ter acesso a frutas de mais qualidade.

Na memória de Alexandra, Viana era "uma vila semelhante a Azeitão" (freguesia portuguesa do concelho de Setúbal composta por antigas vilas e aldeias ligadas ao olival e situadas nas proximidades da serra da Arrábida), quer isto dizer que era uma pequena cidade com muitas vivendas, um retiro povoado por portugueses. Ao contrário do que acontece hoje, Viana tinha construção de pequena densidade e era ainda situada no meio do campo, desligada da malha urbana do que veio a ser a grande Luanda. Apesar desse quadro pitoresco, Isabel afirma também que se vivia um clima de franco desenvolvimento em Viana e em Angola. Conta que *viu lá coisas* que só dez ou quinze anos depois é que viu em Portugal. Esses novos empreendimentos resultavam, segundo explica, do investimentos de portugueses que, muitos deles, tinham vendido o que tinham em Portugal para investir em Angola – uma afirmação que

[54] Salvo indicação em contrário, todas as citações deste subcapítulo referem-se a Alexandra, n. Lisboa 1961, viveu na cidade de Viana (província de Luanda) entre os 8 e 14 anos, residente no Vale da Amoreira - Moita.

ressoa ao discursos da perda, mobilizado por muitos portugueses retornados. Mas esse não era o caso da sua família. O seu pai tinha ido atrás de uma oportunidade de emprego como técnico de plásticos, como a própria Alexandra voltou a esclarecer e como vimos no capítulo anterior.

Considera que Viana era uma zona "um bocadinho privilegiada". Era um lugar onde famílias de Luanda com mais dinheiro construíam as suas vivendas, por vezes de segunda habitação, para o fim-de-semana. Era uma "cidade-satélite de Luanda" em pleno crescimento e com um bom nível de vida. Alexandra lembra-se também que o seu pai e outros portugueses residentes em Viana incentivaram antigos colegas de Portugal a irem também para lá viver e trabalhar porque "a vida era boa".

A primeira casa onde viveram era pequena, só tinha um quarto e uma sala. Por isso, mudaram temporariamente para uma vivenda situada na rua do Comércio, também em Viana. Essa casa era temporária porque a família tinha comprado um terreno para construir uma nova habitação. Logo que acabaram de construir um "anexo" no terreno, mudaram-se para lá. Esse "anexo" era, conforme descreve, uma pequena casa. Mas o plano era fazer uma casa maior. Era em Angola que viam o futuro da família e estavam a investir nisso. Reafirma que a vida era melhor, mesmo sem ter aquilo que outros portugueses retornados dizem ter tido, como empregados domésticos a cuidar da casa. Sentia que estavam a progredir e todo o contexto era favorável. Nas suas palavras:

> *Só o clima que nós lá tínhamos é logo meio caminho andado para estarmos mais otimistas. [...] A população era essencialmente uma população jovem, não havia doenças. Nós aqui estamos sempre preocupados… Isso tira-nos a alegria de viver.*

No primeiro ano que estudou em Angola teve de ir para uma escola em Luanda, porque ainda estavam a construir a escola em Viana. Mas depois prosseguiu os estudos na Escola de Viana. Era nessa cidade que era vivido o dia-a-dia da família: o pai na fábrica de plásticos, a mãe em casa a fazer o trabalho doméstico e a lavar roupa para fora e as crianças na escola. Conta que as comidas que faziam em casa, em geral, eram iguais às que faziam em Portugal. Mas a mãe "depois aprendeu a cozinhar com as vizinhas", tendo passado a fazer também pratos angolanos. E passou-lhe esses conhecimentos. Entre esses pratos estão: o "peito alto, que eu adoro, a boa da moamba, essencialmente esses dois, outra coisa que o angolano é apaixonado, não sei se é o angolano, se é o português, é o calulu de peixe, o bolo da jinguba". Ao fim-de-semana iam sempre a Luanda para a praia ou para a casa de pessoas amigas e faziam piqueniques.

Entretanto, em Viana também havia espaços de lazer. O seu pai era um apaixonado pelo cinema e nunca deixou de ir, mesmo quando mais tarde o clima de guerra civil chega a Viana. Além do cinema, havia outros lugares de diversão. Por exemplo, na rua da primeira casa onde morou em Viana havia um ginásio, "onde se realizavam os bailes ao fim-de-semana" e jogos de hóquei – "Viana era um grande polo de hóquei". Apesar de Alexandra ser ainda muito jovem, ia a essas atividades com os amigos mais velhos. Mas quando depois foi morar para outra zona, onde o pai comprou o terreno, a dois ou três quilómetros da antiga casa, isso dificultou a sua participação nos convívios dos jovens:

> *Havia aquilo que nós chamamos o "culto do muro". Não havia televisão, nada destas coisas, não é? E então o que é que fazíamos? Juntava-se a juventude toda num muro a conversar, a falar. Essas coisas todas. Ora os mais novos iam atrás dos irmãos mais velhos. Eu estava ali a dois três quilómetros não podia ir, o meu pai não me deixava depois ir.*

São memórias de alguém que era criança e pré-adolescente durante o tempo que viveu em Angola, uma vida sobre a qual se recusou a falar durante muitos anos. Essas memórias são reconstruídas não só pela interpelação desta entrevista, mas também desde há alguns anos pelo reencontro com um grupo de jovens de Viana que, embora à época não fossem do seu grupo de amigos, frequentavam os mesmos espaços[55].

Recorda-se também que, efetivamente, na zona central moravam mais europeus, embora também houvesse africanos a viver na mesma zona. Faz questão, a propósito dessa questão, de afirmar que os africanos já assumiam boas posições, pois o pai do seu colega de carteira era negro e trabalhava nas Finanças. Usando este exemplo como prova para dizer "tudo o que se conta são histórias às vezes". Explica que "nos bairros[56] havia maioritariamente população africana, mas também havia muita gente europeia, que lá viviam e lá tinham os seus negócios". Como veremos nos demais capítulos, a sua forma de rejeitar o racismo provoca um discurso ambíguo: por vezes tenta "provar" que a sociedade angolana tinha igualdade e logo em seguida dá exemplos que justificam o contrário, que demonstram a desigualdade racial. Acresce que rejeita posições racistas assumidas por outras pessoas, nomeadamente outros portugueses retornados, e acha inaceitável que, principalmente os mais jovens, tenham esse tipo de posicionamentos. Mas sou levado a crer que a sua forma de lidar com isso é frequentemente

[55] Sobre este grupo de amigos de Viana falarei mais em detalhe no capítulo 6.
[56] Aqui bairro tem a conotação de bairro social ou de valores condicionados.

traduzida por não querer acreditar e que a tentativa de afirmar que havia igualdade é uma defesa contra as acusações de racismo atiradas como uma generalização contra todos os portugueses retornados.

Quando Alexandra diz "a minha mãe era lavadeira como eram os outros", faz-me lembrar o discurso de outra mulher branca de Angola. Neste caso, Alexandra era uma menina que apenas viveu em Angola entre os 8 e os 14 anos. Mas uma mulher nascida em Angola e que lá viveu até aos 42 disse algo parecido: "Maria José [...] diz-nos que não tinha empregados e que ela própria tinha de trabalhar como lavadeira e como criada de limpeza nas casas de outras famílias brancas, juntamente com as trabalhadoras negras" (Peralta e Góis 2021, 28). Partilhar em parte a condição de classe com trabalhadoras ou trabalhadores negros coloca, por vezes, os trabalhadores brancos em negação do racismo. Isto porque verificam que também há (uma minoria de) negros em posições de classe superiores à sua. O discurso da supremacia branca, como argumentaram Cooper e Stoler (1997) e Roediger (2007 e 2017), serve justamente para colocar obstáculos à racionalização destas desigualdades. Por um lado, os trabalhadores brancos, porque são vistos como brancos, absorvem um discurso de superioridade que os identifica com as classes dominantes brancas. Por outro lado, a sua condição social concreta é contraditória com essa expectativa. E, por fim, também não conseguem identificar-se com a condição dos trabalhadores negros. No caso do império colonial português, a propaganda do lusotropicalismo criou à volta do eurocentrismo uma utopia da igualdade e mistura racial que fornece uma escapatória para todos quantos não querem reconhecer o racismo na vida colonial, sob o "argumento" de que afinal havia colegas negros na carteira da escola, de que havia professores e profissionais liberais negros. Esta mundividência dos trabalhadores brancos das colónias é também reveladora do efeito segmentação racial do espaço, ou seja, os relatos dos brancos revelam um profundo desconhecimento sobre a vida da maioria negra com a qual não convivia. A sua experiência do dia-a-dia limitava-se ao convívio com outros brancos, com mestiços e com negros assimilidados.

A modernização colonial à sombra da desigualdade social e racial

Entre 1961 e 1974 houve importantes mudanças socioeconómicas em Angola. O impulso à industrialização de Angola, sempre subordinada às estratégias económicas e aos interesses da metrópole, marca a política colonial portuguesa a partir do início da guerra de 1961 (Torres 1963). Fruto dessas políticas e da conjuntura interna e internacional, nos últimos anos do domínio colonial português, Angola conheceu, como vimos, um processo de modernização

colonial. Quer isto dizer, na prática, que a par do referido crescimento urbano e industrial, permanecia uma típica economia sujeita ao subdesenvolvimento. A economia colonial, conforme analisa Guerra (1979), dependia da exportação de matérias-primas e da importação de capitais para a produção dessas mesmas matérias-primas. Os lucros gerados pelo investimento do capital importado eram repatriados, ou seja, não eram reinvestidos em Angola. Além da produção de matérias primas para exportação e da importação de capitais, materiais pesados e bens de equipamento, junta-se um terceiro elemento: a produção para o mercado interno dos meios de vida (alimentos, roupas, habitação) e dos bens de equipamento mais simples e de desgaste rápido (baterias, pneus, correias de transmissão, materiais de construção). A produção para o mercado interno também é dependente de maquinaria importada. Em paralelo com estes setores, existe uma economia chamada "tradicional" que se baseia numa agricultura, numa pastorícia e num artesanato orientados primordialmente para o autoconsumo e para as trocas de proximidade, com um nível técnico de produção muito baixo. Finalmente existe um setor terciário que "disciplina e articula" os referidos quatro setores económicos: administração (administradores, tribunais, polícia), infraestruturas de distribuição e circulação de produtos (portos, caminhos-ferro, estradas), comércio, hotelaria, casas de diversão etc. (Guerra 1979, 17-31).

Guerra, na sua análise da estrutura económica e classes sociais de Angola, distingue nos últimos anos do colonialismo a existência de diferentes setores que controlavam os meios de produção na economia angolana, para além do Estado e dos chamados produtores africanos em sistema de autoconsumo próprio ou comunitário. Em primeiro lugar surgia o capital internacional que comandava "as alavancas da economia angolana", nomeadamente as empresas do setor extrativo: como a *Companhia dos Diamantes de Angola, SARL - Diamang* (70 por cento de capital não-português em 1972), a *Companhia Mineira do Lobito, SARL* (empresa com participação estatal, a maioria do capital investido em 1969 advinha de empréstimos estrangeiros), e a *Cabinda Gulf Oil Company* (filial da petrolífera norte-americana Gulf Oil Corporation, participação do Estado português), entre outros. O capital internacional também tinha forte presença ao nível da importação, como a *Petrangol - Companhia de Petróleos de Angola, SARL*, da produção para o mercado interno, como a *Angotrónicas - Indústrias Electrónicas do Ultramar*, e dos seguros, como a *Phoenix Assurance Company, Ltd.* entre outros exemplos (Guerra 1979, 32-43).

O capital português metropolitano é representado por grandes grupos económicos: *Grupo CUF, Grupo Espírito Santo, Grupo Champalimaud, Grupo Banco Português do Atlântico, Grupo do Banco de Angola, Banco do Fomento Nacional, Grupo Borges & Irmão,*

Grupo Fonsecas & Burnay, *Grupo Intercontinental Português* (Guerra 1979, 44-52). Logo a seguir na pirâmide socioeconómica, Guerra identifica, por um lado, numa camada superior da burguesia colonial, que conseguia residir e/ou reinvestir lucros na metrópole, entre cujas empresas destaca: *Grupo Cuca*, *Organizações Mário Cunha*, *Fundação Mota Veiga*, *Venâncio Guimarães Sobrinho, SARL*, *Companhia do Ambriz, SARL*, entre outras (*idem*, 54-57). Por outro lado, descreve uma camada inferior da burguesia colonial, cujas transferências para a metrópole se limitavam a sustento de familiares, onde inclui: 20 mil colonos com empresas de comércio, transporte e outros serviços, 7 mil e quinhentos colonos dedicados à exploração de matérias primas, 5 mil com empresas de produção para o mercado interno, cerca de 2 mil e quinhentos dedicados ao café, 2 mil patrões-pescadores, mil e quinhentos criadores de gado, seiscentos colonos dedicados ao tabaco, quinhentos ao algodão, quatrocentos às frutas, duzentos ao sisal, duzentos às madeiras (*idem*, 58-65).

Em agosto de 1975, uma pequena brochura, de quatro páginas, intitulada *Textos Angola nº4* propunha-se fazer a "análise de classes em Angola"[57]. Trata-se de um documento de *educação para a revolução democrática popular*. O objetivo político é definido claramente: "Em Angola a luta das massas populares é pela conquista da Democracia Popular. Temos pois de ver quem são os inimigos da Democracia Popular e quais as forças que podem ser chamadas a lutar por este objectivo". Os números são "políticos" e portanto "números redondos", exagerados ou comedidos conforme os interesses da mensagem política. Mesmo assim, é útil visitar a descrição dos números que apresenta sobre as classes em Angola, por ser razoável assumir pelo menos uma aproximação à realidade. O grupo mais pequeno são os 5 mil médios e grandes burgueses (onde se incluíam os capitalistas de Angola de origem europeia ligados ao capital colonial português e os representantes do Governo Colonial de Lisboa). Seguem-se cerca de 35 mil pequenos agricultores e criadores de gado, pequenos comerciantes e industriais, na sua grande maioria de origem europeia. Ainda ao nível dos europeus, distingue cerca de 25 mil membros da "camada superior da pequena-burguesia burocrática de origem europeia" ("funcionários empregados, com funções de chefia, capatazes, contramestres, técnicos, médicos, etc.") dos cerca de 10 mil membros da "camada inferior da pequena-burguesia de origem europeia" ("empregados e funcionários subalternos, com funções de chefia", mas com "poucos privilégios"). Note-se que a soma destes grupos sociais europeus, ou maioritariamente europeus, está longe do total de europeus em Angola, pelo que se entende que nesta análise um

[57] Essa brochura foi encontrada no Arquivo da associação política UDP, em Lisboa. E encontra-se também uma versão digital da mesma recuperada no blog
https://1969revolucaoressaca.blogspot.com/2015/08/1975-08-00-textos-angola-n-04.htm

número considerável integrava também o semi-proletariado e o proletariado, que veremos adiante. Nesta hierarquia social racializada, contam-se cerca de 15 mil membros da "camada superior da pequena-burguesia burocrática africana" (composta pelos "funcionários com funções de chefia de administração, os técnicos, contra-mestres, encarregados agrícolas, as profissões liberais e os médios intelectuais"), e 10 mil a 15 mil membros da "camada inferior da pequena-burguesia burocrática africana" ("empregados de escritórios nas fábricas, nas empresas e no funcionalismo público" sem especialização nem cargos de chefia). A análise não refere se as classes e frações de classe seguintes são de origem europeia ou africana, mas, tendo em conta as profissões, sabemos que são maioritariamente africanos quer os 70 mil semi-proletários ("serventes, contínuos, criados, funcionários públicos das últimas letras, etc") quer os 500 mil proletários, dos quais mais de metade eram operários rurais (que trabalham na agricultura e nas minas) e os demais eram operários das cidades (operários das pescas, dos transportes, da construção civil e das indústrias). A maioria, 80 por cento da população ativa, era composta por 1 milhão de camponeses pobres. No entanto, de acordo com Heimer (1980), colocar a maioria da população na categoria simples dos camponeses é problemático, posto que, conforme a sua análise, muitos viviam em sociedades subalternizadas, à parte, tendo com a sociedade central, gerada pelo colonialismo, uma relação de centro-periferia. Ou seja, Heimer propõe, em alternativa, que se analise a *formação social angolana* a partir da articulação interna de modos de produção entre uma sociedade colonial central e sociedades tradicionais africanas (Heimer 1983).

Ainda que possam não ser totalmente satisfatórios, estes quadros da estrutura de classes permitem ver como as hierarquias socioeonómicas eram atravessadas por questões raciais. Por um lado, a população africana distinguia-se entre ex-indígenas e assimilados, por outro lado, toda a população africana, negra, junto com a população de origem portuguesa, branca e mestiça, distribuía-se por diferentes classes e frações de classe (Pimenta 2005, 2008 e 2010; Guerra 1979). Tal estruturação de classes não só confirma o papel relevante do privilégio branco na hierarquia social colonial (Bender 2004) como revela também de que forma a relação entre classes e racializações resulta numa estrutura social complexa. A complexidade dessa estruturação é útil para enquadrar a posição do portugueses retornados, uma vez que, como refere Nuno Domingos,

> *A sociedade colonial* [também] *criou hierarquias relevantes no «mundo dos brancos», separando pobres de ricos, trabalhadores de patrões, operários de agricultores, funcionários de primeira de funcionários de segunda, habitantes das cidades daqueles*

> *deslocados para o mundo rural africano, provenientes do interior português, humildes, desprotegidos* (Domingos 2017, 145).

Discussão

Ulisses, no final do colonialismo português, tinha 19 anos, estava a concluir o curso comercial e trabalhava numa seguradora. Isabel era estudante de liceu de 19 anos e o seu pai era contabilista. Artur era ainda um estudante de 15 anos, o seu pai era um trabalhador com um bom salário, fazia máquinas de precisão para a agência de meteorologia. Alexandra também era ainda uma estudante de 13 anos, o seu pai trabalhava numa fábrica de plásticos e a mãe lavava roupa para fora. Nenhum deles é um grande proprietário. Ulisses morava num bairro pobre maioritariamente negro e a sua mãe, portuguesa branca, trabalhava como auxiliar de saúde. Isabel, jovem mestiça de Malanje, e Artur, jovem branco da Praia do Bispo, tinham empregados domésticos. Alexandra, jovem branca residente em Viana, não tinha empregados e Ulisses, jovem mestiço de Luanda, que morava no Rangel, também não.

Estas são posições sociais distintas mas que estão na franja que vai dos brancos pobres a uma classe média com bons salários. A grande diferença, que cruza a questão socioeconómica com a racial, é que no contexto colonial uma família como a de Artur tinha acesso a trabalhadores negros que se ocupavam com o trabalho doméstico. O mesmo acontecia com famílias negras e mestiças com posição social semelhante, como era o caso da família de Isabel em Malanje. Mas a existência destes trabalhadores negros naquela condição social resulta do colonialismo. Simultaneamente, a posição social da população branca, mesmo a mais desfavorecida, tinha um horizonte melhor que a esmagadora maioria da população africana negra:

> *[u]m imigrante branco, mesmo que não possuísse qualificações profissionais ou educacionais, e carecesse de recursos financeiros, podia quase sempre esperar que se lhe desse uma oportunidade de não cair abaixo de um nível económico que estava completamente fora do alcance da grande maioria dos africanos* (Heimer 1980, 21).

No dia-a-dia, estes quatro estudantes passavam por ruas e frequentavam escolas que celebravam nomes portugueses, como fomos lendo ao longo deste capítulo, desde navegadores e reis

portugueses até ministros e governadores das colónias. E nessas escolas, logo a partir da primária estudavam em livros que, nos anos 1960, foram "africanizados" com algumas fotografias das áreas rurais e das cidades colonias, bem como com fotografias que mostravam "africanos numa relação harmoniosa com os brancos", mas cuja presença era principalmente decorativa e minoritária quer ao nível das imagens (que eram maioritariamente relativas aos brancos de Portugal), quer ao nível dos conteúdos escritos. Além da língua, a história, a geografia e os valores correspondiam ao mesmo programa português que era inculcado na então metrópole, impondo uma moral cristã e fazendo ridiculamente os estudantes de África estudarem estações do ano, montanhas, rios e linhas de comboio de um longínquo território europeu (Ferreira 1974, 85-86). Também os jornais, cheios de figuras brancas, como pude verificar pelo estudo do diário luandense *Província de Angola*, passavam essa imagem que podemos chamar lusocêntrica da vida nas colónias. Uma imagem que, de resto, não contrastava assim tanto com as zonas centrais das cidades, onde a população era principalmente branca e onde a população negra ocupava principalmente funções de trabalho subalterno, mas onde também havia uma minoria de negros e mestiços com formação e posição social acima da média. Podemos dizer que o reportório do lustropicalismo propagandeado pelo regime colonial estava, desta forma, inculcado no seu quotidiano e que era reforçado com os sinais do progresso económico.

As quatro memórias da vida em Angola são principalmente positivas e denotam uma perspetiva de progresso. Existem aspetos negativos do ponto de vista social e racial que são reconhecidos, mas que são suplantados na narrativa de vida. Ulisses descreve a situação em que o encarregado-geral da obra, no seu trabalho de verão, quando tinha 16 anos, agiu contra ele por racismo através de assédio moral, insulto e agressão física. Isabel conta como as meninas brancas e mais ricas do Liceu desconsideravam as mestiças. Mas em ambos os casos apresentam-se como tendo dado a volta por cima: Ulisses respondendo também de forma violenta à agressão e Isabel integrando-se, de qualquer das formas, no Liceu com as outras amigas. E, mesmo com consciência do racismo de que eram alvo pela condição de mestiços, a perspetiva que tinham à época era de que a situação da desigualdade racial estava a mudar. Mais impactados pela ideia de que a desigualdade racial não existia realmente ou que estava a ser superada eram Artur e Alexandra, pela sua condição de jovens brancos.

No caso de Artur, tem a memória de um bairro perfeito, a Praia do Bispo, onde as várias famílias brancas e umas quantas famílias negras e mestiças tinham as suas vivendas, a escola e a igreja do bairro, brincavam e faziam festas nos quintais uns dos outros, tinham o seu próprio cinema no clube desportivo. Das quatro memórias foi aquela que mais contributos deu para o

acesso ao mundo do lazer em Angola, falando de filmes e de músicas. Não quer isto dizer que, por exemplo, Ulisses, que até era mais velho, não tivesse muito mais a dizer sobre o assunto. Mas nas entrevistas não se deteve muito nas respostas sobre essas matérias. Sendo mais velho, mestiço e com um trajetória social mais complexa, tinha outros aspetos da vida social que queria destacar.

Em qualquer dos casos, as práticas de lazer destas famílias demonstram um nível de vida que tendo matizes dava acesso a uma cultura popular moderna de influência internacional. A percepção dos entrevistados é que em Angola tinham mais acesso à produção cultural internacional de música e de cinema. Era grande a oferta cultural de Luanda e associava-se aos circuitos internacionais, nomeadamente via África do Sul, como vimos a propósito de Percy Sledge em Angola. O cinema era central ao nível do entretenimento, fazendo chegar a Angola a estética e os padrões culturais de países mais industrializados. Os portugueses de Angola viviam assim, como argumenta Nuno Domingos (2021), entre dois impérios: o império colonial português e o império do mercado internacional da cultura popular. Tal como as razões das migrações coloniais identificadas no capítulo anterior são essencialmente motivos da vida económica pessoal e familiar, também podemos neste capítulo observar que a vida recordada tem pouco a ver com qualquer glorificação nacional-imperial, é simplesmente a vida da condição social de cada pessoa. O que é recordado com sentido positivo é uma sociedade moderna e aberta aos consumos fornecidos pelo mercado internacional. Uma imagem de progresso que tem o seu lado sombrio. Os artistas negros, em particular os internacionais, podiam ter (excecionalmente) destaque nos palcos ou nas páginas dos jornais mas, como vimos, a segregação económica ou social afastava as pessoas negras de determinados espaços de entretenimento e de determinados lugares nas salas de espetáculo.

Alexandra, cujo pai não perdia uma sessão de cinema, testemunhou o progresso da sua família. Na Amadora viviam num apartamento arrendado e o salário do pai era curto para as despesas familiares. Com um salário melhor em Viana conseguiram mudar-se de uma casa mais pequena, que lhes foi arranjada pela empresa de plásticos para se instalarem quando chegaram, para uma vivenda também arrendada e, depois, para uma casa ("o anexo") no terreno que compraram. Tinham, portanto, essa casa provisória construída para a sua família numa cidade agradável, Viana, e iam fazer uma casa maior ao lado. E, além disso, Alexandra considera que o próprio clima, com sol o ano inteiro, e o facto de a população ser jovem favoreciam o otimismo da população.

Brancos ou mestiços, com casas melhores ou piores, com ou sem empregados, o otimismo sobre o futuro dos portugueses de Angola da classe trabalhadora e da classe média

era forte, conforme estes testemunhos. Como me disse Ulisses, "mesmo que não tivéssemos nada, tínhamos um horizonte largo para crescer até mais não". Ao mesmo tempo, nestas memórias, a presença de negros e mestiços como colegas nas escolas, como vizinhos e como profissionais intermédios e mesmo em alguns lugares socialmente considerados (como os profissionais liberais) não eram tanto vistos como exceção, e prova da dificuldade de acesso a esses lugares por parte da maioria negra, mas como "exemplos" que favoreciam a permeabilidade dos trabalhadores e da classe média colonial portuguesa à propaganda lusotropicalista. Assim, o negro ou mestiço em posição socialmente favorável aparecia quase com um sinal da "verdade" presente ou futura da utopia lusotropicalista: a sociedade multirracial sem exclusões desenvolvida em torno de um eixo cultural português. É esse mesmo discurso que ganha eco numa produção audiovisual do final dos anos 1990 como *Angola: No Outro Lado do Tempo*: brancos e negros lado a lado, uma sociedade em franco progresso capitalista, a modernidade da cultura popular internacional pontuada pela paisagem desta "terra quente" (Angola: No Outro Lado do Tempo 2003). O que esse documentário não tem, nem poderia ter enquanto produto nostálgico[58], são os relatos de episódios de racismos, de desigualdade e de conflito social que, de qualquer das formas, também está presente nas quatro memórias, conforme veremos também no próximo capítulo.

[58] A nostalgia colonial será discutida no capítulo 6.

CAPÍTULO 4
AS GUERRAS E O RETORNO

O retorno aparece nas narrativas pessoais e coletivas dos portugueses retornados como um momento súbito. Nessas memórias, a mudança do curso da história é frequentemente explicada pela revolução portuguesa do 25 de Abril. No caso dos portugueses retornados de Angola, quando contam de forma mais detalhada a sua história, apontam as razões da mudança súbita diretamente à guerra civil angolana. A guerra anterior, a guerra de libertação nacional angolana que estava a decorrer desde 1961, raramente surge na sua narrativa como ligação direta com o desenvolvimento histórico que conduz à saída dos portugueses de Angola. Menos ainda surge a recusa do governo português em negociar pacificamente com os movimentos anticoloniais no final dos anos 1950 e ter antes preferido incentivar centenas de milhares de portugueses a rumar às colónias e aí se estabelecerem.

Parafraseando Fassin, a memória do passado é um dado objetivo da história do presente (2008, 316). A consciência deste valor intrínseco da memória, porém, não transforma o investigador num simples divulgador dos testemunhos recolhidos. As recordações dos portugueses de Angola necessitam, a meu ver, de ser problematizadas no contexto histórico mais vasto do processo da descolonização. Este momento-chave, que os fez passar de portugueses de Angola a portugueses retornados de Angola, pode começar por encontrar na sua própria história de vida dos entrevistados os elementos necessários para essa contextualização. Sendo para tal necessário, neste processo de memória colaborativa, colocar as questões adequadas, devidamente informadas por outras fontes acerca do contexto histórico e social mais geral. A obra de Alice Waterston (2014) é um exemplo formidável de como é possível viajar pela história da violência das migrações do século XX a partir das memórias de um indivíduo com um percurso de vida particular, neste caso, o seu pai.

Procurei assim ir além das elipses narrativas que são frequentes na memória de momentos críticos como o retorno. Quis caminhar junto com Isabel, Artur, Ulisses e Alexandra nesse tempo passado, acompanhando-os no reencontro com um processo histórico complexo. Desta forma, o presente capítulo trata do retorno dos portugueses de Angola não como um momento súbito, uma aparente anomalia na história, mas como um acontecimento ligado aos conflitos sociais e a uma história de várias guerras (das guerras de ocupação colonial, à guerra

de libertação nacional e à guerra civil). Começo por caracterizar o retorno nos seus aspetos históricos e demográficos, com base na literatura histórica e sociológica. Nesta análise, a imprensa colonial e a portuguesa são usadas para captar a forma como os acontecimentos iam sendo percebidos no momento. Dos testemunhos é mobilizado não só o seu discurso acerca do momento do retorno e das razões da saída de Angola, mas também as perceções prévias dos entrevistados sobre os conflitos sociais, sobre a guerra de libertação, sobre a ditadura e sobre a guerra civil. Por fim, o retorno dos portugueses das ex-colónias é também contextualizado no quadro geral das colonizações europeias.

O retorno dos portugueses de Angola

O retorno de portugueses das ex-colónias integra-se historicamente no fenómeno migratório dos processos de descolonização. Os portugueses retornados em geral costumam, como referimos, identificar o 25 de Abril de 1974, golpe de Estado do Movimento das Forças Armadas que marcou o início da Revolução Democrática portuguesa, como sendo o momento da viragem, um marco histórico relevante que é no mínimo incompleto. O início da guerra de libertação nacional angolana em 1961 (Cardina e Martins 2018), ou a própria existência de Angola como território colonizado, ou são ignorados, ou passam para segundo plano nas suas explicações (Peralta 2022).

A história colonial angolana é uma história de múltiplas guerras e tensões militares, desde logo na própria ocupação do território. René Pélissier (2013a; 2013b) dá conta da existência de 190 acções e campanhas militares que, todas somadas, correspondem a 21 anos e dois meses de guerras e mais de 30 mil soldados só nos 48 anos que vão de 1879 a 1926. A resistência e revolta das populações dos territórios angolanos é, portanto, antiga. Conforme a obra do mesmo autor, as "campanhas de pacificação e ocupação" tiveram uma sequela em 1940-41 com a submissão dos "últimos hereros independentes". Este exemplo ilustra a violência da "pacificação e ocupação". O povo herero em causa, os cuvales, mantinha o seu modo de vida ligado à pastorícia e recusava submeter-se à ordem colonizadora. Isso custou-lhe uma chacina, captura do seu gado, envio de parte dos prisioneiros para trabalho contratado/forçado para a ilha São Tomé. Alguns cuvales sobreviventes do trabalho forçado, uma vez retornados ao sul de Angola, sofreram uma integração subalterna na economia colonial: foram "transformados em proletários", passando a trabalhar na ampliação dos caminhos de ferro de Moçâmedes. No entanto, estes "pastores sem bois" não descansaram até conseguirem novamente comprar

cabeças de gado, procurando recuperar o seu modo de vida (2013b, 274).

A memória dos portugueses de Angola, marcada principalmente por vagas migratórias posteriores a 1945 e mais intensivas nas décadas de 1960 e 1970, destaca sobretudo a experiência da vida urbana, longe das guerras passadas que tornaram possível a vida colonial, longe até da própria guerra de 1961-1975, que permitiram que o modo de vida colonial se prolongasse no tempo. Durante as últimas décadas do império colonial português, as suas vidas são marcadas pelo crescimento económico e urbano de Angola. Assim, mesmo após as sucessivas vagas de descolonização que iam libertando novas nações asiáticas e africanas (algumas na vizinhança das colónias portuguesas), o discurso do excecionalismo português mantinha-se dominante. Aos mais versados ou interessados em política internacional, os jornais da época diziam que o Estado colonial iria continuar à sombra da aliança luso-britânica e da aliança norte-atlântica (Góis 2017).

Essa visão do excecionalismo português tinha um contexto regional apropriado. Visto de outro modo, o fim do império português é tardio quando analisado sob o prisma do critério da independência dos territórios africanos, mas não é tardio quando analisado sob o prisma do poder branco no sul de África. É certo que o nacionalismo africano tinha vitórias nas proximidades: a República Democrática do Congo, a norte de Angola, tinha conquistado a independência face à Bélgica em 1960 e a República de Tanganica[59], a norte de Moçambique, tornou-se independente em 1961 face ao Reino Unido. Mas a situação muda no que diz respeito aos territórios mais a sul, que se situam entre Angola e Moçambique. Ao contrário da britânica Rodésia do Norte que cede lugar à República da Zâmbia em 1964, a minoria branca da Rodésia do Sul (atual Zimbabwe) proclamou o estado independente da Rodésia e continuou no poder entre 1965 e 1979. E, ainda mais relevante, na potência regional África do Sul, que incluía de facto a África do Sul e a Namíbia, o regime de segregação, ou Apartheid, instituído em 1948, persistiu depois da independência do país em 1961 e só terminou em 1994. Neste contexto, com mais ou com menos instrução, para a maioria dos colonos e descendentes, fosse por uma ideologia apócrifa que fazia acreditar num território único do *Minho até Timor*, fosse por estarem simplesmente mergulhados na vida do dia-a-dia (numa vida privada possível graças ao poder do Estado colonial), os "acontecimentos de Angola", como foram chamados pelas notícias em 1961, e os demais episódios das guerra anticoloniais eram enquadrados na lógica do "terrorismo" distante, "lá no norte" de Angola (ou de Moçambique, embora menos dissimulável na Guiné) (Góis 2017). É necessário compreender, por isso, como os

[59] Em 1964 foi criada a República Unida de Tanganica e Zanzibar, que pouco tempo depois adotou o nome atual: Tanzânia.

acontecimentos vão ganhando forma e não se torna imediata a compreensão do fim da sociedade colonial, abrindo caminho ao retorno de nacionais:

> *O derrube do Estado Novo e o fim das guerras de libertação travadas em Angola, na Guiné-Bissau e em Moçambique abrem* [...] *o caminho para a independência dos territórios coloniais portugueses, que se sucedem ao longo de 1975. A saída das populações colonas de Angola e de Moçambique e das outras colónias africanas começa a delinear-se logo a partir de Abril de 1974 e, alguns meses após a mudança de regime em Portugal, há quem comece cautelosamente a preparar a saída. Mas o futuro das colónias não era então ainda claro, e entre soluções políticas ensaiadas pelo novo regime situadas entre o «federalismo» e a «independência», grande parte das populações colonas está convencida de que vai ficar, de que pode ficar, de que a sua presença é legítima. É apenas quando se dá o colapso da ordem pública e a violência se torna arbitrária que a saída se revela inevitável* (Peralta 2017, 34).

Efetivamente, as prolongadas guerras de libertação nacional africanas são a origem do descontentamento dos militares portugueses que rompem com o Estado Novo. Pelo que estas guerras deram o impulso decisivo à mudança política em Portugal, abrindo caminho à Revolução Democrática portuguesa. No entanto, quando chegam as notícias do 25 de Abril de 1974, o futuro das colónias não era ainda claro. Eleições livres eram um objetivo proclamado. Contudo, ecoava nas colónias a expressão presente na declaração da Junta de Salvação Nacional feita pela voz do general António de Spínola: "Garantir a sobrevivência da Nação, como Pátria Soberana no seu todo pluricontinental". Os sinais da mudança eram, no entanto, inegáveis, nomeadamente com milhares de pessoas a manifestar-se pela independência imediata de Angola (*Diário* 27 de maio de 1974, 3), e outros tantos milhares também em Lisboa a manifestar-se contra a Guerra Colonial (*Diário* 31 de maio de 1974, 3). Mas não foi de imediato que se tornou real a ideia da partida. Na visita às colónias, em maio de 1974, o general Costa Gomes exalta os "nascidos à sombra da bandeira de Portugal, quer vivam em Díli, Luanda, Pretória ou Paris" (*Diário*, 7 de maio de 1974: 1), e dá Angola como exemplo de «lusotropicalismo» (*A Província de Angola*, 7 de maio de 1974: 1). Talvez não fosse de espantar a notícia simultânea de que o MPLA não deporia as armas (*A Província de Angola* 7 de maio

de 1974, 2), tal como não o fariam a UNITA e o FNLA[60].

Só no final de julho de 1974 as propostas federalistas e neocoloniais sofrem um duro golpe, quando o presidente da república António Spínola se vê forçado a declarar ao país o imediato reconhecimento do direito à independência dos povos das colónias, dando a conhecer as determinações da lei 7/74:

> *Tendo o Movimento das Forças Armadas, através da Junta de Salvação Nacional e dos seus representantes no Conselho de Estado, considerado conveniente esclarecer o alcance do n.º 8 do capítulo B do Programa do Movimento das Forças Armadas Portuguesas, cujo texto faz parte integrante da Lei 3/74, de 14 de Maio;*
> *Visto o disposto no n.º 1, 1.º, do artigo 13.º da Lei 3/74, de 14 de Maio, o Conselho de Estado decreta e eu promulgo, para valer como lei constitucional, o seguinte:*
>
> *ARTIGO 1.º*
>
> *O princípio de que a solução das guerras no ultramar é política e não militar, consagrado no n.º 8, alínea a), do capítulo B do Programa do Movimento das Forças Armadas, implica, de acordo com a Carta das Nações Unidas, o reconhecimento por Portugal do direito dos povos à autodeterminação.*
>
> *ARTIGO 2.º*
>
> *O reconhecimento do direito à autodeterminação, com todas as suas consequências, inclui a aceitação da independência dos territórios ultramarinos e a derrogação da parte correspondente do artigo 1.º da Constituição Política de 1933.*
>
> *ARTIGO 3.º*
>
> *Compete ao Presidente da República, ouvidos a Junta de Salvação Nacional, o Conselho de Estado e o Governo Provisório, concluir os acordos relativos ao exercício do direito reconhecido nos artigos antecedentes.*
> *Visto e aprovado em Conselho de Estado.*
> *Promulgado em 26 de Julho de 1974.*
> *Publique-se.*
> *O Presidente da República, ANTÓNIO DE SPÍNOLA.*
>
> (República Portuguesa 1974-07-27, 1)

Quer antes, quer após estes acontecimentos em Lisboa, em Angola as questões raciais e

[60] Sobre os movimentos de libertação nacional angolana ver nota 6.

internacionais complexificavam-se um pouco mais, nomeadamente com alguns "brancos pró-independência [que] aderem ao MPLA", ou à FNLA, e outros que fazem manifestações em apoio à UNITA (*Notícias* 12 de agosto de 1974, contracapa), enquanto já vão chegando ameaças da intervenção da África do Sul (*Notícias* 25 de junho de 1974, 1) em Angola. Os conflitos prosseguem, assim, sendo exemplo trágico uma onda de violência que resultou em cinco mortos e 66 feridos em apenas 11 horas em Luanda, em agosto de 1974, ao mesmo tempo que se noticia que "o Governo não estimula o regresso a Portugal" por parte dos funcionários públicos das colónias (*Notícias* 9 de agosto de 1974, 1 e 2). Os Acordos do Alvor, a 15 de janeiro de 1975, entre os três movimentos de libertação e o governo português dão esperança num futuro democrático e não racial. Mas logo em março de 1975, FNLA e MPLA disputam o controlo da capital, o conflito alarga-se à UNITA e a guerra, desta vez, chega a todo o território. As notícias do desenrolar dos acontecimentos precipitam-se no dia-a-dia, apanhando de surpresa os colonos europeus que viviam o seu quotidiano em Angola. Só assim se pode melhor entender testemunhos que nos chegam, tais como "eu nunca pensei em vir para aqui", "o que é que eu vinha aqui fazer?", "a guerra foi depois", e, ainda de alguns, "eu não sou retornado porque nunca aqui tinha estado"[61]. O retorno aparece-lhes, à maioria dos portugueses retornados, como acidental e particular à história portuguesa, como algo que poderia ter sido evitado por "bons políticos". Porém, tal como nas migrações da colonização, também as migrações da descolonização se enquadram num grande movimento de deslocamentos à escala internacional, como veremos mais adiante.

Isabel: "o meu pai talvez tivesse mais noção da situação"

> *O meu pai gostava muito de ouvir uma rádio, que era a rádio Brazzaville, mas muito velado, muito escondido. Apanhávamos uma série de outras rádios. Mas tínhamos de estar a ouvir muito baixinho.*
>
> **Isabel, n. Luanda, viveu em Malanje entre os 2 e os 18 anos, residente no Vale da Amoreira - Moita[62]**

Isabel recorda que em 1960, com a independência da República Democrática do Congo, houve

[61] Testemunhos já apresentados por escrito e como parte da exposição *Retornar, Traços de Memória*. Ver Góis (2017).

[62] Salvo indicação em contrário, todas as citações deste subcapítulo referem-se a Isabel, n. Luanda, que viveu em Malanje entre os 2 e os 18 anos e é residente no Vale da Amoreira.

colonos belgas que fugiram para Angola e foram viver num prédio próximo da sua casa. Também tem conhecimento que em 1961 "houve grandes massacres no Uíge". Refere-se aos ataques iniciados a 15 de março de 1961 pela União dos Povos de Angola (UPA) contra os colonos portugueses. Mas diz que enquanto crianças e depois jovens, essas informações lhes eram um bocado vedadas. Conta também a história de um enfermeiro negro, contestatário do regime colonial, que foi morto. E que a PIDE proibiu as pessoas de irem ao velório dele. Esse enfermeiro era pai de uma amiga da mãe de Isabel. Diz que a sua mãe, o seu tio e outras pessoas ficaram com receio de lá ir. A amiga acabou por estar muitos anos sem falar à sua mãe, pela mágoa dessa ausência no velório.

Isabel conta também outra situação relacionada com a repressão do regime colonial. O afilhado da sua mãe trabalhava no transporte de algodão na COTONANG, Companhia Geral dos Algodões de Angola. Foi nesta empresa com capitais portugueses belgas que se iniciou, uns anos antes, no dia 4 de janeiro de 1961, uma rebelião precursora da Guerra de Libertação Nacional Angolana. Os trabalhadores do algodão da Baixa de Cassanje, considerados indígenas, eram obrigados a entregar uma grande parte da sua colheita de algodão a título de imposto. O trabalho forçado, os castigos corporais e a cultura obrigatória do algodão, pago a baixo preço, humilhavam e destruíam o modo de vida desta população. No início de 1961, possivelmente inspirados pela recente independência do antigo Congo Belga, estes camponeses negros iniciam uma revolta que se alarga à região: recusaram-se a trabalhar, queimaram as sementes que lhes foram entregues pela COTONANG, incendeiam edifícios e veículos da empresa, cortam estradas, atacam os capatazes e os colonos. A resposta do governo português foi um ataque aéreo. Tendo destes confrontos resultado milhares de mortos. Nos meses seguintes, com o ataque de cerca de duzentos angolanos (alegadamente ligados ao MPLA) à Casa de Reclusão Militar de Luanda, aos CTT e à Emissora Nacional (4 de fevereiro) e os massacres organizados pela União dos Povos de Angola (15 de março) iniciam a guerra de independência de Angola (Pélissier 1978).

O episódio que Isabel relata, no entanto, é muito posterior. Mas a própria explicou, com referência às revoltas passadas, que a empresa era um lugar tenso e que havia muita vigilância sobre aqueles trabalhadores. De tal forma que, um dia, o afilhado de sua mãe ficou em apuros. Diz que o patrão desse jovem colocou no transporte uma arma, como forma de proteção. O problema é que a PIDE descobriu que ele tinha uma arma no carro e levou-o preso. Felizmente, a mãe de Isabel, por trabalhar na Escola, conhecia o inspetor da PIDE e intercedeu pelo afilhado. Mas ele ainda lá esteve detido cerca de uma semana, acabando por ser libertado, por ter provado que a arma não era sua. Como vemos, havia na família de Isabel uma consciência da repressão

da polícia política e também tinham consciência da guerra porque, segundo explica Isabel, costumavam ouvir às escondidas a rádio Brazzaville[63].

Apesar de tudo, Isabel diz-me que, se por um lado, sabia que essa rádio falava a verdade, por outro lado, não tinha noção à época que houvesse uma diferença total entre as notícias dessa rádio proibida e as notícias dos meios de comunicação permitidos (e censurados). Diz que, na verdade, não prestava muita atenção ao *Angola Norte*, o jornal regional de Malanje, que "dava as notícias consoante o sistema". Mesmo quando lia esse jornal não gerava contradição pois as notícias não falavam dos acontecimentos que ouvia pela rádio proibida. Também diz a este propósito que, quando iam jornais de Portugal para Angola, estes "eram abafados". Questionada sobre os pequenos documentários que passavam antes dos filmes, desvaloriza os seus conteúdos, porque "eram coisas a favor do regime". Perguntei-lhe se essa percepção sobre os conteúdos favoráveis ao regime colonial são de agora ou da altura. Disse-me que na altura, efetivamente, não tinha essa percepção crítica. Acredita que o seu pai tivesse mais noção dessa situação:

> *O meu pai talvez tivesse mais noção da situação. Até porque o meu pai foi colega no seminário de muitos africanos negros que foram do início da fundação do MPLA. A família Pinto de Andrade, o meu pai foi colega deles. E ele tinha essa noção, pronto.*

Numa troca de palavras com Ulisses, presente neste momento da entrevista, Isabel reflete sobre a limitação do acesso dos negros e mestiços a postos de direção. Ulisses diz que até havia cabo-verdianos nestes postos, mas que aos demais africanos negros e mestiços havia mais limitações. Eventualmente chegavam à chefia intermédia, mas não chegavam a diretores - o que é consistente com o quadro racializado de classes apresentado no capítulo anterior. Mas Isabel, contrariando um pouco Ulisses, diz que embora tal fosse raro em Malanje, já havia malanjinos negros e mestiços em postos de direção. Dá o exemplo de um subdiretor. Ulisses remata "é o que eu estou a dizer, diretor/topo, esquece".

Isabel recorda-se também da presença dos militares portugueses. Ao lado da segunda casa onde morou em Malanje, havia uma moradia com muitos quartos, cuja dona hospedava "militares que não queriam estar nos quartéis". Mas, questionada sobre isso, também diz que a guerra não afetou a sua circulação no dia-a-dia. Conta que iam passar as férias de março a

[63] A importância destas rádios será tratada no subcapítulo seguinte.

Luanda, onde morava um tio seu. Andavam com frequência de comboio. A sua primeira viagem sozinha foi aos 8 anos. O seu tio acompanhou-a ao comboio em Luanda e foi sozinha até Malanje (que fica a 380 quilómetros distância). Chegou a Malanje e pediu a um taxista conhecido que a levasse a sua casa. Esse episódio em que se sentiu segura como uma menina de 8 anos a viajar sozinha de Luanda para Malanje contrasta com uma situação pela qual passou com 15 ou 16 anos com um militar português. Isabel contextualiza:

> *Havia aqueles soldados da tropa portuguesa que ao fim-de-semana saiam e iam para as sanzalas, para aquela zona mais periférica, e faziam a vida deles, a vida sexual também, não é? E muitos deixaram lá filhos.*

Como mulher não-branca, mestiça, Isabel sentia "um certo receio" perante a presença destes militares brancos, "porque uma vez", reforçando que foi um episódio único,

> *Fui perseguida da minha casa por um militar… branco. E eu meti-me lá por caminhos que ele não conhecia muito bem. E eu nesse dia tive medo. Eu devia ter para aí uns 15 ou 16 anos. Senti-me constrangida, meti-me lá por onde ele não deveria conhecer. Mas ele foi atrás de mim.*

De acordo com o que conta, este assédio sexual era uma coisa que os militares brancos achavam que podiam fazer a qualquer mulher não-branca. Quando chegou a casa, não contou à mãe sobre esta perseguição. Perguntada sobre se conhece alguma mulher que, ao contrário dela, não tivesse conseguido escapar de uma situação dessas, contou-nos não sobre isso, mas sobre uma situação que considera diferente. Conta o caso de uma jovem negra que vivia e trabalhava na casa de uma vizinha. Essa jovem tinha uma deficiência e, por isso, consta que a sua família (que vivia no mato) queria afastá-la ou tirar-lhe a vida. Mas aquela família da cidade, a da vizinha de Isabel, decidiu cuidar dela. Essa jovem teve dois filhos de um militar. Mas no entendimento de Isabel essa é uma situação diferente porque eles depois vieram juntos para Portugal como casal. Encontrou-a há uns anos na rua, ela é que chamou Isabel porque a reconheceu logo. Remata, "lá está, não foram todos os casos…". Não deixa, porém, de referir tantos filhos que por lá ficaram nas sanzalas, sem conhecer os pais: "Eles vinham-se embora e lá ficavam os filhos". Diz que depois essas crianças andaram a tentar saber dos pais. Os filhos dos militares que, depois de abandonados pelo progenitor branco, eram também "ostracizados pela família

negra" por serem mestiços e depois, os que vieram, também "não foram bem aceites cá"[64].

Os vários sinais da tensão social não indicavam, no entanto, a Isabel que fosse haver uma mudança de fundo que colocasse os conflitos de forma mais aberta na sociedade. Conta que no dia 25 de Abril de 1974 foi às aulas e quando chegou a casa o seu tio disse-lhe: "parece que houve aí qualquer coisa em Lisboa". O seu tio e a sua mãe iam almoçar a casa. E, como no Liceu só tinha aulas de manhã, foi para casa e à uma hora da tarde, estavam a ouvir as notícias, quando o seu tio fez aquele comentário. Diz que em Angola tiveram logo a percepção porque o rádio apanhava a Emissora Nacional. Ficaram um pouco apreensivos, "o que vai dar? O que é que não vai dar?". Isabel e a sua família não tinham "ideia nenhuma" do que se passaria depois. Mas a percepção que tinha era de que seria algo bom, "vamos ser livres". Relembra as situações de desigualdade, como o facto de que a maior parte dos africanos não chegava a posições "de topo", como já tinha referido em diálogo com Ulisses. Recorda também as excepções: "tive dois professores, um de português e outro de francês, negros". Tempera essa aspiração à liberdade com um comentário sobre conversas com colegas de trabalho mais tarde, já em Portugal. Diz que "apesar de vivermos sob o jugo colonial, tínhamos muito mais liberdade lá do que cá".

No dia 26 de abril, o afilhado de sua mãe, que esteve detido pela PIDE, foi dar uma volta com a família de Isabel pela cidade de Malanje. Passaram ao lado da COTONANG, "empresa de algodão cuja cúpula era belga e eram um pouco racistas", "e ele dizia para a minha mãe: 'Madrinha, agora que veio o 25 de Abril, isto tudo vai ser meu'". Isabel ri da situação. Continua a citar o afilhado de sua mãe: "dizia ele 'Vai acabar aqui a COTONANG, os senhores engenheiros, e não sei que mais'". O que se sentia, segundo conta, é que a mudança de situação ia ser boa para "os negros, os mestiços e para os brancos também… e, afinal, nada disso…". Reforça que a COTONANG e outras empresas "eram mesmo segregacionistas" e havia uma aspiração a que essas discriminações acabassem.

Inicialmente, conta, a situação estava pacífica. Mas em 1975, os movimentos de libertação começam a entrar na cidade. Diz que "em Malanje" foi complicado: "a UNITA e a FNLA instalaram-se no centro da cidade, enquanto o MPLA ficou [instalado] na periferia". Em junho/julho, "os combates ficaram mais complicados". Para exemplificar isso, diz que o ano letivo teve terminar mais cedo, no princípio de julho. E recorda, a propósito da escola, uma peripécia. Conta que apesar de ser da turma de dia, como só havia três pessoas em Latim, o reitor do Liceu tinha posto estas alunas a ter aulas dessa disciplina à noite (a começar às seis

[64] No livro *Furriel não é nome de pai*, Catarina Gomes (2018) conta a história dos filhos que os militares portugueses deixaram para trás em Angola, em Moçambique e na Guiné‑Bissau, quando voltaram da guerra.

horas). Enquanto esperavam por essa aula:

> *começa um tiroteio… tivemos que nos refugiar todos no anfiteatro lá do Liceu e o reitor disse 'vocês não saiam daqui enquanto isto não parar'. Entretanto os pais estavam preocupados, não havia telefone, não havia telemóveis, começaram todos a aparecer. Lembro-me que foi uma amiga minha que me disse 'vem que o meu pai está ali, leva-nos'. E como ela morava próximo, lá fomos.*

Nesse episódio de tiroteio que relatou, afirma que não houve mortos. Mas diz que mais tarde houve. Neste contexto de conflito militar às portas de casa, a população branca e mestiça começou a ir embora ou pelo menos a pensar em ir embora. Isabel conta que saíram de Malanje em julho de 1975, mas em finais de junho, princípios de julho "a cidade já estava praticamente deserta. A população branca começou a pegar nas coisas e a virem embora". Saíam de avião, pois Malanje já tinha aeroporto, ou conforme podiam para Luanda. Recorda que na sua rua vivia uma família com quem se davam muito bem. A senhora já vivia lá há muitos anos, "ela nem se quis despedir, ela nem se quis despedir, e quando demos conta ela já não estava".

Como a mãe de Isabel era funcionária pública, recebeu uma comunicação a dizer que, como as coisas em Angola estavam a ficar complicadas, deveriam ir para Moçambique, "que estava mais clamo". Efetivamente em Moçambique concretizou-se pelo menos em parte um plano de cooperação, que manteve quadros portugueses para participar na transição. Mas Isabel refere-se a este episódio com ironia. Pois sabe que, mais tarde, logo em 1976, muitos portugueses de Moçambique também acabaram por retornar massivamente para Portugal. De qualquer forma, em julho de 1975, quando o conflito entre os movimentos se agudiza, "a tropa portuguesa não teve outra hipótese senão fazer a evacuação do pessoal de Malanje para o Huambo". Questionada sobre se a população da sanzala entrou em conflito com a população do centro, disse que não: "tomara eles coitados fugirem de onde estavam". Diz que morreu muita gente da população civil, nomeadamente por balas perdidas. Conta que a FNLA invadiu um bairro social e dizimou as pessoas. Quando saiu de Malanje para o Huambo, lembra-se de ver casas com as portas abertas e as pessoas mortas no chão.

Isabel e a sua irmã saíram com a sua mãe[65] de Malanje para o Huambo numa coluna militar. A mãe fez "umas malinhas com meia dúzia de coisas" e abasteceram-se na mercearia à frente de casa, antes de saírem. Mas mais do que isso não trouxeram. Conta que nem o Bilhete

[65] Isabel atribui a razão de o pai ter continuado em Angola ao seu trabalho de contabilista de um negociante de diamantes. Conta que o pai só veio mais tarde, já com outra família.

de Identidade veio - "tinha o bilhete de identidade numa carteira e ela sozinha não conseguiu". Vieram "com a roupa que tinham no corpo", "bens materiais ficou tudo". Não trouxeram fotografias nem nada. Argumenta que "não devemos ficar apegados às coisas materiais, mas estas memórias familiares fazem parte da nossa vida".

Seguiram num Land Rover da Junta Autónoma de Estradas, onde trabalhava um vizinho. Foram nos carros que tinham e nos que foram requisitados do que havia. A tropa portuguesa ia à frente e guardava também a parte final da coluna, pelo meio iam os outros carros, jipes e carrinhas. Apesar da proteção militar, diz que a coluna foi assaltada por militares de um dos movimentos e houve pessoas que foram mortas. Pelo caminho fizeram algumas paragens. Recorda que pararam na então chamada cidade de Silva Porto, atualmente chamada Kuito, capital da província do Bié. Diz que a sorte é que a pessoa que conduzia o jipe onde ia era do sul, falava as línguas locais e tinha uma pessoa amiga na capital do Bié que lhes deu alojamento durante essa noite de paragem. Durante o caminho, correspondente a pelo menos 579 quilómetros de estrada[66], comiam do pouco que tinham levado.

À chegada ficaram à espera, alojados num colégio religioso. Ainda ficaram "mais ou menos bem", recebiam comida, dormiam em camaratas, "mulheres de um lado, homens do outro". Mas "houve pessoas que ficaram muito mal alojadas, em escolas, aquilo era tudo ao molho. Às vezes quando davam estas imagens dos ucranianos eu só me lembrava de nós". Na percepção de Isabel, não esperaram muito tempo nesse alojamento. Relembra que partiram em julho para o Huambo e que dia 14 de agosto estavam a vir de avião para Portugal: "Dia 14 de agosto, nós embarcamos. Eu e a minha família, nós fomos no primeiro voo que saía de Nova Lisboa para Lisboa".

Artur: "tínhamos notícias da guerra!"

> *Tínhamos notícias da guerra! [...] Ouvíamos na rádio Angola Combatente coisas contra o regime de então! Havia coisas a falarem sobre certos e determinados ataques que foram feitos pela tropa portuguesa a eles! O que é que eles fizeram à tropa portuguesa! Que tinham quantos presos na mão deles! E muitas das vezes até diziam os nomes dos presos!*

[66] Cálculo atual para o percurso Malanje-Huambo via Kuito feito através do site Google Maps.

Artur, n. Praia do Bispo - Luanda, ex-residente do Vale da Amoreira - Moita[67]

Ao contrário de outros relatos comuns (Peralta 2022), Artur não alega desconhecimento da guerra de libertação nacional que estava a ocorrer em Angola. Afirma que ouviam a rádio Angola Combatente, uma rádio proibida - "ninguém podia ouvir aquela rádio!". O seu motivo, pelo que diz, era informar-se: "O que é que me motivou a ouvir essa rádio, Angola Combatente? Foi um vizinho meu que era militar, que foi preso na mata!". Queria saber notícias do vizinho e notícias da guerra.

As rádios Voz Livre de Angola (do FNLA) e, principalmente, a rádio Angola Combatente eram ferramentas importantes da luta anticolonial. Angola Combatente era emitida diariamente pela Rádio Nacional do Congo. As emissões incluíam comunicados e mensagens em código para os guerrilheiros e para os militantes que estavam na clandestinidade. De acordo com Moorman, o regime colonial estava muito preocupado com a influência das rádios dos movimentos de libertação (2019)[68]. Artur diz que havia muita gente que não ouvia esta rádio porque tinham "medo de que o regime de então interferisse, descobrisse, que a gente ouvia!". Pelo que ouvia a rádio às escondidas, a medo, temendo o regime e preocupado com cenário de guerra. Mas atalhou dizendo que em Angola tinham uma frase para o medo: "Epá, não tenha receio! Em 61 foi pior, foi à catanada!". Aqui se nota como a exploração dos episódios violentos de 1961 pela imprensa e pela propaganda do Estado colonial ficaram fortemente marcados na memória dos portugueses retornados de Angola (Lobo Antunes 2017).

Apesar desta situação, Artur nega um sentimento de insegurança, relatando outras situações que para si foram motivo de mais preocupação. Conta que um rapaz negro foi entregue pela família para ser cuidado pelo tio de Artur, que vivia na Barra do Cuanza, e que se tornou criado dele. Esse rapaz negro foi mais tarde viver para a sua casa, executando também tarefas domésticas. Segundo conta, o hábito (no seu contexto social) era ter criados negros a ocupar-se de tarefas domésticas, principalmente homens. O trabalho dos empregados domésticos incluía tarefas como limpar o quintal, podar árvores, cozinhar e limpar a casa. Diz que, na sua experiência, as mulheres negras faziam mais o trabalho de lavadeiras e, em geral, não viviam nas casas com eles, "já tinham família, já tinham a casa delas". Apesar destas referências aos trabalhadores domésticos do sexo masculino, é importante notar que, conforme a investigação de Nuno Dias, houve lugar a uma progressiva feminização do trabalho doméstico (Dias 2013).

[67] Salvo indicação em contrário, todas as citações deste subcapítulo referem-se a Artur, n. Praia do Bispo - Luanda, ex-residente do Vale da Amoreira - Moita.
[68] Sobre a ligação entre os brancos e a causa da independência de Angola, ver Pimenta (2010).

O rapaz da Barra do Cuanza, então com cerca de 22 anos, era informador da PIDE. Diz com espanto: "era um rapaz negro e era informador da PIDE". Diz que não era para os espiar a eles, "era da família, era de casa". Mas o que não sabiam era que ele tinha "esse trabalho extra". Conta também que um dia a sua mãe estava a dar a volta à casa toda, como costumava fazer: "ia ver os filhos nas camas, se estava tudo a dormir, fechava as portas, fechava tudo". E ouviu uns barulhos estranhos na rua. Foi ver e era outro empregado, que teria uns 20 anos, junto com mais dois ou três rapazes a fazer exercícios militares no quintal - "com armas!". Esse empregado na altura andava a pedir à irmã de Artur para lhe ensinar francês - "ele pertencia à FNLA e a FNLA era zona francesa, mais daquela zona…". Por essa razão, a mãe de Artur decidiu despedir o empregado. Mas não quis dizer ao marido o que se tinha passado. Deu-lhe a entender que ele estaria interessado em namorar com a filha. A reação do pai de Artur foi dizer que achava que ele era um rapaz muito "sossegado". Mas a mãe insistiu que ele o tinha de despedir. E assim foi. Só depois do rapaz ter ido embora, já com as contas acertadas, é que a mãe de Artur contou ao marido a razão pela qual quis que fosse despedido.

Questionado sobre os estudos desses jovens negros que iam trabalhar nas casas de bairros como o seu, Artur diz que lhes davam "posição", que conseguiam por esta via ficar em melhor situação. Deu o exemplo de um empregado que chegou com uns 12 anos a sua casa, vinha da casa de outra família, onde estudou até à segunda classe, e que continuou a estudar. Quando saiu de sua casa já teria o equivalente ao atual 8º ano de escolaridade - "foi dos empregados mais cultos que nós tivemos". Como assinala o relatório de Eduardo de Sousa Ferreira publicado pela UNESCO, até ao início da guerra de 1961 os resultados da política educativa colonial em Angola não eram muito impressionantes, nem do ponto de vista qualitativo nem do ponto de vista quantitativo. Posteriormente, acompanhado o já referido investimento populacional da metrópole, acelerando a colonização branca, e as necessidades do desenvolvimento do capitalismo, houve um aumento do investimento na educação, particularmente ao nível do ensino primário. No entanto, o ensino não chegava a todas as crianças. Em 1970, apenas 53,47 por cento das crianças em idade escolar iam à escola. Os estabelecimentos escolares estavam principalmente concentrados nos lugares de povoamento branco e era nestes estabelecimentos que trabalhavam os professores efetivamente qualificados. A população negra, quando frequentava as escolas primárias, normalmente ia a escolas que apenas chegavam até à terceira classe, que tinham poucos professores com formação adequada

e que dependiam principalmente de monitores cuja formação era muito limitada[69]. O facto de em geral terem de passar primeiro pela educação pré-primária para aprender o português (que normalmente não era a sua língua materna mas era a língua obrigatória do ensino), as desigualdades socioeconómicas e a fraca qualidade do ensino a que tinham acesso, colocava as crianças negras em muitas dificuldades em passar o exame da quarta classe. Para exemplo do contraste da formação dos professores conforme a população e o território, podemos verificar que no então distrito de Luanda os monitores representam apenas 6,37 por cento dos 911 agentes educativos que asseguravam o ensino primário; já em Malanje, onde vivia Isabel, os monitores representam 47,65 dos 616 agentes educativos, o que era acima da média geral do território angolano, que era de 44,6 por cento de monitores (Ferreira 1974, 88-89). A educação pós-primária da população negra era principalmente educação técnica e formação profissional. Isto apesar de efetivamente também se ter formado uma minoria de africanos, a qual se tornou na elite do movimento independentista – o que na análise de Ferreira (1974) para a UNESCO é apresentado como o único sucesso relevante do ensino em Angola.

Artur faz notar que, efetivamente, nem todos os criados de casa tinham acesso à escola: "os próprios patrões deles – não deixavam de ser patrões, não é? [porque] eles trabalhavam lá em casa! – não lhes davam acesso à escola". E, em contraste com estas crianças e jovens negros vindos de fora para as suas casas, os filhos das famílias do bairro "só estudavam" e faziam "um recado ou outro". Sobre a origem dos criados, diz que esses meninos negros não vinham do musseque, diz que vinham do mato. Diz que o rapaz que veio da casa de seu tio, na Barra do Cuanza, tinha sido trazido "com 2 ou 3 anitos! Foi como se fosse um filho dele! Criou-o, fez dele um homem, estudou! E depois pertenceu à tal coisa que nós dissemos há bocado, a PIDE".

Apesar destes conflitos sociais e das clivagens raciais latentes na narrativa, e do conhecimento da guerra, afirma que não havia qualquer suspeita de em breve terem de rumar a Portugal - "ninguém, ninguém esperava!". Artur diz que o seu pai, que tinha a possibilidade de "tirar férias, licença para vir a Portugal, a graciosa[70], nem ele, nem nenhum filho conheceu Portugal antes! Só não depois da nossa fugida para Portugal!". Afirma que o pai "nunca pensou que aquilo fosse dar naquilo que deu! Ele nem nunca pôs dinheiro cá, a contar que possivelmente viesse a necessitar!". Sobre a origem familiar em Trás-os-Montes, de onde o pai partiu aos dois anos de idade, diz que só tinha relação com a família que estava em Angola,

[69] A formação dos monitores correspondia aos quatro anos da primária mais dois anos e meio de treino vocacional. Nas escolas primárias que iam só até à terceira classe, a maioria dos professores eram negros e todos os monitores eram negros no ano letivo de 1969/70, de acordo com Ferreira (1974: 88).
[70] Ver nota 24.

"que depois foram vindo mais!". Diz que os familiares de Carrazeda de Ansiães que não foram para Angola, esses também não ficaram em Trás-os-Montes, foram para outros destinos da emigração:

> *Temos muita família no Brasil, nos Estados Unidos… Porque, na altura, [quando a família migrou para Angola], Portugal era um país de emigração, não era? Toda a gente fugia ao momento político de então! E as pessoas tentavam o mais depressa possível sair de… Tive, inclusive, familiares do meu pai no Luxemburgo!*

Artur associa a vinda para Portugal diretamente ao 25 de Abril de 1974. Diz que a notícia "caiu que nem um choque dentro de casa! Porque logo que caiu, o meu pai virou-se para nós e disse assim: 'Olha, qualquer dia temos que ir embora para Portugal'. Foi o que ele disse, logo!". Atribui a ida apenas a 13 de outubro de 1975 a momentos de indecisão. Talvez a memória de Artur, que saiu de Angola ainda sem ter completado os 16 anos, junte momentos, talvez o seu pai tenha mesmo tido logo uma ideia de que a situação política e social poderia ter como desfecho a partida da família. Artur diz que "por uns pagam os outros". Que a sua família não maltratou a população negra, mas que outros o fizeram. E que, por essa razão, começaram a ouvir "isso não é a vossa terra!", "se tens duas casas, tens que dar uma! E essas coisas todas…". Ou seja, estavam em causa, por um lado, a soberania e a identidade - de quem é a terra - e, por outro, questões de redistribuição social. O bem-estar e a posição social destas famílias de origem portuguesa foram postos em causa e a chegada da guerra civil à cidade foi a gota de água: "essa pressão deles obrigou muita gente a fugir. E obrigou mais quando começou a guerra entre os partidos políticos!".

Diz que foi mais ou menos em agosto de 1975 que tomaram a decisão definitiva da partida na sequência de "dez horas e meia de fogo intenso no nosso bairro":

> *Eehh… Em casa! Em casa… A ouvir o zunir dos tiros, a ouvir o bater dos tiros… Eehh… Todos praticamente deitados, em casa. Lá uma vez ou outra íamos à janela… Eu cheguei a ir à janela, cheguei a ver militares a levar com uns fogachos, com uns tiros, ainda, naquela coisa de… naqueles momentos em que vêm com carros militares para poder dar guarida e guarnição a outros, acabam por ser atingidos, etc.; vão por zonas mais descampadas, em vez de virem para zonas mais cobertas! E disparo de obuses… [silêncio] De obuses, de bazuca, isso!… Impressionante. É uma coisa que…*

Tanto quanto sabe, "no meio da bazucada, dos obuses, e de muita coisa partida, muita coisa… foi mais a parte militar que ficou ferida. Graças a Deus! Entre o mau, que lutem eles que têm armas! Não devia ficar ninguém magoado, mas do mal o menos!". Exceção foi um amigo seu "que foi apanhado pela FNLA no trajeto quando ia para o trabalho! Ele e mais outro. Epá, desgraçaram o homem todo! Ele quando chegou a casa nem conseguia andar!". O seu pai também já ouvia no trabalho: "quando é que vais para a tua terra?". De modo que, com este episódio, ficaram a pensar: "Epá, se a um negro fazem isto… epá!... a gente começou a imaginar! [...] a gente começou a ver essas coisas todas…".

O pai começou a enviar para Lisboa em seu nome uns caixotes de madeira feitos por ele, contendo as suas ferramentas e os aparelhos de precisão que produzia. Conseguiu também enviar o seu carro por barco e, através da Divisão de Exploração dos Transportes Aéreos de Angola, onde trabalhava, conseguiu arranjar também os bilhetes de avião para seguirem para Portugal. Vieram na ponte aérea. Um dia o pai chegou ao pé deles e disse "meninos, vamos fazer as nossas malas!". Já tinham lá malas preparadas, para pôr a roupa, porque os caixotes, entretanto, já tinham seguido para Lisboa. "Vamos embora!" diz o pai. Artur conta que eles e os irmãos ficam inquietos e que o pai terá insistido:

> *- Vamos, vamos embora!*
> *- Pai, não vamos ficar?*
> *- Não, não, não! Vamos embora, vamos embora, vamos embora!...*
> *Não queríamos! Ninguém queria vir, olha, foi fazer as malas e arrancarmos!* [estala os dedos, como que para exemplificar a rapidez com que tudo se passou] *Vamos embora. Deixamos a casa à minha irmã! Porque ainda ficou lá a minha irmã mais velha…*

O retorno no contexto das descolonizações

Smith (2003) estima que uma população de 7 milhões tenha chegado à Europa como resultado das descolonizações na Ásia e na África. Emmer e Lucassen (2012) afirmam que, após a Segunda Guerra Mundial, os maiores grupos que chegaram à Europa eram constituídos por 1,8 milhões de repatriados do "Norte de África francês e da Indochina", cerca de 1 milhão da "África portuguesa", 300 mil das "Índias Orientais Holandesas"; e grupos mais pequenos das

antigas colónias britânicas e belgas em África e na Ásia. Após as vagas da descolonização, os mesmos autores identificam nas últimas décadas uma migração do antigo mundo colonial constituída principalmente "por migrantes laborais (agora principalmente ilegais) e requerentes de asilo" (Emmer e Lucassen 2012). Também Pires *et al* (1984) e Pires (2003) fazem essa contextualização nas vagas europeias do retorno dos europeus das ex-colónias.

Emmer e Lucassen (2012), entre outros autores, falam num milhão de cidadãos portugueses retornados das ex-colónias. Este é, contudo, um número disputado. Não se sabe quantas pessoas com nacionalidade portuguesa vieram de África, no retorno, mas seguramente mais de meio milhão. As vagas mais intensas surgiram de Angola, a partir de 1975, e de Moçambique a partir de 1976. Em setembro de 1977, estimava-se em 550 mil "o número de desalojados das ex-colónias" (*O Primeiro de Janeiro* 03/09/1977, 3); mais tarde era comum os dirigentes políticos falarem na integração de 700 mil. Entre julho e novembro de 1975, chegaram através de uma ponte aérea a Lisboa cerca de 260 mil pessoas vindas de Angola. Esta gigantesca operação contou não só com os esforços da companhia aérea nacional, a TAP, mas também com o apoio da aviação norte-americana, soviética, britânica e alemã. Nos momentos de maior intensidade, a ponte aérea chegou a transportar cerca de 7 mil indivíduos por dia (Kalter 2017, 105). Para apoiar do ponto de vista social os portugueses retornados, já estava desde março estabelecido o Instituto de Apoio ao Retorno de Nacionais (IARN) em substituição das agências estatais anteriores, que não tinham escala para tarefas desta dimensão[71].

Os números da investigação de Rui Pena Pires, baseada no recenseamento de 1981, estão seguramente abaixo dos números reais da vaga do retorno, pois deixam nomeadamente de fora os que remigraram ou que faleceram entre 1975 e 1981. Contudo fornecem uma base sólida para um conhecimento aproximado desta população. O estudo identifica como tendo chegado das antigas colónias 471 427 pessoas de nacionalidade portuguesa, 61 por cento vindas de Angola (290 504), 34 por cento de Moçambique (158 945), 5 por cento Guiné-Bissau, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e Timor-Leste (21 978). Conforme esse estudo, 63 por cento tinham nascido em Portugal Continental ou nos arquipélagos adjacentes, Madeira e Açores (Pires 2003). Considerando o meio milhão como o número mais aproximado, e mesmo em qualquer das versões dos números, o retorno dos portugueses das ex-colónias foi o segundo

[71] A Comissão Administrativa e de Assistência aos Desalojados (CAAD) fora criada em 1966 para apoiar os "deslocados do Estado da Índia", o Centro de Apoio aos Trabalhadores Ultramarinos tinham como âmbito o apoio à migração laboral dos trabalhadores cabo-verdianos. Eram instâncias limitadas para esta nova tarefa, de acolher uma grande massa de portugueses retornados das ex-colónias. Em junho de 1974 foi criado o Gabinete de Apoio aos Desalojados do Ultramar (GADU), mas rapidamente se viria a perceber que a "a dimensão do fenómeno ultrapassava a capacidade institucional e logística" deste gabinete (DIAS, 2017: 124).

maior repatriamento de europeus, apenas superado pelo caso dos *pied noir* franceses, e o maior repatriamento do ponto de vista proporcional: os portugueses retornados de África representaram 5 por cento da população de Portugal - no caso holandês a população repatriada correspondia a 2,5 por cento, no caso francês 2 por cento, e nos demais casos eram proporções mais pequenas. Havendo a assinalar outra grande diferença: como a descolonização portuguesa é mais tardia, o processo de repatriamento não beneficiou, ao contrário dos processos das outras potências coloniais, do clima de crescimento económico do pós-Segunda Guerra Mundial. O repatriamento dos portugueses das colónias aconteceu em contexto de crise económica internacional. Outra diferença de monta, para além do contexto revolucionário em que decorreu a descolonização, é o caráter geralmente recente da migração colonial, ou seja, podemos dizer que quando as outras potências coloniais europeias já estavam, nos anos 1950 e 1960, a receber de volta os seus cidadãos do fim do império, nesse preciso momento, Portugal enviava para as colónias a maior parte dos portugueses que haveriam de retornar na segunda metade dos anos 1970. Os portugueses retornados eram maioritariamente colonos de primeira geração, diferentemente dos franceses da Argélia, e dos holandeses da Indonésia. Mais de 80 por cento dos *pied noirs* tinham nascido em solo argelino e muitos nem eram franceses de origem, alguns eram colonos de origem espanhola, outros eram africanos de diferentes grupos étnicos e religiosos. Já os holandeses da Indonésia eram maioritariamente (60 a 70 por cento) euroasiáticos e a maioria nunca tinha estado na Holanda (Pires *et al* 1987, 21-22 e 29).

A chegada dos portugueses retornados[72] representa, assim, uma mudança demográfica com algum relevo no país. Apesar da maioria serem migrantes de primeira geração, 60 por cento nascidos em Portugal, como já foi referido, é digno de nota que a situação se inverte se considerarmos os mais jovens: 85 por cento dos portugueses retornados que, em 1981, eram menores de 15 anos nasceram nas ex-colónias. Entre os portugueses retornados que se situavam entre os 15 e os 39, mais de metade tinha nascido em Portugal, sendo que a maioria tinha nascido nas áreas urbano-industriais de Lisboa e do Porto (23 por cento) e das regiões economicamente deprimidas do interior norte e centro (34 por cento). Os portugueses retornados que tinham 40 ou mais anos, em 1981 eram uma minoria nesta população bastante jovem (representavam 35 por cento do total). Era nestas faixas etárias acima dos 40 anos que mais se notava a migração colonial recente: 85 por cento tinham nascido em Portugal. Entre os nascidos em Portugal, de todas as idades, 32 por cento eram naturais dos distritos do Norte, 36 por cento do Centro, 20 por cento da região de Lisboa e Setúbal, 9 por cento Sul e 4 por cento

[72] Os dados que se seguem referem-se aos portugueses retornados das ex-colónias. Mais adiante veremos dados específicos aos portugueses retornados de Angola.

das Ilhas. Considerados os distritos individualmente, a maioria vem de Lisboa (12 por cento), Porto (11 por cento), Viseu, Bragança, Guarda e Vila Real. Enquanto o Alentejo, as Regiões Autónomas e Viana do Castelo são as regiões que menos contribuíram para a migração para as colónias. Considerado o peso relativo, do ponto de vista demográfico, o Norte e Centro tinham mais tendência para a migração para as colónias, sendo Bragança o distrito que nesses termos mais se destaca. A migração para as colónias de indivíduos das regiões não-periféricas (região de Lisboa e região do Porto) deveu-se à expansão dos aparelhos administrativos das colónias, e dos desenvolvimentos ao nível da educação, saúde, investigação e apoio às atividades económicas, particularmente nos anos 1960, segundo argumentam Pires *et al*. Já ao nível dos colonos oriundos do Norte e Centro interior, as razões para terem ido para as colónias ou eram as mesmas que levavam muitos dos seus conterrâneos a países europeus, como a França, a Suíça ou a Alemanha. Quer a estrutura etária, quer os locais de origem dos portugueses retornados refletem o peso das migrações coloniais dos anos 1960 na população retornada (Pires *et al* 1987, 37-43). Importa ainda dizer, a este propósito, que uma diferença relevante nas perceções populares sobre o retorno dos portugueses das colónias e o retorno dos emigrantes em outros países: no caso destes últimos, os emigrantes, a sua intenção, pelo menos retórica, seria de, ao contrário dos migrantes coloniais, voltar à terra de origem, onde mantinham os laços familiares e de comunidade alargada através de visitas, e para onde enviavam dinheiro quando podiam. Aspetos que terão impacto na forma diferente como são recebidos, mais tarde, em Portugal (Lubkemann 2003).

As zonas de maior concentração dos portugueses retornados, onde constituíam 10 por cento da população residente, eram distritos do nordeste de Portugal, por retorno à região de origem, e os distritos de Lisboa e Setúbal, mais por força de oportunidades de emprego. A maioria dos portugueses retornados estabeleceram-se nas suas regiões de origem (53 por cento). Se tivermos em conta que pessoas de diferentes regiões casaram entre si e tiveram filhos nas colónias, rapidamente percebemos que o número de pessoas que se estabeleceram nas regiões onde tinham família é ainda mais elevado. A solidariedade familiar e comunitária foi, portanto, um dos principais fatores da escolha do local de integração. Em geral, entre os nascidos em Portugal, os que não retornaram ao seu distrito de origem seguiram as rotas migratórias da população da sua região. O fator emprego tinha muito peso. E, como vimos no caso angolano, os portugueses habitavam principalmente as zonas urbanas das colónias pelo que o mesmo padrão (viver nas cidades) veio a repetir-se após o retorno: em apenas 18 dos então 305 municípios portugueses residiam mais de 50 por cento dos portugueses retornados. Só em Lisboa estabeleceram-se 50 mil portugueses retornados, 10 por cento do total, e juntando apenas

mais 11 municípios da Área Metropolitana de Lisboa, estes já congregavam 40 por cento da população retornada. Em qualquer das regiões de reintegração instalaram-se principalmente nos centros urbanos. No caso da região de Lisboa, os concelhos onde representavam a maior fatia da população residente eram os das cidades suburbanas. A forte atração dos distritos de Lisboa e Setúbal, zonas de indústria e de serviços, fizeram deles os distritos onde se estabeleceram mais portugueses retornados naturais de outros distritos. A região de Lisboa e Setúbal foi também, pelas mesmas razões, particularmente atrativa para os nascidos nas colónias, alguns por serem os mais jovens, outros por raízes mais ténues ou inexistentes com outras regiões portuguesas (Pires *et al* 1987, 44-49).

Ulisses: "a minha mãe lá me explicou aquilo que pôde"

> *Como é que eu vim aqui parar? Saindo da periferia, porque os portugueses, particularmente aqueles que, como a minha mãe, já viviam em África há muito tempo, acreditavam que passada a tempestade, viria a bonança.*
> **Ulisses, n. Samba Pequena e ex-residente do bairro do Rangel - Luanda, residente no Vale da Amoreira - Moita[73]**

Ulisses tinha consciência de que vivia em ditadura. E lembra-se do exato momento em que tomou consciência disso, tinha 17 anos, na altura, vivia-se a chamada primavera marcelista. Estava à espera para entrar numa sessão de cinema, junto ao sindicato dos motoristas. Estava ali encostado à parede e vê "um senhor trigueiro, estatura mediana, tez morena, provavelmente motorista". Estava ali parado à espera que o cinema abrisse, que começasse, e ele está ao seu lado direito. De repente, para um carro em frente, junto ao passeio:

> *Saltam de lá dois e o condutor. Dirigem-se intempestivamente ao indivíduo. O indivíduo começa logo, sem mais aquela, a levar bofetada. Tau, tau, tau, tau, tau… Foi a primeira vez que eu tive a noção de, espera aí, sem mais aquela, enfiam o homem dentro do carro e levam o homem.* [...] *Foi a primeira vez que ganhei a noção. Cheguei a casa perguntei à minha mãe. A minha mãe disse-me: provavelmente isso tem a ver com política. "Explica-te lá, mãe, que eu isso não estou a entender". Aí, sim, ganhei consciência. A minha mãe lá me explicou aquilo*

[73] Salvo indicação em contrário, todas as citações deste subcapítulo referem-se a Ulisses, n. Samba Pequena e ex-residente do bairro do Rangel - Luanda, residente no Vale da Amoreira - Moita.

> *que pôde. Sempre numa situação: hipoteticamente isto, hipoteticamente aquilo.*

A tensão da ditadura e da polícia política vivia no silêncio. E outras tensões sociais e raciais também se manifestavam de forma ambivalente. Mas só foram verdadeiramente audíveis com o avanço dos movimentos de libertação nacional, meses após o 25 de Abril de 1974. Ulisses diz que a sua posição de mestiço era problemática no contexto da agitação social que se estava a configurar. Porque perante a população negra eram vistos como "o filho do branco". O pai de Ulisses era cabo-verdiano e a mãe é que era uma portuguesa branca. Mas o caso tido como típico do colonialismo era o de os mestiços serem filhos de pai branco e mãe negra ou mestiça. Isso tem uma razão de ser, inicialmente demográfica, como vimos no capítulo 2, com a migração principalmente de colonos do sexo masculino. Depois, tem mais a ver com a posição social e posição de género na sociedade colonial. Um homem branco era mais livre para se relacionar com as mulheres que entendesse. O percurso de vida da mulher branca era mais condicionado, sendo mais sujeita quer aos preconceitos raciais da sua própria família, quer à questão da não degradação da sua posição social, posto que tendencialmente os homens negros ocupariam posições sociais mais desfavoráveis, o que é muito relevante quando a economia familiar se baseia principalmente no provedor masculino (com salário mais alto ou sendo mesmo o único membro do casal a trabalhar fora de casa). Os mestiços, segundo Ulisses, eram vistos pela população negra como traidores que "engraxavam os brancos". E eram também vistos como traidores pelos brancos porque escondíamos os negros quando os brancos os procuravam para se vingar de alguma coisa.

> *Provavelmente os gajos mestiços eram os que pior passavam no dia-a-dia na África daquele tempo. Para os negros era filho do branco. Até temos uma expressão que é na língua deles [kimbundo]… que é e exatamente filho do branco,* Mona-a-mindele. *E para os brancos, se corresse tudo bem,* no problem. *Se houvesse um qualquer constrangimento, é um* mulato de merda[74].

Apesar de se referir a essa condição mestiça que era lida por negros e brancos, motivando discriminação, também fala de uma mestiçagem mais geral, de uma mestiçagem cultural que, embora não o faça, na opinião de Ulisses deveria impedir os brancos de Angola de ceder a qualquer preconceito racial. Dá exemplos de pessoas ao seu redor, no café no Vale da Amoreira,

[74] No capítulo anterior apresentei o relato de quando o encarregado-geral de uma obra agride fisicamente Ulisses e lhe chama precisamente "mulato de merda".

"a minha mulher é branca, está aí é branca, a minha cunhada, nascida no interior da África, encostada na fronteira do Zaire, [é branca e] tem uma atitude de africana". Remata dizendo que muitos portugueses retornados "apesar de serem preconceituosos para com as pessoas de outras raças, eles próprios são mestiços do ponto de vista cultural". Considera que se trata de um

> *quase paradoxo das pessoas terem preconceito sobre aquilo que efetivamente são. Parece que se estão a contrariar a elas próprias. Apenas o que assenta nesta conversa é a cor da pele. É evidente, não posso esquecer que os brancos estavam protegidos pelo regime*.

Relativamente aos mestiços, reforça que a sua análise tem uma carga subjetiva, mas faz notar que "os mestiços estavam normalmente associados à função pública". A par dos brancos "que dominavam a função pública", vinham "os mestiços que entravam na função pública, normalmente tinham um voto de confiança só por serem mestiços" e pelo "facto de lhes ter sido facultada formação para o efeito". Diz que o preconceito com os mestiços esteve presente mais tarde nas perseguições do 27 de maio de 1977, no seio do próprio MPLA. Afirma como regra geral: "é o que acontece com os senhores da guerra quando escolhem um grupo religioso, ou um grupo tribal, de um preceito étnico, contra outro que está no poder ou vice-versa".

Disse-me que recorreu ao exemplo da função pública para demonstrar que "os brancos acreditavam que a gente mestiça tinha recebido formação em pé de igualdade com eles na escola, sobre as mesmas matérias, dominando a língua de uma forma [perfeita]". Esses mestiços como Ulisses são "mestiços que de africanos têm só a vivência como os brancos", porque a sua formação e a sua tradição são "ocidentais", são "europeias":

> *Daí que tão facilmente aqui chegam, depois do 25 de Abril e se encaixam na sociedade portuguesa com as mesmas vicissitudes que os brancos se encaixaram, é a mesma coisa. A única coisa que difere é a cor da pele. Mas a sua conceção de vida é igualzinha à dos brancos da África*.

Ulisses considera, ainda assim, que durante o colonialismo os brancos estavam protegidos pelo regime "no que diz respeito à aceitação institucional, quando queriam fazer qualquer coisa, naturalmente tinham a vida muito mais facilitada". Mas logo acrescenta que o regime não permitia que ninguém, mesmo que branco, "crescesse" muito. Ou seja, a ditadura corporativista era um entrave à iniciativa privada. Esta crítica de índole mais liberal à ditadura surge com

frequência em entrevistas. É uma ideia que pode estar mais associada aos pequenos e médios empresários e aos assalariados com melhores remunerações que aspiravam a uma vida melhor. É uma ideia aparentemente contraditória com a memória de progresso e crescimento económico de Angola, mas que casa bem, por exemplo, com o discurso da ala liberal de Francisco Sá Carneiro que, depois da revolução do 25 de Abril de 1974, deu origem ao Partido Social Democrata em Portugal. Eventualmente é uma crítica adquirida *a posteriori* ou, então, é uma crítica vinda da experiência particular. No caso de Ulisses, diz-me que essa consciência vem do seu trabalho na seguradora, pois os vários negócios tinham de fazer seguros e ele contactava com a realidade empresarial. Só os grandes grupos económicos podiam agir livremente: "o Grupo Mello tinha já os seus tentáculos metidos na África, como é óbvio; Companhia Nacional de Navegação, cargas e descargas, por aí fora" - uma observação que corresponde ao quadro socioeconómico apresentado no capítulo anterior.

De qualquer forma, esses conflitos sociais e raciais latentes não emergiram de imediato. Inicialmente, segundo conta Ulisses, não se percecionaram mudanças mais profundas na sociedade angolana. Como vimos no capítulo anterior, Ulisses arranjou um emprego numa companhia de seguros já depois do 25 de Abril e pretendia continuar a fazer a sua vida como se nada fosse mudar. Afiança-me que nada fazia crer aos portugueses de Angola que em breve se veriam na condição de ter de partir:

> *Entre o 25 de Abril e junho, julho não aconteceu nada em Luanda. Zero. Zero, zero, zero. Parecia que nem sequer tinha havido alteração política em Portugal. Sei eu agora, por razões óbvias, que eram os portugueses a posicionarem-se de modo a continuarem a mandar*.

Com o início dos conflitos entre os movimentos de libertação, Ulisses diz que "um rapaz branco, naturalmente, não podia andar na rua". E ele, como mestiço, também não estava seguro, como vimos. Os pais temiam pelo recrutamento dos filhos que, como ele, eram jovens. Ulisses e a sua mãe mudaram-se do Bairro do Rangel, onde estavam mais isolados. Diz que mudaram três vezes. Primeiro foi para o bairro da Terra Nova. Essas mudanças eram uma forma de sair de zonas de maior conflito e eram uma forma de aproveitar a oportunidade das casas que vagavam com a saída de outros portugueses.

A situação financeira da família era delicada. Instalaram-se num andar, onde a mãe tinha muita dificuldade para pagar a renda: "ela ganhava dois mil e quinhentos escudos e pagava de renda mil e quinhentos escudos, nos últimos meses; levava-lhe a parte de leão do salário".

Acabaram por alugar um quarto a uns militares portugueses para poder minimizar a situação. E "quis o acaso" que devido a essa mudança a mãe de Ulisses conhecesse e criasse amizade com umas pessoas que viviam "aqui, que eram daqui desta zona, da Baixa da Banheira". Foi através desse conhecimento que foi traçada a rota para a ida de Ulisses para a Moita:

> *E eu, a pedido da minha mãe, a minha mãe meteu-me numa lista de espera da ponte aérea. Obrigou-me. Eu não queria. Mas ela obrigou-me a inscrever na ponte aérea. E um dia estou eu a conversar com ela no quarto, nunca me hei de esquecer, e ouço a lista e sai o meu nome na lista de espera. No dia seguinte tinha de me por a andar de lá para fora.* [A minha mãe] *levou-me ao aeroporto de táxi, nunca me hei de esquecer. E lá me vim embora dali para fora. Um bocado contra a minha vontade, que acreditava na história da carochinha. E vim por aí sozinho. Vim sozinho. Com destino à casa das pessoas aqui da Baixa da Banheira. Tinha a morada. Tinha um tio por afinidade, casado com a tal tia que eu referi há bocado…*

Apesar de ter alguns familiares, o seu apoio para a ida para Portugal é a família de amigos recentes da mãe. Esta situação é normal nas famílias com menos relações com a antiga metrópole, como era o caso da família de Ulisses. Ainda assim tinha o tal tio, que "vivia bem, era despachante". Estava a contar as condições da ida para Portugal, mas logo interrompeu, a propósito desse tio, para dar mais um exemplo do racismo contra os mestiços: "essa é outra. Já agora, importa dizer a prova provada de que os mestiços passavam mal". Diz que existiam à época dois despachantes de Luanda. O tio era o braço direito de um deles. "E porque é que o meu tio nunca foi despachante oficial? Porque era mestiço".

Quando volta à história da sua vinda torna a dizer: "e eu lá vim sozinho. [...] uma situação lamentável. Não quando cheguei, porque tinha algum dinheiro. Na circunstância tinha exatamente cinco mil escudos", que era o montante máximo que podiam trocar de escudos de angola para escudos portugueses. Foi para a Baixa da Banheira para a casa dos pais da pessoa com quem a mãe tinha travado amizade em Luanda, "que eram paredes meias no tal apartamento, em Luanda". Diz Ulisses que foi parar a um sítio onde não havia luz, nem água corrente, nem casa de banho, "complicado!". Esteve ali uma semana. Ao fim de uma semana, começou "a definhar, como é óbvio; não é?". Tinha então 19 anos e pôs-se a pensar "o que é que me está a acontecer? Mas ao mesmo tempo, sem maturidade suficiente, para dar a volta por cima". Já tinha "algum estofo, mas sem maturidade para dar a volta por cima". Entretanto, as pessoas entendem que de facto Ulisses "merecia melhor, ou necessitava de melhor". E

perguntam-lhe se aceita ir para a casa de um familiar das pessoas que o acolheram. É assim que vai para um apartamento em Odivelas, sob condição de ir ajudando nas despesas das novas pessoas que o acolhem. Diz que em menos de duas semanas o seu dinheiro já tinha ido: "porque as pessoas tinham uma vida irregular". Ulisses acaba por ficar "numa situação algo esquisita":

> *Venho à rua uma e outra vez ao centro da cidade de Lisboa. Naquela época, meio mundo se instalava no Rossio a conversar com outro meio mundo porque não tinham nada para fazer. E eu era um deles. Eu pouco lá prava. Mas ia lá. E tropeço num amigo que é filho de uma pessoa cabo-verdiana, dumas amizades do meu falecido pai, uma coisa quase como irmãos. Ou seja, a mãe dele e o meu pai tinham sido criados juntos, tinham ido para Luanda no mesmo barco. E na sequência dessa amizade, o rapaz agarra e diz que tem um amigo algures ali num prédio que está devoluto numa transversal da avenida 5 de Outubro. E diz-me se eu quero ir para lá.*

Mesmo sem saber das condições, aceita e vai. Ulisses quer sair imediatamente do sítio onde estava em Odivelas e telefonar ou escrever à sua mãe. Queria fazer o que fosse possível para voltar a Luanda porque não tinha condição de estar ali sozinho, sem rendimento, sem trabalho. "Isto é muito esquisito". Mas o lugar para onde foi era uma "lixeira, pronto - não vou entrar em detalhes". Foi parar "ao que de mais indigente poderia haver na época; ou que pode haver ainda hoje". Essa experiência abalou-o, como se nota nas suas palavras. Diz que a pessoa que detinha a chave e controlava o prédio era muito "desequilibrada". Apressa então o contacto com a mãe. Saiu daquele prédio sem condições e foi ter à pensão de uma "tia por afinidade" onde estava alojada avó paterna. Foi lá encontrar a avó para lhe contar a intenção de voltar para Luanda e pediu à proprietária do espaço que o deixasse ligar à mãe. Quer que a mãe lhe compre um bilhete para voltar para Angola. Acontece, porém, algo que não espera. Respondem-lhe que não vão ligar nem escrever à mãe de Ulisses pois acabam de receber um telegrama: "a tua mãe e a tua tia amanhã estão aí; vais aguardar calmamente mais um dia e vamos ver o que é que vai fazer".

No dia seguinte, a mãe de Ulisses chega a Lisboa, acompanhada pela cunhada. Ulisses vai ter com a mãe e explica-lhe aquilo que está a passar. A mãe responde-lhe: "já não sais mais daqui. Vais lá comigo buscar as tuas coisas ao lugar. E nós vamos à [Baixa da Banheira], vamos lá cumprimentar as pessoas e agradecer o facto de te terem recebido". Ulisses olhou para a mãe e não lhe disse mais nada:

> *Vim com a minha mãe aqui. E quando aqui chegámos. Nos primeiros dias de outubro de 1975, nem sequer viemos aqui, fomos ali à Baixa da Banheira, a casa das pessoas. Encontrámos lá então a tal senhora que vivia ao nosso lado em Luanda e que nos trouxe à presença da cunhada, cunhada essa que também vivia na periferia e que connosco também travou amizade, porque também se refugiou em casa da mesma senhora, vindo da periferia para o centro da cidade.*

Alexandra: "Não sabia que havia uma guerra"

> *Em 1974 viemos passar férias, em Agosto, e voltamos* [para Angola].
> **Alexandra, n. Lisboa 1961, viveu na cidade de Viana (província de Luanda) entre os 8 e 14 anos, residente no Vale da Amoreira - Moita**[75]

A família de Alexandra tinha ido para ficar em Angola tal como tantas outras famílias portuguesas. Não tinha qualquer plano de voltar para Portugal. A revolução portuguesa e a perspetiva da independência de Angola não eram razão para imaginarem que não continuariam a viver em Angola. Tanto mais que, como relata, em agosto de 1974 foram de Angola a Portugal apenas de férias. Mas quando chegaram a Viana deram-se conta que a sua casa tinha sido assaltada. Na zona só havia duas ou três casas, e os outros portugueses, residentes nessas casas, já tinham ido embora.

Até então a sua visão sobre o futuro em Angola era positiva. Embora a forma como conta a notícia da revolução portuguesa pareça contraditória. Diz que soube do 25 de Abril no próprio dia, porque a esposa de um colega do pai trabalhava nos correios e obteve essa informação. Quando o pai chegou do turno das oito da manhã:

> *Aquilo era um corrupio pela casa (...) perguntámos "o que é que se passa? Mas o que é que se passa?", "não se passa nada". Até que ele disse "houve uma revolução em Portugal". Foi o fim.*

Depois de recordar com sofrimento e lágrimas nos olhos este momento, Alexandra diz que o

[75] Salvo indicação em contrário, todas as citações deste subcapítulo referem-se a Alexandra, n. Lisboa 1961, viveu na cidade de Viana (província de Luanda) entre os 8 e 14 anos, residente no Vale da Amoreira - Moita

seu pai era um otimista e que ficou contente: "finalmente vão libertar isto, finalmente vão libertar isto, finalmente vamos ter não-sei-quê, finalmente vamos ter não-sei-quanto". Alexandra diz que não sabia de nada: "Não sabia que havia uma guerra, nem o que se passava por trás. Ouvia falar nos turras. Mas nunca vi turras, nunca vi nada disso". Conta que, já depois do pai falecer, descobriu que ele guardava recortes de jornal às escondidas. O seu pai "era um homem de ideias de esquerda". O seu pai, aos 17 anos, ainda no Alentejo, de onde era natural, chegou a ser detido por apanhar chamiços, pequenos galhos de árvore secos caídos no chão, para fazer lume para a sua família se aquecer em casa. Era um homem avesso à desigualdade e favorável à independência. Alexandra afirma perentoriamente: "O meu pai foi sempre contra uma Angola ocupada. Achava que devia haver um governo angolano que incluísse toda a gente".

O seu pai, no entanto, não costumava partilhar essas opiniões em Angola porque "em Portugal já tinha sofrido" e não sabiam com quem estavam a lidar. Recorda que o seu vizinho da Amadora era da PIDE e foi uma vez ele quem foi safar o pai de Alexandra à prisão. Diz que tinham medo. Não sabiam quem o denunciou, "se foi um primo, ou um vizinho ou outra pessoa". Daí que o seu pai tivesse os seus arquivos de notícias "embrulhadinhos com elástico e guardados numa caixa". O pai de Alexandra tinha consciência dos conflitos sociais e raciais e, mesmo sem falar disso com a filha, ela própria relata que se apercebeu de algumas situações:

> *O meu pai também sabia que havia muitas pessoas que tratavam muito mal os nacionais de lá. Eu presenciei isso e fiquei horrorizada. O primeiro prédio onde morei, por baixo tinha uma cervejaria. O empregado foi pôr umas cervejas ou alguma coisa, não me lembro bem, eu era miúda. Só sei que ele manda um tabefe tão grande no rapaz que caiu.*

Como referi no capítulo anterior, a forma como Alexandra relata situações de racismo e, simultaneamente, procura provar igualdade de oportunidades é muito contraditória. Por um lado, rejeita o racismo, por outro afirma a existência da igualdade a partir das exceções. Alexandra teve um professor negro e, por essa razão, quando lhe dizem que "eles nunca tiveram oportunidades, eu digo logo que é mentira". Ao mesmo tempo conta com revolta que na escola primária tinha um colega negro mais velho dois anos, que tinha dificuldades de aprendizagem. A sua professora dava-lhes lacinhos por cada conquista que tivessem (um de cada cor, conforme a área de estudo). Mas o rapaz nunca conseguiu nenhum lacinho, "porque tinha mesmo dificuldades de aprendizagem". Alexandra não sabe a origem do problema, "não sei quais eram

as condições de vida dele, mas acho que ele até morava na vila de Viana". A professora fazia-lhe uma coisa "que humilhava". Mais do que uma vez, a professora fez umas orelhas de burro com uma cartolina e colocou-as na cabeça do rapaz. Com as orelhas de burro postas na cabeça, a professora fê-lo circular pela vila de Viana com os colegas a bater palmas e a chamar-lhe burro. Sabe que a criança estava em situação vulnerável: "se ele fosse branco, os pais iam lá". Conta também que uma vez o seu irmão levou uma tareia da professora, "ficou até com nódoas negras nas costas". E a professora depois foi a casa de Alexandra pedir desculpas alegando ter-se enganado no aluno, "mas o outro aluno era negro". Alexandra conclui que muitas pessoas nem revelavam bem o racismo quando estavam em Angola: "eu penso que se revelaram quando chegaram a Portugal, pela forma como falam dos negros. [...]: Eu oiço falar aqui de 'pretos' e não sei que mais, e revolta-me profundamente". Diz que mesmo entre brancos de Angola que já estavam lá há mais tempo havia pessoas racistas.

Depois destas reflexões sobre o racismo, Alexandra prossegue o seu relato sobre como a situação foi mudando em Angola. Diz que os portugueses foram saindo gradualmente de Viana, logo a partir do verão de 1974, mas que essa fuga se intensificou em 1975. Quando Alexandra e a sua família saíram de Viana, ficaram lá apenas três ou quatro casais na zona onde moravam. Enquanto lá estavam, informavam-se pela rádio, "porque não havia televisão". Também "não havia telefone, apenas umas quantas famílias privilegiadas tinham telefone. De resto eram cartas, mas para notícias não servia". Entretanto também não havia jornais e o próprio abastecimento do comércio começava a falhar: "já não havia pão… o dono da mercearia nós viemos depois encontrá-lo aqui no bairro… tínhamos medo de ir, por exemplo, ao Jumbo, que já ficava em Luanda".

Quando saíram de Viana, em finais de maio ou em junho, foram para Luanda para casa de uma pessoa conhecida, também de Barrancos como a sua família, que era da Marinha e tinha ido fazer uma comissão a Angola. Conta que ficaram na casa desse conhecido durante mais de um mês, no Bairro da Praia do Bispo, à espera de embarcar na ponte aérea para Portugal. O Bairro da Praia do Bispo, o mesmo onde morava Artur, "estava bom, apesar de já não haver lá muita gente". Reflete melhor e precisa: "estava bom, mas era um bocado mascarado". Conta que uma das vezes o seu irmão saiu para jogar à bola com os miúdos ali na rua, num beco mais propriamente. Os miúdos estavam entusiasmados a jogar e, de repente, "começa um tiroteio tão grande, tão grande". Presume que entre a UNITA, que estava a passar lá em baixo, junto do bairro, e o MPLA que estaria no alto, na fortaleza. Conta também que uma vez o pai foi assaltado na rua, em Luanda.

Foi neste clima de tensão social com episódios de conflito armado que aguardaram a

chegada da sua vez de partir para Lisboa. Na véspera de virem embora, os pais de Alexandra foram a Viana "buscar qualquer coisa que tinham deixado em casa". A certa altura os pais ligaram para a casa desse senhor para dizer que Alexandra e o seu irmão teriam de embarcar sozinhos. Os pais tinham sido retidos pela tropa portuguesa, estavam no quartel com a tropa, porque não dava para irem a Viana. Tinha havido um ataque em que "mataram cinco ou seis pessoas". Entretanto, à noite, a tropa afinal conseguiu levar os pais a tempo para a casa onde estavam em Luanda e assim já poderiam ir todos juntos. Recorda que era domingo e que vieram no dia seguinte, 30 de julho de 1975[76]: "Quando abrem a porta do avião eu digo 'nunca mais lá volto'.... Lembro-me de ver pessoas sentadas, mas já não me lembro se foi no avião ou depois no aeroporto".

Discussão

Isabel, em Malanje, já tinha tido sinais da vaga anticolonial, da guerra de libertação nacional e dos conflitos sociais e raciais. Logo em 1960, era ela pequena, mudaram-se para Malanje antigos colonos belgas, na sequência da independência da República Democrática do Congo. Sabia dos ataques da UPA em 1961 no Uíge. E sentia a repressão da polícia política portuguesa aos possíveis opositores. Contou-me que um enfermeiro negro, pai de uma amiga de sua mãe, foi morto por ser "contestatário do regime colonial" e que a PIDE proibiu que fossem ao funeral. Contou também que o afilhado de sua mãe, um rapaz negro que trabalhava na algodoeira COTONANG foi preso pela PIDE, por ter na carrinha uma arma que afinal nem era sua, e a mãe de Isabel teve de interceder por ele para que fosse libertado. Explicou que ouviam às escondidas a congolesa Rádio Brazzaville, sabia que era proibida e que diziam a verdade sobre o teatro de guerra. Mas também diz que não entendia à época a contradição entre as notícias da rádio proibida e as dadas pela imprensa oficial pois nem falavam dos mesmos assuntos. Ainda assim, acha que o seu pai é que tinha mais consciência dessa situação, pois tinha estudado no seminário junto com fundadores do MPLA. Diz que a ela por ser jovem não lhe davam em casa instrução sobre essas questões políticas. A guerra de libertação nacional era algo que, para Isabel, acontecia longe, que não afetava o seu dia-a-dia. Contou que aos oito anos viajou sozinha de comboio entre Luanda e Malanje. Mas essa segurança em criança contrasta com a insegurança que sentiu, aos 15 ou 16 anos, quando foi perseguida por um militar português

[76] Alexandra disse 29 ou 30 de julho, mas como 29 era domingo e vieram no dia seguinte, terá sido no dia 30.

branco. Sabe que esse assédio se deve ao facto de os homens brancos acharem que podiam perseguir sexualmente as mulheres negras e mestiças.

Artur, na Praia do Bispo, em Luanda, também afirma que tinham notícias da guerra de libertação nacional angolana. Explica que na sua casa também se ouvia às escondidas a Rádio Angola Combatente para se informarem sobre a guerra. Também nega que no quotidiano sentissem insegurança. A guerra era longe da cidade. As únicas situações que preocupavam a sua família era a de terem tido um criado negro que era informador da PIDE e outro que pertencia à FNLA. Do ponto de vista das desigualdades sociais e raciais, as memórias deste outrora jovem luandense branco surgem no diálogo. Por exemplo, quando pergunto pelo acesso dos criados negros à escola, reconhece que as crianças brancas (e as crianças mestiças e negras assimiladas de determinada condição social) é que iam à escola e que as outras crianças negras, aquelas que "vinham do mato" para trabalhar na cidade de asfalto, essas só estudavam quando os patrões deixavam.

Ulisses, no Bairro de Realojamento do Rangel, também em Luanda, tomou consciência de que vivia em ditadura quando aos 17 anos viu a PIDE a agredir um homem nas ruas de Luanda e a levá-lo no carro. Chegou a casa e perguntou à mãe, que lhe explicou a situação. Acresce que o seu trabalho no setor dos seguros lhe permitiu ganhar consciência de como o regime corporativo e colonial colocavam obstáculos à livre iniciativa económica, ou seja, que não permitiam que ninguém, mesmo que branco, crescesse muito. O sistema servia os grandes grupos económicos. Conhecia literalmente na pele a violência racista, por ser um homem mestiço, como vimos no capítulo anterior, no episódio de assédio moral e agressão física no seu trabalho de verão numa obra aos 16 anos. E na sequência do 25 de Abril, conheceu a abertura destas tensões sociais e raciais. Diz que os mestiços ficaram numa situação complicada: para os negros eram "o filho do branco", para os brancos continuavam a viver na ambiguidade "se tudo corresse bem *no problem*"; "se houvesse qualquer constrangimento, é um mulato de merda".

Alexandra, em Viana, vivia no desconhecimento da guerra. Diz que ouvia falar nos "turras", nome que era dado aos independentistas africanos, mas nunca os tinha visto. Portanto, era uma realidade que lhe era distante. Conta que o seu pai estava mais informado, mas que não falava no assunto antes do 25 de Abril. Afinal já tinha sido perseguido pelo regime em Portugal e não queria em Angola voltar a passar por essa situação nem pôr a família em risco. Sobre as desigualdades raciais e sociais, Alexandra tem um discurso contraditório. Por um lado, afirma uma igualdade de oportunidades com base na existência, por exemplo, de professores negros. Por outro, relata episódios de racismo, os quais censura veementemente. Como é o caso do seu

colega negro que era humilhado pela professora branca, "se fosse branco, os pais iam lá".

Nestas quatro memórias, apenas Alexandra nega o conhecimento da guerra, o que ouvia era superficial. Mas mesmo sabendo da existência da guerra de libertação nacional angolana, testemunhando episódios de repressão da PIDE e de opressão racista e social, os quatro entrevistados afirmam não prever de modo algum que fosse ocorrer uma mudança social que tivesse como consequência a sua saída de Angola. Curiosamente, Artur e Alexandra, que são ao mesmo tempo os dois brancos e dos dois mais jovens dos quatro, são aqueles que associam mais diretamente o momento do 25 de Abril à perspetiva da saída de Angola. Não sabemos se por serem jovens brancos em idade escolar os tornou mais permeáveis a um discurso de conflação entre o 25 de Abril e a saída. Ou se essa memória é mesmo uma correspondência com os acontecimentos biográficos da chegada da notícia. Em qualquer caso, no discurso de Alexandra rapidamente se percebe que dizer, com emoção, que o 25 de Abril foi o fim é uma observação sua *a posteriori* e não a forma como a notícia foi recebida pela sua família. Porque o seu pai "era contra uma Angola ocupada" e estava era inquieto porque sentia que finalmente iria haver liberdade, como Alexandra relata. Já Artur diz que o pai fez a observação de que talvez tivessem de vir embora por causa do 25 de Abril. Mas todos descrevem os acontecimentos de forma semelhante à de Ulisses de que em determinado momento, depois do 25 de Abril, "não aconteceu nada".

Os jornais de janeiro de 1975 dão conta dos acordos para um futuro governo democrático e inclusivo, do ponto de vista da presença dos três movimentos de libertação e da inclusão de negros, brancos e mestiços no futuro do país. Conforme havia mais conflitos nesta ou naquela região, algumas famílias iam saindo ou iam enviando alguns elementos para Portugal, muitas vezes na expectativa de voltar a Angola depois. Mas a pressão maior para a saída é só no contexto das manobras militares mais agressivas entre os movimentos de libertação a partir de meados do ano de 1975.

Para ilustrar como não tinham qualquer intenção de vir, Isabel diz que só saíram de Malanje numa coluna militar sob escolta da "tropa portuguesa", no final de julho de 1975, na sequência da chegada dos conflitos armados à cidade. Artur, diz que uma agressão brutal a um amigo negro, o assédio sobre o seu pai a perguntarem-lhe quando iria para a sua terra e uma situação de conflito militar com os seu bairro no meio do fogo contribuíram para a decisão de começarem a mandar as ferramentas de trabalho do pai em caixas e depois partirem na ponte aérea. Ulisses afirma que os mestiços começaram a ser tratados como "o filho do branco", mas a razão da sua partida, apesar dos conflitos armados em Luanda, não foi tanto essa tensão social e militar, mas uma decisão de sua mãe, que não queria que ele fosse recrutado por nenhum

movimento de libertação. Alexandra demonstra a intenção da sua família continuar em Angola com o facto de terem ido de férias no verão de 1974 a Portugal e depois terem voltado para Angola. Mas regressados a Viana verificaram que a sua casa tinha sido assaltada e passaram a ter uma vivência mais precária à medida que os outros portugueses iam abandonado aquela zona essencialmente branca. Tal como a família de Ulisses, que foi do Bairro do Rangel para outro bairro menos periférico por motivos de segurança, também a família de Alexandra saiu de Viana, neste caso e por coincidência, para o bairro da Praia do Bispo, onde residia Artur. Talvez o tiroteio no bairro referido por ambos seja o mesmo. Mas o que é certo é que três voos de Luanda e um do Huambo trouxeram estes quatro jovens para Lisboa, dando corpo sem saber, a um processo histórico e internacional do regresso dos europeus no fim dos seus impérios coloniais. Ulisses ainda tentou fazer o caminho de volta, por estar em Portugal "sozinho, sem rendimento, sem trabalho", mas a chegada da mãe firma-lhe as raízes numa terra que, sendo a da sua nacionalidade, nunca antes tinha visto.

CAPÍTULO 5
O BAIRRO DE CÁ

Neste capítulo será tratada a reintegração dos portugueses retornados. Começarei por analisar as notícias do retorno dos portugueses de Angola para procurar captar aquilo que foi dito ao público geral sobre a vinda desta população e sobre a sua reintegração. Ou seja, acompanhamos o olhar de quem vê chegar, do lado de cá, e escutamos outros testemunhos portugueses que à época foram dados à única estação televisiva portuguesa, a Radiotelevisão Portuguesa (RTP). Além destas notícias, irei problematizar a mudança da lei da nacionalidade em 1975. Este aspeto é relevante tendo em conta que a agência criada para apoiar o retorno e a reinserção social desta população deslocada, o Instituto de Apoio ao Retorno de Nacionais, funcionava com base no critério da cidadania portuguesa. Seguidamente são também descritos os apoios sociais aos portugueses retornados.

Como vimos no capítulo anterior, a maioria destes portugueses voltou às suas regiões de origem. No entanto, mesmo entre os que tinham familiares que os acolheram, havia carência de habitação própria. Simultaneamente havia a situação dos que estavam temporariamente em hotéis ou em alojamentos improvisados, como o INATEL da Costa da Caparica, as cavalariças do Campo da Feira de Santarém ou o Forte de Peniche, entre tantos outros locais. Mais tarde ou mais cedo todos tinham de encontrar uma solução de habitação. Os quatro testemunhos aqui apresentados são de pessoas do mesmo bairro de cá, ou seja, que não viviam no mesmo local em Angola. Foi no Bairro do Fundo de Fomento do Vale da Amoreira que encontraram o seu alojamento. O seu alojamento nesse bairro é peculiar porque resulta da ocupação do bairro e só depois chega a burocracia estatal para regularizar a situação[77]. Nas próximas páginas irei também documentar as memórias da instalação e as condições de vida dos quatro entrevistados aquando do realojamento no Vale da Amoreira, bem como o seu processo de reintegração na escola e no trabalho. E, por fim, analisarei o telefilme *Pau Preto* (RTP 1989) como marca da visão que nos anos 1980 a sociedade portuguesa tinha sobre a integração dos portugueses retornados em situação socialmente mais desfavorável.

[77] Este caso, no entanto, não é único. A situação mais parecida que encontrei foi um bairro de Mira Sintra, concelho de Sintra.

Televisão: notícias do retorno dos portugueses de Angola em 1975

A 22 de julho de 1975, passa na televisão portuguesa uma reportagem sobre a "chegada dos refugiados de Angola", como então lhes chamam. As imagens são do aeroporto de Lisboa. Nelas aparecem pessoas de diversas idades, a maioria brancas, algumas mestiças, apoiadas por elementos da Cruz Vermelha (Arquivos RTP 1975-07-22). Eram notícias que saíam também na imprensa escrita, de Portugal e de Angola. O momento era de dúvida. Nuns casos retornavam famílias inteiras. Noutros eram postos a salvo os filhos e as mulheres: eles tidos como elementos mais frágeis a proteger da guerra e elas ou por serem vistas da mesma forma, ou por serem vistas como cuidadoras *naturais* dos filhos. O objetivo apresentado pelos testemunhos nos jornais e telejornais era o reagrupamento familiar, fosse em Portugal, fosse em Angola.

O conflito, porém, vai-se adensando. No final de agosto de 1975, há quem assuma perante as câmaras da RTP, à chegada no navio Almourol, que já não volta para Angola. Nessa reportagem sobre a "chegada dos retornados de Angola", um homem diz que perdeu tudo, que era mestre de uma traineira, que deixou em Angola "valores para mais de mil contos". Diz que foram 18 anos em Porto Alexandre[78] e que agora volta sem nada. A seu ver, o problema é que "são três movimentos, tudo quer mandar", pois se fosse "só um movimento, Angola fazia-se um grande país". Uma mulher, ao seu lado, exclama "coitados!". E o mestre de traineira prossegue "fazia-se um grande país que aquilo é rico, é tudo". No entanto, continua a haver quem mantenha a esperança de voltar. Outra entrevistada, professora primária durante 10 anos em Angola, diz que irá voltar porque acredita em Angola. Há também quem confie nos parentes que residem em Portugal para apoiarem o seu acolhimento, é o caso de outra senhora, também entrevistada nesta reportagem. Aparece rodeada do seu agregado familiar e, quando questionada sobre se sabia da existência de uma organização de apoio aos portugueses retornados, diz que sabia, mas não é com isso que conta. Afinal, mesmo sem ter trazido dinheiro, confia que terá apoio: "como tenho família eles hão de me ajudar". O Instituto de Apoio ao Retorno de Nacionais, sobre o qual voltarei a falar mais adiante, ainda estava a dar os primeiros passos. Perante as câmaras da RTP, os responsáveis do IARN dizem que para já o apoio se vai limitar a identificar necessidades, fornecer alojamento temporário e transportes para as terras

[78] A cidade costeira de Porto Alexandre, atualmente chamada Tômbua, situa-se na província angolana do Namibe. Aí viviam muitos pescadores portugueses, alguns dos quais regressaram a Portugal nas suas traineiras. Esses episódios contribuíram para um imaginário do regresso (trágico) dos "descobridores". Sobre este assunto voltarei a falar no capítulo 6.

de origem. O objetivo imediato é dar "requisição de passagem para o caminho de ferro ou para a camionagem para se dirigirem para as suas terras, para verem os seus familiares". Mas que "se as pessoas necessitarem de alojamento em Lisboa enquanto estão à espera ou a tratar de alguns dos seus assuntos, três ou quatro dias até regularizarem a sua situação", tal será providenciado. Anunciam, ainda, que a partir de setembro os portugueses retornados já terão acesso ao subsídio de desemprego e assistência médica, nas mesmas condições que os demais cidadãos (Arquivos RTP 1975-08-31).

Na segunda semana de setembro de 1975, começa a "verdadeira ponte aérea". No dia 13 de setembro chegam oito aviões vindos de Angola para o Aeroporto da Portela, em Lisboa, correspondendo, segundo esta notícia, a uma média diária de 4 mil pessoas[79]. O repórter diz que há dezenas de milhares de pessoas ainda à espera da sua vez de embarcar. São vários os países a declarar-se disponíveis para apoiar a aceleração desta ponte aérea. Desde 12 de setembro que há aviões americanos, ingleses, franceses, suíços e alemães a participar na evacuação em conjunto com as aeronaves da TAP. A União Soviética está também pronta para começar a colaborar nesta operação. Segundo as previsões da altura "calcula-se que serão 300 mil o número de retornados de Angola a entrar em Portugal". Diz o repórter que no início do processo de descolonização viviam em território angolano cerca de 500 mil portugueses. Os portugueses retornados falam de uma situação caótica em Luanda, com falta de alimentos e estabelecimentos fechados. O repórter assinala que os portugueses retornados vão enfrentar uma série de problemas à chegada: as dificuldades de alojamento, a falta de postos de trabalho e a ameaça de desemprego prolongado a que se junta a impossibilidade de trocar a moeda angolana por moeda portuguesa. Um dos entrevistados diz que em Angola recebem notícias para não irem para Portugal, que não se consegue arranjar emprego. Mas ele recebeu notícia de um cunhado que era motorista em Angola e conseguiu ser motorista em Portugal. Pelo que veio: "se não for empregado de escritório como eu era, serei outra coisa qualquer, o que é preciso é ganhar o pão honestamente" para si e para a sua família. Diz também que "tem muita esperança em Angola mas não é para já, não é tão próximo". Em contraste com a simples identificação de necessidades e apoio ao reencontro com os familiares da metrópole, nesta reportagem já se fala na necessidade de políticas globais (Arquivos RTP, 1975-09-13). No contexto da revolução portuguesa então em curso, existia a preocupação que uma massa de portugueses descontentes

[79] Posteriormente, com os apoios internacionais, o número de voos diários aumenta e, com isso, a média de diária de pessoas transportadas.

com o processo de descolonização[80] fosse contribuir para a tensão social que então se vivia entre os setores de esquerda e os setores moderados e de direita. O jornalista sublinha:

> *A reintegração social dos retornados implicará certamente a aplicação de uma política global a nível da obtenção de postos de trabalho e da eliminação do desemprego. Caso não seja resolvido este problema a nível social, imediatamente ele poderá ganhar uma dimensão política e daí advirão sem dúvida graves consequências para todo o país* (Arquivos RTP 1975-09-13).

Em fins de setembro, o jornalista Luís Alberto Ferreira entrevista para a televisão portuguesa o tenente-coronel Gonçalves Ribeiro, responsável pelo transporte dos portugueses de Angola. Falam sobre as dificuldades de localizar e transportar grupos de portugueses dispersos pelo território e levá-los para os terminais aéreos ou marítimos, dificuldade acrescida pela impossibilidade de uso do caminho-de-ferro de Benguela, devido aos conflitos entre a UNITA e o MPLA. Diz o jornalista, perante o mapa de Angola, que basta contemplar a extensão deste território para ficar com uma "ideia muito concreta das dificuldades que podem efetivamente revestir a tarefa de promover o transporte de quantos portugueses na atual conjuntura do território angolano pretendem regressar à sua pátria". Pela entrevista que passou no Noticiário Nacional da RTP, ficamos a saber que por volta de março/abril, a previsão das autoridades portuguesas era de que retornariam de Angola cerca de 250 mil indivíduos e com os últimos acontecimentos de junho/julho passaram estes a estar estimados em 300 mil (Arquivos RTP 1975-09-26).

Nos noticiários de outubro, o jornalista Luís Alberto Ferreira voltou aos ecrãs da RTP para mostrar, através de um conjunto de reportagens que passaram no mesmo dia, como viviam os portugueses e as portuguesas que aguardavam voo para retornar a Portugal. O local das reportagens é o Quartel do Batalhão de Caçadores Paraquedistas número 21 (BCP 21), em Luanda, onde estão cerca de 20 mil pessoas (Arquivos RTP 1975-10-06). Numa das reportagens, escuta-se ao megafone uma voz masculina "as pessoas do terceiro voo de Nova Lisboa[81] que tenham guia podem ir subindo para os carros". Escuta-se depois ao megafone, desta vez uma voz feminina e uma voz masculina a chamarem um homem de Sá da Bandeira (atual Lubango, província da Huíla) para se dirigir ao comando, a fim de falar com familiares

[80] O decreto de criação da Secretaria de Estado dos Retornados inclui entre as suas funções reportar tensões entre esta população e a restante população.
[81] Durante algum tempo houve voos do Huambo para Lisboa, além dos voos realizados entre Luanda e Lisboa.

(Arquivos RTP 1975-10-06ii). Encontravam-se nesta altura em Luanda portugueses de outras regiões de Angola, como era o caso destes ex-residentes do Huambo e da Huíla, que para aqui tinham sido deslocados através de voos internos realizados pela Força Aérea portuguesa. O aeroporto da então chamada Nova Lisboa chegou a estar adaptado aos voos internacionais, embora de forma muito precária (Arquivos RTP 1975-09-26). Nestas reportagens, gravadas a 3 de outubro e passadas três dias depois na televisão, veem-se crianças ao colo e a brincar, tendas improvisadas, bagagens aos montes, pessoas a conversar entre si, enquanto esperam, ou a carregar bagagens em carrinhas de caixa aberta. O jornalista fala com alguns homens sobre as previsões de horários para irem nas camionetas e para apanharem voo para Portugal. Um dos portugueses em processo de retorno diz que está tudo uma "baralhada" porque veio do Huambo, transportado pela Força Aérea Portuguesa, e está há cinco dias à espera sem saber quando tem voo. Outro entrevistado, comerciante nascido em Castelo Branco diz que nasceu em Portugal, mas "pertence" ao Huambo. Vive em Angola há vinte anos, atualmente fazia comércio pela zona de N'Harea e Andulo, atual província angolana do Bié, tendo ido de carro para o aeroporto de Nova Lisboa. O entrevistado não refere, mas são mais de 250 quilómetros de distância. Comenta que, entretanto, provavelmente devido à intervenção da UNITA, já não se pode usar essa estrada, pois os carros são confiscados. Questionado sobre se irá regressar, diz que não, mas, logo a seguir, diz que se a situação melhorar talvez regresse, embora lhe pareça impossível. Outro entrevistado, que também foi do Bié para Luanda via Nova Lisboa, confirma que no seu caso teve de usar "atalhos" para evitar cruzar-se com os vários controlos dos movimentos de libertação nas estradas, onde por vezes eram "maltratados". Está decidido a refazer a vida em Portugal ou noutro lugar (Arquivos RTP 1975-10-06ii). Noutra reportagem a partir também do Quartel BCP 21, o jornalista fala de uma situação crítica na então chamada cidade de Nova Lisboa, onde não há respeito pelas leis e pelas regras de respeito pela condição humana. Pelo que os portugueses e angolanos que encontraram agora refúgio em Luanda, onde encontraram a "liberdade, a ordem e o sossego", terão de decidir se aí ficam para refazer a sua vida, ou se irão para Portugal. As rotas que levavam estas pessoas para Luanda eram variadas. É entrevistado um homem que foi de Moçâmedes por mar, através do petroleiro São Miguel, outro que foi da então chamada Santa Comba, capital do município de Cela, na atual província angolana do Cuanza Sul, até ao aeroporto de Nova Lisboa e daí foi de avião tal como outros deslocados de outras partes de Angola (Arquivos RTP 1975-10-06iii). Estes relatos são muito semelhantes aos que tenho ouvido em dezenas de entrevistas, correspondendo a uma diversidade de percursos, mas passando normalmente por momentos de desestabilização social, assédio moral e quebra da cadeia de abastecimentos.

No dia 9 de outubro, a RTP noticiava a "situação dos retornados em Luanda". No aeroporto da capital angolana, regista-se a continuação da movimentação em massa rumo a Portugal, mas há também quem vá no sentido inverso. O jornalista Luís Alberto Ferreira entrevista uma mulher de 25 anos que deixou a filha de cinco meses em Portugal, em Chaves, com familiares, e voltou para Angola. Vai para o Uíge, para a cidade chamada Carmona onde viveu entre 1951 e 1975, onde está o seu marido. Diz que o marido é quem mais precisa do seu apoio neste momento e que confia em Angola e que tem fé que a situação vai melhorar. Sabe que pode demorar a melhorar, mas também acredita que as tragédias podem acontecer em qualquer lugar: "vim para cá com três meses, tenho 25 anos, e confio em Angola; é certo que ainda vai haver talvez muito barulho (...) mas de qualquer maneira, em qualquer lado se morre". O jornalista fala também com os jovens militares que vão ficar até à data da independência, que aguardam com expectativa esse regresso. O repórter entrevista também um responsável português pelo apoio ao retorno de nacionais, responsável pela área dos adidos, funcionários públicos. Apesar desta especificidade, diz que a comissão de adidos está a apoiar a passagem dos portugueses em retorno, independentemente se são funcionários públicos ou não. De acordo com as informações prestadas naquele momento, há 100 mil pessoas inscritas em Luanda para partir para Portugal, mais 10 mil que vieram de outros pontos de Angola para Luanda também com destino a Portugal. A ponte aérea Luanda-Lisboa está naquele momento a ser feita com o apoio de aviões de companhias aéreas República Federal Alemã, da República Democrática Alemã, da Suíça, dos Estados Unidos da América, da França e do Reino Unido, entre outros. O aeroporto de Luanda está cheio de bagagem, quatro a seis toneladas de bagagem (Arquivos RTP 09-10-1975).

Entretanto, há notícias da criação de grupos de apoio aos portugueses retornados. É o caso do MAR, Movimento de Apoio aos Refugiados. O seu porta-voz diz que pretendem ajudar qualquer português que necessite de apoio, não importa o país de onde tenha vindo, seja do "ultramar, da França, da Inglaterra", "qualquer português que esteja a trabalhar no estrangeiro e que retorne a Portugal e que se encontre em dificuldades". Propõe-se ajudar na procura de trabalho e outros apoios em colaboração com o IARN (Arquivos RTP 1975-10-16i). Este e outros grupos surgiram ora na orla dos partidos políticos, ora como setores especializados dos mesmos, como forma também de captar apoios neste setor da população. Além do PS, do PSD e do CDS, também o PCP, frequentemente rejeitado no discurso desta população[82], teve a sua própria organização de portugueses retornados (Delaunay 2019, 335-338).

[82] O PCP pela sua ligação com o MPLA e com a FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique e por estar associado à política internacional da União Soviética é responsabilizado e rejeitado por uma parte dos retornados

No dia 16 de outubro de 1975, os "Retornados de Angola" são retratados durante dois minutos e nove segundos com um conjunto de imagens que fazem um quadro abrangente que vale a pena detalhar. Começa com imagens da chegada das suas bagagens, vê-se um automóvel mini a ser retirado de um navio com um guindaste, veem-se pessoas junto a um amontoado de contentores em Alcântara (Arquivos RTP 1975-10-16ii). O amontoado de contentores em Alcântara prolongou-se no tempo, alterando a paisagem de Lisboa durante esse período. Dois anos depois a RTP voltaria a mostrar imagens dos "Caixotes de retornados em Lisboa" (Arquivos RTP 1977-09-20). Essa imagem dos contentores em Alcântara ficou na memória principalmente dos lisboetas, pois milhares de caixotes ficaram naquela zona da cidade durante muito tempo[83]. Mas nesta peça televisiva de dois minutos e nove segundos não aparece o Padrão dos Descobrimentos, apenas os contentores de madeira enquadrados pela ponte agora chamada 25 de Abril.

No mesmo vídeo de outubro de 1975, segue-se a imagem do Hotel Sheraton numa alusão ao alojamento de portugueses retornados em hotéis. O alojamento em hotéis fez manchete nos jornais e ficou na memória de muitos portugueses não-retornados. É uma ideia que associa o acolhimento dos portugueses das colónias como uma situação de privilégio, quando efetivamente não foram só hotéis a servir de alojamento[84]. Foram usados quartéis, antigas prisões e outros espaços devolutos. Ao longo da peça, conforme se mostram as ruas nota-se a forte presença de cartazes de propaganda política, o que nos ajuda a não perder de vista que estas notícias de um grande movimento de população em direção a Portugal e dos esforços do seu acolhimento ocorreram no contexto de um intenso processo revolucionário, no qual havia um sem número de acontecimentos significativos simultâneos (Arquivos RTP 1975-10-16ii).

No momento seguinte, vemos imagens das ruas, um breve quadro do largo Camões, onde se situa a embaixada do Brasil. E a placa do consulado do Brasil, que se situa na mesma zona, também aparece mais adiante na peça. Tais imagens estão relacionadas com a remigração de portugueses de Angola para o Brasil. Note-se que este vídeo não tem comentário de voz,

moderados e de direita pelas dificuldades pelas quais passaram na descolonização. Isto apesar de PS, PSD e CDS terem feito parte, tal como o PCP, dos governos provisórios que dirigiam Portugal em 1974-1975.

[83] Razão pela qual no âmbito da exposição *Retornar, Traços de Memória*, com curadoria de Elsa Peralta, realizada em 2015-2016 por iniciativa da empresa municipal de Lisboa EGEAC - Empresa de Gestão de Equipamentos e Animação Cultural, E.M. para assinalar os 40 anos do retorno, foram colocados junto ao Padrão dos Descobrimentos alguns contentores modernos com telas que configuraram um puzzle da célebre foto de Alfredo Cunha que mostra os contentores de madeira amontoados naquele local de celebração das navegações e do império português. Ver Peralta, Góis e Oliveira (2017).

[84] Devido ao contexto revolucionário e à crise económica internacional que se vivia este uso dos hotéis foi muito favorável para o setor.

pelo que presumo que o som tenha sido sobreposto diretamente pelo pivô do jornal ou que se trata de uma versão que não é a final desta peça. De qualquer forma, o arquivo regista a seguinte legenda: "Lisboa, retornados de Angola são autorizados a fixarem-se no Brasil e muitos que já estão na capital procedem ao levantamento de haveres nas docas de Alcântara" (Arquivos RTP 1975-10-16ii).

Após o largo Camões, vêem-se imagens de pessoas no Rossio (Arquivos RTP 1975-10-16ii). A praça D. Pedro IV, em Lisboa, conhecida como Rossio, era um local onde muitos portugueses retornados se juntavam para conversar uma vez que na sua esmagadora maioria ainda não tinham encontrado colocação profissional. Os portugueses retornados agrupavam-se em zonas diferentes do Rossio, conforme a sua origem. No episódio "Retornados" do programa *Portugalmente*, passado na RTP 2 em 1998, Guilherme de Melo, ex-redator do Diário de Notícias e português retornado de Moçambique, conta que o café Gelo era o ponto de encontro dos portugueses de Moçambique, aliás já o era antes do retorno, quando vinham de férias gozar a graciosa. Diz também que os de Angola se juntavam mais para os lados do "Pic-Nic"[85] (Arquivos RTP 1975-10-16ii).

Nesses quadros que mostram grupos de pessoas na rua vê-se também uma mulher numa pequena banca improvisada, com cautelas de jogos e pequenos livros para vender, e com um cartaz a pedir que lhe comprem alguma coisa para a ajudar. Nele lê-se: "retornada com uma filha menor e marido desaparecido. depois de ter procurado emprego e não ter conseguido, viu como meio de sobrevivência [a venda de] cautelas [...]" (Arquivos RTP 1975-10-16ii). A situação das mulheres retornadas era particularmente vulnerável. Ficando por norma com os filhos a cargo e sendo as primeiras a deslocar-se para a ex-metrópole tinham ainda de enfrentar contratempos como o descrito por Fina d'Armada (1977). A historiadora portuguesa, cumprindo o objetivo de desocultar a condição das mulheres na história, descreveu no jornal *Diário de Notícias* "A situação duma retornada". Aí contou que uma senhora viúva chamada Luísa, natural do distrito de Viana do Castelo, residiu em Angola durante 13 anos. Esta senhora era modista, tinha o rendimento de duas casas alugadas e tratava sozinha do negócio de família desde que o marido tinha falecido em 1973. Diz que se aguentou em Angola até outubro de 1975 e que só voltou para Portugal, para a sua região de origem, por insistência de um sobrinho. À chegada, como mal sabia ler, foi a sobrinha que lhe preencheu os papéis do IARN. Declarou

[85] O "Pic-Nic" foi o primeiro snack-bar de Lisboa, inaugurado em 1957, e é atualmente um restaurante italiano que retomou o nome Luso Central, de quando este estabelecimento era uma leitaria, conforme informação encontrada no blog Restos de Coleção.
https://restosdecoleccao.blogspot.com/2017/11/leitaria-luso-central-e-pique-nique.html

que a tia era doméstica, em vez de declarar uma profissão remunerada. Isto levou a que lhe fosse negado o subsídio de desemprego, ficando sem qualquer apoio social pecuniário mensal. A senhora em causa diz estar a trabalhar à jorna na agricultura, em trabalhos pesados para a sua idade e saúde, e a depender de apoios de vizinhos, o que muito lhe custa porque sempre gostou "de dar, nunca de receber". Depois de transcrever as declarações desta portuguesa retornada, a historiadora conclui:

> *Mas para quem é afinal o IARN? As viúvas que toda a vida trabalharam não têm direito a nada? As domésticas retornadas não têm direito a comer? Também gostaria de saber em que se baseia o IARN para fazer discriminação entre os retornados. Só têm direito a subsídio aqueles que declararam ter exercido uma profissão, mesmo que tivessem passado uma existência a explorar os naturais? Como me parece que os ex-capitalistas não foram cortados dos subsídios do IARN, que profissão teriam indicado? Alguma mais útil que a profissão de doméstica?* (D'Armada 1977).

Isabel: "com 19 anos ainda tinha tanto para viver na minha terra"

> *Nós tínhamos uma tia, que infelizmente já faleceu, que era daqui do Barreiro. E ela quando começou a ouvir pelas notícias que havia pessoas a chegarem de Angola, inscreveu-se na Cruz Vermelha. No dia que chegamos ao Aeroporto foi a primeira pessoa que nós vimos.*
>
> **Isabel, n. Luanda, viveu em Malanje entre os 2 e os 18 anos, residente no Vale da Amoreira - Moita**[86]

Na chegada ao Aeroporto de Lisboa, a família de Isabel encontrou uma tia que nem sequer sabia que eles iam chegar. Tinha-se inscrito na Cruz Vermelha para apoiar a vinda dos portugueses de Angola. A tia levou-os para casa dos seus pais: "Não, vocês não vão para hotel nenhum. Vão para a casa dos meus pais". Aí ficou alojado todo o agregado familiar de Isabel. Mas o marido dessa tia do Barreiro, irmão da mãe de Isabel, não estava com eles. Tinha ficado em Angola. A tia de Isabel tinha vindo, tal como vieram outras mulheres e crianças para Portugal, à espera

[86] Salvo indicação em contrário, todas as citações deste subcapítulo referem-se a Isabel, n. Luanda, que viveu em Malanje entre os 2 e os 18 anos e é residente no Vale da Amoreira.

que a situação de Angola melhorasse. A tia disse-lhe: "vocês vão lá para a casa dos meus pais, porque vocês lá também receberam os meus pais".

Felizmente, não ficaram muito tempo no aeroporto. Aí estava muita gente, "a Cruz Vermelha a dar-nos aqueles lanchinhos". Outras pessoas tratavam da troca do dinheiro, no máximo cinco contos por pessoa adulta, valor que corresponderia a cerca de 763 euros atualmente[87]. O que "ainda deu para os primeiros tempos". Depois diz que ainda recebeu durante algum tempo, três meses, um subsídio do IARN. Mas não se recorda qual foi o montante nem a que título recebeu esse apoio social. Diz que lhe enviavam para casa um vale ou um cheque para levantar esse subsídio. Mas diz que depois deixou de receber. Possivelmente, especula Isabel, terá sido por se ter ido informar sobre o acesso ao Ensino Superior. Ainda em Angola já tinha terminado o Liceu e queria continuar a estudar.

Para a continuação dos seus estudos teve primeiramente que cumprir serviço cívico no Hospital de Alhos Vedros, no centro de acolhimento de crianças com deficiências auditivas. O serviço cívico, segundo explica, "era um serviço que nós prestávamos em vez de fazer o exame ou coisa assim". Efetivamente, em 1975 o Governo português instituiu o Serviço Cívico Estudantil, "serviço de âmbito nacional, a ser prestado por estudantes de ambos os sexos em regime de inscrição voluntária" (Artigo 1º) e cujo período de duração dependia da "natureza das tarefas a desempenhar, não podendo em caso algum exceder a data limite de 30 de Setembro do ano escolar correspondente" (artigo 5º, Decreto-Lei n.º 270/75 de 30 de maio de 1975). Terminado o serviço cívico, foi inscrever-se na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, onde entrou em 1976. Durante o seu curso de licenciatura em Línguas e Literaturas Modernas, teve o apoio de uma bolsa de estudo da ação social.

A sua mãe, que era funcionária pública, integrava por isso o Quadro Geral de Adidos[88], e ficou à espera de colocação, enquanto recebia uma fração do seu salário. O seu pai, como anteriormente referi, ficou em Angola. Continuou a trabalhar na mesma empresa onde estava e só voltou mais tarde, com outra família. Entretanto, só mais de um ano depois de chegarem é que a mãe de Isabel recebeu uma carta para se apresentar a trabalhar numa escola, ali no Barreiro. O seu irmão tinha o curso comercial e já trabalhava num banco em Angola, ainda teve

[87] Cheguei a este valor, 762,99 euros, através da calculadora de Atualização de Valores com Base no IPC, entre meses do Instituto Nacional de Estatística e usei como referência os meses de setembro de 1975 e agosto de 2022 https://www.ine.pt/xportal/xmain?xpid=INE&xpgid=ipc.

[88] Voltarei a falar sobre o Quadro Geral de Adidos no subcapítulo *Ensina RTP, cidadania e apoio ao retorno de nacionais*.

de aguardar algum tempo mas depois foi colocado também num banco[89]. Enquanto não era colocado, o seu irmão recebia um subsídio de desemprego.

Ficaram pouco tempo na casa da tia. O pai da sua tia era da Marinha, de manhã ia sempre para os cafés "recolher notícias", e um dia chega e diz: "é, pá, estão a dar umas casas lá na Vila Chã[90]… vamos embora, tragam as malas". A sua mãe não estava, quando essa informação chegou, mas Isabel e a sua irmã seguiram com esse senhor para o local onde estavam a dar as casas. Diz que não ocuparam a casa, que foram os Fuzileiros quem lhes deu uma chave. Não se recorda da data exata, mas ainda foi em agosto, pois faz anos a 28 de agosto e diz que fez os 20 anos já na casa onde ainda hoje mora.

No seu prédio, o seu apartamento foi o primeiro a ser habitado. A casa, ao contrário de outras do bairro, já estava finalizada. Só ainda não tinha nem luz, nem água, nem esgotos. Nessa casa, que tem quatro quartos, ficaram a viver, Isabel, a sua mãe, a sua irmã, o seu irmão, o seu tio, que já via com eles em Malanje, a sua tia do Barreiro e o seu tio materno, marido dessa tia, que entretanto também voltou de Angola. Diz que a casa foi-lhe entregue tendo em consideração o número de pessoas que lá iriam viver. Segundo se recorda, umas famílias receberam a chave, como foi o seu caso, mas outras ocuparam as casas.

Viver ali, nos primeiros tempos foi difícil: "sem água, sem luz, sem esgotos, foi muito complicado". Dormiam em colchões no chão, colchões que lhes tinham sido dados pelos Fuzileiros. E a sua mãe, conforme ia recebendo o seu subsídio de apoio enquanto não era colocada, lá ia comprando algumas coisas para a casa. A comida era providenciada pelos Fuzileiros.

Apesar dessas dificuldades, considera que se integrou bem. Terá valido para isso a proximidade de outros portugueses retornados. Explica que, em 1975, estavam todos "mais ou menos no mesmo barco" no Bairro do Fundo do Fomento do Vale da Amoreira, pelo que era uma vizinhança unida. Diz que a sua irmã e outros amigos estudaram ali, com colegas da mesma origem, no ensino secundário e "nunca tiveram essa handicap de serem ostracizados por serem retornados". E Isabel também não se sentia excluída: "porque eu na universidade tentei juntar-me às pessoas que vinham de Angola também".

Isabel tinha duas colegas na Faculdade de Letras que também vieram de Angola, uma delas era mais velha pois tinham a sua própria filha também já a estudar no ensino superior. E

[89] Sobre a reinserção dos trabalhadores da banca e dos seguros falarei mais adiante, no subcapítulo dedicado a Ulisses.

[90] O Bairro do Fundo do Fomento do Vale da Amoreira, concelho da Moita, fica a 1 quilómetro de distância de Vila Chã, concelho do Barreiro. Pelo que será normal que alguém do Barreiro se tenha referido àquele bairro, que na altura era afastado da Baixa da Banheira, como sendo localizado em Vila Chã.

era com essas colegas que se dava mais. Integrou-se bem, insiste. Embora haja coisas que são diferentes, diz de forma resoluta: "mas, que remédio!, nós temos de nos adaptar ao meio onde estamos". Acha que até veio numa boa idade para a integração na sociedade portuguesa, "mas parece que houve qualquer coisa que se nos arrancou, um cordão umbilical. Vim com 19 anos, com 19 anos ainda tinha tanto para viver na minha terra e, olha, nunca mais lá fui".

Depois de tirar a licenciatura, tornou-se professora, deu aulas entre 1982 e 1990. Foi primeiro para uma escola do Vale da Amoreira, deu aulas a vários anos de escolaridade, "até ao 12º ano". Na altura, com a massificação do ensino na sequência da Revolução Democrática do 25 de Abril, era mais fácil escolher o local de trabalho, porque havia falta de professores. Conta que gostou muito de dar aulas no Vale da Amoreira. Os alunos eram os vizinhos, filhos de portugueses retornados. Diz que eram miúdos com quem, fora da escola, tinha um tratamento de proximidade ("cá fora tratávamo-nos por tu") mas dentro da escola faziam a diferença para "manter o respeito". Ainda hoje encontra antigos alunos que já são casados e têm filhos e quando a veem "é uma alegria". Mas depois desses primeiros tempos a dar aulas no Vale da Amoreira, começou a haver dificuldades na colocação, passou a ser colocada em escolas mais longe. Foi para a Moita, para o Pinhal Novo, para Almada, foi para Alcochete. Entretanto, cansou-se de tanta deslocação e decidiu mudar de carreira. Aproveitou a abertura de um concurso para ir trabalhar num Tribunal, concorreu, ficou apurada, fez uma formação específica e foi colocada primeiro no Barreiro e depois em Lisboa. Tem saudades da Escola, mas diz que também sabe que as escolas passaram a ter um ambiente diferente. Antigas colegas dizem-lhe que saiu a tempo. Ainda hoje trabalha como oficial de justiça.

Continuou sempre a viver no bairro. Hoje na sua casa vivem só Isabel e a sua irmã. Questionada sobre se gosta de ali viver, diz que sim, mas que também lá passa pouco tempo: "gosto porque a maior parte do tempo eu não passo aqui, não é? Eu ainda trabalho, vou para Lisboa, gosto muito de ir para Lisboa todos os dias. Não tenho problema nenhum". Questionada sobre as mudanças no bairro ao longo dos anos, disse que acha que "o bairro mudou muito, e para pior". Diz que a população do bairro foi mudando, "vieram outras pessoas, diferentes, com costumes diferentes, hábitos diferentes". Na sua rua continuam a morar "mais ou menos as mesmas pessoas que vieram 75". As novas pessoas são imigrantes africanos e seus descendentes, maioritariamente guineenses, e outros portugueses, nomeadamente população cigana e outros carenciados de habitação que ali encontraram alojamento através de apoio estatal ou do arrendamento privado a custos mais baixos. Diz que não há tensão entre comunidades, mas que diz que não estavam habituados ao "barulho" e às "pessoas não saberem estar", "não se saberem comportar", "é só isso". Mas, felizmente, para contrabalançar essas

mudanças, Isabel mantém o seu pequeno grupo de amigos vindos de Angola. Também não costuma ir às Festas Multiculturais em Honra de São João Batista que se realizam no bairro em junho porque não se revê na música, diz que é só rap. Conta que este ano até lá foi uma banda "boa", de música jazz, mas não teve companhia para ir. Diz que os mais jovens aderem, mas as pessoas da sua geração não costumam ir.

Artur: "isto é que é Portugal?"

> *Mal chego a Portugal, estava um nevoeiro intenso, pá! Eu virei-me para o meu pai e disse: "Pai, isto é que é Portugal?! Isto é que é a Europa?!" Epá, o próprio aeroporto, aqui dentro, não tem as condições que nós temos no aeroporto de Luanda. Olha, acabámos por ficar a dormir no aeroporto!*
>
> **Artur, n. Praia do Bispo - Luanda, ex-residente do Vale da Amoreira - Moita**[91]

Artur pensava que Angola estava a desenvolver-se de tal forma que se estava a transformar "numa Europa". Mas nunca tinha vindo a Portugal e ficou desiludido com o que viu à chegada a Lisboa: "Pai, isto é que é Portugal?! Isto é que é a Europa?!". Conta que dormiram no aeroporto, "vieram-nos trazer cobertores e tudo!". Não sabe quem eram essas pessoas que lhes deram os cobertores. Deitaram-se no chão à espera de um táxi para irem para o Bairro do Fundo Fomento, no Vale da Amoreira. A sogra de uma das suas irmãs tinha lá ocupado uma casa. De acordo com Artur, "dizem que aquelas casas foram feitas para indivíduos que pertenciam à PIDE!". Umas estavam já feitas e outras em construção, "ela ocupou a casa, porque já tinham chegado alguns de África que ocuparam aquelas casas – ela foi uma delas!". Eles só tinham de ir de Lisboa para o bairro.

Apesar de terem para onde ir, faltavam ainda muitas condições. Não havia sanitários, o chão estava por assoalhar, não tinham água, não tinham eletricidade, e muitos deles, sem porta! O nosso, por acaso, já tinha porta de entrada". As necessidades fisiológicas eram feitas num pote que Artur e o irmão tinham de transportar à noite para ir despejar numa cova. Quanto à água, iam buscá-la a uma torneira que havia lá em baixo, "havia filas enormíssimas, parecia um campo de concentração…". Ao nível da alimentação, eram os fuzileiros quem lá a ia entregar: "os fuzileiros davam a alimentação, punham-nos num sítio junto ao que é agora o campo desportivo", "e nós íamos lá, todos em fila – parecia, como lhe digo, um campo de

[91] Salvo indicação em contrário, todas as citações deste subcapítulo referem-se a Artur, n. Praia do Bispo - Luanda, ex-residente do Vale da Amoreira - Moita.

concentração!". Esta comparação com campos de concentração está no imaginário de muitos portugueses retornados, aparece inclusivamente no jornal *O Retornado* como forma de crítica e de agitação política (O Retornado 1976, 1-3; Delaunay 2019, 308-309).

No início dormiam no chão: "era um cobertor no chão e outro cobertor em cima e, assim, nós dormíamos!". Como não tinham eletricidade, andavam só com uma velinha e foi assim que foram "sobrevivendo". Mais tarde, os fuzileiros ofereceram-lhes umas camas de ferro da tropa, que dá para fazer um beliche. Quando receberam os beliches a situação melhorou um pouco, "já tive um quartozinho juntamente com o meu irmão". Noutra área da casa estava uma irmã sua e o respetivo filho. A certa altura, quando chegou outra irmã, Artur e o irmão tiveram de ir dormir para a sala. O uso das divisões da casa foi variando muito, conforme entravam e saiam pessoas. Conta que chegaram a estar dezanove pessoas, tudo membros da família, a morar nessa casa com cinco assoalhadas.

Estiveram até por volta de 1979 a viver em condições relativamente precárias, segundo conta. As melhorias na recuperação das casas e do bairro foram acontecendo lentamente. Diz que as melhorias vinham da parte do Estado e que o IARN teve papel nisso. Conta também que houve um recenseamento dos residentes, avaliada a situação de cada família, nomeadamente se o número de membros do agregado familiar era correspondente à tipologia das casas. A situação foi "legalizada" e passaram a pagar renda. Ficaram sempre naquela casa. O pai de Artur faleceu em 1981. Ficaram então a residir lá apenas Artur, a sua mãe, um irmão, uma irmã e um sobrinho; "depois começou todo o mundo a arranjar a sua vidinha, não é?". Por volta de 1989, Artur compra a sua primeira casa e deixa, por isso, de viver no bairro. Hoje quem vive na casa é a irmã e um sobrinho, pois a mãe faleceu em 2017.

Questionado se havia opção de compra da casa, confirmou: "exatamente, essa opção de compra foi feita mais ou menos em… antes de 2000". Diz que houve um comunicado da agência estatal responsável pela habitação a informar que todos os que quisessem comprar as casas onde viviam o poderiam fazer; "houve pessoas que compraram! A minha mãe, na altura, não quis essa opção!". Considera que talvez tenha sido má opção, porque ainda hoje o agregado familiar da irmã está dependente do "... agora não é Fundo de Fomento de Habitação, tem outro nome [...] do IHRU"[92].

Ensina RTP, cidadania e apoio ao retorno de nacionais

[92] IHRU – Instituto da Habitação e da Reabilitação Urbana.

No portal Ensina RTP, a estação pública de televisão disponibiliza desde 2014 um conjunto de recursos educativos para o ensino básico e secundário. Aí está disponibilizado o Dicionário de Abril, programa da RTP 2 emitido em 2012, com 23 episódios, uma por cada letra do antigo alfabeto português (sem as letras *k*, *w* e *y*). Cada episódio de 3 minutos aborda um tema ligado à Revolução do 25 de Abril de 1974. A história do retorno está contada no I de IARN, Instituto de Apoio ao Retorno de Nacionais. Na sua apresentação para fins pedagógicos, o I de IARN ganha o título de "Retornados após o fim do império".

Conta o programa que o fim do império colonial português fez com que entre 1974 e 1975 regressassem a Portugal muitos milhares de portugueses que viviam nas antigas colónias. A informação é dada sobre a imagem do presidente da república António Spínola numa cerimónia com um representante independentista africano. Enquanto se veem portugueses brancos a entrar numa pequena embarcação com as suas bagagens, o episódio relata que o Ministério do Ultramar já tinha duas agências de apoio a desalojados: a Comissão Administrativa de Assistência aos Desalojados, para apoiar portugueses que vinham do antigo Estado da Índia[93], e o Centro de Apoio aos Trabalhadores Ultramarinos (CATU), que apoiava os trabalhadores cabo-verdianos. A informação sobre o CATU já é dada sobre as imagens de pessoas africanas negras num jardim. Mostra-se, assim, uma dualidade de funções associada a duas categorias de pessoas que atravessam a história do império e do fim do império: os povoadores de origem europeia e a força de trabalho africana (Peralta, Delaunay e Góis 2022). Seguem-se imagens do desembarque de um carro, do carregamento de bagagens e pessoas num autocarro, de amontoados de bagagens que identifico serem de Angola ainda antes da partida. Esta sequência é acompanhada da informação de que em junho de 1974 foi criado o Grupo de Apoio aos Desalojados do Ultramar (GADU) para prestar apoio de emergência às pessoas que chegavam das várias antigas colónias. Seguem-se imagens da mulher retornada que vende cautelas e pequenos livros com um cartaz a pedir apoio[94], como base para a nota de que no início de 1975, o GADU já não conseguia dar apoio à população. Tendo sido criado o IARN, que assumiu responsabilidades em todas as áreas, "funcionava como se existisse uma administração pública só para os retornados", dando apoio ao acolhimento, ao fornecimento de alojamento, de roupa, de géneros alimentares e à concessão de empréstimos.

[93] O episódio não refere, mas essa necessidade de acolher portugueses da Índia resulta da perda de controlo dos territórios de Dadrá e Nagar-Aveli, em 1954 e, principalmente, de Goa, Damão e Diu em dezembro de 1961 na sequência de uma operação militar indiana que resultou na sua integração efetiva na União Indiana, independente desde 1947.

[94] Análise destas imagens no subcapítulo *Televisão: notícias do retorno dos portugueses de Angola em 1975*.

Diz ainda este verbete audiovisual do Dicionário de Abril que, em outubro de 1975, foi criada a Secretaria de Estado dos Retornados, que passou a tutelar o IARN e que estava integrada no Ministério dos Assuntos Sociais. A informação é acompanhada por imagens do Rossio e de uma multidão e das suas bagagens possivelmente no aeroporto. De seguida, com a entrada das imagens do amontoado de contentores em Alcântara, é referido o caráter colossal da tarefa e as dificuldades de funcionamento do IARN, bem como a contestação das associações de desalojados. É referida a extinção da Secretaria de Estado dos Retornados e a sua substituição por um Comissariado para os Desalojados, em setembro de 1976, já no primeiro governo constitucional. Estas informações são acompanhadas pelas imagens de um centro de acolhimento, com casas provisórias numa zona arborizada e com pessoas a conversar na rua. Estes cerca de três minutos, em suma, sugerem um conjunto de informações, em particular as visuais, que remetem para um reportório ao qual as jovens e os jovens do ensino básico e secundário dificilmente terão acesso[95]. No entanto, os que tiverem acesso a este recurso educativo ficam com uma ideia genérica de que vieram portugueses dos antigos territórios coloniais com o fim do império, e que existiu uma agência estatal que lhes prestou múltiplos apoios.

Os portugueses retornados que passaram dos apoios do IARN para os outros apoios sociais (Misericórdia e da Segurança Social) viram o seu problema de habitação resolvido no quadro das políticas gerais de apoio à habitação, que incluíam também outros carenciados. Essas soluções passaram ora pela construção de bairros de habitação social, ora pela transformação dos alojamentos "provisórios" em alojamentos mais permanentes. Houve uma diversidade de situações, que vão de casos de maior sucesso onde esses bairros foram bem integrados na malha urbana e receberam condições dignas, até outros casos de degradação das habitações ou situações mais dramáticas. Casos houve em que a situações de desalojamento ou precariedade habitacional se estenderam por vinte ou mais anos.

Estes apoios tiveram as suas polémicas, desde logo, como vimos, a divulgação de que teriam todos sido recebidos nos melhores hotéis. E quer na imprensa regional, quer na imprensa nacional surgiam notícias negativas. Em novembro de 1976, o noticiário da RTP dá conta de uma situação de fraude que envolve os hoteleiros e os portugueses retornados. Chamam-lhe o escândalo de Armação de Pera. Essa situação motivou uma reportagem com 13 minutos e quarenta e dois segundos, onde são ouvidos Cabrita Neto, da Associação Industrial de Hotelaria do Algarve, Carlos Cristão, da Comissão de Ação e Defesa dos Desalojados do Algarve,

[95] A descodificação de parte dessas imagens foi feita no subcapítulo *Televisão: notícias do retorno dos portugueses de Angola em 1975*.

Henrique Costa, da Comissão Distrital dos Desalojados do Algarve, e Júlio Carrapato, governador civil de Faro. Nesta altura, segundo é descrito na reportagem, há entre 65 a 70 mil portugueses retornados no Algarve, 8 mil dos quais em unidades hoteleiras e destes só em Armação de Pera estão alojados mil. Está em causa a prestação de alimentação que está a ser trocada por dinheiro, num processo de especulação que beneficia quer os hotéis, quer os portugueses retornados envolvidos. Os hotéis recebem 270 escudos por pessoa para fornecer alojamento e alimentação. Mas acordam com algumas pessoas fazer o seu alojamento nos chamados "locais de alojamento coletivo", ou seja, alojamentos com condições mais precárias, e entregar-lhes uma parte do dinheiro em vez de alimentação. Colocando os hóspedes em alojamento mais barato e não tendo de fornecer refeições, estes hotéis ganham ainda em ficar com os quartos vagos para eventualmente lá colocarem outros hóspedes. Um representante do setor de hotelaria afirma que tiveram sempre uma colaboração ativa com o IARN, planificando a instalação dos portugueses retornados no Algarve, distribuídos por hotéis de 2 e 3 estrelas, que serviam refeições. E que, mais tarde, devido ao grande número de portugueses retornados que iam chegando, tiveram também de recorrer a unidades hoteleiras que só tinham alojamento. Essas pequenas unidades tinham interesse nisso, no contexto de crise que se vivia, era apetecível ter aqueles hóspedes fixos. Pelo que, nestes casos, contratavam com restaurantes a alimentação. Porém, diz o representante dos hoteleiros, havia unidades numa situação crítica, fruto dos atrasos nos pagamentos do IARN. Queixam-se que contratam com os restaurantes e que os restaurantes não conseguem tolerar estes atrasos, por também têm de pagar a fornecedores. Apresentam, assim, esta falha do sistema como razão para a conversão da alimentação em dinheiro, embora também digam que também era porque às vezes não gostavam da comida e preferiam dinheiro para tratarem eles próprios das suas despesas. Gerou-se então uma divergência entre esses portugueses retornados e os demais que não estavam dentro desse esquema de substituição dos serviços por dinheiro, a saber, os chamados "fixos", ou seja, os que não estão alojados em hotéis. Também a propósito do alojamento em hotéis, é importante dizer que os hoteleiros reconhecem que o alojamento dos portugueses retornados foi uma importante alavanca económica para o setor do turismo em Portugal durante aqueles anos de crise (Arquivos RTP 1976-11-09).

A cidadania portuguesa, como vimos no capítulo 1, foi a porta de acesso aos apoios sociais acima descritos. O Instituto de Apoio ao Retorno de Nacionais foi a agência estatal encarregada pela integração desta população *nacional*, ou seja, com acesso à cidadania portuguesa. O Instituto foi estabelecido pelo decreto-lei número 169/75, de 31 de março, e extinto pelo decreto-lei 97/81, de 2 de maio. Durante a sua vigência, foram mobilizados

recursos públicos e ajudas internacionais (IARN 1979). No entanto, neste processo houve muita gente que ficou fora do acesso à cidadania e, por consequência, dos apoios. O Decreto-Lei n.º 308-A/75, de 24 de junho, retirou a cidadania aos naturais das antigas colónias após a independência dos novos Estados. Entre os naturais das colónias, apenas podiam conservar a cidadania portuguesa aquelas e aqueles que fossem descendentes de portugueses nascidos em Portugal e nos arquipélagos adjacentes, Madeira e Açores. Incluíam-se ainda nessa conservação da cidadania os indivíduos (e seus familiares) já residentes nesses territórios há mais de 5 anos[96] e alguns casos excecionais[97]. Essa alteração legislativa foi operada com o intuito claro de impedir que acorresse a Portugal um número ainda maior de pessoas vindas das ex-colónias. Em particular toda uma massa populacional pobre e de baixa ou nenhuma escolaridade, como era a maioria da população africana sem laços familiares com os colonos. Tratou-se, portanto, duma lei que, sem fazer referência à condição social ou à cor da pele, excluiu da cidadania portuguesa, sem qualquer direito de opção, a esmagadora maioria dos não-brancos, o que em grande medida coincidia com os estratos sociais mais baixos. Como nota Christoph Kalter,

> *No seu conjunto, as duas leis equacionavam explicitamente o retornado com ser português – através da lei que criava o IARN– equacionando-o implicitamente com ser branco – através da nova lei da nacionalidade portuguesa. As consequências eram ambivalentes: as leis excluíam uma minoria de migrantes do direito ao apoio estatal enquanto, ao mesmo tempo, incluíam categoricamente a maior parte deles numa comunidade de solidariedade institucionalizada* (Kalter 2017, 113).

O auxílio especial à parte da população das antigas colónias que tinha origem, pessoal ou familiar, na ex-metrópole não foi um fenómeno particular do caso português. Antes de Portugal, também já a França tinha tido fortes políticas públicas de apoio aos antigos colonos e descendentes chegados da Argélia. Em Portugal, o Instituto de Apoio ao Retorno de Nacionais, inicialmente, e posteriormente, o Comissariado para os Desalojados, forneceram fundos de emergência, logo à chegada, e apoios ao nível da habitação, do acesso à saúde, à educação, ao emprego e inclusivamente ao crédito para que se pudessem inserir autonomamente na sociedade portuguesa (Dias 2017; Kalter 2017; Delaunay 2019).

[96] "Conservam igualmente a nacionalidade portuguesa os seguintes indivíduos: a) Os nascidos em território ultramarino tornado independente que estivessem domiciliados em Portugal continental ou nas ilhas adjacentes há mais de cinco anos em 25 de Abril de 1974; b) A mulher e os filhos menores dos indivíduos referidos na alínea anterior" número 1 do artigo 2.° do Decreto-Lei n.º 308-A/75, de 24 de junho.
[97] Mais adiante veremos a interpretação desses casos especiais.

Figura 3 - Quadro da Comissão de Análise do IARN com elementos referentes a fevereiro de 1976 (IARN 1976)

IARN - COMISSÃO DE ANÁLISE (Elementos referentes a Fevereiro de 1976)						
Distritos	Abrangidos pela assistência médica	Abrangidos pelo subsídio de desemprego	Subsídio de desemprego	Subsídios complementares	Subsídio de abono de família	TOTAL
Aveiro	17622	5874	14996211,00	90484,00	1412922,50	16499617,50
Beja	1260	420	1090564,50	9306,00	110970,00	1210840,50
Braga	9114	3032	7689227,00	67250,00	819240,00	8575717,00
Bragança	15882	5294	13494954,50	85818,00	1406647,00	14987419,50
Castelo Branco	7746	2582	6761594,50	43997,00	658560,00	7464151,50
Coimbra	13995	4665	11882704,50	84900,00	1051215,00	13018819,50
Évora	1089	363	957925,00	9250,00	99860,00	1067035,00
Faro	10767	3589	10325001,00	32810,00	1150867,00	11508678,00
Guarda	14076	4692	11990953,00	74605,00	1134185,00	13199743,00
Leiria	10803	3601	8768500,50	46250,00	816960,00	9631710,50
Lisboa	127071	42357	118331364,00	501797,00	13016450,00	131849611,00
Portalegre	1077	359	934426,50	4750,00	91010,00	1030186,50
Porto	25095	8365	31478918,00	91124,00	3901915,00	35471957,00
Santarém	12456	4152	8524068,50	72996,00	800540,00	9397604,50
Setúbal	12771	4257	10758423,50	75702,00	918135,00	11752260,50
Viana do Castelo	4878	1626	4184658,50	38700,00	408305,00	4631663,50
Vila Real	15378	5126	12847022,00	74030,00	1270320,00	14191372,00
Viseu	21957	7318	15709812,50	140065,00	1511530,00	17361407,50
Açores/Madeira	7599	2533	6428072,50	57657,00	789050,00	7274779,50
	330636	110205	297154401,50	1601491,00	31368681,50	330124574,00

* Os dados do IARN, em Escudos de Portugal, foram atualizados através de novo cálculo de totais que corrigiu ligeiras discrepâncias das somas. Os valores dos subsídios estão em Escudos portugueses.

Com base nos relatórios do IARN, Delaunay registou um gasto superior a 130 milhões de euros por parte do IARN entre 1975 e 1978 (Delaunay, 2019: 203). Este apoio ao retorno de nacionais (ver exemplo da tabela relativo a fevereiro de 1976) e, posteriormente, à parte que ficou na categoria dos desalojados das ex-colónias, num contexto das dificuldades económicas que o país atravessava à saída do regime ditatorial, constituiu um esforço económico significativo. No entanto, os critérios de atribuição de cidadania portuguesa a naturais das ex-colónias foram apertando e apontando o caminho da condição de *estrangeiro* e eventual acesso à condição de refugiado aos excluídos da ascendência europeia comprovada. A Resolução do Conselho de Ministros nº 9/77, de 15 de janeiro determinou os termos da interpretação dos "casos especiais" de conservação da nacionalidade por nascidos nas ex-colónias que estavam previstos no artigo 5º do Decreto-Lei n.° 308-A/75, de 24 de junho. Esta Resolução, embora indique que se deva "ter em conta" alguns riscos de apatridia, afirma ter como objetivo prevenir "[o]s problemas

sociais e económicos que acarretaria o uso imoderado do […] poder discricionário" de apurar os "casos especiais", e define o:

> *paradigma de «casos especiais» como os seguintes: Marcantes personalidades que, pelo seu mérito, enriquecerão a comunidade portuguesa; Ex-funcionários ultramarinos que se tenham distinguido pelo seu zelo e valia técnica; Ex-combatentes das forças armadas portuguesas que se tenham distinguido pela sua lealdade e portuguesismo; Naturais das ex-colónias cuja permanência ou cujo regresso ao respectivo novo país envolva risco atendível de saúde ou qualquer outro* (Resolução do Conselho de Ministros nº 9/77 de 15 de Janeiro).

Em julho de 1977, é noticiada a hipótese de um retorno no sentido inverso: "Lisboa e Luanda acordam condições para o regresso de Angolanos – Onze mil desalojados optaram pela nacionalidade angolana". Entre estes "onze mil", na verdade, apenas 4 mil podiam ter optado pela cidadania portuguesa mas, de acordo com a notícia, não o fizeram (*Jornal do Fundão* 29 de julho de 1977, 9). Efetivamente, os demais, de acordo com a nova lei, não tinham acesso à cidadania portuguesa. De facto, a 22 de junho de 1977, o Comissariado para os Desalojados tinha prestado a seguinte informação (Informação nº. 46/77), a pedido do diretor do Programa *United States Commitee for Refugees*:

> *[…] 1. O processo de descolonização trouxe a Portugal problemas específicos dos quais o dos desalojados constitue [sic] um fenómeno de uma dimensão muito importante.*
> *Pelos dados do recenseamento dos desalojados efetuado em Dezembro de 1976, verifica-se que Portugal recebeu 439 642 indivíduos, compreendendo 148 244 agregados familiares, em que 50 por cento são crianças e jovens e 2 por cento população idosa.*
> *Daquele número ficaram alojados por conta do Estado 71 492 indivíduos e 97 222 a receber subsídio de desemprego.*
> ***Declararam desejar sair de Portugal 47 681**, sendo **7 002 estrangeiros** e **4 469 que não queriam conservar a nacionalidade portuguesa**. Daqui se deduz que cerca de **11 000 cidadãos poderão vir a ser considerados refugiados segundo o conceito adoptado pela ONU**.*

> *2. Após o recenseamento, desde 30 de novembro 1976 a 10 de julho de 1977 chegaram ao país, provenientes na sua esmagadora maioria, de Moçambique por virtude do decreto de expulsão, 21 431 cidadãos, dos quais foram atendidos no Aeroporto, pela equipa do Comissariado para os Desalojados 14 536 e ficaram alojados por conta do Estado 9 903.*
> *Estima-se que mais de* ***60 por cento dos recém-chegados não poderão fazer prova de nacionalidade portuguesa, podendo igualmente vir a pertencer à categoria de refugiados****. (...)* (GRI do Comissariado para os Desalojados, 22 de julho de 1977; destaques meus).

Vemos, desta forma, como a questão do retorno de nacionais retoma uma bifurcação que separa a população de origem europeia, por um lado, e a população africana, por outro. Esta última só pode aceder ao "refúgio de estrangeiros" ou, mesmo, à "migração económica". Em 1975 Portugal retoma a subscrição das convenções relacionadas com pedidos de asilo, as quais tinham sido interrompidas pela ditadura. Foi então que, em 1975, o Governo português ratificou o protocolo de Nova Iorque de 1967 (Protocolo de 1967 Relativo ao Estatuto dos Refugiados), completando assim o reconhecimento (em 1960) da Convenção de Genebra de 1951. Acontece que, segundo investigação feita por Francesco Vacchiano e Cristina Santinho, cruzando várias fontes, só a partir de 1978 se destacam entre os requerentes de asilo a nacionalidade angolana e a nacionalidade moçambicana, um pódio que lideraram durante a década de 1980 devido à instabilidade político-militar e económica desses países[98].

No final de agosto de 1978, o noticiário da RTP faz uma reportagem acerca de uma "ponte aérea inversa". São cidadãos angolanos quem, com o apoio do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados e do Comité Intergovernamental das Migrações Europeias, vão voltar para Angola. De acordo com esta notícia, 2 mil trezentos e quarenta e sete angolanos manifestaram vontade de voltar. O IARN irá suportar as despesas de transporte dos refugiados para o aeroporto (Arquivo, 1978-08-30). Relativamente aos que não voltaram para África e aos que foram chegando, podemos dizer que a integração da população de origem africana sem acesso à cidadania foi uma integração subalterna, isto é, uma "integração marginal" de refugiados (Vacchiano 2018) ou, principalmente, uma continuação do movimento migratório do tipo "imperial", em tempo pós-imperial, de tal forma que a "raça" e a cidadania continuam a ser mobilizadas para formar um setor da força de trabalho mais barato e com menos

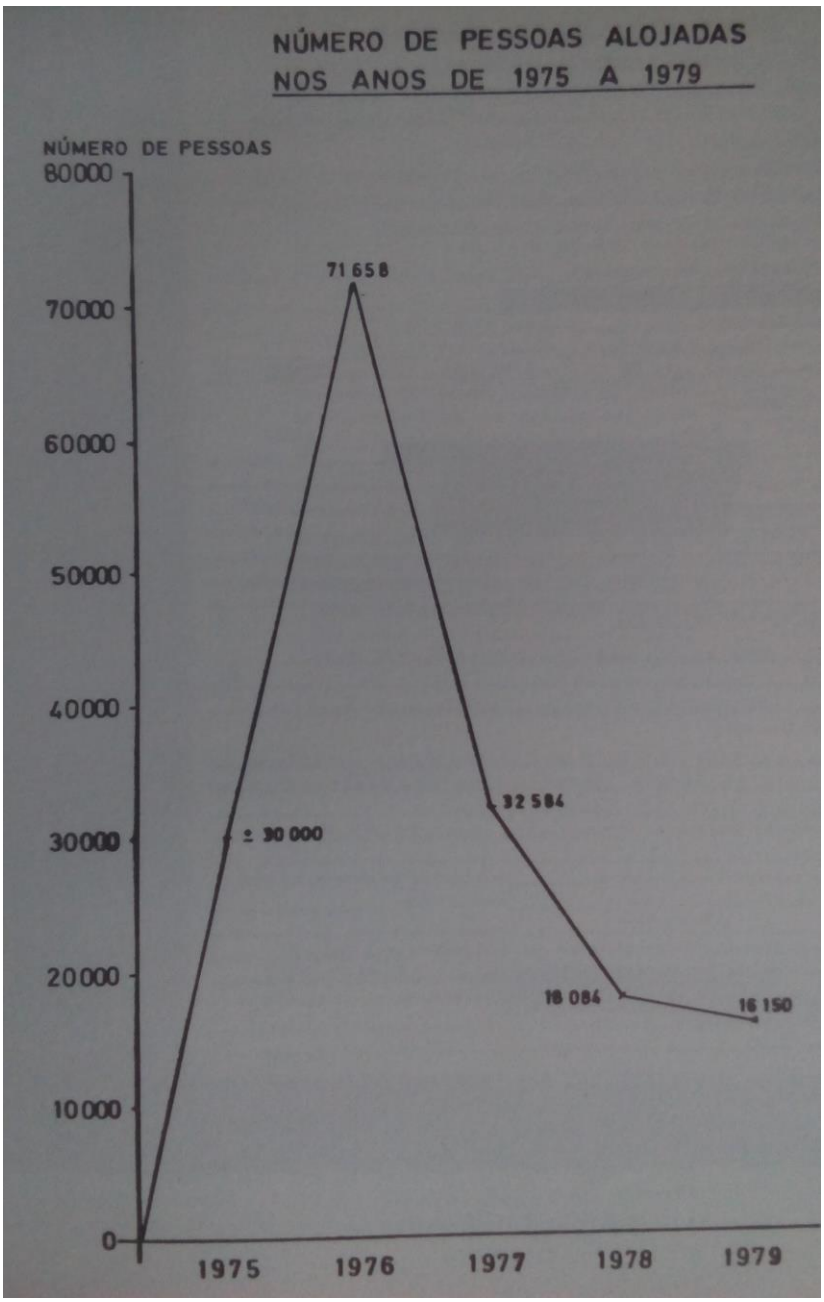
[98] Esse trabalho, ainda inédito, de Vacchiano e Santinho (submitted) apresenta um número de pedidos de asilo por parte de angolanos e moçambicanos que, apesar de tudo, representa escassos milhares. Penso que as restrições do novo critério da nacionalidade funcionaram logo à partida, ainda nas ex-colónias, não apoiando nem favorecendo a vinda de africanos para Portugal.

reconhecimento de direitos civis e sociais (Peralta, Delaunay e Góis, no prelo, 2022). Ao mesmo tempo, também a integração daquele mais meio milhão de pessoas com acesso à cidadania portuguesa foi uma integração hierárquica, ou seja, uma reintegração na estrutura de classes da antiga metrópole. De tal forma que a reintegração de um grande proprietário, com capital e bens na metrópole e nas colónias, talvez nem possa ser totalmente chamada de reintegração, pois a sua presença (económica) nunca cessou de existir em Portugal. Entre essa posição e a de quem chega sem qualquer meio de subsistência e com pouca ou nenhuma rede familiar mobilizável há muitas situações diferentes do ponto de vista social.

Um caso específico é o dos funcionários públicos das ex-colónias, os quais foram gradualmente reintegrados nos quadros do Estado através do Quadro Geral de Adidos (QGA), criado pelo decreto-lei 23/75, de 22 de janeiro de 1975, que funcionou entre abril de 1976 e fevereiro de 1984 (Dias 2017). Os objetivos do QGA foram em larga medida alcançados, uma vez que foram reintegrados mais de 42 mil adidos na Função Pública entre 1975 e 1979, o que correspondia a 92,2% dos inscritos no QGA (Delaunay 2019, 268). Em menor número, também houve funcionários das filiais angolanas da banca nacionalizada que também tiveram uma oportunidade próxima, de se reintegrarem no seu setor de trabalho. De qualquer modo, como vimos acima, foram atribuídos subsídios de desemprego aos trabalhadores do setor privado.

Houve ainda outro tipo de situações. Através do acesso ao crédito mais barato providenciado pela Comissão Interministerial de Financiamento a Retornados (CIFRE), e beneficiando das suas próprias redes familiares e de contactos, muitos portugueses retornados restabeleceram-se, por exemplo, como comerciantes ou com outros negócios. Conforme analisou Delaunay, entre 27 de dezembro de 1976 e 11 de junho de 1979, a CIFRE financiou 7 mil setecentos e noventa e nove projetos, num montante total superior a 79 milhões de euros, dos quais 58 por cento foram investidos pelo Comissariado para os Desalojados (Delaunay 2019, 256). E houve um número ainda significativo que necessitou durante muito tempo continuar alojado por conta do Estado e dependente dos apoios sociais. Sobre estes últimos, os não existem ainda dados sistematizados. A reintegração dos portugueses retornados foi, portanto, feita ao longo da estrutura de classes da sociedade portuguesa.

Figura 4 - Gráfico com o número de pessoas alojadas nos anos de 1975 a 1979



Fonte: Relatório 1 – Relatório de Atividades 1979. AHU_IARN – Relatório 1 – IARN. Arquivo Histórico Ultramarino.

Um dos apoios mais necessários e visíveis, e um dos que mais se estendeu no tempo, foi o apoio ao nível do alojamento. Por esse motivo, o decreto-lei 3/77, de 5 de janeiro, criou o já referido Comissariado para os Desalojados e, mais tarde, integrou essas funções relacionadas com apoios sociais nas estruturas normais da segurança social (decreto-lei 401/78 de 15 de dezembro). A saída do sistema dava-se através de uma de duas portas, a que a burocracia estatal

chamava "integração" ou a da "emigração", conforme pude ver nas fichas que constam do espólio do IARN no Arquivo Histórico Ultramarino (AHU-ACL-IARN: Pasta 280).

Parte desta população foi integrada na camada baixa da sociedade portuguesa, ficando na dependência da Misericórdia de Lisboa e da Segurança Social. Em resposta ao requerimento n.° 432/IV (2.a), do deputado Lopes Vieira (Partido Renovador Democrático), "relativo à cessação do auxílio da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa a desalojados das ex-colónias", o Gabinete do Ministro do Trabalho e Segurança Social prestou as seguintes informações a 26 de fevereiro de 1987:

> *[...] encarrega-me S. Ex.a o Ministro do Trabalho e Segurança Social de comunicar a V. Ex.a a seguinte informação prestada pela Santa Casa da Misericórdia de Lisboa e pelo Centro Regional de Segurança Social de Lisboa:*
> *1 — O IARN foi extinto em 1981, passando as suas acções para o Centro Regional de Segurança Social e, em Lisboa, para a Santa Casa da Misericórdia de Lisboa.*
> *2 — Nos termos de um acordo entre a Santa Casa da Misericórdia de Lisboa e a comissão liquidatária do IARN, em 14 de Janeiro de 1983, e confirmado pelo Decreto-Lei n.° 301/83,* ***os retornados deixariam de o ser, passando a "igualar-se à restante população carenciada"****.*
> *3 — Em relação aos utentes, a Santa Casa da Misericórdia de Lisboa comprometia-se "a acompanhar e dar apoio considerado justificado aos agregados mais carenciados, com base na legislação em vigor".*
> *4 — Contactada a Direcção da Acção Social, da Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, foram-nos fornecidos os seguintes elementos:*
> *a) Foram cancelados os alojamentos a 115 pessoas, número residual dos desalojados da comissão liquidatária do ex-IARN, após a recepção e entrega das habitações sociais que lhes estavam atribuídas em Cheias e em Almada.*
> *b) Os cancelamentos foram precedidos de estudos casuísticos das situações, tendo sido encontradas soluções alternativas para todos, através da atribuição de subsídios de integração (Despacho n.° 26/80), pagamento de aluguer de quartos, subsídios mensais para subsistência e transferências para lares de idosos.*
> *5 — Relativamente aos restantes concelhos do distrito de Lisboa, em 31 de Dezembro existiam 150 pessoas alojadas, distribuídas por Torres Vedras, Sintra, Cascais e Amadora, englobando 74 agregados, dos quais 16 vão receber casas (67 pessoas), 4 isolados (5 pessoas) e 54 são idosos sem hipótese de integração (78 pessoas).*

A narrativa do sucesso da integração, que apresenta os portugueses retornados como empreendedores vitoriosos (Dacosta 1984, 2013), coexiste com estas realidades com notícias de situações de exclusão social como das barracas do Vale do Jamor, concelho de Oeiras, onde viviam principalmente timorenses, mas também refugiados e retornados com origem em África,

que só deram lugar a realojamento nos anos no final dos anos 1980, inícios de 1990. Meses depois de uma peça jornalística que apresenta a integração dos portugueses retornados como um dos "sucessos de Portugal" (Arquivos RTP 1992-01-25), surgem notícias que contradizem esse discurso mais vitorioso. Pessoas retornadas e pessoas de outras origens, nomeadamente imigrantes africanos, são desalojados do Lar Panorâmico em Camarate, concelho de Loures. As condições em que viviam eram degradantes, sem segurança. Morreram três pessoas desde a ocupação em 1976, uma delas foi uma criança, que morreu eletrocutada. Como era um prédio ocupado, a eletricidade era desviada dos postes de eletricidade e distribuída sem condições de segurança. Receberam ordem de despejo, passaram dez dias na rua e as cerca de quinhentas pessoas foram alojadas provisoriamente na Fábrica de Arroz, em Sacavém, onde aguardaram mais uns meses até o município e o governo se entenderem sobre a compra de habitação social para o realojamento (Arquivos RTP 1993-01-13; 1993-05-17).

Ulisses: "E lá fui eu para o mundo do trabalho, de novo"

> *Estas pessoas que tinham vindo aqui parar na sequência de alguém que apareceu na Junqueira, onde se amontoavam os retornados, dizendo que havia aqui um bairro passível de ser ocupado, e as pessoas meteram-se em autocarros e vieram aqui ter e ocuparam o espaço.*
>
> **Ulisses, n. Samba Pequena e ex-residente do bairro do Rangel - Luanda, residente no Vale da Amoreira - Moita**[99]

Quando a mãe de Ulisses foi à Baixa da Banheira visitar a amiga que conhecera em Luanda, para lhe agradecer por a sua família ter recebido o filho, esta senhora "fez questão, tal como outras tantas pessoas, que assaltássemos um andar no sentido de ficar com ele". Diz Ulisses que o bairro do Vale da Amoreira "tanto quanto se sabe, tinha sido construído para forças policiais, através de uma caixa de previdência". E a parte de baixo do bairro já estava completa, a outra de cima estava por acabar, "nada disto existia, era tudo vegetação". Conta que o local onde nos encontrávamos, um café no centro comercial "era vegetação cerrada, areia". Havia apenas e só a delimitação estrutural do lugar com lancis, "daqui à Baixa da Banheira, não havia nada, era zero, a única coisa que havia era a urbanização". Quando chegou o bairro já estava ocupado há

[99] Salvo indicação em contrário, todas as citações deste subcapítulo referem-se a Ulisses, n. Samba Pequena e ex-residente do bairro do Rangel - Luanda, residente no Vale da Amoreira - Moita.

um par de meses. Segundo lhe contaram, um grupo de portugueses retornados estava na fila do IARN e soube que no Vale da Amoreira "havia um bairro passível de ser ocupado". Note-se que estamos na época do Processo Revolucionário em Curso (1974-1975), quando grandes casas e palácios são ocupados para serem transformados em serviços públicos, latifúndios e fábricas são ocupados para ficar sob o controlo dos trabalhadores e casas devolutas são ocupadas para resolver os problemas da falta de habitação. Conta Ulisses que "depois soube-se que as pessoas aqui à volta com necessidade de casa juntaram-se às primeiras pessoas retornadas e vieram também ocupar; todas as pessoas necessitadas aqui à volta também ocuparam". Ficou assim um bairro "cinquenta, cinquenta", o que na sua opinião "serviu para ajudar à integração". Diz que, apesar de alguns constrangimentos, "a pobreza era tanta que acabaram por se identificar uns com os outros".

Havia algumas pessoas que tomaram a iniciativa de guardar casas para outros que haviam de vir - foi o caso da casa guardada para Artur, como vimos. Ulisses está a viver numa dessas casas que estava guardada para outros: "contrariando, assaltando, mudando a fechadura e enfrentando as pessoas que estavam a guardar". Havia uma pessoa que estava a guardar duas casas, andar esquerdo e direito, e perdeu as duas - "passei eu a guardar, nunca nos ausentávamos". Ou ele ou a mãe, alguém estava sempre presente. Na verdade, nem começaram pelo andar onde hoje estão. Como a casa não tinha "condições rigorosamente nenhumas", mudaram para outra que ao menos "tinha portas e janelas". Conta que desaparafusou as ferragens das portas e elas passaram a ser as camas com um cobertor em cima para tapar a dureza da porta. Num canto da casa que lhes pareceu mais quente, uma vez que estavam no inverno. Com a ajuda dessa senhora conhecida em Luanda, conseguiram alguma roupa de cama. Para ajudar a enfrentar o frio, contou também com a sorte. Quando foi ao aeroporto militar de Figo Maduro à procura da bagagem da mãe, encontrou o seu próprio saco, que estava perdido. Mas teve de voltar a casa para ir buscar a guia de marcha que tinha o número.

Entretanto, já instalado no Vale da Amoreira, Ulisses quis terminar o curso que tinha iniciado na Escola Comercial Vicente Ferreira, em Luanda. Conta que em geral não havia como fazer prova das habilitações literárias. Eram os pais que declaravam ao Ministério da Educação, por compromisso de honra, o ano de escolaridade dos filhos, sendo, desta forma, permitido que cada qual se inscrevesse no ano que lhe correspondia. Diz que no meio disso houve certamente quem ficasse com cursos "com pés de barro". Mas que no seu caso declarou o que tinha por acabar e inscreveu-se em conformidade. Além de voltar à escola, para concluir o curso, Ulisses também queria trabalhar. A reinserção no trabalho não era fácil. Como ilustração dessa

dificuldade, podemos constatar que o número de portugueses retornados a receber subsídio de desemprego em fevereiro de 1976 era de 110 mil duzentos e onze[100].

Numa das suas idas a Lisboa, ao passar pelo Rossio, encontrou um antigo colega de trabalho, que posteriormente foi para o Brasil, e que lhe disse: "Já te foste inscrever ao sindicato de seguros?". Ulisses não sabia de nada sobre esse processo. Mas o amigo explicou-lhe: "acho que deves inscrever-te porque eles parece que estão com vontade de chamar a malta a integrar os quadros das seguradoras cá no sítio". Não iriam ser integrados forçosamente na mesma seguradora onde trabalhavam nas ex-colónias, mas iriam para "uma qualquer onde pudessem ser integrados". Ulisses foi então ao sindicato do setor da banca e dos seguros, "que era e é no largo do Intendente". A senhora que o atendeu, disse-lhe que de facto "estavam a tentar integrar a malta, uma vez que não éramos assim tantos como isso, e as seguradoras precisavam de revitalizar os quadros". Nessa altura, o Sindicato dos Bancários tinha um grande peso nas decisões do funcionamento do setor e a banca e os seguros estavam nacionalizados desde março de 1975 (Decreto-lei 132-A/75 de 14 de março).

Ulisses voltou para o Vale da Amoreira e esperou notícias que nunca mais chegavam. Naquela zona, a distribuição do correio era deficitária. Pelo que Ulisses considera que só por uma "situação do acaso" é que conseguiu voltar a trabalhar nos seguros. A sua mãe, num dia em que foi a Setúbal cumprimentar umas pessoas, teve também boleia dessas pessoas para ir até Sesimbra cumprimentar uma prima que já não via há muitos anos. Acontece que a filha dessa prima era casada com um colega de Ulisses, que trabalhava na seguradora. Tendo daí surgido a pergunta sobre o local onde Ulisses estava a trabalhar agora. O antigo colega ficou espantado por Ulisses ainda não estar colocado numa seguradora: "não está a trabalhar? Devia estar a trabalhar. Já chamaram toda a gente". Pelo que, quando chegou a casa, a mãe contou-lhe a conversa. Logo no dia seguinte, Ulisses foi a Lisboa à sede do sindicato. Afinal, estava "interessado em trabalhar, como é óbvio". O seu agregado familiar estava "sem rigorosamente nada", "a viver de balões de oxigénio", de ajudas a que a seguir me irei referir.

Nessa ida a Lisboa, ficou então a saber que lhe tinha sido enviada uma notificação e que a sua inscrição para trabalhar estava a dois dias de ser anulada, por falta de resposta da sua parte. Ulisses explicou o problema dos correios e o facto de ter sabido, por acaso, através de um ex-colega que já tinham chamado toda a gente. Perguntaram-lhe, então, quando queria começar a trabalhar. Ulisses queria começar logo no dia seguinte. Mas, como era já quarta-feira, preferiram que começasse na segunda-feira: "vem na segunda-feira próxima, até lá

[100] Em 1976 o país tinha cerca de 261 mil e quinhentas pessoas desempregadas (INE/PORDATA, s/d)

reajusto a situação". Ulisses utilizou aqueles dias de quinta e sexta-feira para ir pedir aos professores da Escola Alfredo da Silva, onde estava a terminar o curso comercial, que não lhe marcassem falta. Porque ele tinha boas notas e não queria reprovar o ano por faltas. Acabou o ano nessas condições. No último mês, já não foi à escola. Mas as notas permitiram-lhe passar: "fiz dois exames finais, que eram francês e escritório comercial. E lá fui eu para o mundo do trabalho, de novo, em Lisboa".

Apesar de ter conseguido concluir os estudos que estava a fazer em Angola e de ter voltado à mesma profissão, a vida não foi nada fácil do ponto de vista financeiro. Na casa viviam seis pessoas: Ulisses, a sua mãe, os seus dois irmãos e as respetivas mulheres. Ulisses ganhava só quatro mil e quinhentos escudos, três mil e novecentos era para pagar a renda de casa. Os seiscentos escudos restantes não chegavam para pagar transporte, alimentação de seis pessoas, transporte para Ulisses ir trabalhar para Lisboa. O que lhes valeu foi a mesma senhora que conheceram em Luanda e que foi o contacto que os levou até à Moita. Foi-lhes emprestando dinheiro e eles acumulando dívidas. Felizmente conseguiram pagar, "muito embora a senhora fosse coração de ouro, e não quisesse nada de volta…".

Alexandra: "não tinha portas, não tinha janelas"

> *Quando chegámos aqui, eu não sei quem é que nos foi buscar ao aeroporto [de Lisboa]. Não me lembro. Mas deve ter sido o meu primo que mora aqui em Almada, porque eu sei que nós chegamos e fomos direitinhos para Barrancos.*
> **Alexandra, n. Lisboa 1961, viveu na cidade de Viana (província de Luanda) entre os 8 e 14 anos, residente no Vale da Amoreira - Moita**[101]

Alexandra, o seu irmão, a sua mãe e o seu pai chegam ao aeroporto de Lisboa no dia 30 de julho de 1975. Terá sido um primo que morava em Almada a ir buscá-los ao aeroporto e a levá-los logo para Barrancos. Perante a pergunta sobre esse destino, Alexandra deu uma resposta lacónica: "não tínhamos mais nada para onde ir". Ficaram na casa de um tio, "era uma casa de aldeia que é só um quarto e uma salinha". Não se lembra bem, mas pensa que o seu pai ficou lá em Barrancos durante o mês de agosto de 1975. Mas recorda que a certa altura o pai recebeu um telefonema do seu sobrinho que vivia em Almada:

[101] Salvo indicação em contrário, todas as citações deste subcapítulo referem-se a Alexandra, n. Lisboa 1961, viveu na cidade de Viana (província de Luanda) entre os 8 e 14 anos, residente no Vale da Amoreira - Moita.

> *disse-lhe "Tio, aqui perto de mim, na zona do Barreiro*[102]*, está um bairro, que era para a PIDE, e este bairro não tem ainda nada. Mas, é assim, há muitas pessoas de Angola que estão a meterem-se lá dentro* [das casas]*".*

Perante a notícia de que existiam casas disponíveis para serem ocupadas pelos portugueses de Angola, o pai de Alexandra "arrancou imediatamente cá para cima". Foi de comboio, "numas automotoras que havia na altura e que agora já não há". Enquanto isso, a mulher e os filhos aguardaram em Barrancos, onde era a altura das festas. Quando o pai chegou ao Vale da Amoreira, "a primeira casa onde entrou foi aquela onde ficou".

Essa casa onde ficaram tinha dois quartos, dava um para o casal e outro para os filhos. O pai achou que estava de boa medida porque a sua filha ia "já fazer 14 anos" depois haveria de casar e que o filho também haveria de, mais tarde ou mais cedo, casar e fazer a sua própria vida. Perante esse comentário, Alexandra dizia para a sua mãe "nem pensar". Não se via a casar tão cedo. Ao contrário da sua casa, que era à conta para o número de residentes, Alexandra explica que muitas outras casas estavam sobrelotadas com casais, filhos já crescidos, noras, genros, netos, irmãos e sobrinhos.

Alexandra descreve a precariedade de uma casa que ainda "não tinha portas, não tinha janelas, não tinha nada dessas coisas". Era uma casa com casa de banho e cozinha ainda por terminar, "não havia sequer lava-loiça". Refere que já havia canalização e que a instalação elétrica de base também lá estava, mas "não havia água, não havia luz" e não havia ligação aos esgotos.

Para as várias debilidades do alojamento surgiram as soluções possíveis. Usaram cortinas para servir provisoriamente de portas. Para se iluminarem usavam petromax, ou seja, candeeiros a petróleo. Ao nível de alimentação, os Fuzileiros levavam-lhes refeições três vezes por dia: de manhã levavam-lhes o pequeno-almoço, "umas cafeteiras enormes de café com leite, pão com marmelada ou pão com manteiga"; depois voltavam à uma da tarde e às sete e meia da noite para levar o almoço e o jantar respetivamente. Nessas horas da entrega de comida faziam uma grande fila com *tupperwares* e tachos. No entanto, também cozinhavam em casa, usavam para o efeito um fogão a petróleo. Esse pequeno fogareiro era partilhado: "a minha mãe acabava de fazer a sopinha, dava à vizinha do lado que era para ela também fazer a dela". A água era trazida em duas carrinhas cisternas dos Fuzileiros que paravam num cruzamento do bairro para a população se abastecer. Os residentes faziam fila "com aqueles jarros grandes

[102] O Vale da Amoreira situa-se no concelho da Moita mas faz fronteira com o concelho do Barreiro.

azuis". E para remediar o problema da falta de saneamento, "onde hoje é o bairro das Descobertas", uma zona que na altura "era mato", mas que está urbanizado desde os anos 1990, "era onde nós íamos à noite e de manhã despejar os penicos". Esta situação precária em termos de serviços públicos e de condições de vida durou ainda cerca de um ano.

Alexandra sublinha que lhe custou a passar o inverno, que dormia com casaco vestido por causa da falta de isolamento térmico da casa. Conta ainda que tomavam os banhos num barracão que ficava no estaleiro das obras do bairro, onde ainda estavam as ferramentas da obra inacabada, e entre elas uma mangueira e acesso a água, pelo que improvisaram aí uma zona de banhos resguardada com uns cobertores a fazer de cortinas. Conta também que no inverno tremiam de frio enquanto tomavam banho. Houve até o caso de uma amiga de Alexandra que se sentiu mal e que o marido teve de a socorrer. A falta de isolamento das casas e a necessidade de tomar banho num espaço inapropriado era uma dificuldade agravada pelo facto de não estarem adaptados ao clima português.

Relativamente ao trabalho também não foi fácil. O nível de desemprego estava alto, como vimos anteriormente. Alexandra conta que o seu pai, que tinha experiência de trabalho na indústria (como técnico de plásticos), se dirigiu à CUF, à Quimigal, para procurar emprego. Diz, com indignação, que a primeira coisa que lhe perguntaram foi "se tinha o cartão do partido". Alexandra explica que se refere ao Partido Comunista Português, cujos militantes estariam alegadamente a fazer depender o acesso ao trabalho nesta empresa da inscrição como militante do PCP. O pai de Alexandra, que até era um homem de esquerda, ficou indignado e foi-se embora. Não tendo encontrado trabalho na indústria, acabou por ser durante alguns meses condutor de feirantes ciganos. Como a população cigana à época vivia ainda muito à margem do sistema escolar, também não tinham acesso a tirar a carta de condução. Pelo que esta ocupação era frequente, um apoio necessário para levar as carrinhas destes feirantes para onde fosse preciso. Mais tarde, o pai de Alexandra decidiu ir trabalhar para as obras, na construção do outro "bairro mais em baixo", que estava a cargo da Abrantina, conforme refere. Houve muitas pessoas do bairro inicial a trabalhar na construção do novo bairro do Vale da Amoreira.

Depois de trabalhar nas obras, o seu pai decidiu abrir um negócio familiar. A forma como conta essa história concentra em si contradições que surgem num momento de recordação. Como veremos no capítulo 6, o caso Alexandra, entre os quatro testemunhos recolhidos, destaca-se pelo facto de durante uns 20 anos não ter querido falar de Angola. Neste relato em específico aparentemente constrói a sua memória juntando as suas recordações e as de outras pessoas:

> *Ao fim de quase um ano, vieram os nossos caixotes de Angola, com as coisas que nós tínhamos conseguido encaixotar. Vinha lá roupa nossa… Mas nós não trazíamos caixotes! Houve muita malta que trouxe caixotes e o meu pai foi apanhar… Nós não trouxemos nada de Angola. [...] O meu pai conseguiu trazer o carro através desse senhor da Marinha. Mas acho que caixotes, se veio… não me lembro de nada que tenha vindo de Angola. Ou será que vieram algumas cadeiras, alguma coisa assim? Talvez. Então o meu pai apanhou as tábuas todas dos caixotes e fez uma loja! Encostado ali. Fez ali uma loja que então era chamada "a barraca da espanhola".*

Esta imagem do amontoado de contentores de madeira junto a Alcântara enquadrado com o Padrão dos Descobrimentos, imortalizada pelo fotógrafo Alfredo Cunha, ficou um símbolo do fim do império e do retorno dos portugueses. Esta memória de um português retornado que com as tábuas dos contentores constrói uma loja é uma ilustração perfeita para o discurso positivo sobre as alegadas virtudes empreendedoras dos portugueses retornados. Seja qual for a origem das tábuas, o que é certo é que, conforme Alexandra descreve, nessa loja vendiam pão, batatas, cebolas e todos os géneros alimentícios e mercearias, "essas coisas todas". Diz que havia mais algumas lojas semelhantes pela zona e o que o abastecimento conseguiram-no contactando diretamente com os armazéns de fornecimento, porque "eles tinham uma iniciativa tremenda".

Como tantas mercearias pelo país fora, a "Barraca da Espanhola" vendia fiado: "o meu pai dava de comer àquela gente toda. Depois quando vinha o fim do mês, quando vinha aquele dinheirinho do IARN, elas pagavam". A família de Alexandra encontrou um meio de subsistência, desta forma, dentro do próprio bairro: "já dava para tirar de lá a alimentação e ter, por exemplo, 25 tostões para ir ao Liceu, porque até ali não tinha". Conta também, com graça, que muitas vezes ela e outros adolescentes iam a pé para poupar o dinheiro do autocarro. Como eram muitos, juntavam o dinheiro para comprar um gelado ou um bolo para partilharem.

Ao contrário do caso de Isabel, que diz que a integração na universidade foi fácil, Alexandra diz que a sua integração na escola foi difícil. Disse que chumbou no ano em que chegou. Mas logo a seguir atribui essa retenção ao facto dos outros alunos fazerem muita rebaldaria. Explica que eram uns oitenta ou noventa miúdos quase todos da mesma idade "e aquilo era brincadeira a mais" e distração a mais, naquela idade "a gente começa a olhar para o lado já, para os rapazes". Quando questionada sobre se havia muitos alunos que eram portugueses retornados, disse brincando com a situação que eram "tantos, tantos, tantos que eu perdi a cabeça e chumbei". O pai mudou-a para a Escola Secundária de Palmela, onde acabou

por fazer o oitavo ano com sucesso. Diz, no entanto, que a mudança de escola foi um grande desgosto porque só havia "três retornados": ela, uma vizinha em Viana (quando morou junto ao Aviário), e um rapaz (que era amigo de outro que veio mais tarde a ser o seu marido).

Por essa altura, o seu pai tinha alugado uma loja no Pinhal Novo, também no concelho de Palmela, e que outra pessoa do bairro ficou a trabalhar na loja do Vale da Amoreira. Explica que o pai não teve subsídio de desemprego, por isso é que teve de ter estas iniciativas todas. Só se lembra de o IARN uma vez ter dado um pequeno apoio em dinheiro e argumenta que quando as pessoas iam ao IARN eram mal atendidas.

Entretanto o seu pai faleceu subitamente num acidente, o que foi um grande abalo para a família. Alexandra continuou a estudar na escola secundária e, quando acabou de estudar, foi "trabalhar a dias, a fazer limpezas, a passar a ferro, essas coisas todas". Quando tinha 20 anos, em 1981, casou com outro jovem do Vale da Amoreira que também tinha vindo de Angola. Em Angola não o conhecia e durante vários anos também não conheceu o rapaz que veio a ser o seu marido, porque era um pouco mais velho, o suficiente para não se terem cruzado no mesmo grupo de amigos na escola.

A sua inserção económica nos primeiros anos de adulta foi semelhante à da sua mãe, categorizada socialmente ora como doméstica ora como pessoa que fazia limpezas e trabalhos domésticos para outras pessoas. Foi só em 1986 que conseguiu aquele que chama o seu primeiro "emprego-emprego". Foi trabalhar para os Serviços de Ação Social de uma escola, com um contrato temporário. Entretanto surgiu a possibilidade de concorrer para outro contrato mais estável e conseguiu ser chamada para a mesma escola, onde ficou vários anos a trabalhar como contínua. Posteriormente foi a vários concursos públicos para se transferir para outro setor do Estado. Concorreu para colocação no Exército, na Justiça e na Saúde. Diz que conseguiu ir para onde queria, para o setor do Ministério da Justiça: primeiro no Arquivo de Identificação de Setúbal, depois no da Baixa da Banheira, depois no do Barreiro e, por fim, foi trabalhar para o Arquivo de Identificação Lisboa. Sairá deste emprego por rescisão amigável para ir novamente viver para Angola, onde o marido, entretanto, já estava a trabalhar. Assunto sobre o qual falarei no capítulo seguinte.

Telefilme *Pau Preto* (RTP, 1989)

Em 1992, na esteira de Dacosta (1984), a integração dos portugueses retornados aparece na televisão (Arquivos RTP 1992-01-25) como um dos sucessos do país, procurando desta forma inseri-los na narrativa da modernização (neoliberal) de Portugal. O quadro estabelecido nessa

reportagem do Jornal de Sábado é o que se segue. Portugal é "um país europeu com vocação atlântica que viveu as últimas duas décadas de transformação política, económica, social e cultural". O primeiro sucesso apresentado é uma passagem do "regime corporativo" para o "regime democrático", que "ocorreu pacificamente". No momento imediatamente a seguir é acrescentado "se bem que com consequências dolorosas para alguns setores da sociedade portuguesa, como os retornados de África, que apesar de tudo conseguiram a integração". Os outros sucessos apresentados são: a "estabilização do regime", o "aprofundamento das relações com a Europa", os fundos estruturais europeus, a "acumulação de capital no empresariado", as "privatizações sem sobressaltos", o investimento estrangeiro, e o nível alto de investimento na saúde e na segurança social. Esse discurso da integração de sucesso visa, no meu entender, cooptar os portugueses retornados para o projeto político então vigente. São reconhecidas dificuldades no contexto da Revolução Democrática, mas é-lhes dado espaço, como plenamente integrados, para serem agentes deste país com economia privatizada e com maiores lucros para o empresariado. Como vimos no subcapítulo *Ensina RTP, cidadania e apoio ao retorno de nacionais*, este discurso mais voltado para os portugueses retornados que se integraram através do negócio próprio contrasta com a realidade dos portugueses retornados, como os do Lar Panorâmico, em Loures, que ficaram em situações sociais precárias. E contrasta também com a visão apresentada três anos antes num telefilme da RTP.

Em setembro de 1989, foi transmitido na RTP, única estação de televisão portuguesa à época, o telefilme *Pau Preto* do realizador Oliveira e Costa. *Pau Preto* faz parte de uma série com o nome da canção portuguesa: *Fados*. Esta série "reúne dez telefilmes que esboçam outros tantos retratos do nosso quotidiano, ficções que tocam vários aspetos da vida portuguesa, vivências marcadas pelo destino" (Arquivos RTP s/d). O telefilme *Pau Preto* tem como tema central os portugueses retornados ou, mais propriamente, "a história de uma família de retornados de Angola, e dos seus problemas de integração e de adaptação a uma nova realidade" (Arquivos RTP 1989a). Embora seja um trabalho de ficção, permite-nos aceder à forma como os portugueses retornados podiam ser retratados no imaginário coletivo do final dos anos 1980. Juntando personagens brancas e mestiças e abordando questões de género e de classe, este é um produto audiovisual de grande interesse para a presente investigação. Mais especificamente, este telefilme estabelece uma relação entre as dificuldades de integração de pelo menos uma parte da população retornada e as situações de marginalidade social.

O protagonista de *Pau Preto* é Paulo, português retornado mestiço, nascido em Angola, residente numa casa de realojamento em Chelas, zona de Lisboa, habitada por trabalhadores pobres. Pau Preto é o nome com que era zombado pelos colegas da escola quando era criança e

adolescente e é o nome com que o insultam também no trabalho, quando já é um jovem adulto. Esta alcunha foi-lhe posta por ser mestiço, é uma alusão racista ao seu sexo e é uma referência ao material das esculturas africanas que eram um símbolo turístico da africanidade. As esculturas de pau preto ainda hoje são usadas em algumas casas de portugueses de África como objetos de decoração e objetos de memória da vida colonial.

Vale a pena, porém, determo-nos primeiro na personagem do pai de Paulo, que é um elemento central na crise desta família retornada. O pai, Joaquim Ferreira, é um português retornado branco, desempregado de longa duração, que aguarda sem sucesso a resposta de um banco para abrir um restaurante. Logo no início do filme, Ferreira é surpreendido no seu quarto com Rita, uma trabalhadora do sexo branca. O filho entra enfurecido no quarto e atira com os óculos do pai contra a parede. O pai diz-lhe: "Sou teu pai, não admito faltas de respeito"[103]. A sua posição de "chefe de família" está posta em causa. O poder patriarcal entra em crise quando o pai deixa de ser o único (ou pelo menos principal) provedor da família (Brown 2013). E é isso que se passa na família Ferreira. A perda dessa base económica afeta a identidade do pai como homem, perde poder perante a família e degrada-se aos olhos da sociedade com um fracassado. O pai de Paulo ocupa esta posição de português retornado sem trabalho, nunca refeito do que perdeu quando saiu de Angola e entregue ao vício do álcool.

A cena prossegue com Ferreira a discutir com o filho. Diz-lhe que se ponha na rua. O filho bate com a porta e vai-se embora. Como Ferreira não consegue ver nada, por não ter os óculos, a trabalhadora do sexo retira-lhe todo o dinheiro da carteira e vai-se embora. Ferreira grita a dizer "todos me roubam", aludindo à ideia da perda aquando do retorno. O televisor passa o fecho de emissão da RTP com imagem da bandeira portuguesa e o hino nacional, servindo de pano de fundo para o homem que desoladamente bebe a sua cerveja. Três vozes, em *off*, ironicamente comentam: "estou a ver que vamos ter aqui mais uma história de faca e alguidar", "são só as vítimas do sistema", "do sistema?", "qual do de antes ou do depois". Deixam a pergunta no ar: o português retornado em situação vulnerável é vítima do sistema anterior (a ditadura e o colonialismo) ou do novo sistema (a democracia que por esta altura completava 15 anos e tinha tanta gente ainda em situação desfavorecida)?

Ferreira aspira a recuperar posição económica abrindo o seu negócio e, desta forma, recuperar a capacidade de *impor respeito*[104]. Quando a sua filha Margarida, uma mulher

[103] Salvo referência em contrário, todas as citações deste subcapítulo referem-se ao telefilme *Pau Preto* (Oliveira e Costa, RTP, 1989).

[104] Ferreira não usa a expressão *impor respeito*, mas considero que é a adequada à sua atitude. Para Ferreira ser respeitado significa ter poder para ser respeitado.

mestiça, chega tarde do trabalho das limpezas, o pai diz-lhe que quando abrir o seu negócio, a filha terá de deixar esse trabalho: "quando eu abrir o negócio acabam-se as limpezas à noite, respeitinho, respeitinho pelo teu pai". No seu entendimento não são horas de uma mulher chegar a casa. Diz que já basta a situação do irmão que não o respeita: "em se acabando o respeito, acaba-se a família. Em acabando a família é o fim do mundo". Diz que não "engole" a história das limpezas à noite pois conhece "mulheres-a-dias, agora mulheres a noites… isso tem outro nome, é o que vocês são todas". O pai atira contra a filha e contra todas as mulheres uma acusação mais abrangente do que serem trabalhadoras do sexo, mas também de serem emancipadas, o que neste quadro mental também significa serem traidoras da ordem tradicional. Acrescenta, no entanto, uma adenda: são todas, menos a mãe dela, já falecida. Este comentário reforça o pensamento machista segundo o qual as mulheres ou são "santas" ou são, nas palavras de Ferreira, "mulheres a noites".

Essa questão do sustento económico como base da posição social de Ferreira na família e na sociedade é ainda mais evidente quando, já na segunda parte do telefilme, o pai comenta desiludido a resposta do banco ao seu pedido de crédito:

> *Não ofereço garantias? Eu, Joaquim Ferreira, não mereço crédito. Com esses gajos a tratarem-me dessa maneira, como é que o meu filho me há de ter respeito?! Esses gajos é que são os culpados de tudo. Eu que construí uma empresa com estas mãos. Com estas mãos e com esta cabeça. Do nada. Dois bolsos cheios de ar, era tudo quanto eu tinha quando cheguei a Angola. E construí a Ferreira Santos, Lda.*

Essa versão dos factos é, no entanto, contradita pela sua filha Margarida, na segunda parte do telefilme. Após insultos e outras atitudes violentas, Ferreira está abraçado à filha a dizer que ela é muito parecida com a falecida mãe. Margarida, cheia de raiva, diz que se a mãe ali estivesse

> *morria de vergonha, com nojo de si. Ainda não percebeu? É preciso que eu lhe diga? Sempre a culpar os outros. A atirar para cima de alguém os próprios erros. Nunca olhou para si? Ainda não se viu? Fala do passado. Que fez? O que é que teria conseguido sem a ajuda da minha mãe? Quem é que lhe deu o dinheiro para começar? Quem? Então, não responde? A família da sua mulher. Esses turras que o pai não deixava entrar em casa quando já não precisava deles. Foram eles que lhe deram tudo. Tudo o que o senhor sempre teve. Tudo o que tem agora. (...) Estou farta de o sustentar, de o servir, de esperar que mude. Mas o senhor não muda.*

> *Não mudará nunca. É aquilo que sempre foi. Um homem sem vontade, inútil e estupidamente vaidoso. Quer que lhe diga porque é que casou com a minha mãe? Quer? Julga que eu não sei? Porque a família dela tinha dinheiro. Dinheiro que o senhor nunca teria conseguido sozinho. Que pena que ela fosse mulata, não era? Que grande preço que teve de pagar pelo poder. Dois filhos carimbados com o recibo do seu negócio sujo. Quem quer o senhor enganar? O senhor não presta. Nunca prestou. Está podre! Podre.*[105]

Voltemos à sequência inicial do telefilme para encontrar Paulo. Sem lugar onde dormir, por ter sido posto na rua pelo seu pai, Paulo vai ter a uma discoteca, onde pede ajuda sem sucesso a um amigo. Depois liga à irmã mais velha, chamada Branca, que é uma mulher branca casada com Luís, um português branco, não-retornado, que é rico e tem negócios com Angola. É o cunhado Luís que atende a chamada de Paulo. Recusa-se a ajudá-lo, enquanto Branca, ao seu lado, subscreve tudo que Luís diz ao telefone. Segundo Paulo, a sua irmã Branca é uma traidora da família. Branca pedia-lhe na escola para fingir que não a conhecia, para não saberem que era de uma família retornada, da qual tinha vergonha. Como era branca, era mais fácil disfarçar, ao contrário de Paulo que era insultado na escola sem contar com o apoio da irmã. A invisibilidade dos migrantes do fim dos impérios europeus pode ser uma vantagem prática para eles, quando são indistintos do resto da população. Paulo diz também que Branca só apresentou a família ao futuro marido quando estava mais segura de não o perder. Ovalle-Bahamón (2003) fez notar que os portugueses retornados negros e mestiços sofrem discriminações específicas e são identificados como corpos estranhos a uma identidade nacional marcada pela branquitude, ao mesmo tempo que os brancos podem ficar (ou decidir ficar) invisíveis.

Noutra cena do telefilme, Branca e o marido voltam a aparecer com uma empregada negra fardada a trabalhar na sua casa. Esta empregada aparece como um símbolo da continuidade pós-imperial das relações sociais e raciais do império. Nessa cena, ficamos a saber a opinião do cunhado de Paulo, secundada de forma subserviente por Branca, sobre os portugueses retornados:

> *Vieram de África com as mãos a abanar, mas com o rei na barriga.* [Diz para a mulher] *O teu pai, por exemplo, só quer é ser patrão, e recusa sistematicamente todos os empregos que eu me tenho esforçado por lhe arranjar. Acha que é passar*

[105] O resultado deste confronto é um aparente ataque cardíaco que faz Ferreira ir parar a uma cama de hospital.

> *de cavalo para burro. Disparate! O teu irmão anda para aí sem rei nem roque. Também com os exemplos que o pai lhe dá! Queres que te diga? Irresponsáveis e orgulhosos é o que eles são! (...) O teu pai ainda entendo, o Estado Novo meteu-lhe coisas na cabeça, quer explorar os brancos cá, como lá explorava os pretos.*

A atitude do cunhado Luís é aquela denunciada no artigo de Saraiva (1975): portugueses da ex-metrópole a quererem atirar as responsabilidades do colonialismo para cima dos portugueses retornados. E, indo mais a fundo, responsabilizando apenas o Estado Novo pelas relações raciais no império, ocultando uma continuidade que já vinha da Monarquia e que passou pela I República (Peralta, Delaunay, Góis 2022). O telefilme propõe-nos empatizar com Paulo e com Margarida, portugueses retornados mestiços que nasceram em Angola e chegaram a Portugal ainda pequenos. E permite-nos, em menor medida, ver em Branca alguém que só escondeu a sua origem porque não aguentava a estigmatização e pretendia ser bem-sucedida, casando com Luís. Mas em relação ao pai desta família, mesmo a resposta negativa do banco ao seu pedido de empréstimo, que nos poderia levar a criar a empatia com a sua situação, é anulada pela crítica dura que a filha lhe dirigiu, por considerá-lo um oportunista que se aproveitou do dinheiro da família da mãe e depois fechou-lhes as portas de sua casa por serem negros e já não precisar deles. Ironicamente, a família da mulher continua em Angola, e tem lá os seus negócios.

Ferreira concentra em si, como se verifica noutra cena, a caricatura do "retornado racista" que discute com os vizinhos no café quando aparecem os então presidentes da república Mário Soares (Portugal) e José Eduardo dos Santos (Angola) na televisão: "O turra é recebido no Palácio da Bolsa enquanto eu bebo bagaço na Flor de Chelas". Com ele tem dois amigos no café. Esses amigos, homens da sua idade, são brancos e pelo menos um deles também viveu em Angola. Os amigos tentam enquadrar Ferreira na visão do Portugal democrático e no direito de Angola à independência. Mas Ferreira considera-os uns traidores que desistiram de lutar por Angola.

Voltando a Paulo, que tinha ficado na rua. O jovem acaba por ter guarida na casa de Rita, a trabalhadora do sexo que aparece na primeira cena com o seu pai. Paulo não quer aceitar a ajuda de Rita, porque a rejeita pelo seu trabalho. Procura nem falar com ela, mas acaba por aceitar a ajuda. No dia seguinte, por ter passado aquela noite atribulada, Paulo chegou mais tarde ao seu trabalho numa oficina de automóveis. Vem vestido com o que podemos chamar a clássica farda proletária, o fato-de-macaco azul. Paulo vai logo direto ao carro, começando a trabalhar. Dois operários brancos que já estavam na oficina começaram a troçar de Paulo. O colega um diz-lhe "então, Pau Preto, hoje é feriado!". O colega dois prossegue "pensas que

estás na tua terra à sombra da bananeira?". O colega um volta a atacar "tenho muita pena, mas nós aqui não temos escarumbas[106] para trabalharem por ti". Aparece o colega três que grita "pretos aqui só o Pau Preto". O colega dois insiste "lá vocês estavam por cima, não era? Aqui lixam-se, é tudo igual". Enquanto lhe fecha a porta do carro contra as pernas. O colega três aproxima-se, dá-lhe uma ordem de trabalho e acrescenta "se você quer ganhar, tem de bulir, ouviu? Desemprego já cá temos que chegue". O colega dois comenta: "não nos bastava a crise sem vocês e ainda queres sopas e descanso?". O colega um volta a troçar: "o Pau Preto tem medo é de suar. A catinga[107] deles tresanda!". O colega dois faz novo ataque, "ouve lá, sabias que as nossas garinas[108] não vão à bola com o cheiro a catinga, ó nharro[109]?". E prossegue em voz a imitar pronúncia atribuída aos africanos "ou passa-te por essa *escabeça di preto* (sic) que basta ter um avantajado?". E finge estar a cortar-lhe o pénis. Paulo enfurece-se e puxa de uma ferramenta para bater no colega dois. O colega um segura-lhe o braço. O colega três pergunta se está com os testículos em baixo, significando que não teria coragem. O colega um, que continua a agarrar Paulo comenta: "se ele os tivesse no sítio não tinha saído lá da terra dele". Paulo dá com a perna nos testículos desse colega e liberta-se. Levanta o braço para agredir o colega dois, mas acaba antes por bater violentamente no carro que antes estava a reparar, partindo vidros e amolgando a chapa. Como resultado, Paulo, que já não tinha casa, fica também desempregado.

Esta é uma cena de ficção de um telefilme que se supõe apresentar retratos verossímeis da sociedade portuguesa. E acaba por descrever a condição do homem português pobre, retornado e mestiço. Paulo é discriminado de múltiplas formas. É alvo de insultos por ser um português retornado a quem acusam de explorador de africanos, de preguiçoso, de dependente dos outros e de intruso que veio agravar o desemprego e a crise. Carrega também o peso de ser um homem mestiço e por isso insultado de todas as formas. Chamam-lhe "Pau Preto", uma expressão que, como referi, alude também à genitália. Objetificam o seu sexo, falando do seu suposto tamanho. Diminuem-no como pessoa e como homem quando dizem que cheira mal por ser africano ("catinga") e que as mulheres não vão querer nada com ele. As mesmas pessoas não veem problema em chamar-lhe "preto" e "explorador de pretos". O espectro do falhanço enquanto homem também paira sobre si, tal como sobre o seu pai, por ser um membro da classe

[106] *Escarumba* é um insulto racista contra pessoas negras.
[107] *Catinga* é uma expressão que significa cheiro desagradável e que é, frequentemente, associada de forma racista ao cheiro corporal das pessoas negras.
[108] *Garinas* é uma expressão em calão que significa raparigas ou mulheres.
[109] *Nharro* é um insulto racista contra pessoas negras.

trabalhadora. Ou seja, faltando-lhe o trabalho, fica sem nada e não é visto como homem pela sociedade.

Neste momento, a única pessoa que apoia Paulo é Rita. Mas Paulo não aceita o modo de vida de Rita, "como é que tu consegues, Rita, andar com homens como o meu pai?". Mas Rita encara com naturalidade. "É uma profissão. (...) Do que é que te ris? É a minha profissão, trabalho sozinha, tenho as minhas regras, e sei defender-me", diz Rita enquanto puxa duma navalha e ri-se, "trago-a sempre na carteira, comigo não brincam. E depois escolho, só vou com quem quero". Diz que escolhe homens como o pai dele, "acabados" e "tristes" que "querem provar que ainda são homens, e pagam-me". Rita quer saber mais sobre ele. Paulo diz-lhe que perdeu duas mães ao mesmo tempo. A sua mãe, uma mulher negra que morreu na guerra civil, e a própria Angola. Lembra-se dos tiros e de um cenário de matança: "A minha mãe foi morta. As confusões de tiros nas ruas de Luanda, pouco antes de virmos para cá". A outra mãe é a terra com a qual continua a sonhar: "A terra, Angola, era a minha outra mãe. Só percebi isso quando cheguei aqui". Rita pergunta a Paulo sobre África e Paulo responde com entusiasmo sobre África e com revolta e desilusão sobre Portugal:

- *África é quente, grande. Quando cheguei aqui nem conseguia respirar. Era tudo tão apertado e frio. Um frio que entrava nos ossos.*
- *Que idade tinhas quando vieste?*
- *Catorze!*
- *Foi muito difícil?*
- *Ao princípio foi. Fiquei desorientado. O meu pai foi dos últimos a sair de lá. Só viemos depois da morte da minha mãe. Não trouxemos nada connosco. Foi tudo tão rápido.*
- *Tinham cá família… ?*
- *Na província. Mas o meu pai não quis ir para lá. Mandaram-nos para um hotel. Todos no mesmo quarto.*
- *Todos?*
- *Sim, eu tenho duas irmãs. Depois deram-nos aquela casa. A Margarida vive lá. Foi por causa disso que quando te encontrei na cama com o meu pai…*
- *E tu foste para a escola quando cá chegaram?*
- *Fui e odiei.*
- *Porquê?*
- *Era o retornado lá da turma.*

- *E não és?*
- *A merda é que sou retornado! Eu não retornei de coisa nenhuma. Não sou de cá. Não tenho nada a ver com isto aqui.*
- *Mas és português, não és?*
- *O Bilhete de Identidade diz que sim.*
- *Tens amigos?*
- *Tenho um, o Emílio.*
- *Só ele?*
- *Só. Fomos colegas lá na Escola. Ele também é de Angola. Só que os pais são ambos brancos.*
- *Eu cá não tenho amigos. A gente nesta vida tem é de se safar, percebes? Agora tenho um. És tu, africaninho.*

Esta última frase é dita por Rita enquanto se aproxima de Paulo. Mas ele mostra-se incomodado. Diz que no dia seguinte vai procurar trabalho e que depois vai procurar outro lugar para ficar. Rita diz-lhe que pode ficar enquanto quiser e que não leva homens para casa enquanto ele lá estiver. Paulo diz não ter nada a ver com isso. Mas Rita volta a conseguir acalmá-lo trazendo o assunto de África. Paulo responde com entusiasmo, retomando a sua conversa sobre África e fazendo-me lembrar a narrativa do vídeo *Angola: No Outro Lado do Tempo* e tantas outras descrições que já ouvi em entrevistas e já li em blogues e redes sociais online.

O resto do telefilme relata as tentativas de Paulo para arranjar trabalho, o seu envolvimento amoroso com Rita e os planos falhados de ambos para irem para Angola. Nesse percurso vemos como o desalinhamento do quadro moral de Paulo com a sua condição socioeconómica o vai deixar sozinho. Afasta-se do seu amigo Emílio porque descobre que este presta trabalho sexual a homens. Por conta desse afastamento não vai receber o telefonema da irmã a dar-lhe conta que o seu tio em Angola tinha trabalho para ele. E quando, por necessidade económica, Rita volta a prestar serviços sexuais, com o objetivo de juntar dinheiro para ambos, também a abandona desiludido com ela e desiludido, também, por ter ouvido o cunhado a dizer que tinha boicotado a sua ida para Angola. O filme acaba com uma sequência em que Paulo, primeiro, dorme na rua junto a um barco velho virado ao contrário como se tivesse naufragado e, depois, aparece de dia vestido de fato branco junto ao Padrão dos Descobrimentos. Esta imagem faz lembrar os contentores de madeira aos pés do Padrão dos Descobrimentos, a imagem do retorno e do fim do império imortalizada na fotografia de Alfredo Cunha, mas desta

vez representado um português retornado mestiço que está naquela zona para vender serviços sexuais a homens.

A marginalidade social a que são votados muitos dos portugueses pobres é simbolizada neste telefilme através de Rita, portuguesa da ex-metrópole, de Paulo e de Emílio, um mestiço e um branco nascidos numa ex-colónia. Todos eles perante as dificuldades financeiras se tornam trabalhadores do sexo, uma atividade discriminada pela sociedade. Partilham todos a mesma condição social, embora Paulo não tenha conseguido aceitar para o amigo e para a namorada o modo de vida que, mais tarde, acabou por encontrar para si. Foram muitos os portugueses retornados que enfrentaram, pelo menos inicialmente, o desemprego de longa duração. Sempre que os seus filhos foram criados em contextos socialmente mais vulneráveis, ficaram, tal como outros portugueses da mesma condição socioeconómica, mais expostos a encontrar modo de vida no crime e no trabalho sexual e mais expostos ao vício e ao tráfico de drogas que afetou o país nos anos 1980 e 1990, a que de seguida me referirei. Estranhamente, embora o problema do alcoolismo surja ao de leve, os problemas sociais com as outras drogas não são representados neste telefilme. Não sei a razão dessa ausência é o pudor, por eventualmente ser à época um tema demasiado tabu (mais do que a prostituição).

O estudo sobre as drogas em Portugal realizado por Lúcia Nunes Dias (2007) relata como o estigma sobre os portugueses retornados e as drogas se manifestou logo em 1976, com uma campanha contra o consumo da cannabis, conhecida à época como liamba (2007, 41, 157). Este estudo sobre o fenómeno e as políticas das drogas em Portugal entre 1970 e 2004 associa claramente a vulnerabilidade social dos portugueses retornados aos problemas sociais do país com o consumo crescente de heroína nos anos 1980:

> *A relevância da problemática da droga na sociedade portuguesa, na década de 80, surgiu associada às debilidades económicas, demográficas e sociais emergentes do pesadíssimo ónus trazido pelo regresso dos desalojados das ex-colónias, que ao terem de ser reintegrados na sociedade portuguesa, refletiram nela fenómenos de aumento demográfico, problemas económicos, sociais, pessoais e morais como a habitação e a alimentação. Abriu-se, assim, uma larga faixa de marginalização social, geradora de tensões e desequilíbrios graves. A redução do poder de compra e o desemprego são fatores que, direta ou indiretamente, surgem como associados ao aumento do consumo de drogas no nosso país, bem como os crimes decorrentes do seu consumo* (Dias 2007, 51-52).

Nos quatro testemunhos que temos vindo a acompanhar ao longo deste trabalho não encontramos nenhuma das acima referidas situações consideradas de marginalidade social. Os portugueses retornados entrevistados neste âmbito, nem eles próprios nem os seus filhos passaram por estas situações. Contaram-me que os filhos estudaram, tiveram hipótese de fazer formação superior e integraram-se profissionalmente. E também não referem situações de vizinhos. Apenas descrevem a degradação social do bairro como resultado, a seu ver, da presença de gente "de fora", mesmo que sejam de outros bairros do Vale da Amoreira, e que para lá terão levado o tráfico de droga. Independentemente da questão das drogas, uma descrição criada a partir do Vale da Amoreira, na obra do escritor Bruno Vieira Amaral[110], é cabal sobre a relação das novas gerações com este ficcional Bairro Amélia e com outros semelhantes:

> *Cresci com a ideia de que só os derrotados, os vagabundos e os infelizes não saíam de lá, pessoas que se confundiam com a paisagem, os candeeiros, os globos partidos, as balizas ferrugentas do Arregaça, as paredes encardidas, os bancos lascados dos parques. Estes ensinamentos foram-me inoculados sem especial zelo pela minha família, transmitidos quase como um ruído de fundo que acaba por se integrar no nosso pensamento, o rumor que se ouve quando tudo está em silêncio* (Amaral 2013, 1).

Discussão

Os portugueses da ex-metrópole assistiram pela televisão às reportagens sobre os portugueses das ex-colónias que por diversos percursos, principalmente através da ponte aérea, acorriam a Portugal fugindo da guerra civil angolana e da crise social e política do processo de independência. Os testemunhos recolhidos aos que em Angola ainda aguardavam a partida e aos que chegavam a Lisboa davam conta de sentimentos de perda. Muitos falavam dos anos passados em Angola. Mesmo não tendo lá nascido, usam expressões como *nasci na Beira Baixa mas pertenço ao Huambo*. Alguns têm esperança de voltar, outros dizem que nunca mais

[110] O escritor Bruno Vieira Amaral (Barreiro, 1978), licenciado em História Moderna e Contemporânea, é um ex-residente do Vale da Amoreira e um autor premiado. A biblioteca do Vale da Amoreira tem o nome deste autor cujo romance de estreia *As Primeiras Coisas* (2013) foi distinguido com o Prémio de Livro do Ano da revista *TimeOut* (2013), o Prémio Fernando Namora 2013, o Prémio PEN Narrativa 2013 e o Prémio Literário José Saramago 2015.

voltam, e uma minoria até volta, mesmo que temporariamente. As notícias descrevem também o grande aparato mobilizado para o retorno. A televisão apresenta os voos internos feitos pela Força Aérea Portuguesa, as colunas militares e as iniciativas próprias dos grupos de portugueses que se juntam para rumar aos portos e aeroportos, os navios que aportam em Portugal, os aviões da TAP e de vários países a garantir uma ponte aérea entre Angola e Portugal. E depois a mobilização de apoios através das agências estatais e de solidariedade. Tendo ficado na memória coletiva dos não-retornados, a partir da memória mediada, como tenho verificado em conversas sempre que falo da minha investigação com outros portugueses, a imagem da multidão nos aeroportos, a imagem das caixas de madeira amontoadas em Alcântara, a notícia dos retornados nos hotéis e, a nível já a partir mais da experiência vivida, a memória da integração dos adidos na função pública e as particularidades do realojamento dos portugueses retornados no seu entorno social, ou seja, na localidade onde vivem os não-retornados em causa. Essa é a memória possível de quem os viu chegar. Os detalhes perdem-se no tempo. Perdem-se no tempo que já passou. Perdem-se no tempo dos acontecimentos, quando o retorno era mais um dos grandes processos de transformação pelo qual o país estava a passar na sequência da Revolução Democrática.

Também os portugueses retornados que foram chegando viram essas notícias. Uma delas foi a tia de Isabel. Inscreveu-se na Cruz Vermelha para apoiar quem chegava e encontrou por acaso os familiares quando estes chegaram ao Aeroporto de Lisboa. Mesmo em famílias como a de Isabel, descendentes de africanos e de gerações mais antigas de colonos, havia frequentemente através dos casamentos das novas gerações uma relação com os colonos mais recentes, os quais tinham redes familiares na antiga metrópole. A tia de Isabel estava no Barreiro na casa de seu próprio pai. E foi aí que acolheu Isabel, a sua mãe e demais agregado familiar. Foi o pai de sua tia, que era da Marinha, que obteve a informação de que no Vale da Amoreira estavam a alojar portugueses retornados. A família de Isabel recebeu as chaves do apartamento pela mão dos Fuzileiros, corpo das Forças Armadas que estava a apoiar socialmente aquele processo de realojamento. E a situação de Artur, também da colonização anterior a 1945, é semelhante. Desiludido à chegada com o atraso de Portugal, o jovem Artur e a família pernoitaram no aeroporto, mas já tinham destino traçado. Repete-se a situação de ter uma rede familiar por afinidade. A sogra de uma das suas irmãs de Artur já tinha tratado de ocupar uma casa no Vale da Amoreira para guardar para eles.

No caso de Ulisses, cuja mãe tinha saído de Portugal no final dos anos 1940, foi uma amiga recente de sua mãe quem apoiou a chegada do então jovem de 19 anos a Portugal. Ulisses andou em situações precárias como vimos no capítulo anterior. E quando foi com a sua mãe

agradecer à tal senhora do Barreiro a sua hospitalidade, acabou por ser conduzido por esta ao Vale da Amoreira para ocuparem uma casa. Ocuparam uma casa que estava a ser guardada para outros. Já a família de Alexandra, da migração colonial mais recente, chegada no final dos anos 1960, passa por um percurso semelhante ao de tantos outros portugueses retornados com família em Portugal: são conduzidos à sua região de origem, Barrancos, neste caso. Mas logo que sabem, através de um primo de Almada, que havia no Vale da Amoreira casas que podiam ser ocupadas por portugueses retornados, juntam-se à ocupação dos apartamentos devolutos. O pai de Alexandra já tinha saído de Barrancos, no interior alentejano, para a Amadora, na área metropolitana de Lisboa, e da Amadora para Viana, província de Luanda. A vida numa pequena casa no interior do país não era a melhor perspetiva de futuro para esta família que se tinha habituado à vida urbana e que precisava de oportunidades de emprego.

Nenhuma destas memórias passou por hotéis nem por alojamentos coletivos improvisados. As condições do bairro eram inicialmente muito precárias. Nem água, nem eletricidade, nem esgotos. O inverno foi difícil de suportar para estes corpos habituados a outro clima mais quente e a viver em casas com janelas. Apesar de tudo, houve o apoio estatal dos Fuzileiros. Esse é o lado mais próximo dos alojamentos coletivos que existiram um pouco por todo o país na mesma época. Levaram camas e cobertores, forneceram água e refeições. O Estado legalizou e organizou o que se iniciou com processos de ocupação. O Fundo de Fomento à Habitação estipulou as rendas de acordo com os rendimentos de cada agregado familiar e fez obras de melhoramento das casas.

Isabel, Artur, Ulisses e Alexandra retomaram os estudos. Quando não tinham papéis, os seus pais preencheram declarações de honra a declarar em que ano de escolaridade estavam e foram para a escola. Entre os mais velhos, Isabel prestou primeiro o serviço cívico estudantil e depois foi estudar para a Faculdade de Letras, tendo bolsa social para o efeito, e Ulisses fez as disciplinas que lhe faltavam para concluir o curso comercial e, depois de algumas peripécias, conseguiu ser reintegrado como trabalhador no setor dos seguros.

Estas quatro memórias descrevem dificuldades socioeconómicas e carência habitacional. Mas também demonstram que, apesar de alguns percalços, contaram com apoio social público. A sua iniciativa de ocupar ou de pedir aquelas casas foi secundada pelo apoio do Estado. Entre os seus pais e outros familiares mais velhos, uns aguardaram ser colocados novamente no Estado através do quadro de adidos, como foi o caso da mãe de Isabel, outros tiveram de se desenrascar noutros trabalhos e até criar os seus próprios negócios como a mercearia criada pelos pais de Alexandra. Uns receberam subsídio de desemprego enquanto aguardavam por emprego. Outros tiveram apenas apoios pecuniários pontuais do IARN. No

caso de Ulisses, mesmo depois de ter retomado o trabalho, com várias pessoas a viver na sua casa e com a renda para pagar, precisou da ajuda de uma amiga a quem mais tarde conseguiram pagar o dinheiro emprestado.

O bairro foi durante vários anos um lugar onde pessoas que estavam *mais ou menos no mesmo barco* se reconheciam e se entreajudavam. Dizem que os outros portugueses carentes de habitação que se juntaram no início do bairro "se aculturaram" à sua maneira de ser. Sobre si próprios consideram que são portugueses mais abertos, com a experiência da vida urbana e moderna que existia em Angola nos anos 1970. Acham que o bairro foi mudando "para pior" com a vinda de outras pessoas que ali foram realojadas e com os novos bairros surgidos nas imediações. Queixam-se de diferenças culturais, do *barulho*, dos habitantes que foram chegando depois, muitos deles africanos chegados nos anos 1990. Dizem também que os problemas de segurança que criaram um estigma sobre o Vale da Amoreira são devidos a grupos de outros bairros deste território suburbano, mas que vão para ali *fazer confusão* e vender droga.

Desde o fim do IARN em 1979, como se lê em documentos públicos, *os retornados passaram a estar equiparados a outros carenciados*. A sorte dos portugueses retornados em situação socioeconómica mais vulnerável passa a ser a mesma de outros portugueses da mesma condição. Daí que tenham vivido, com as suas especificidades, os dramas sociais e de marginalidade social descritos (ou aludidos) no telefilme *Pau Preto*. O telefilme permite-nos imaginar melhor o que nos é descrito nas memórias dos portugueses retornados sobre o estigma, os insultos e as acusações por serem portugueses retornados, e a condição particular dos portugueses retornados negros ou mestiços, duplamente discriminados e sem possibilidade de se invisibilizarem, sem possibilidade de passarem por portugueses não-retornados ou de serem aceites como simplesmente portugueses. Através da personagem de Ferreira, o pai do protagonista, ficamos a conhecer a caricatura do *retornado* que era possível apresentar na televisão portuguesa no final dos anos 1980. Mas acedemos também a uma narrativa que também complexifica, ao incluir outros personagens mais jovens (como os irmãos Paulo, Margarida, Branca) ou mais velhas (os amigos do pai) que apresentam outras mentalidades e outros modos de ser português retornado.

As quatro memórias não nos contam histórias mais duras de marginalidade porque não são as suas e porque, mesmo quando essas histórias existem entre as pessoas que são próximas, é muito difícil oferecer essas memórias para um trabalho que será publicado, por muito que haja cuidados de anonimato. Ao longo dos anos de pesquisa e por conhecimento pessoal, tive acesso a algumas dessas histórias mais difíceis e mais ocultadas, e é uma matéria que tenho interesse em aprofundar futuramente. Mas para os fins deste trabalho, o retrato ficcional traçado

pelo telefilme fornece um acesso suficiente a esse lado mais duro da realidade dos portugueses retornados que vinham em situação mais desfavorável.

CAPÍTULO 6
AMBIENTES, MEIOS E PRÁTICAS DA MEMÓRIA

Como seria hoje a viagem solitária a Angola de uma menina lá nascida em 1975 e que tivesse *retornado* a Portugal com poucos meses de vida, sem qualquer memória vivida da sua terra natal? Na perspetiva do fundador dos estudos sociais da memória, mesmo o indivíduo só, que já não tenha com quem recordar a vida passada, tem consigo a memória coletiva interiorizada. Halbwachs no célebre exemplo da sua visita a Londres diz que mesmo quando não estava acompanhado externamente por outras pessoas, estava acompanhado internamente, e que era essa companhia que lhe permitia construir memórias. No seu entendimento, a memória tem de ser sempre partilhada para existir. Creio que este é um argumento extremado sobre a forma da memória coletiva na formação da memória individual, no sentido em que os indivíduos são testemunhas da sua experiência pessoal, ainda que esta dependa de quadros sociais e culturais que precedem o seu nascimento. Ainda assim esta é uma perspetiva fértil. Diz Halbwachs que a interiorização dos pontos de vista dos seus amigos de distintas áreas (pintores, historiadores, arquitetos) lhe permitiram ver as coisas com outros olhos e formar, como se num diálogo estivesse, essa memória da viagem. Também a imaginação que trazia da leitura de um livro de Charles Dickens, o que sabia da cidade sem nunca a ter visto, o ajudou a ter referências para apreender o seu passeio pela cidade. Podemos, portanto, colocar como hipótese que esse bebé português retornado de Angola, quando chegado a uma idade mais autónoma poderia visitar a sua terra natal pelo menos com as referências interiorizadas no seu *ambiente* familiar e através de *meios* da memória pública, como os livros da escola, dos *lugares* da memória pública, como as estátuas e os nomes de ruas, e dos *meios* da memória cultural, como os romances e as telenovelas. Talvez a sua família tenha trazido alguns *objetos* de memória, como fotografias ou uma peça de artesanato, talvez tenha estabelecido algumas *práticas* relacionadas com a memória da vida colonial, como comer determinados pratos ou frutos. Talvez tenham participado em encontros de portugueses retornados passíveis de reconstituir temporariamente *ambientes* do passado mais alargados do que a família, juntando gente que hoje está dispersa. Se do reencontro de Angola trouxe algumas fotografias ou vídeos dos lugares que visitou poderia construir memória no regresso ao *ambiente* familiar ou formá-la com um público mais vasto através de *meios* online como a rede social Facebook.

Neste capítulo começo por abordar, de forma genérica, os meios e os ambientes de memória vistos pelos testemunhos recolhidos no Bairro do Fundo do Fomento do Vale da Amoreira. Seguidamente, dada a especificidade do seu percurso, foco-me na experiência de Alexandra, cuja memória é a única das quatro a corresponder a uma pessoa que nasceu em Portugal, viveu em Angola, retornou a Portugal e depois voltou a viver durante algum tempo em Angola. Em terceiro lugar, faço uma etnografia dos convívios anuais "Os Inseparáveis da Huíla", um dos encontros ainda ativos, que junta milhares de pessoas e que serviu de base de apoio à criação de outros convívios semelhantes. E por fim faço uma etnografia digital do grupo de Facebook "Retornados e Refugiados de Angola", o maior grupo de portugueses retornados nesta rede social online.

Meios e ambientes de memória a partir do Bairro de cá

Como vimos nos capítulos anteriores, os portugueses retornados dispersaram-se por todo o território português (antiga metrópole). Fosse em bairros de realojamento, fosse em casas de familiares, esse processo de realojamento, como vimos, tendia a coincidir com o regresso às regiões portuguesas de origem (região do seu próprio nascimento ou região de origem dos seus pais ou cônjuges). Em outros casos, seguiram os itinerários migratórios internos e internacionais da população da região de origem familiar (Pires 2003). Em casos como o das quatro memórias aqui estudadas, pessoas vindas de Malanje, da Praia do Bispo, de Viana e do Bairro do Rangel acabaram por ficar alojadas no Vale da Amoreira, concelho da Moita. Os bairros de realojamento que concentram portugueses retornados com diferentes origens criaram *ambientes* de memória que estabelecem uma ligação genérica à memória da vida colonial. Os que vieram da mesma cidade, mesmo quando não se conheciam no tempo colonial, têm algumas referências comuns. Podem ter andado na mesma escola, podem ter pessoas conhecidas em comum, podem ter frequentado o mesmo cinema. Os que viviam em regiões diferentes têm em comum a experiência da deslocação, mesmo com a variedade de formas em que ela se realizou, e têm uma vivência genérica de Angola (ou de outra ex-colónia). O que seguramente têm em comum é a memória de a dado momento serem todos considerados *retornados* e viverem no mesmo bairro a reintegração na sociedade portuguesa.

Os testemunhos do regresso à escola falam numa maior proximidade com os colegas que também eram portugueses retornados. O retrato feito no telefilme *Pau Preto* é consistente com os testemunhos: Paulo só tinha um amigo, Emílio que também tinha vindo de África. Essa identidade entre os portugueses retornados traduziu-se logo no final dos anos 1970 em algumas

formas de associativismo e de um jornal com caráter político, cuja existência se foi esbatendo no tempo, conforme estudado nomeadamente por Delaunay (2019). Mas também foram criadas atividades de encontro com caráter desportivo entre bairros de portugueses retornados. As redes estabeleciam-se facilmente. Muita gente que se conhecia em África acabou alojada em lugares diferentes por todo o país. Sendo uma população muito jovem, o interesse e a vontade de se encontrarem estabeleceu durante algum tempo esses encontros desportivos entre bairros.

Também no final dos anos 1970 se começou a criar outro tipo de encontros cuja existência perdurou mais no tempo e que ainda hoje se realizam. A dispersão de pessoas que outrora viviam no mesmo bairro em África, frequentavam a mesma escola, trabalhavam na mesma empresa criou também a necessidade de terem os seus próprios encontros. Estes convívios face a face mais ou menos periódicos (almoços, jantares, festas), que se realizam há quase 50 anos, estiveram também na origem do uso, mais recente, das redes sociais online para fins semelhantes. Os encontros restabelecem, como referi no início deste capítulo, um ambiente de memória ao voltar a juntar portugueses retornados com a mesma experiência vivida em África. Permitem dessa forma criar o contexto necessário às memórias coletivas que foram formadas num ambiente diferente do ambiente familiar ou na conjugação do ambiente familiar com outros ambientes, como a vizinhança do bairro ou os colegas da escola ou do trabalho (Halbwachs 1997).

No bairro do Fundo de Fomento do Vale da Amoreira, segundo me explicaram os meus entrevistados, há muita gente que, como Isabel, veio de Malanje. Isso permite ter na vizinhança atual outras pessoas que partilham a experiência da mesma cidade. No entanto, nem isso garante que sendo da mesma cidade se conheciam pessoalmente, nem muito menos garante que todas as pessoas do mesmo grupo de amigos, colegas ou vizinhos está por perto. No caso de Isabel, por volta de 1990/1991 conseguiu retomar contacto com outros antigos vizinhos e colegas de Malanje. Diz que inicialmente começaram a reunir-se em julho nas Caldas da Rainha, aproveitando a experiência e a dinâmica que lá se desenvolveu a partir dos encontros dos atualmente chamados "Inseparáveis do Huila", sobre os quais falarei mais adiante. Mas depois de dois ou três anos, segundo conta, os de Malanje começaram a fazer encontros "mais separados", por comodidade do local de residência: uns mais no norte, outros mais a sul. Atualmente, quase todos os anos, costumam fazer dois encontros: um na zona da Área Metropolitana de Lisboa, que durante algum tempo chegou a ser em Sintra, mas que vão organizando em lugares diferentes; e outro no Porto. Há pessoas da Área Metropolitana de Lisboa que também costumam ir ao encontro do Porto. Nos últimos anos também criaram um grupo na rede social online Facebook, chamado *Malanjinos no Facebook*. Diz que é nesse grupo

que vai mantendo contacto e tendo notícias, incluindo às vezes "infelizmente a notícia da morte de pessoas conhecidas".

Além desse contacto presencial e online, Isabel diz que "gostava de voltar a Angola, mas ir a Malanje mesmo". Mas ainda não houve essa oportunidade. Tem ainda primos a viver em Malanje e um ou outro amigo. Mas os seus laços pessoais são hoje ténues porque a maioria das pessoas com quem se relacionava vieram para Portugal. Os que ficaram em Malanje também formam parte dos grupos online. Mantêm contacto inclusive com as novas gerações, quando os pais já partiram. Tem receio de voltar a ver a sua terra porque "eles próprios dizem", os que ainda lá vivem, "vocês não vão encontrar a Angola que deixaram". Sabe que a sua antiga casa ainda existe, mas está "muito modificada". Podemos dizer que o contexto social da sua vizinhança se reconstrói melhor nos ambientes de encontro do que no próprio espaço geográfico onde existiu a sua Malanje da infância e da sua adolescência:

> *Aqui há tempos no Facebook, vi uma fotografia, um vídeo, de um rapaz que lá foi. E olhei e disse, mas isto é a minha casa? Não parece, porque puseram uns tapumes. Parece-me que aquilo é um café, está totalmente diferente. A casa antiga onde nós vivíamos, como eu disse, que foi mesmo a casa de família, foi deitada abaixo pelas pessoas que tinham comprado à época quando a minha avó vendeu. Mas não chegaram a construir a nova casa porque vieram embora. E hoje é um armazém. A rua mantém-se na mesma, mas não é a mesma coisa.*[111]

Artur também participa em encontros da Praia do Bispo. Conta que os outros participantes até se admiram como consegue dizer o nome de todas as famílias do bairro e em que lugares moravam. Essa memória deve-se ter aprimorado por manter sempre relação com os antigos vizinhos e amigos. Já Ulisses não costuma participar neste tipo de encontros, dá mais importância aos convívios antigos: "alguns de nós isoladamente foram a esses encontros, mas nós próprios, o que fizemos na altura enquanto miúdos foi combinar jogos de futebol aqui e além com essas comunidades também retornadas", "ora no Alentejo, ora na zona serrana, na Ericeira [...] a lógica era um grupo de retornados que ia encontrar outro espaço de retornados"[112]. Presumo que o ambiente formado por portugueses de Angola no seu próprio bairro lhe bastava e que, talvez por ter vivido em Luanda num antigo bairro maioritariamente negro, não se tenha criado qualquer encontro de portugueses retornados do seu bairro. Ainda

[111] Isabel, n. Luanda, que viveu em Malanje entre os 2 e os 18 anos e é residente no Vale da Amoreira.
[112] Ulisses, n. Samba Pequena e ex-residente do bairro do Rangel - Luanda, residente no Vale da Amoreira.

assim, poderia ir a encontros de antigos colegas da escola. De qualquer forma, Ulisses está longe de ser um caso único. Há muitos portugueses retornados que não costumam participar nestes eventos ou que, tendo já ido, acabam por abandonar essa participação. O próprio Ulisses chegou a ir ao encontro dos portugueses retornados do Uíge, que se realiza todos os anos em Mogofores (concelho de Anadia, distrito de Aveiro), por ser a região angolana de onde a sua esposa e do seu sogro são originários.

A relação de Alexandra com estes meios e estes ambientes da memória da vida colonial é a que me desperta mais interesse por um conjunto de razões. Em primeiro lugar porque é uma das mais jovens. Em segundo lugar porque, ao contrário dos outros três, durante anos se recusou a falar da vida em Angola. Em terceiro lugar porque nasceu em Portugal, mas ficou muito marcada pela infância e adolescência em Angola. Em quarto lugar porque é a única dos quatro que voltou temporariamente a viver em Angola. E em quinto lugar porque as pessoas a quem se juntou para reconstruir um ambiente de amizade e de memória não são na sua grande maioria, como a própria me explicou, o seu grupo de amigos de quando vivia em Angola.

Alexandra: do silêncio às novas memórias de Angola

O marido de Alexandra era um português nascido no extremo sul de Angola, na fronteira com a Namíbia. Esta era uma terra tão isolada que, segundo me contou Alexandra, o seu marido só foi registado quando a sua família se mudou de novo para o Huambo, de onde eram originários. A família do marido era da colonização antiga. Vemos aqui, uma vez mais, um caso em que a migração colonial antiga se enlaça por afinidade com a migração colonial mais recente. Mas neste caso, trata-se de uma ligação familiar que se estabeleceu já em tempos pós-coloniais, fruto de uma convivência entre pessoas de um bairro de realojamento de portugueses retornados. Antes de vir para Portugal, a família do marido já não estava no Huambo, viviam no Lobito. Diz que o marido trouxe boas memórias e que na sua opinião essas boas memórias devem-se ao facto de já ter 18 anos quando veio e de à época morar numa zona bem localizada, junto à praia. Alexandra conta que há uns quinze anos ela e o marido foram ao encontro do Huambo (que se realiza anualmente nas Caldas da Rainha). No entanto, o marido não gostou porque, segundo Alexandra, já se identificava mais com as pessoas do bairro do Vale da Amoreira do que com aquelas. Uma vez mais surge a hipótese de o ambiente criado em bairros de realojamento poder reconstruir (ainda que parcialmente) um ambiente de memória e de identidade para estes portugueses retornados. Na opinião de Alexandra os do bairro do Fundo de Fomento do Vale da Amoreira preservam uma identidade angolana:

> *As pessoas que foram para o norte ou para o sul e não ficaram neste ambiente sentem-se mais portugueses. Nós, é difícil. Nós continuamos com tudo de Angola. Nós continuamos a fazer as comidas. Nós continuamos a fazer as farras. Continuamos com o dialeto, praticamente. Nós continuamos tudo.*

Apesar desta afirmação, Alexandra diz que durante vários anos, cerca de 25, ao contrário do marido, não falava de Angola. No trabalho tinha duas ou três colegas que tinham vindo de Angola como ela. As colegas falavam de Angola com saudade. Porém, Alexandra respondia que não sabia "o que de tão bom tinham visto em Angola", e distanciava-se dessa saudade. Atribui isso ao facto de ter vindo nova. Na sua opinião, como referi, quem veio com 18 ou mais anos teria memórias melhores: "todas as pessoas dos 18 para cima adoravam Angola e só falam bem de Angola. E eu não falava". Mas Alexandra não atribui a explicação apenas à idade, fala de memórias que, na prática, tinham marcas de classe diferentes: "elas contam que tinham empregados… eu não tinha nada dessas coisas", "era uma revoltada quando as pessoas falavam em Angola". As suas memórias não coincidiam.

Apesar de todo esse tempo sem sequer querer falar de Angola, quiseram as vicissitudes da vida que Alexandra voltasse a Angola duas vezes, uma delas com a perspetiva de ficar. Em 2009, em plena crise económica, o marido de Alexandra, então com 53 anos, foi despedido. Explicou-me que o marido tinha um cargo de chefia na Opel, e que foi pelos chefes que a empresa começou a despedir. O desemprego em Portugal estava elevado pelo que, segundo Alexandra, o marido pensou "emigrar por emigrar, emigro para a minha terra". O marido tornou-se então chefe de oficina na Refriango, empresa do setor das bebidas[113]. Mais tarde, o filho mais novo de Alexandra também se mudou para Angola, quando terminou a licenciatura em Recursos Humanos, para trabalhar na sua área. Portugal estava em crise e, como diz Alexandra, "Angola estava no auge". Muitos portugueses emigraram para lá nesta altura, parte dos quais eram eles próprios portugueses retornados de Angola que agora faziam a viagem no sentido inverso (Peixoto 2021; Santos 2021).

Em 2012 foi visitar o seu marido a Angola. Foi uma emoção forte. Custou-lhe ver como Viana estava modificada, como se tinha tornado um subúrbio de Luanda com muita densidade populacional e com edifícios degradados. Quando voltou dessa viagem para o seu trabalho no Arquivo de Identificação português, por coincidência tinha uma coisa de trabalho relacionada

[113] http://refriango.com/en/refriango/history/

com Angola para fazer que implicava contactar com os serviços centrais. Ligou para lá e pediu a informação. Como era o assunto de uma pessoa que veio de Angola, Alexandra ofereceu-se para ajudar porque tinha acabado de chegar e custava-lhe não ajudar as pessoas, porque sabia o que custava não ter os documentos de que precisava. Por ter falado nisso, a colega contou-lhe que também era de Angola, mais propriamente de Viana, tal como Alexandra. Efetivamente não se conheciam de Viana, porque a colega de trabalho é mais velha que ela dois anos e tinha sete irmãos, todos mais velhos. Por essa razão, o seu grupo de amigos era de gente mais velha do que o grupo de amigos de Alexandra. Mesmo assim quiseram conhecer-se pessoalmente. Alexandra deslocou-se aos serviços centrais. Através desse contacto criaram um grupo no Facebook com várias pessoas, onde Alexandra é uma das mais novas. A base do grupo era a rede de amizade da colega de Alexandra, as tais pessoas mais velhas – "eles todos se conheciam, eu é que era mais nova". Nesse grupo, uma vez, outros membros publicaram uma fotografia onde apareciam eles próprios, "já com 14, 15 ou 16 anos", e Alexandra reconheceu-se: "ah, a menina do vestido branco sou eu!". Portanto todos eles se conheciam, mas Alexandra ajudou a alargar um pouco o âmbito do grupo. Falou-lhes de uma rapariga que conheciam porque costumavam ir aos piqueniques e de mais um rapaz que depois foi morar para o Barreiro e que eles também conheciam. Ou seja, havia amigos em comum e referências comuns. E assim se reconstruiu uma rede de amizade com referência geracional.

Apesar dessa nova amizade, Alexandra acabou por se sentir um pouco sozinha em Portugal. A sua mãe tinha falecido, o seu marido e o seu filho mais novo estavam em Angola e o filho mais velho "já tinha a vida dele". De tal forma que, em 2013, decidiu ir também para Angola, aproveitando a hipótese, criada pelo Governo da altura, de rescisão amigável do seu emprego no Ministério da Justiça. A rescisão saiu na véspera de ir para Angola. Alexandra conta que chorou muito porque era uma coisa que queria, mas era também uma emoção difícil de lidar. Conta que o marido já tinha tratado da nacionalidade dos filhos, para poderem passar a ser cidadãos angolanos. Explica que o marido "era angolano de pleno direito" e que pôde tratar da nacionalidade dos filhos e que também tratou da "transcrição do casamento" para o registo civil angolano. Alexandra desta vez ia para ficar. Esta família estava a viver um processo de retorno a Angola. Um processo emocionalmente complicado para Alexandra. Conta que "os primeiros dois dias foram difíceis", levou dois dias para "processar aquilo". Ficava um pouco chocada ao ver os lugares onde tinha vivido: "a segunda casa que eu vivi em Viana está na mesma, mas depois lembrei-me que ao lado morava uma senhora que era cabeleireira, e que ela tinha um filho… comecei a lembrar-me das pessoas". Tal como Isabel, para quem Malanje sem

as pessoas de antigamente já não é a mesma cidade, também para Alexandra Viana se tornou um lugar estranho.

O choque inicial foi passando. Alexandra tornou-se gestora habitacional. Era ela quem geria as casas providenciadas pela Refriango aos trabalhadores. Era ela quem tratava "dos pagamentos, das televisões, da água, da luz e das rendas". Diz que neste novo trabalho tinha de conduzir muito e que nessas viagens frequentemente se cruzava com lugares que conhecia: "eu acho que já passei aqui. Mas nessa altura já conseguia lidar melhor porque já lá estava a viver". Numa dessas viagens, procurou a sua escola. Sabia que a escola era em determinado sítio, mas não a encontrava. Passou várias vezes de carro na zona, mas não reconhecia a escola. Certa vez, ao sair do prédio onde tinha ido ao notário reparou melhor: "aquela é a minha escola". Foi ter com o porteiro, falou com ele pois queria tirar fotografias – o que infelizmente já não foi possível pois tinha de pedir autorização e depois já não teve tempo. Ficou então a perceber que a escola estava diferente porque o recinto que tinham para brincar fora ocupado por pavilhões, provavelmente devido ao aumento da população e do número de alunos. Perguntei-lhe se ainda tem contacto com antigos colegas desta escola, disse que não, que só contacta com aquele grupo de malanjinos mais velhos, que não foram da sua turma.

Alexandra explicou-me também que na segunda vez que morou em Angola pôde enfim experienciar o que é ter jardineiro, motorista e empregada doméstica. Apresenta isso como uma vitória. Finalmente teve hipótese de experienciar o modo de vida que se apresenta de forma dominante nas narrativas sobre a vida colonial. Estava a gostar de viver novamente na terra da sua infância. Explica que a sua ideia e do seu marido nos anos 2010 era continuar em Angola, tal como tinha sido antes a intenção dos seus pais nos anos 1970. No entanto, diz que viver na região de Luanda é muito caro, que só dá para lá viver "se formos muito bem pagos". E aponta as desigualdades sociais como uma razão para a insegurança que começaram a sentir. A "situação social começou a agravar-se", o fosso entre ricos e pobres "cada vez pior". Alexandra sentia-se mal cada vez que ia ao supermercado e gastava 90 mil ou 120 mil kwanzas para comer numa semana, quando sabia que outros trabalhadores ganhavam 35 mil kwanzas. Era muita desigualdade e sentia-se insegura. Nos últimos tempos que lá morou, já nem a praia lhe sabia bem. Por essas razões, Alexandra e o marido foram mudando de ideias. Nos últimos tempos, já pensavam em voltar a Portugal quando chegasse a idade da reforma.

Entretanto, o seu filho mais novo decidiu sair de Angola e emigrar para o Reino Unido. E a própria Alexandra, por uma infelicidade, acabou por voltar mais cedo. O marido faleceu devido a um acidente e Alexandra voltou para a casa que ainda tinha no Bairro do Fundo do Fomento do Vale da Amoreira.

Convívio Anual "Os Inseparáveis da Huíla"

Todos os anos, no primeiro ou segundo fim-de-semana do mês de Julho, o Convívio Anual "Os Inseparáveis da Huíla" reúne na Mata Rainha D. Leonor, nas Caldas da Rainha, milhares de portugueses retornados de Angola que são naturais ou ex-residentes da cidade do Lubango[114] e da província angolana da Huíla. O encontro realiza-se desde 1977, chegou a chamar-se Grande Pic-Nic "Os Inseparáveis do Lubango", passou a Convívio Anual "Os Inseparáveis do Lubango" e, em 2002, fixou o nome de Convívio Anual "Os Inseparáveis da Huíla". A sua primeira edição, onde compareceram cerca de 70 pessoas, foi iniciativa de um grupo de antigos dirigentes do Futebol Clube do Lubango que decidiu reunir-se com as respetivas famílias e amigos no Monte Castro, em Gondomar, no distrito do Porto. Por esta altura, estes portugueses retornados de Angola já se iam resignando à ideia de que tinham vindo para ficar. O desejado regresso às terras africanas que tinham deixado para trás dois anos antes cada vez mais se revelava uma impossibilidade. Investem, assim, na transposição de imaginários africanos, com as suas sonoridades, sabores e objetos, para um espaço comemorativo, no qual são restabelecidas as sociabilidades interrompidas e reificado um sentido de comunidade por referência à "terra" perdida.

Paulatinamente o grupo organizador fortalece-se, então, com novos membros e faz-se uma campanha de angariação de endereços de antigos residentes da cidade do Lubango, agora estabelecidos em diversos locais de Portugal. O convívio de 1978, que teve lugar no Monte dos Carvalhos, também no distrito do Porto, contou já com 1200 pessoas. Em 1979 contam-se já 2 mil e quinhentas presenças, desta feita na mata do Buçaco, local mais apropriado para receber tanta gente. Em 1985, já com a presença de 6 mil pessoas, provenientes de todos os pontos do país, comemora-se o 100.º aniversário da fundação do Lubango, celebrando-se a pertença simbólica a uma "terra" de origem seccionada da nação por via da descolonização. Dez anos volvidos sobre as independências, aceita-se já que a história não será invertida e que a sua é uma "jornada de saudade", como se pode ler na brochura do convívio de 1986 (Inseparáveis do Lubango 1987, 17).

Durante alguns anos, o Parque Natural do Buçaco continuou a acolher este encontro, mas, a partir de 1989, o evento passou a realizar-se nas Caldas da Rainha. Gil Paulo, então nomeado presidente d'Os Inseparáveis do Lubango, e a sua direção, entraram em contacto com

[114] A cidade do Lubango desenvolveu-se sobretudo a partir da colónia de Sá da Bandeira, tomando esse nome entre 1884 e 1975, enquanto o município foi sempre denominado Lubango.

o presidente da Câmara Municipal das Caldas da Rainha, Fernando Costa, "companheiro de partido político" de Gil Paulo. Junto de Fernando Costa, autarca do Partido Social Democrata (PSD) que governou o concelho das Caldas da Rainha durante sete mandatos (1985-2013), conseguiram encontrar nesta cidade um local para acolher o encontro (Paulo 2006: 5). Mais tarde, o mesmo município viria a homenagear o encontro na sua toponímia, atribuindo o nome Rua Os Inseparáveis de Lubango a uma das artérias da cidade (Costa 2007, 18).

A organização do encontro começou por ser informal para, depois, ir assumindo diferentes formatos organizativos: primeiro, com a Associação Desportiva Os Inseparáveis do Lubango, depois com a Caixa Económica e Familiar Os Inseparáveis do Lubango e, finalmente, em 2002, com a Associação Recreativa e Cultural Os Inseparáveis da Huíla. O objetivo desta última mudança de nome foi tornar o convívio mais abrangente e mais representativo dos seus participantes, uma vez que passava a incluir ex-residentes de outras localidades do antigo distrito e atual província angolana da Huíla, cuja sede administrativa era o município do Lubango. Fora do âmbito dos encontros a associação foi tendo projetos pontuais, inicialmente mais ligados ao desporto, que gradualmente foram perdendo importância. Nos anos 2000 destaca-se a organização de uma excursão ao Lubango (2005) e a colaboração com as campanhas da Câmara Municipal de Caldas da Rainha de recolha de livros para a Biblioteca do Lubango e recolha de fundos para a construção de uma Escola Primária no Lubango. As referidas iniciativas relacionam-se com o processo de geminação de municípios iniciado entre o Lubango e as Caldas da Rainha em 2006.[115]

O atual local deste encontro, a Mata Rainha D. Leonor, é um recinto florestal de cerca de 17 hectares situado na área envolvente ao hospital termal das Caldas da Rainha. Em torno da Mata, existem várias zonas de parqueamento organizado, que nos dias do Convívio Anual estão apinhadas de automóveis e autocarros. No interior do recinto, todo o comprimento da Mata é atravessado por uma alameda arborizada ao longo da qual se dispõem pequenas bancas de vendas. Algumas vendem objetos de "arte indígena" africana, de pau preto, pedra ou marfim, misturados com outros objetos como pulseiras ou colares. Outras bancas vendem cavacas, o bolo típico das Caldas da Rainha, tremoços ou amendoins.

Os participantes deambulam ao longo desta alameda, reencontrando amigos e familiares, conversando, relembrando que foram colegas na escola ou no trabalho. Conversam

[115] De acordo com site oficial da Câmara Municipal de Caldas da Rainha existe uma geminação com a cidade do Huambo, desde 2007, e a intenção de concluir o processo de geminação com o Lubango. *cm-caldas-rainha.pt*, www.cm-caldas-rainha.pt/webcenter/portal/oracle/webcenter/page/scopedMD/s3cb489dd_3d2a_4d93_b095_c496cec0b515/Page7.jspx?wc.contextURL=%2Fspaces%2Fmcr&_adf.ctrl-st

sobre memórias da juventude e atualizam-se sobre o curso das vidas de cada um, perguntando "o que andas a fazer?", "já estás reformado?". A maior parte são pessoas com idades avançadas e ouve-se por vezes o lamento pela perda de familiares, antigos colegas do banco da escola ou velhos companheiros das aventuras da juventude. Mas também se veem jovens e algumas crianças, filhos e netos já nascidos em Portugal, que são trazidos pelos mais velhos para o convívio, aproveitando as brincadeiras na mata e o convívio ao ar livre. A maior parte dos presentes são brancos, embora se assinale também a presença de algumas pessoas mestiças e umas poucas negras.

Nos talhões que ladeiam a alameda veem-se algumas tendas de campismo, aí instaladas por aqueles que pernoitam no local durante a duração do encontro. Segundo nos contam, no passado eram muito mais os que tomavam esta opção. Hoje, a maior parte desloca-se ao evento apenas por um dia ou opta por ficar alojado num hotel ou numa residencial nas Caldas da Rainha. Muitos fazem a refeição no próprio recinto, com comida que trazem e dispõem em mesas de campismo na mata, recriando os famosos piqueniques que faziam em Angola. Come-se pirão de mandioca, ou de milho, com moamba de galinha, prato típico angolano, mas também frango assado ou batatas fritas de pacote. E há também quem já tenha feito tradição ir a um *buffet* de comida asiática, que "não é longe" e onde "se come bem e não tem fila". Dentro do recinto, um bar serve também bebidas e refeições ligeiras, como cachorros, hambúrgueres e bifanas.

O recinto conta com instalações sanitárias e outras estruturas de apoio. Numa dessas estruturas é instalada a comissão organizadora do convívio para desempenhar todas as funções administrativas e logísticas inerentes à organização do evento. Nesse local são vendidas t-shirts da associação, brochuras dos encontros anteriores, pins, canetas e outros *souvenirs*. Existe também uma banca de livros sobre Angola, sobre o Lubango ou sobre portugueses retornados, como *O Adeus a África* de António Trabulo. Noutro local está instalado um palco, defronte do qual se abre uma pequena plateia. Essa é a zona de maior concentração, funcionando como ponto de encontro, mas também como local de agremiação. Aí têm lugar as atuações dos artistas convidados de cada edição anual do encontro. É comum a atuação de artistas *lusófonos*, como foi o caso do cantor e compositor são-tomense Juka Castro no 40º Convívio Anual. No âmbito do convívio também podem ser chamados ao palco membros de subgrupos que participam no evento, nomeadamente os alunos e as alunas do Liceu Diogo Cão e da Escola Industrial e Comercial Artur de Paiva (EICAP), ambas antigas escolas do Lubango.[116]

[116] Existem também jantares dos "Inseparáveis da EICAP", Ceias Nacionais do "Reino do Maconge" (associação de ex-alunos do Liceu Diogo Cão e de outros estabelecimentos de ensino da Huíla) e os "Encontros ERAT"

Os convívios anuais têm uma programação muito semelhante de ano para ano. Tempos houve em que começava à sexta-feira; agora começam pelas 9 ou 10 da manhã de sábado, ao meio-dia há um almoço convívio, à tarde e à noite atuam artistas convidados. As tardes ou noites dançantes oferecidas por *João Pereira Show* são já um clássico do programa. O dia mais concorrido é o domingo, sempre com uma "Missa Campal em memória de todos os amigos que Deus a Si chamou" (cerimónia católica), homenagens aos sócios (por vezes com entrega de medalhas), intervenções de entidades oficiais, nomeadamente dirigentes da associação e do presidente da Câmara ou outro representante do município de Caldas da Rainha. Acontece também o sorteio de prémios, seguido de uma nova atuação musical pela tarde. Nos primeiros encontros havia torneios de futebol, fazendo uma ligação à própria origem dos encontros (os dirigentes do clube de futebol do Lubango). Provavelmente pela idade dos participantes, essa prática há muito que já não consta do programa.

A organização dos convívios anuais foi ao longo das suas sucessivas edições publicando brochuras dos encontros, cada uma delas revisitando o encontro anterior e apresentando o programa do seguinte. Esses documentos são enviados aos sócios por correio e, quer exemplares de anos anteriores, quer do próprio ano, são vendidos no próprio convívio. Cada brochura é simultaneamente um meio e um objeto de memória, onde se relembram histórias da vida em Angola, se celebra a modernidade com fotografias das antigas bandas de música e a beleza das mulheres angolanas com fotografias atuais e antigas dos concursos de *misses*, se escrevem poemas e se recordam os próprios encontros anteriores. Cada encontro é, assim, não apenas a reprodução da memória da vida em Angola, mas também da memória dos convívios anteriores, criando um sentido de continuidade no tempo que sustem a existência simbólica da própria comunidade (Silliman, 2009).

Para além das brochuras, a memória d'Os Inseparáveis da Huíla é reproduzida através de uma página na rede social online Facebook. Criada em 2014, esta página evoca e reproduz a memória dos convívios anteriores através de vídeos ou fotografias, ao mesmo tempo que dá notícia do programa do próximo convívio. Este espaço online serve também para apelar ao envio de "fotografias e outros materiais interessantes" para constarem das brochuras do ano seguinte. Com efeito, na descrição da página podemos ler: "O convívio anual 'Os Inseparáveis da Huíla' tem lugar na Mata Rainha D. Leonor, nas Caldas da Rainha, em Julho, recordações

(encontros organizados pela Charrua Associação dos Amigos do Tchivinguiro, que reúnem ex-alunos da Escola de Regentes Agrícolas do Tchivinguiro). Estes eventos realizam-se através das suas organizações próprias em diferentes cidades do país e, por vezes, em Angola e em destinos da emigração (como foi o caso de um encontro do "Reino do Maconge" em Toronto, Canadá).

de histórias vividas em Angola".[117] A recordação da vida em Angola confunde-se com a recordação das anteriores edições do evento, colocando diferentes camadas de tempos e vários espaços na mesma estrutura memorial.

No Facebook a comunidade tem um número de seguidores—1339 "gosto"—superior aos cerca de 700 sócios da associação. Contudo, este número é muito inferior ao número de pessoas que participa no evento, que ainda hoje reúne cerca de 5 mil pessoas, ainda que seja comum ouvir-se o lamento de que o encontro tem cada vez menos participantes. A discrepância entre o número de membros da comunidade no Facebook e os que atendem ao convívio pode ficar a dever-se a vários fatores. Por um lado, não só a página é pouco dinâmica (duas ou três publicações por ano) como também a idade muito avançada das pessoas que compõem este universo pode afastar parte delas das redes sociais. Por outro lado, pode indiciar mecanismos de reprodução mais informais, realizados no seio das unidades familiares, em que os membros mais velhos são efetivamente portugueses retornados de Angola e têm uma participação mais direta na comunidade, fazendo-se acompanhar de filhos, netos, amigos e outros familiares na sua ida anual ao evento.

O encontro d'Os Inseparáveis das Huíla está também ligado a outros encontros do mesmo género. Aliás, como referi anteriormente, este não é o único encontro de ex-residentes de Angola na Mata Rainha D. Leonor nas Caldas da Rainha. Quer os organizadores do evento, quer a própria memória inscrita nas brochuras referem que a experiência e os contactos dos então Inseparáveis do Lubango, ainda nos tempos em que o convívio se realizava no Buçaco, ajudaram ex-residentes de outras cidades e distritos de Angola a organizarem o seu próprio encontro. É feita referência a que, logo desde 1980, "outras 'cidades' de Angola" solicitam informações *"*para a realização de convívios iguais" (Os Inseparáveis do Lubango 1987, 17). Desde cedo se estabelece, assim, uma rede informal entre "comunidades" de ex-residentes de Angola, que anualmente celebram um espaço e um tempo comuns — Angola no tempo colonial — a partir de uma "terra" de pertença particular: uma vila, uma cidade ou um distrito. Atualmente, também nas Caldas da Rainha, a cada final de Junho, realiza-se o Encontro dos Amigos do Huambo, e a cada início de Agosto, realiza-se o Convívio Anual dos Amigos do Distrito de Moçâmedes – Namibe.

O pretexto para a constituição destas comunidades de portugueses retornados de África e para a organização destes encontros e convívios nem sempre é o da filiação a uma localidade. O pretexto do encontro, convívio, almoço, ou jantar tanto pode ser o terem residido na mesma

[117] Os Inseparáveis de Huíla, "Sobre" [Descrição de página no Facebook], Recuperado de https://www.facebook.com/pg/Os-Inseparáveis-de-Huíla-1411029862508009/about/?ref=page_internal

cidade ou distrito, como pode ser o terem frequentado a mesma escola, como é o caso do Almoço dos Antigos Alunos da Escola Industrial de Luanda e o Encontro Anual dos Antigos Alunos do Liceu Salvador Correia, também de Luanda, entre muitos outros exemplos. Há ainda outros encontros ligados a bairros, como os convívios dos ex-residentes do Bairro da Cuca ou dos ex-residentes do Bairro da Praia do Bispo, ambos em Luanda, entre outros. Cada uma destas comunidades tem geralmente uma página no Facebook, assunto que abordarei de forma mais aprofundada no próximo subcapítulo.

Estes encontros são momentos de afirmação de uma identidade que podemos chamar luso-angolana. Essa identidade luso-angolana deve ser entendida não propriamente como uma dupla nacionalidade, mas principalmente como uma ideia de ser português em Angola no tempo colonial. Uma identidade alimentada quer pela experiência vivida, quer pelas ideias transmitidas pela propaganda do governo colonial. O aparelho propagandístico do Estado Novo, a partir do desfecho da Segunda Guerra Mundial, passou a conceber o império colonial como uma entidade para além da política, como um espaço pluricontinental, multirracial e mestiço, ou seja, como um conjunto de províncias portuguesas que, embora dispersas pelo mundo, tinham uma forte marca lusotropical inscrita no domínio da cultura e das identidades. Noções de diáspora, hibridez, de harmonia racial e cultural são amplamente generalizadas através de mecanismos de difusão cultural para concretizar a feição "excecional" do colonialismo português, acabando por serem incorporadas no senso-comum tanto das antigas populações coloniais como das atuais populações da ex-metrópole. Não admira, por isso, que a presença do grupo musical Duo Ouro Negro no VI Grande Pic-Nic Anual d'Os Inseparáveis do Lubango, acompanhados pelo conjunto angolano Raízes, seja vista como um momento alto não só do encontro desse ano, mas também da memória futura desta associação e das suas definições identitárias:

> *Finalmente o "Ouro Negro" no Buçaco. É verdade!! Há longos anos que o vamos tentando (...). Trazer, até nós, esses grandes embaixadores da Música Angolana não foi fácil. Felizmente vamos ouvir tocar e cantar os nossos Amigos «Raúl e Milo» bem como o conjunto «Raízes». Será o ponto mais alto do Nosso PIC-NIC (...).* (Os Inseparáveis do Lubango 1983, 25).

Criado em 1957 por Raul Indipwo (Raul Cruz) e Milo Macmahon (Emílio Pereira), o Duo Ouro Negro foi um dos conjuntos portugueses com maior projeção internacional na década de 1960. Os seus discos circularam muito para além dos limites do então império português e a sua

carreira internacional contou com atuações na Suíça, França, Finlândia, Suécia e Dinamarca, Espanha, no Canadá e nos Estados Unidos, entre outros países (Cidra 2010). Mas, tal como refere Marcos Cardão (2014), a par com a sua dimensão internacional e cosmopolita, o Duo Ouro Negro foi igualmente objeto de discursos nacionalistas. Cruzando ritmos angolanos, como a rebita ou o semba, com o funk, o R&B e a música pop, e interpretando temas em português, francês, inglês e nas diversas línguas de Angola, o Duo Ouro Negro foi convertido num emblema do ideário de união e fusão em que o nacionalismo-imperial português passou a assentar.

Assim, a ida do Duo Ouro Negro ao encontro d'Os Inseparáveis, logo no ano de 1983, quando eram volvidos apenas oito anos sobre as descolonizações, assinala a reafirmação do ideário lusotropicalista que marcou o colonialismo português tardio no âmbito das subjetividades pós-coloniais destas populações retornadas. A sua progressiva integração no espaço democrático português é acompanhada da reificação de um sentido identitário por referência a noções de hibridez e boa convivência inter-racial que reclamam ter caracterizado a sua anterior existência como portugueses (brancos e mestiços) de Angola. Negam, desta feita, as acusações que lhes foram acometidas aquando do seu retorno à ex-metrópole de terem sido colonialistas, racistas e exploradores das populações negras em África. A prova disso mesmo era dada pela presença do conjunto musical que mais tinha incorporado as noções de mestiçagem racial e cultural associadas à ex-vida colonial portuguesa.

Estas noções de hibridismo e mestiçagem são integrais a uma conceção de identidade luso-angolana associada a noções de diáspora. No encontro de 2009 a atuação principal coube à fadista angolana Ana Maria, uma fadista negra natural de Luanda, tendo integrado o elenco de casas típicas de fado de Lisboa, até ao seu falecimento em 2011, com 59 anos de idade. Tinha vindo para Portugal em 1975 e muitos se recordam dela ainda em Luanda, onde morava, na Vila Alice. No vídeo do encontro de 2009 publicado no *Facebook*,[118] intitulado "Recordando Sá da Bandeira-Lubango no parque das Caldas da Rainha, A linda voz da fadista angolana Ana Maria", é reproduzida a atuação da fadista, ao mesmo tempo que são captadas as reações do público. "É angolana, desculpa lá", ouve-se uma voz feminina comentar, como expressão de orgulho pelo facto de a fadista ser simultaneamente uma intérprete da "canção portuguesa" e ser uma mulher angolana de pele negra (Inseparáveis da Huíla, 2009).

O tom da festa não se limita, contudo, às sonoridades angolanas. É lugar também para música cabo-verdiana, nomeadamente "Sodade" e "Passeio Samba". No Encontro de 2011, Os

[118] Os Inseparáveis de Huíla, "Caldas da Rainha 12 Julho 2009 - 2ª parte" [Publicação de vídeo no Facebook], Recuperado de https://www.facebook.com/1411029862508009/videos/1412043805739948/

Inseparáveis da Huíla puderam também dançar uma música bastante popular nas festas portuguesas desses anos "Quem será o pai da criança", um êxito dos Chave D'Ouro em 2010. Revelam-se assim muitas incorporações, que ora remetem para um repertório consagrado associado às vivências do período colonial, ora se associam aos consumos musicais classificados como *da* Lusofonia ou ainda à música popular portuguesa. São expressão de um diálogo ativo que se estabelece entre uma representação idealizada de África e as práticas resultantes da integração no novo contexto. Todas elas seriam a marca expressiva de uma luso-angolanidade. Trata-se de uma formulação identitária que recupera os traços mais exotizantes e estereotipados de uma "típica cultura" africana para reafirmar, nos seus praticantes, um sentido de pertença simbólica a uma África do passado, e para reproduzir o seu imaginário de pertença no seio grupo familiar.

Esta formulação rejeita, contudo, a definição de uma identidade distintiva e separada de português retornado, unificada e com fronteiras bem definidas relativamente à restante população portuguesa. Pelo contrário, ela é expressão da afirmação ao espaço de pertença nacional, tal como fica evidente pelas palavras do então presidente d'Os Inseparáveis às vésperas do sexto ano do encontro, quando já se apropriava da palavra que muitos hoje ainda rejeitam: "Hoje, nós retornados, (já temos um certo orgulho de nos chamarmos assim!) somos homens e portugueses de alma inteira, e damos vida ao hino, ao homem" (Paulo 1983, 1). Também por isso estes encontros parecem ter tido um papel importante, funcionando para estes milhares de pessoas que se passaram a encontrar anualmente como instrumentos de integração simbólica na comunidade nacional portuguesa. Não deixam, ainda assim, de se definir como "portugueses de Angola". Geralmente rejeitam a identificação com a nação angolana fundada em 1975. A sua principal identificação é enquanto portugueses, mas portugueses com uma ligação particular a África, revelando uma perceção de auto-indigenização que é mediado pela categoria nacional (Veracini 2010, 95).

Esta é uma pertença que reclamam fora do campo político e à parte de definições sociais ou raciais. Com a intenção de serem uma recriação dos "pic-nics" e das "farras" dos tempos de Angola, os encontros têm uma marcada intenção festiva, procurando-se através deles reviver no presente essas ocasiões de sociabilidade que marcavam parte dos quotidianos em África, como se a descolonização e o retorno não os tivessem interrompido. Mas servem também reafirmar um *ethos* colonial específico, que inclui noções de cosmopolitismo e de modernidade que caracterizariam tanto o ambiente como as mentalidades dos colonos, por contraponto à sua perceção do atavismo e tradicionalismo que seriam a marca da ex-metrópole aquando da sua chegada. Ser cosmopolita e moderno continua a ser hoje assinalado como um traço distintivo

da identidade dos portugueses de Angola, a par com uma natural propensão festiva que é consecutivamente reafirmada tanto nos próprios encontros como as interações na página do Facebook d'Os Inseparáveis da Huíla. Em várias partilhas de vídeos, podem ler-se comentários como "Bonito de ver. Viva a festa.", "lindo", "aqui não há tristezas".[119]

O incentivo constante à festividade e à alegria é diretamente proporcional ao evitamento da abordagem explícita a temas considerados ideológicos como o do colonialismo português, da descolonização ou do retorno. Aliás, é comum os portugueses retornados reclamarem-se de um certo "apolitismo", desta forma esquivando-se da assunção de uma responsabilidade pessoal ou coletiva relativamente à sua posição social e política nos territórios colonizados. Também estes encontros de retornados se reclamam como apolíticos, não se consubstanciando como instâncias de afirmação política de uma identidade. Neles lembra-se a vida como ela era antes do retorno, lembra-se a "terra" de pertença, e lembram-se os amigos de infância e juventude. Não se recorda o pânico da vinda, a chegada a Portugal, ou a dificuldade dos primeiros anos de adaptação, tal como não se recordam as assimetrias sociais, raciais e de género que caracterizavam a sociedade colonial que deixaram para trás. Estes encontros são, assim, sobretudo momentos nostálgicos, que estabelecem uma distância temporal entre o passado que não volta a ser e o presente, mas que são, não obstante, afirmações simbólicas de identidade.

Para além da afirmação simbólica de uma identidade luso-angolana, estes encontros são também ocasiões de afirmação e recriação de identidades locais específicas, por referência a um local de origem (região ou cidade), que, pela impossibilidade de ser fisicamente revisitado, é transportado para um outro lugar em Portugal. Neste caso, o antigo distrito da Huíla em Angola é transportado durante dois dias para as Caldas da Rainha, que lhe serve de sucedâneo para acolher a comemoração anual. À semelhança do que acontece com as festas da "terra" que acontecem um pouco por todo Portugal nos meses de verão, também aqui se procuram reconstruir e reafirmar os laços de pertença à "terra de origem" através do convívio. Com efeito, com a nomeação do convívio através da "cidade" de pertença em Angola, sobressai o caráter localista do encontro.

Os encontros d'Os Inseparáveis da Huíla são, hoje, momentos para rever a família e os amigos dispersos pelo país e nas rotas da emigração portuguesa. Durante os dois dias do evento, estes ex-residentes do Sul de Angola reveem amigos, vizinhos, colegas de escola ou do trabalho, antigas namoradas, companheiros de juventude. A separação pela vinda para Portugal,

[119] Destas citações de partilhas particulares noutras páginas, como Retornados e Refugiados de Angola, Chicoronhos, Fotografias de Angola, etc, não fazemos ligação por razões de privacidade dos autores das mesmas.

mas também pelo curso normal da vida de cada um, é temporariamente interrompida, recriando-se a "família" do Lubango nas Caldas da Rainha. Com efeito, nos encontros d'Os Inseparáveis é notória a projeção de um sentimento de família alargada, que, como o próprio nome da associação indica, não pode ser separada. Esta noção de família remete não apenas para os laços locais, mas também para uma noção de "grande família africana", uma família que inclui os brancos de Angola, bem como os africanos mestiços e os assimilados, raramente fazendo referência aos africanos não assimilados, os "indígenas", a não ser enquanto apontamentos exotizantes e ornamentais compondo nostálgicas paisagens culturais. Este sentido de "grande família africana", que é reencontrada e reunida durante os dois dias do encontro, está bem patente no vídeo do convívio de 2010, onde se desfilam fotos e vídeos da "malta do Lubango" ao som de uma música angolana em cuja letra escutamos:

> *avózinha, lembro, o meu cota, lembro, a mãezinha, lembro, quem me dera voltar, mana Chica, lembro, tio Maneca, lembro, a família, lembro, quem me dera voltar... ´Tá toda gente lá, ´tá todo mundo lá, ai que saudade, ai que saudade, ´Tá toda gente lá, ´tá todo mundo lá, ai que saudade, ai que saudade… Família africana, tenho que rever, tenho que rever, família…* (Inseparáveis da Huíla 2010).[120]

Além de rever a família, os encontros são também momentos em que estes ex-residentes do Lubango e da Huíla habitam de novo o mesmo espaço. Andam de um lado para o outro conversando, reencontrando amigos e familiares, como se normalmente revissem a vizinhança. Este sentido de transposição de espaços pode ser captado através de um vídeo na sua página do Facebook, fazendo referência ao encontro de 2010, no qual aparece uma foto de uma rua do Lubango, acompanhada do seguinte comentário: "Acho que estivemos neste Picadeiro todos juntos no dia de hoje... para cima e para baixo... alguém tem dúvidas?". O sentido que se pretende veicular é, assim, o de que o chão das Caldas da Rainha que se pisou naqueles dois dias foi, na verdade, o chão do Lubango.

Este deslocamento espacial e temporal tem, contudo, camadas de tempo mais antigas. Os Inseparáveis da Huíla relacionam o seu convívio anual com as Festas de Nossa Senhora do Monte no Lubango, uma festa que foi transportada pelos primeiros colonos madeirenses que rumaram ao Sul de Angola ainda em finais do século XIX (Bastos, 2009; Peralta e Góis, 2021).

[120] Os Inseparáveis de Huíla "Caldas da Rainha 11 Julho 2010 malta Lubango" [Publicação de vídeo no Facebook], Recuperado de https://www.facebook.com/1411029862508009/videos/1412052142405781/ (consultado a 5 de janeiro de 2018).

O culto de Nossa Senhora do Monte tinha lugar na freguesia do Monte, no Funchal, onde se realizavam anualmente no mês de agosto. Com a intenção de reproduzir a "terra" de origem madeirense em terras africanas, é construída no Lubango uma capela em homenagem à Nossa Senhora do Monte e aí têm lugar, a 15 de agosto de 1903, as Festas em homenagem à Santa. Em 1921 conclui-se a construção de uma nova capela, a qual foi colocada num ponto alto, tal como a capela da Madeira, desta forma reproduzindo mais fielmente a "terra" de origem no novo contexto colonial. Já na década de 1950, o município da então cidade de Sá da Bandeira e o governo do distrito da Huíla fizeram das festas de Nossa Senhora do Monte as Festas da Cidade (Câmara Municipal de Sá da Bandeira 1971, *apud* Os Inseparáveis da Huíla 2006, 11-13).

Estas festas acabaram, depois, por serem recuperadas de novo no Lubango, já depois da independência de Angola. No 10º aniversário do Convívio Anual, Os Inseparáveis do Lubango afirmavam-se então orgulhosos do que "lá" deixaram e, de imediato, noticiam o ressurgimento, em 1986, de uma das coisas mais valiosas que legaram ao Lubango: "Ressurgem no Lubango em Angola as 'Festas de N.ª Sr.ª do Monte' de 1 a 30 de Agosto, agora com o nome de 'Festas Populares da Cidade do Lubango'" (Os Inseparáveis do Lubango 1987, 17). Esta festa ainda hoje existe no Funchal, no Lubango[121] e, de alguma forma, é recriada nas Caldas da Rainha como noutros lugares onde a migração madeirense deixou raízes simbólicas. As memórias dos portugueses retornados são, assim, moldadas pela sua própria experiência de mobilidade, a qual constantemente recria a ligação entre memória e espaço.

Através da reclamação da filiação aos primeiros colonos madeirenses do sul de Angola, os Inseparáveis da Huíla fazem uso de uma definição étnica específica para se distinguirem dos demais portugueses residentes em Angola em tempos coloniais. Com efeito, diz-se num Programa do Encontro que em 1980 o Buçaco alberga já 3500 "chicoronhos", nome originalmente dado aos colonos de origem madeirense que se estabeleceram na Huíla (Os Inseparáveis do Lubango 1987, 17). Através da apropriação desta autodefinição identitária reclamam uma pertença mais original ao território angolano, na medida em que se percecionam como sendo (por ascendência real ou simbólica) os pioneiros da colonização e os fundadores de Angola, em desconsideração pelas populações autóctones, mas também em reclamação de um estatuto de anterioridade relativamente aos demais portugueses de Angola. São, aliás, estes que mais contestam a categoria de português retornado que lhes foi atribuída, pois tendo já nascido em África aquando das descolonizações, consideram não ser possível terem retornado

[121] Entretanto rebatizadas Festas Populares do Lubango retomaram o nome original em 1986, reconhecendo a sua filiação à festa dos colonos madeirenses da Huíla.

à antiga metrópole que na generalidade dos casos nunca tinham visto nem conheciam. Preferem, por isso, como analisei no capítulo 1, ser considerados refugiados da guerra civil angolana ou expatriados da descolonização.

Os convívios anuais tendem, assim, a funcionar como momentos de afirmação de múltiplas pertenças. Como também acontece com as celebrações festivas das comunidades imigrantes, em que se celebra uma determinada etnicidade no seio do contexto migratório de acolhimento, a escala de identificação primeira é a "terra". Este caráter localista não esgota, contudo, a filiação a escalas de pertença mais abrangentes. Como bem notou João Leal para o caso dos emigrantes portugueses de origem açoriana nos Estados Unidos, "o que sobressai é o caráter localista da festa com a celebração da 'pequena pátria' que contribui para a 'grande pátria'" (Leal 2005). Neste caso, a grande pátria estende-se para lá das estreitas fronteiras de Portugal, para incluir os imaginários e as representações imperiais da identidade nacional portuguesa. Os portugueses retornados caracterizam-se, assim, pela múltipla pertença a diferentes escalas de tempos e de espaço (Feldman-Bianco 1993): são membros simultâneos de uma comunidade com tradições madeirenses, da comunidade do Lubango, da comunidade dos brancos de Angola, da comunidade de Portugal.

Estas comunidades, mesmo quando imaginadas, têm de se "localizar" em algum lugar e os espaços de pertença têm tanto manifestações simbólicas quanto materiais. Este trabalho de imaginação do espaço está bem presente num texto publicado na brochura do 30º Convívio dos Inseparáveis da Huíla, o qual fornece o que podemos chamar de "*grounded metaphor*" (Baker 2012, 25) do espaço eletivo de pertença. Nele, o seu autor propõe um itinerário imaginativo sobre o espaço da cidade do Lubango, como se estivesse a apresentar um roteiro de viagem retirado do passado para quem hoje visitasse a cidade:

> *Quando puderem, subam ao Cristo Rei, através da neblina, contemplem de lá a cidade centenária, desçam depois a serra e vejam em Junho como está a velha Capela de Santo António. Em Agosto façam uma prece à Nossa Senhora do Monte e se ainda lá estiver, bebam a água na fonte. Em Setembro passem pela Escola Industrial e Comercial Artur de Paiva e pelo Liceu Diogo Cão e vejam se já saíram os horários, depois percorram a Pinheiro Chagas desde a Associação Comercial passando pelo "Combinado", tomem café na "Flórida", saboreiem um pires de dobradinha na "Tirol" e por fim, no jardim municipal junto à Sé, esperem pelo autocarro, sigam até aos "Barracões" e deixem lá*

> *um ramo de flores.*[122] *Se estiver bom tempo e for Domingo façam um pic-nic na cascata da Huíla, sintonizem o Rádio Clube da Huíla e ouçam o relato do grande jogo.*
> *Meus amigos, retrata-nos a memória o que há muito os olhos deixaram de poder ver, mas enquanto houver saudades, todas estas imagens terão corpo, forma e cor, basta que sejamos capazes de as projetar no ecrã da nossa imaginação* (Rodrigues 2007, 34).

Este itinerário imaginativo não deixa de reconhecer a distância entre o passado e o presente. Esta distância está também bem patente nos relatos da "excursão" ao Lubango, organizada pela associação *Os Inseparáveis da Huíla* e que teve lugar em 2006.[123] Ainda que não escondam a emoção do reencontro com a sua "terra", não deixam de assinalar a diferença, não só entre o passado e o presente, mas também entre a memória e a realidade. Sabem bem que o espaço que habitaram já apenas existe na imaginação da sua memória, porque mesmo que continue a existir num lugar longínquo, já se encontra destituído das práticas e das relações que lhes davam sentido. O fim da Guerra Civil em Angola, em 2002, junto com a perceção do crescimento económico e da estabilização do país, motivou um movimento considerável de re-migração de ex-colonos e, sobretudo, dos seus descendentes a Angola, quer procurando recuperar a "terra perdida", quer em busca de oportunidades pessoais e melhoria de vida (Dos Santos 2016) como vimos no caso da família de Alexandra. Ainda assim, o mais comum é ouvir junto dos portugueses retornados a afirmação de que não querem mais voltar a Angola, para não terem de revisitar "o que deixaram lá ficar", "que já está nas mãos de outros", "que estragaram tudo". Evita-se, assim, a confrontação entre o passado imaginado e o presente real. O "seu" Lubango persiste na imaginação e é recriado, anualmente, na Mata das Caldas da Rainha, onde podem reencontrar antigos companheiros e vizinhos como qualquer migrante que vai à festa da "terra".

Grupo de Facebook *Retornados e Refugiados de Angola*

Como vimos no caso dos anteriormente referidos grupos online criados pelos amigos de Isabel e de Alexandra, um dos muitos motivos que mobilizam a criação de blogs e grupos no Facebook e páginas na Internet de portugueses retornados, é o estabelecimento de um meio que permite

[122] Deixar flores nos Barracões significa prestar homenagem aos fundadores da colónia que deu origem à cidade do Lubango. A zona ainda hoje chamada Barracões é o local onde os primeiros colonos construíram as suas casas de pau-a-pique. Nesse local há um obelisco com uma inscrição: "Neste local instalaram-se os primeiros colonos madeirenses em 1885".
[123] Participaram 37 pessoas na Excursão ao Lubango, todos sócios da associação. A maioria dos participantes tinha deixado Angola há mais de 30 anos, e nunca mais tinha lá voltado.

o contacto entre pessoas que compartilham um passado comum. Desde há vários anos, pelo menos desde 2015, tenho acompanhado os conteúdos e as interações das páginas e dos grupos de portugueses retornados de Angola no Facebook. Esse interesse levou-me a travar contacto com o trabalho inspirador de Miller et al. (2016) que estabeleceram solidamente um campo dos estudos antropológicos das redes sociais, contribuindo decisivamente para uma análise aprofundada das práticas online e da sua relação com o mundo social offline. Para os efeitos do presente trabalho realizei uma etnografia digital do Grupo de Facebook *Retornados e Refugiados de Angola*, o qual, com os seus mais de 41 mil membros, é o maior grupo de portugueses retornados (o segundo maior o Fotos de Moçambicanos e de Moçambique com mais de 38 mil membros).

Nos últimos anos tornou-se mais forte a tendência para as redes sociais online ocuparem uma parte considerável da vida cotidiana, particularmente entre pessoas de baixo rendimento e idosos, que antes estavam fora de contato com as redes sociais (Miller et al. 2016, 100–113). Aos poucos, o Facebook, criado em 2004, estabeleceu-se como um espaço de contato e interação online mais desejável para os portugueses em geral e também para os retornados portugueses das ex-colônias. A chegada constante de mais pessoas ao Facebook, em particular a chegada das gerações mais velhas, aliada à facilidade de edição e interação desta plataforma online, trouxe cada vez mais portugueses retornados a este meio social, alargando amplamente as suas possibilidades de partilha e reconstrução das suas memórias. Com efeito, segundo o estudo de Pires (1987) baseado no censo de 1981, a maioria dos retornados portugueses (64 por cento) tinha menos de 40 anos quando chegaram a Portugal. Com base nesta informação, é fácil concluir que a grande maioria dos retornados portugueses se encontra hoje na faixa dos mais de 55 anos, a par de um número considerável de pessoas na casa dos 70 anos. Em suma, a chegada dos mais velhos ao Facebook trouxe as necessidades e preocupações de socialização destes portugueses mais velhos para esta rede social online, embora a satisfação dessas necessidades dependa muitas vezes do empenho dos mais novos, incluindo os seus filhos e netos que nunca estiveram nas antigas colónias.

A longevidade do Facebook e sua generalização reforçam a sua competência para práticas de memória. O próprio nome Facebook refere-se ao livro do curso que mostrava os rostos de todos os alunos de uma determinada escola (*facebook*). Este livro é uma ferramenta prática para identificar os alunos em um determinado ano letivo, tornando-se então um objeto de memória dos tempos da escola. Os utilizadores do Facebook compartilham fotos e vídeos, organizam álbuns de fotos digitais (muitas vezes substituindo os analógicos), trocam (e armazenam) mensagens, mantêm contato com a família, reencontram velhos amigos e colegas,

participam de grupos de ex-alunos ou grupos de pessoas da mesma vizinhança – "ampliando e integrando a memória" (Garde-Hansen 2009, 135). O Facebook atualmente tem um recurso que muitas vezes sugere compartilhar memórias de postagens antigas novamente, que é chamado de "minhas memórias". Estas memórias também podem ser consultadas voluntariamente através de um botão de atalho chamado "Memória", onde aparecem automaticamente as publicações de um ano atrás, dois anos atrás, três anos, etc. e onde se pode navegar em outras datas. Além disso, a cada novo ano, ou aniversário de "amizade do Facebook" com alguém, o Facebook produz e sugere vídeos de memória para serem compartilhados pelos utilizadores. Apesar dessas ferramentas, a lógica memorialista de recolha e organização do Facebook escapa à linearidade da história, pelo menos no momento em que o elemento memória é produzido. Assim, o Facebook permite outro tipo de discurso mais acessível ao grande público e mais apropriado para referenciar a vida privada. Isso é particularmente útil quando as memórias contêm elementos problemáticos, como a memória da vida colonial e a memória do retorno das colónias no contexto de guerra civil ou mudança social abrupta.

Essa forma de produção de memória tem suas peculiaridades. Enquanto articulação discursiva presente, a memória é produzida num dado momento a partir de ingredientes previamente acumulados (e agora lembrados), mas cuja confeção e atualização obedecem a uma destreza presente e a um gosto presente. A mesma experiência, real ou imaginada, é articulada de maneiras diferentes em momentos diferentes (Peralta 2007, 2017b). No mundo digital da Internet, a memória como discurso presente para alguém também é criada e desafiada por um conjunto alargado de outras pessoas. O registo digital de um momento ou a produção de um comentário estão intrinsecamente ligados ao compartilhamento imediato – uma memória digital conectada a outras pela Internet. A memória de um momento – uma fotografia, por exemplo – não é mais armazenada para depois ser partilhada com familiares e amigos numa visita a casa. A partilha é instantânea e generalizada. Em relação a isto, é útil recorrer ao conceito de memória conectada de Garde-Hansen (2011). A autora argumenta que a memória "foi considerada em termos de uma dinâmica relacional entre pessoal e coletivo" e "agora é entendida como mediada, trabalhada em rede e digital" (2011, 149). Garde-Hansen desenvolveu esse conceito para a geração de adolescentes do início do século XXI, jovens com uma relação íntima com o telemóvel como ferramenta de conectividade. Essa geração da era da fotografia digital tem uma conexão muito material com a memória, uma capacidade de produzir objetos digitais de memória que podem ser partilhados diretamente com uma comunidade online de amigos, familiares e até estranhos (140). Nas palavras de Garde-Hansen, "o Facebook pode ser visto então como condição *sine qua non* da criação de memória digital e construção de arquivo

pessoal" (2009, 144). Embora essa função de memória conectada também seja desempenhada hoje no Instagram, a observação de Garde-Hansen permanece atual, principalmente para o estudo das gerações mais velhas nas redes sociais online – aquelas que agora também têm acesso a essa cultura de conectividade – e reforça a utilidade de investigar grupos do Facebook de portugueses retornados. A identificação destas populações está mais ligada a experiências particulares dos tempos coloniais do que a uma ideia geral de retornados portugueses. Exemplo disso é o grupo em que participa Isabel: *Malanjinos no Facebook*, foi criado em 2010, tem 5 mil setecentas e vinte e oito pessoas, quarenta e cinco das quais aderiram no mês de julho de 2022. A descrição do grupo afirma que o objetivo do mesmo é "sabermos quantos malanjinos vivem na diáspora e andam aqui pelo Facebook, assim como facilitar o reencontro entre malanjinos, dispersos por vários países". Ou seja, o critério não é exatamente o retorno para Portugal, mas a dispersão dos portugueses de Angola ex-residentes de Malanje. O que na verdade faz com que os seus amigos e conhecidos que ainda residem em Malanje, embora sejam uma minoria, também participem neste grupo, como me referiu Isabel. Na parte relativa às regras do grupo insiste-se que o grupo se destina a "todos quantos nasceram e/ou viveram em Malanje e a ela se sintam ligados" e que visa permitir que ali "possam reviver Vivências e Ambiências" através da publicação de fotografias, vídeos e mensagens. Outro exemplo é o grupo em que participa Alexandra, o *Juventude Viana Anos 70*, que foi criado em 2014 e é constituído por cento e dezanove membros, três dos quais aderiram no mês de agosto de 2023. Este grupo tem como objetivo "reencontrar o máximo possível de Jovens de Viana (Angola) do fim dos anos 60, princípios dos anos 70!!!!!!!!!", conforme se lê na sua página de apresentação. Por não ser membro destes grupos fechados, não conheço as interações que aí se verificam, embora tenha ficado a saber por Isabel e por Alexandra que nesses grupos, além de partilharem fotos e vídeos antigos e atuais de Malanje e de Viana, também aproveitam para divulgar encontros presenciais e saber notícias uns dos outros, incluindo a informação sobre o falecimento de antigos amigos e vizinhos.

Como tenho observado, existem grupos e páginas no Facebook que reúnem portugueses retornados de Angola (ou de outras ex-colónias) de acordo com a sua área de sociabilidade mais próxima: região (o exemplo que vimos anteriormente, *Os inseparáveis da Huíla*, com mais de mil membros online), cidade ou vila (exemplo: *Chibia*, mais de quatrocentos membros), bairro (exemplo: *Bairro de S. Paulo/Luanda*, mais de mil membros), local de trabalho (exemplo: *DIAMANG. Companhia de Diamantes de Angola*, quase setecentos membros), escola (exemplo: *Salvador Correia-Histórias e Memórias*, mais de mil membros). Estas páginas e grupos estão por vezes associadas a encontros periódicos (almoços, jantares, festas), como

vimos no subcapítulo anterior. Esta fragmentação da pertença, que se propaga do mundo offline para o mundo online, encontrou no online um espaço de interação mais alargada entre os portugueses retornados. Através das ações realizadas por seus membros, o grupo *Retornados e Refugiados de Angola* muitas vezes federa (ao compartilhar) conteúdos produzidos nas demais páginas. E, mais importante, este grupo online reúne uma diversidade de origens geográficas, escolares e profissionais de portugueses retornados de Angola: uma diversidade que não é reunida em nenhum encontro offline.

Nessas páginas e por meio desses grupos, a facilidade de expressar ideias e emoções em imagens curtas ou textos (fornecidos pela plataforma Facebook) é de particular relevância para pessoas que estão compartilhando memórias relacionadas a perdas e memórias de vida tornadas ilegítimas pelo histórico processo (Peralta 2017a, 2017b), como é o caso dos portugueses retornados. E como de tudo um pouco é compartilhado no grupo, como veremos, esse tipo de comunicação oferece aos utilizadores as facilidades que agradam aos utilizadores das redes sociais em geral. Simplesmente postar uma foto com um texto curto, ou mesmo sem texto, permite que as pessoas que têm dificuldade em transmitir uma ideia ou um sentimento (seja por causa do seu nível de educação ou por dificuldade em se expressar de outra forma) o possam fazer de forma eficaz. A resposta a um post pode ser não-verbal: uma reação (pressionando os botões de reação gosto, adoro, riso, espanto, tristeza, raiva), um comentário com emoticons (um sorriso :), um coração <3, algumas lágrimas :'(etc.) ou comente com outra foto. Outras interações simples são os comentários breves, como as exclamações “saudades!” ou “lembro-me bem”. Sem falar nas habituais onomatopeias expressivas de riso como “Ahaha”, “Hehehe”, “Kkkk” (mais frequente no Brasil), ou a sigla em inglês LOL (“laughing out loud”, rindo alto).

Seguidamente apresentarei uma análise do grupo Retornados e Refugiados de Angola baseada em “observações”, ou diferentes ângulos escolhidos para melhor cumprir o propósito desta análise: compreender o funcionamento do grupo, seu conteúdo, e apreender questões identitárias e a construção de uma memória conectada (Garde-Hansen 2011). Tomei alguns cuidados para integrar as conclusões dos debates sobre ética e boas práticas de pesquisa online. Quinto e Reynolds (2018) afirmam que a era digital trouxe novas questões e novos métodos para a pesquisa social, bem como novos desafios éticos. Procurei responder aos desafios éticos colocados pela investigação neste grupo do Facebook. O conteúdo e as interações desse grupo, pelas características que analisarei na Observação 1, são semipúblicos, ou seja, são produzidos para serem observados por um amplo público de usuários do grupo, onde qualquer pessoa pode entrar facilmente. Estou, assim, diante dos requisitos da ética situacional, pois não é possível aplicar um padrão ético previamente definido (Woodfield 2018, 30). Assumindo que é legítimo

estudar este conteúdo e interações, e que as postagens e comentários são semi-públicos, algumas garantias de anonimato foram necessárias: sem nomes de utilizadores, sem imagens de avatar, sem datas precisas (geralmente omitindo o dia) ou links para os textos. Esses cuidados garantem o respeito tanto pela comunidade online quanto por aqueles que dela participam, garantindo que não sejam prejudicados na sua integridade moral.

Observação 1: Origem e Regras do Grupo

O grupo de Facebook *Retornados e Refugiados de Angola* foi criado a 5 de novembro de 2010, por um descendente de portugueses retornados de Angola, situação que evidencia, como documentado noutros casos, a importância do trabalho memorial realizado pela geração de descendentes (Fischer 2015). É formalmente um grupo fechado, mas a adesão é simplificada. Isso significa, por um lado, que a adesão é necessária: alguém que já é membro deve aprovar a nova adesão. Essa é a única maneira de um utilizador visualizar o conteúdo do grupo e interagir com seus participantes. Por outro lado, a forma de funcionamento do grupo é muito aberta, tanto em termos de transparência como de facilidade de entrada no grupo. Acresce que a flexibilidade das regras deste grupo do Facebook, como veremos mais adiante, é tão atraente que um número cada vez maior de pessoas se sente incluído nele. O grupo não tem parado de crescer, vejamos o registo que fui fazendo do seu crescimento, 6 mil em dezembro de 2014, 8 mil em fevereiro de 2015, 11 mil em abril de 2015, 14 mil em setembro de 2015, 20 mil em janeiro de 2017, 34 mil em novembro de 2019, 41 mil membros em setembro de 2022[124]. Para observar este crescimento num outro ângulo, podemos assinalar que nos 30 dias anteriores a uma das datas de observação, 27 de março de 2018, aderiram 720 novos membros e registaram-se 3 mil quinhentas e dezasseis publicações. A atividade dos administradores do grupo tornou-se mais importante à medida que o grupo crescia. As publicações não precisam de pré-aprovação, mas são excluídas se os administradores sentirem que as regras não estão sendo respeitadas. Encontrei vários posts de um dos administradores comentando sobre o crescimento do grupo e a necessidade de regras para evitar conflitos. Estas postagens são reveladoras da visão dos objetivos a serem alcançados: o grupo deve observar rigorosamente uma imagem moral e comportamental desejada dos portugueses de Angola, caracterizada pela amizade, alegria e boa convivência. Esta imagem, segundo as regras estabelecidas, não deve ser manchada pelo sofrimento e mágoa que estes "retornados e refugiados de Angola" passaram

[124] Os dados anteriores a 2015 foram encontrados nas publicações dos administradores.

quando se mudaram de Angola para Portugal. O grupo não deve ser um fórum de queixas ou ressentimentos, mas sim um ponto de encontro entre os portugueses de Angola, um lugar onde tudo pode voltar atrás, como fica claro nestas palavras: "sejamos novamente o belo povo angolano que sabe como viver, se divertir e ser feliz e respeitoso". A transcrição a seguir é um exemplo entre vários posts de um administrador sobre o crescimento do grupo e a necessidade de regras. Estes comentários ilustram como o crescimento deste grupo no Facebook, por um lado, tem sido motivo de alegria para os administradores e, por outro, tem aumentado a procura da sua intervenção para a resolução de conflitos. E simultaneamente transmitir reflexões sobre os objetivos do grupo:

> Administrador (abril de 2015): *Amigos, acabamos de chegar a 11.000 membros com a entrada do Sr. P [.] S [.]. Honestamente, o número de membros não é importante. Seria se todos conseguíssemos manter um bom nível de amizade e convívio. Por isso, peço que reflitam um pouco antes de fazer postagens que possam gerar algum conflito. Evite respostas agressivas ou que possam ferir os sentimentos (...) Sejamos novamente o belo povo angolano, aquele que sabe viver, divertir-se e ser feliz e respeitoso. Ao entrar nesta porta, deixe a amargura do lado de fora. obrigada*

Este apelo ao cumprimento de regras de boa convivência assume um tom mais normativo num post fixo, ou seja, a publicação que acompanhou o topo da página entre 2015 e 2020, em que um administrador afirma:

> *Este é um grupo de lazer. Um espaço criado para relaxar. Se quisermos ser atormentados, podemos ligar a televisão ou abrir os jornais. Não poste imagens ou faça postagens que interfiram no nosso sistema nervoso (...) ESTE GRUPO NÃO É UMA CAIXA DE LIXO!!!!* (Retornados e Refugiados de Angola 2015)

Este texto é ilustrado por uma imagem que diz "STOP Publicidade, Religião, Sexo, Política, Futebol", que une a proibição de assuntos que irritem (publicidade) ou sejam considerados impróprios (sexo), com temas considerados motivo de conflito e, portanto, devem ser evitados (política, religião e futebol). Durou, e ainda dura, muito além do tempo da ditadura fascista portuguesa, o hábito de dizer num café, por exemplo: "Aqui não se discute política, futebol ou religião". Este conceito de tópicos a evitar está bem enraizado no sentido comum português.

Além disso, os retornados portugueses têm recorrido largamente à afirmação de que são uma população não politizada, o que a seu ver justificava a sua alienação da situação colonial em que viviam. Este conjunto de tópicos de conversa proibidos é efetivamente uma forma de evitar conflitos e melhorar a convivência entre pessoas de opiniões diferentes (e apaixonadas).

Dado que o passado evocado por esse grupo é um passado tenso, cheio de disputas ideológicas e divisões identitárias, a prescrição dessa agenda comportamental deixa claro que esse grupo do Facebook pretende ser um espaço de nostalgia, não um espaço de memória política. Ainda assim, a verdade é que as regras só se aplicam ao exagero. Assim, a crítica à descolonização e à própria Revolução Democrática portuguesa não é considerada fora do âmbito do grupo, sendo até certo ponto toleradas opiniões divergentes sobre o assunto. Percebi que já não estão entre os membros atuais muitos dos que a princípio postaram publicações mais politizadas e que receberam advertências dos administradores sobre os insultos que usaram.

Durante o período em que realizei as observações (2016-2020), além do referido post fixo, na descrição do grupo também se encontra um conjunto de regras que falam de anti-racismo, anti-sexismo e anti-homofobia. Acompanham assim a evolução dos valores consagrados na Constituição democrática da República Portuguesa, ainda que por vezes existam posts que não respeitam efectivamente essas normas.

O estabelecimento de relações de poder e regras de convivência online é uma necessidade há muito identificada nos estudos das relações sociais estabelecidas pela comunicação mediada por computador (CMC). Nos dois livros editados por Jones na década de 1990 (1995, 1998a), os autores dos volumes falam de construção de comunidade através da CMC enquanto "desenvolvimento de padrões de conduta é, em certo sentido, o desenvolvimento de um código moral, um sistema de valores, semelhantes às que surgem e são revisadas na maioria das formações sociais" (Jones 1998b, xvi). No que diz respeito ao grupo de Facebook *Retornados e Refugiados de Angola*, as regras de conduta estão consagradas na descrição do próprio grupo. É descrito como um "grupo de encontro para retornados, refugiados e descendentes de Angola" e rejeita os temas controversos/inadequados acima mencionados. Particularmente interessante é o fato de que o grupo se vê como uma "ferramenta para unir um povo que foi separado durante a guerra". Que "pessoas" são essas? Podemos entendê-los como parte de uma comunidade de exilados, como indicado no caso dos *Pieds-Noirs* da Argélia (Jordi 2003)? O texto não diz em todas as letras, mas esse "povo" são os portugueses de Angola, os portugueses que ali nasceram ou que ali se estabeleceram durante o período colonial, ou seja, aqueles que se identificam como portugueses de Angola. Não é por acaso que o grupo tem entre os seus membros não só os retornados portugueses que vivem hoje em Portugal

(maioritariamente) ou em comunidades emigrantes portuguesas, mas também alguns angolanos de origem portuguesa que nunca saíram de Angola.

Além disso, o grupo concebe-se como um "álbum de memórias". Ou seja, para alguns é um instrumento unificador de pessoas que se identificam e se conectam por meio deste meio de comunicação online. Para outros, talvez não só para eles próprios, mas também para os filhos, netos e toda a sociedade portuguesa, é um álbum de memórias, fotografias e outros objetos digitais construídos coletivamente. Este conceito do grupo como "álbum" reforça a ideia de memória conectada (Garde-Hansen 2011) aplicada, neste caso, a uma rede de "diáspora" digital de portugueses retornados de Angola. No entanto, não é um arquivo digital como alguns blogs e sites que mimetizam arquivos públicos com sua organização temática e temporal. Nesse espaço online, o compartilhamento de fotos e memórias é vivido em um momento, como alguém visitando alguém em sua casa, ou conhecendo-o em uma festa. Por exemplo, uma fotografia é postada, há interações, como veremos nas observações a seguir, e depois de algumas horas ou alguns dias, a publicação fica em segundo plano, esquecida na parte inferior do *feed* de conteúdo, se perdendo em um mundo de outras publicações.

O que importa nessas interações, para que o convívio flua, é que os membros sigam a regra de "não façam politiquices... Respeitem os saudosistas, por favor...". A expressão "politiquice" pode ser interpretada como uma rejeição da polêmica política degradante (ou mesmo debate político em geral) como algo considerado perturbador para a desejada harmonia do grupo. Os utilizadores sentem falta de suas experiências de vida em Angola, sentem nostalgia colonial (Lorcin 2013), e querem ter o direito de sentir falta de sua Angola e fazer posts sobre isso, ou outros assuntos, entre si.

Observação 2: Visão geral dos conteúdos e interações

Parte da explicação para o sucesso e atratividade deste grupo resulta da existência de inúmeras publicações e interações aparentemente insignificantes do ponto de vista temático, por serem genéricas ao Facebook português. A língua utilizada é o português, a maioria dos membros vive em Portugal, e mesmo os que vivem no estrangeiro mantêm uma ligação com o país. Além disso, o grupo não requer aprendizagem ou especialização. Tudo o que se espera é a projeção, em tom familiar, de uma convivência de pessoas que têm em comum ter vivido em Angola e que de lá foram para Portugal em um movimento de retorno/refúgio. Partilham jogos, brincadeiras e lições de moral, como qualquer outro grupo português mais aberto a estes conteúdos genéricos. Para este tipo de conteúdo existe um bom nível médio de interação, ao

nível de três dezenas de reações, e sempre com cerca de dez a vinte comentários, com algumas exceções de sucesso. No meio desta amálgama de conteúdos genéricos, emerge o conteúdo mais ligado à memória da vida em Angola, ou seja, o conteúdo específico. Essas publicações trazem consigo o potencial de aumentar muito a interação, embora nem todas no mesmo grau.

Num breve resumo de publicações num dos momentos de observação, encontramos neste grupo conteúdos maioritariamente genéricos produzidos e divulgados na plataforma de redes sociais Facebook em Portugal: quatro posts de jogos, dois posts de moralidade, duas piadas, três imagens aleatórias fofas ou engraçadas, um post boa noite ou um post de bom dia. No meio destas publicações gerais, há um conteúdo mais específico, ou melhor, mais relacionado com as expectativas de quem quer saber algo sobre a interação dos portugueses retornados de Angola: refiro-me a duas fotografias/postais de Angola e uma foto de uma fruta tropical. Uma publicação feita dois dias antes do momento da observação destaca-se pelo número de interações que suscitou. É um postal do Lobito. Foi postado por um novo integrante do grupo, junto com o seguinte texto: "minha cidade. saudade. quem se lembra?" Este post teve 192 reações (173 gosto, 13 adoro, 5 triste, 1 espanto) e dezenas de comentários, como: "Também tenho saudades do Lobito", "Tudo tão lindo… Os canteiros floridos…", "É a minha cidade Lobito", "Tudo limpo, tudo organizado!! Eles não conseguem! Eles não pensam como nós!...", "A sério? você tinha mesmo que vir aqui com esse comentário racista?", "Devia ter sido uma descolonização diferente!", "Colina da saudade", "Lobito", "Lembro com saudades", "A cidade que me viu crescer é… saudades" (Retornados e Refugiados de Angola, s/d, destaque meu)

Estes comentários geralmente respondem à pergunta sobre qual terra está representada no postal. Expressam também o sentimento de saudade, ainda reforçado pela referência à Colina da Saudade. Há também comentários sobre experiências, lugares específicos e as perdas causadas pelo retorno. Nesta relação simples entre quem se lembra de um passado comum que não existe mais, surgem também conflitos por descolonização e racismo, como dois comentários acima referidos[125], mas logo esses comentários são abafados por outros comentários nostálgicos e aparentemente despolitizados. A maioria dessas pessoas prefere uma interação mais amena por serem pessoas que possuem em sua história de vida um legado considerado ilegítimo (Peralta 2017b).

Talvez porque parte de suas vidas passadas tenha sido passada num "lugar silenciado pela vergonha da história do colonialismo e da sua barbárie" (Peralta 2017b, 20), eles preferem

[125] "Tudo limpo, tudo organizado!! Eles não conseguem! Eles não pensam como nós!...", "A sério? você tinha mesmo que vir aqui com esse comentário racista?" (Retornados e Refugiados de Angola, s/d).

relembrar um cotidiano feliz e a leveza de uma paisagem. Outra publicação que se destaca nessa observação é a fotografia de uma fruta tropical. A pessoa que postou apenas acompanhou a foto com o nome da fruta: Maboque. É um fruto amarelo agridoce e suculento que vem do maboqueiro – strychnos spinosa – uma árvore da África Austral, comum em Angola, cujo fruto é muito apreciado pela população local. Esta foto, embora postada depois do postal, teve 251 reações (uma triste, um riso, 31 adoro, 218 gosto) e dezenas de comentários. Os comentários referem-se ao sabor da saudade, evocado como lembranças de tempos juvenis. Esta era uma população muito jovem, pelo que as suas memórias também são marcadas por esta fase da vida. Além disso, essas publicações sobre frutas, espécies de plantas, paisagens ou gastronomia são menos propensas a exigir comentários conflituantes ou interações politizadas. Mais uma vez, a palavra "saudade" aparece repetidamente nos comentários.

A paisagem é uma forma de mediação (não política) desta memória e remete também para a ideia de paraíso, ideia ainda enraizada na memória portuguesa do período colonial – associada, aliás, à ideia de modernidade e desenvolvimento colonial. A saudade dessa paisagem e desses frutos remete então à ideia de paraíso perdido. A lembrança do sabor doce ou agridoce da fruta é, portanto, um elo com a infância, com a juventude e com o cotidiano partilhado, algo em comum que se apresenta sem distinções de classe, de "raça" ou de género. É comum entre os portugueses retornados de Angola terem, ou tentarem ter, árvores de fruto tropicais num quintal ou varanda. Comer essas frutas, sejam elas do próprio cultivo (apesar do clima inapropriado) ou compradas em um supermercado, é uma forma de tentar estabelecer uma ligação emocional com a terra distante da qual sentem saudades. Ter em casa estas plantas e frutos de Angola é um tema frequente de conversa, como confirmei tanto no contexto das entrevistas como nos encontros de retornados portugueses onde fiz trabalho de campo.

Observação 3: Publicações Específicas Frequentes

Um dos posts específicos frequentes é sobre um prato típico angolano, a moamba de galinha: um ensopado de frango geralmente acompanhado de uma papa. A papa pode ser feita com fuba mandioca ou com farinha de milho, ou com ambos. Este tipo de publicação faz muito sucesso, com centenas de reações e comentários. Comer este prato típico angolano é sentido como uma experiência angolana, marca da identidade luso-angolana. E isso é verdade até para alguns retornados portugueses que não costumavam comer este prato quando estavam em Angola. Outros posts culinários, alheios à ideia de angolanidade, não são tão bem sucedidos. Por

exemplo, um post com um prato típico português de favas com entrecosto e chouriço teve apenas trinta e cinco reações e cinco comentários.

Um post, por exemplo, coloca a pergunta "Quem quer um bocadinho?" junto com uma foto de moamba de galinha acompanhada de uma tigela de funge de mandioca e outra de pirão de milho. Nos comentários, muitas vezes há um debate sobre os nomes dessas papas: no norte de Angola é chamado de funge, no sul é chamado de pirão, e também há pessoas que usam nomes diferentes de acordo com a farinha. Os utilizadores também discutem ingredientes e lamentam a dificuldade em encontrá-los em certas zonas de Portugal. Outro post repete a pergunta, junto com a foto de um prato: "quem quer uma piroada, moamba com quiabo?". Um comentário orgulhoso habitual é dizer "este é o meu almoço de hoje" ou "foi o que comi ontem". É uma interação simples e alegre. Algumas pessoas até respondem a essas publicações comentando, sem palavras, apenas com emoticons acompanhando a foto de sua refeição ou apenas a foto de uma mesa posta. São troféus de identidade, uma refeição festiva que afirma: estamos aqui e somos de Angola.

A culinária tem uma estreita relação com as identidades coletivas, conforme referem os estudos sobre a relação da cozinha popular com identidade nacional, classe e globalização (Sobral 2007, 2008, 2016; Domingos, Sobral e West 2014), com as identidades da diáspora (Mannur 2007; Mintz 2008), com a memória (Holtzman 2006). Essas práticas têm relação com a circulação internacional de produtos, como é o caso da circulação da mandioca colonial e pós-colonial (Domingos 2016). Como no exemplo das frutas e plantas mencionadas na Observação anterior, fazer e comer esses pratos é uma afirmação de identidade. Não importa se eles não costumavam comer esses pratos quando moravam na terra em relação à qual agora têm saudades. Em épocas festivas (como aniversários de familiares mais velhos, outras reuniões familiares ou festas tradicionais), fazer e consumir estes pratos "típicos" é um símbolo de pertença a uma comunidade e a uma terra.

Outra publicação comum são as fotos da escola, principalmente as fotos da turma, como uma publicação partilhada no grupo em análise (*Retornados e Refugiados de Angola*) a partir de outro grupo do Facebook (*Fotografias de Angola*) com uma foto da Escola Número 45 Paiva Couceiro, de 1945. Rever-se na sua infância ou juventude (passadas) é uma experiência atraente para esta geração mais velha. Como a fruta tropical ou a moamba de galinha, os anos escolares são outra coisa que os membros deste grupo têm em comum. Mesmo aqueles que não frequentaram aquela escola em particular na fotografia, podem falar da sua própria escola em Angola. Relembrar a infância, porque todos a tiveram, é uma forma de gerar um sentimento de comunidade entre pessoas heterogéneas e uma forma simples de falar sobre o passado de uma

forma menos politizada, através da inocência da infância (Kalinina 2014). O mesmo se pode dizer da frequente menção às farras que fazem parte das memórias positivas da vida colonial.

No entanto, as fotografias de escolas e crianças em idade escolar também podem ser controversas, pois muitas vezes levantam a questão racial. A presença de crianças negras entre crianças brancas é frequentemente mencionada como suposta prova de igualdade racial em Angola, e combina com a ideologia lusotropicalista de um país multirracial e pluricontinental propagada pelo Estado português nos últimos anos do colonialismo (Castelo 1998). Durante décadas, a maioria da população negra foi excluída do sistema escolar ou restrita à educação "rudimentar" (Ferreira 1974; Paulo 1999). A existência de colegas de escola ou de trabalho negros, como vimos no capítulo 3, é usada para negar a evidência de uma sociedade que objetivamente tinha uma estrutura de classes marcada por diferenças sociais entre brancos, negros e mestiços (Guerra, 1979). Neste excerto de comentários sobre a foto do Colégio Paiva Couceiro vemos como surge a polémica sobre o racismo ou a negação do racismo, juntamente com o argumento de que quem "não nasceu nem cresceu, ou não estudou [lá], ou não interagiu com amigos de todas as raças" não tem conhecimento, nem tem legitimidade para falar dessas questões: "Aqui está a prova do suposto 'racismo' para os esclarecidos deste país verem"; "Você está certo V[…];" "Há racismo aqui [Portugal], racismo reverso;" "Afinal onde estava o racismo??????????????????;" "Na cabecinha pensante de muitas pessoas que não sabem, que não nasceram, não cresceram, estudaram [lá], que não interagiram com amigos de todas as raças."

Observação 4: Observação num dia crítico

Nos primeiros anos do grupo, fotos e notícias sobre a descolonização e o Retorno, mais politizadas e mais conflituosas, eram postadas com mais frequência. Um exemplo deste tipo de post é datado de agosto de 2014. Este post reproduz a fotografia de Alfredo Cunha, tirada em São Tomé e Príncipe, em 1975, retratando uma "estátua da época colonial" desmontada, acompanhada do texto "restos de um império desmembrado pelos angolanos". Nos comentários, muitos apoiam a publicação, mas outros negam a veracidade da foto: comentam com links e fotografias que mostram que a estátua está em bom estado e afirmam que esta foto é de São Tomé e não de Angola, onde há uma estátua muito semelhante. Outros iniciam um debate sobre a descolonização e o retorno com opiniões diferentes. Imagens que fazem parte da memória pública da descolonização, como esta fotografia de Alfredo Cunha, são apropriadas

fora de contexto e com liberdade interpretativa para servir aos argumentos de diferentes posições e alimentar polémicas.

Publicações tão polêmicas e mais politizadas foram-se tornando menos frequentes. No entanto, há momentos críticos. Uma publicação recente em 25 de Abril levou os utilizadores do grupo a expressarem mais de mil reações (819 gosto, 234 tristeza, 86 adoro, 17 raiva, 3 riso, 3 espanto). O post é composto por um conjunto de imagens e um texto crítico à Revolução Democrática portuguesa de 25 de Abril de 1974 e ao processo de descolonização. O texto é intitulado "25 de Abril – fiquei sem pátria". Nas imagens aparecem: um cravo, símbolo da Revolução, sangrando a bandeira portuguesa; uma fotografia de uma manifestação de retornados portugueses no final da década de 1970 que diz "Não queremos hotéis, queremos casas" (relacionada com o problema habitacional enfrentado por muitos que ainda viviam em alojamentos temporários fornecidos pelo Estado); uma foto de portugueses retornados com a sua bagagem no aeroporto aquando do seu regresso; e dois recortes de jornal. Num desses recortes – provavelmente do jornal O Retornado – pode ler-se "1 milhão de retornados" e referências ao IARN (Instituto de Apoio ao Regresso dos Nacionais); o outro recorte mostra uma falsa citação atribuída ao então ministro dos Negócios Estrangeiros português Mário Soares sobre atirar os brancos [os colonos] aos tubarões. Esta citação atribuída a Mário Soares, que foi também Primeiro-Ministro (1976-1978; 1983-1985) e Presidente da República Portuguesa (1986-1996), é uma antiga notícia falsa. Segundo Peralta, esse boato foi "divulgado por um panfleto do jornal A Rua em 1977, supostamente escrito a partir de uma matéria publicada no jornal Estadão de São Paulo" (2019, 330).

O Ministro dos Negócios Estrangeiros do I Governo Provisório Mário Soares (maio-junho de 1974), juntamente com o Ministro da Coordenação Interterritorial dos I, II, III e IV Governos Provisórios (1974/1975) Almeida Santos, respetivamente, falecido em 2017 e 2016, são odiados por um número considerável de retornados portugueses, que lhes atribuem a responsabilidade pelos problemas do processo de descolonização. Esta opinião não é unânime entre os retornados portugueses, mas é seguramente a mais expressa entre eles (Guerreiro 2017). O texto "25 de Abril – Fiquei sem pátria" relata uma situação comum entre portugueses nascidos nas ex-colônias que se refugiaram ou migraram para o Brasil, África do Sul e outros destinos. Alguns deles perderam a cidadania portuguesa por causa de uma mudança na lei de cidadania, conforme referido no capítulo 1, e não conseguiram recuperá-la. Esta situação limite é utilizada como mais uma prova de uma "perda da pátria", mesmo pela maioria dos portugueses regressados que efetivamente mantiveram a nacionalidade portuguesa. No entanto, é de salientar que prevalece o apego à nacionalidade portuguesa e à identidade nacional

portuguesa, e que apesar das suas pretensões à Angolanidade a sua autoidentificação geralmente não está ligada à atual República de Angola.

A publicação do texto "25 de Abril – fiquei sem pátria" junto com estas fotos gerou mais de 500 comentários, a maioria concordante e reproduzindo o mesmo tipo de discurso. No entanto, nesta imensa massa de comentários há algumas exceções interessantes. Por exemplo, um comentário elogia a Revolução de 25 de Abril: "Nasci em Angola e tenho boas recordações do meu país Angola. Passei por tudo que você descreveu. Mas felizmente houve grandes homens que fizeram o 25 de Abril acontecer." Ainda outro expressa uma condenação determinada à ditadura do Estado Novo:

> *Manter o fascismo seria cruel, a guerra do ultramar onde tantos morreram pelo interesse de alguns nunca foi uma alternativa! Sou da 3ª geração nascida em Angola, a minha avó nasceu lá… foi triste e difícil para a minha família? Foi. Mas o fascismo como alternativa... nunca. Viva o 25 de Abril e a liberdade.*

Mesmo que a tendência dominante seja crítica ao 25 de Abril e à forma como foi feita a descolonização, pelo menos entre os frequentadores destes grupos, há opiniões divergentes. Podemos levantar a hipótese de que muitos dos portugueses retornados que divergem desta crítica à Revolução Democrática portuguesa se abstém de comentar porque são minoria nestes grupos; na verdade, muitos deles podem até se abster de ingressar nestes grupos online.

Observação geral sobre o grupo de Facebook

Os grupos e páginas do Facebook de portugueses retornados de Angola ou de outras ex-colónias portuguesas, como já referimos, estão estruturados de forma semelhante às redes offline e às suas reuniões anuais. Geralmente, pelo que tenho podido observar frequentando os dois ambientes, há mais envolvimento e mobilização offline para almoços e encontros anuais do que atividade online. Além disso, seria impossível compreender as interações on-line sem o trabalho etnográfico nesses encontros e sem entrevistas realizadas anteriormente no contexto da extensa pesquisa em andamento sobre essa população. Estas redes e encontros presenciais, como vimos no subcapítulo Convívio Anual "Os Inseparáveis da Huíla", foram inicialmente desenvolvidas através de outros meios de contacto (por cartas e telefonemas) entre pessoas que nasceram ou viveram na mesma cidade ou região angolana, que viviam no mesmo bairro, que frequentavam a mesma escola, que trabalhavam na mesma grande empresa. As pessoas que viveram e

trabalharam juntas em Angola estão agora espalhadas por Portugal (e destinos de emigração portuguesa), o que reforçou a necessidade de reencontro e contacto por outros meios, seja por telefone ou Facebook. Nos últimos anos, como vimos, as redes off-line foram complementadas com esta componente on-line, com seus grupos e páginas no Facebook: espaços on-line que muitos dos participantes dos encontros presenciais nunca haviam visitado. Da mesma forma, e alheias aos encontros, surgiram outras páginas relacionadas com as memórias das experiências dos retornados portugueses. O grupo do Facebook Retornados e Refugiados de Angola destaca-se pelo seu carácter genérico e por não encontrar paralelo nas reuniões offline, uma vez que não existe uma reunião de todos os retornados portugueses de Angola.

A diferença entre nostalgia colonial e nostalgia imperial identificada por Lorcin (2013, 2018) é fundamental para compreender as práticas de memória e interação desse grupo do Facebook. O grupo pretende ser um espaço seguro para que as pessoas que sentem saudades do tempo que viveram em Angola possam interagir, um lugar onde possam relembrar a vida colonial sem serem chamados de colonialistas. Na interação online (como no offline) entre os retornados portugueses de Angola, a infância e a juventude passadas no sistema colonial são os objetos de nostalgia mais evidentes. Ou seja, é um espaço onde a prática esperada e mais mobilizadora é a nostalgia colonial, uma nostalgia causada pela perda do modo de vida colonial. O discurso da nostalgia imperial, a nostalgia de uma potência colonial para o império perdido, mais suscetível de articulação política, embora também surja e se misture no discurso geral, tem um papel secundário e menos mobilizador.

O sucesso do grupo Retornados e Refugiados de Angola decorre do facto de a sua regra "não façam politiquices… Respeitem os saudosistas, por favor" ser temperada com a relativa tolerância dos administradores a opiniões divergentes sobre questões críticas (como colonialismo e 25 de Abril). No dia-a-dia do grupo, a socialização desejada e praticada é a de quem só quer voltar um bom dia, imaginar/sentir que está compartilhando um sorriso comum online através de uma bela foto de uma criança ou de uma paisagem que não tem nada a ver com Angola. Ou podem querer mostrar entusiasmo pela partilha e reconstrução de uma memória comum, seja o sabor de uma fruta (sugerida por uma fotografia) ou a imagem de uma cidade à qual é impossível regressar (porque também seria viagem no tempo). Aqui o conceito de memória conectada (Garde-Hansen 2011), criado para a foto online recente, se expande para a produção e compartilhamento de objetos de memória digital com uma referência mais distante, uma forma de nostalgia colonial conectada. O postal digitalizado ou a foto antiga, a foto recente de uma fruta que pode ser trazida online por meio de um motor de busca, um comentário ou uma história que é partilhada em texto verbal – todos esses uploads no grupo do

Facebook fazem parte de uma (re)construção de uma memória conectada, partilhada e construída junto a um público participante com o qual há afinidade. O grupo, como no caso dos *Retornados e Refugiados de Angola*, pode mesmo ser constituído por pessoas que na sua maioria nem se conhecem pessoalmente, mas que se reconhecem prontas para esta partilha, esta construção de memória, e esta afirmação de pertencimento. Os membros do grupo viveram na primeira pessoa, ou através de histórias familiares, naquela Angola do passado a que não podem regressar. Eles se tornam membros deste grupo para que possam tomar um café online juntos e recordar os velhos tempos.

Discussão

Quase cinquenta anos após o retorno dos portugueses de Angola, as suas memórias estão bem vivas. Ao contrário da expectativa de Nora (1997), e tal como argumentou Fassin (2008), os *ambientes* de memória coletiva continuam a resistir à força supostamente avassaladora dos *lugares* da memória nacional mediados pela história. Embora sejam memórias que têm uma relação problemática com as grandes narrativas nacionais (Peralta 2019; 2022), estas memórias persistem.

Bairros de realojamento como o Bairro do Fundo de Fomento do Vale da Amoreira foram durante muito tempo, e continuam a ser, afetados por fenómenos de violência e marginalidade provocados pela exclusão social. São territórios de vivências que se querem muitas vezes esquecer e são ambientes que preservaram, à sua maneira, a memória da vida colonial. Esse caráter de *ambiente de memória* varia de bairro para bairro e vai mudando ao longo do tempo.

Os bairros não só também se destinavam ao apoio à habitação para os portugueses em geral, como também, ao longo do tempo e à medida que as novas gerações foram saindo e as mais antigas falecendo, vai-se verificando uma nova configuração populacional. As redes familiares e de amizades de portugueses retornados de Angola vão mantendo essa ligação afetiva ao passado. Nem precisam de falar de Angola, basta convidarem para ir lá a casa comer moamba de galinha, numa ocasião festiva.

Como vimos com o caso de Ulisses, nem todos os portugueses retornados frequentam de forma assídua os convívios relacionados com a memória da vida colonial nos antigos bairros, cidades, províncias, escolas e locais de trabalho dos anos 1970 em Angola. Provavelmente a maioria nem participa em nenhum destes encontros. Ainda assim, os encontros mantêm vitalidade, com dezenas, centenas ou mesmo milhares de participantes, conforme os casos. E

têm em paralelo as suas formas mediadas de produzir memória, como as brochuras que os Inseparáveis da Huíla produzem anualmente, como as páginas e grupos de Facebook onde produzem uma nostalgia colonial conectada. O grupo de Facebook a que Alexandra pertence é interessante pelo facto de lhe permitir participar na construção de uma memória da *juventude de Viana dos anos 1970* junto com pessoas que maioritariamente não conhecia em Viana, apesar de frequentarem os mesmos locais. Sendo que no caso dos grupos de Facebook é assinalável a existência de um grande grupo dos *Retornados e Refugiados de Angola*, o qual acaba por simular um grande encontro permanente e sem paralelo de todos os portugueses retornados de Angola e de outros portugueses de Angola que estão dispersos.

Através destes ambientes, meios e práticas, as memórias dos portugueses retornados de Angola vão mantendo a sua vitalidade. Mais ou menos ignoradas no discurso dominante, as memórias da vida colonial ganham episodicamente palco e há quem as queira mobilizar. No capítulo 2, vimos como os VHS e os DVDs *Angola do Outro Lado do Tempo* procuraram vender a experiência nostálgica de rever Angola. Também o número 770 da revista *Sábado*, publicado a 31 de janeiro de 2019, é um exemplo de um produto comercial que vai atrás de um imaginário dos portugueses retornados e de um discurso vitorioso. A capa da revista tem como imagem de fundo a fotografia a preto e branco de portugueses retornados que desembarcam de um navio. Em letras de destaque surge o título deste número "Retornados, como eles mudaram Portugal", um título inspirado em Dacosta (1984; 2013). Depois, em letras mais pequenas, é apresentado o resumo: "criaram empresas, hospitais e universidades, revolucionaram os costumes e as artes, conheça as histórias de sucesso de quem voltou de África". O sucesso desta iniciativa da revista *Sábado* está, aliás, espelhado em dois *meios* de comunicação dos próprios portugueses retornados. A brochura do 42º Encontro dos Inseparáveis da Huíla reproduz em oito das suas oitenta e cinco páginas de conteúdo[126] a capa e as reportagens deste número da *Sábado*, o que é uma forma de subscrever a mensagem da revista. E no grupo *Retornados e Refugiados de Angola* a divulgação da capa da revista motivou oitocentas e noventa e três reações (754 gosto, 124 adoro, 10 triste, 3 coragem, 1 riso, 1 raiva) e trezentos e sete comentários muito variados, que incluem concordância, orgulho, histórias das dificuldades atravessadas, queixas de falta de apoio, disputa sobre o nome retornados, apesar do nome do próprio grupo.

Reportagens como a da revista Sábado reproduzem uma narrativa de elite. Não estou a colocar em causa os dados que apresenta, os quais se baseiam no trabalho de especialistas, com os quais aliás a reportagem dialoga. Mas o cunho de classe média alta e de status mais elevado

[126] Excluí desta contagem as dezasseis páginas de publicidade que aparecem no final e que não se encontram numeradas.

está lá, nomeadamente quando faz uma "roda dos mais conhecidos" com personalidades de diversos quadrantes e opiniões que são portugueses retornados e quando apresenta os portugueses retornados como sendo o exemplo do sucesso empresarial, académico, cultural e político. Num olhar mais frio sobre o assunto: seria de esperar que em pelo menos meio milhão de pessoas não houvesse tantos casos de sucesso? Num contexto diferente, podemos dizer que o próprio discurso veiculado nos meios dos portugueses retornados, sejam as brochuras dos encontros, sejam as páginas e grupos de Facebook, procura formar memórias e reproduzir identidades comuns a partir de memórias da infância e da juventude aparentemente desvinculadas das diferenças de classe e de raça e onde o género é enquadrado de forma pacífica.

CAPÍTULO 7
CONCLUSÃO

Os testemunhos da memória vivida e a memória mediada permitiram-me um acesso quer a trajetórias individuais de portugueses retornados de Angola, quer aos quadros sociais de memória que participam na construção da memória coletiva da vida colonial, do retorno e da vida em tempo pós-colonial. Foquei-me em memórias que assinalam a trajetória social de um segmento populacional que não tem sido satisfatoriamente considerado na história do retorno, falo das trabalhadoras e dos trabalhadores brancos e mestiços.

A opção por selecionar portugueses retornados de Angola através da sua localização no Bairro do Fundo de Fomento do Vale da Amoreira, no concelho da Moita, permitiu-me encontrar pessoas do segmento social que procurava: assalariados e pequenos proprietários. Confrontado com memórias da vida colonial que tendem a apresentar apenas uma perspetiva de elite, era fundamental ter estes setores sociais, ainda que com diferenças sociais entre si, para apresentar outras perspetivas de classe acerca da memória. Assumindo uma abordagem interseccional, era também importante que esse conjunto de memórias correspondesse a indivíduos que cruzam na sua vida, além da sua posição de classe, também os marcadores sociais do género e das racializações mais relevantes nesta população. Sendo também importante ter portugueses cuja origem é distinta quanto à vaga da migração colonial que está na origem da sua presença em Angola. Assim, selecionei quatro pessoas que correspondem a uma mulher mestiça (Isabel) e um homem branco (Artur) da colonização anterior a 1945, e a um homem mestiço (Ulisses) e uma mulher branca (Alexandra) respetivamente da colonização final dos anos 1940 e do final dos anos 1960.

Através destes quatro casos foi possível evidenciar a observação feita junto de dezenas de elementos desta população acerca das principais razões das migrações coloniais. Efetivamente, a generalidade dos entrevistados fornece poucas informações sobre a sua origem familiar. Nos casos das migrações mais antigas, é difícil que os descendentes tenham um conhecimento mais profundo sobre a situação social, o percurso de vida e as razões que mobilizaram as escolhas de vida dos seus antepassados. No entanto, é possível identificar, como

vimos nestes casos, que as razões da migração são económicas na quase totalidade das situações e que os perfis socioprofissionais das famílias não variaram muito de geração para geração, ainda que a chegada a Angola tenha permitido melhorias de vida para cada uma destas famílias.

Os avós portugueses de Isabel eram homens de Castelo Branco e de Viseu que se estabeleceram como comerciantes respetivamente em Malanje e em Luanda. Ambos casaram com mulheres mestiças, o que era comum nos anos 1920 e 1930, tendo em conta uma migração colonial branca principalmente masculina. Pouco sabe da avó de Luanda, mas a de Malanje, com quem conviveu, era filha de um comerciante mestiço. O pai de Isabel, nascido em Luanda, só teve oportunidade de se tornar um homem mais culto graças ao ingresso no seminário, uma vez que ficou órfão de pai, o que nesta época era uma ruína para a economia familiar. Na geração dos pais de Isabel, a mãe é empregada numa escola de Malanje e o pai é contabilista numa empresa. Têm casa própria em Malanje, têm um criado jovem negro que vive com eles e faz a limpeza da casa e contam com uma lavadeira que vai buscar as roupas a casa e depois as devolve lavadas e passadas.

Artur teve um avô transmontano que foi mobilizado como militar para África no quadro da Primeira Guerra Mundial e que depois se tornou sapateiro em Luanda e outro avô lisboeta que terá ido para Luanda por causa de uma divergência com a família, e aí se tornou contabilista dos Caminhos-de-Ferro de Luanda. As avós seriam domésticas e foram para Angola no contexto do núcleo familiar dos maridos. Estas famílias portuguesas residiam na baixa de Luanda, no bairro dos Coqueiros, um bairro branco e nobre da cidade. Os pais de Artur foram morar para um bairro relativamente mais recente também na cidade de asfalto, o bairro da Praia do Bispo, onde vivem portugueses brancos com bons salários, como era o caso do seu pai, que era um especialista em máquinas de precisão para agência responsável pela meteorologia. No seu bairro também moravam famílias da elite cultural mestiça e negra assimilada. Os trabalhos domésticos na casa de Artur eram realizados por jovens criados negros e por lavadeiras à semelhança do que se passava na casa da família de Isabel.

A mãe de Ulisses é uma trabalhadora branca com uma vida bastante emancipada, é a única mulher nestes testemunhos que vai sozinha para Angola. Era costureira em Lisboa e foi para a mesma profissão em Luanda. O pai de Ulisses é um homem mestiço cabo-verdiano que se tornou contabilista graças ao apoio de uns refugiados judeus alemães que ficaram alojados na pensão da sua avó, em Cabo Verde. O pai de Ulisses, mestiço como o pai de Isabel, também teve de se esforçar, começando a estudar já quase jovem adulto, para ganhar o capital cultural que fazia a diferença na sua condição social. Veio a ser professor de alemão em Luanda e correspondente de um jornal internacional, em paralelo com a profissão de contabilista. A morte

do pai de Ulisses, tal como no caso da morte do avô de Isabel, foi a ruína da situação económica da família. A mãe teve de voltar a trabalhar, agora como auxiliar de saúde, e a quebra do orçamento familiar fez com que se mudassem do "berço de oiro", nas palavras de Ulisses, onde nasceu no bairro da Samba, em Luanda, para o bairro de Realojamento do Rangel, na periferia de Luanda, um bairro de casas com construção precária onde habitavam principalmente trabalhadores negros e alguns brancos pobres, como a sua mãe.

A família de Alexandra foi a última das quatro a chegar. Tinham origem em Barrancos, no interior do Alentejo, e viviam na Amadora. O pai era técnico de plásticos e a mãe acumulava a função de doméstica com lavar roupa para fora e fazer limpezas. Ir para Viana, na província de Luanda, permitiu aumentar o salário familiar. O pai migrou já com contrato no mesmo setor e o resto da família juntou-se logo que possível. A mãe continuou a lavar roupa para fora e a família juntou dinheiro para comprar um terreno e fazer uma casa. Mesmo tendo migrado no final dos anos 1960, ou seja, já depois de começar a guerra de libertação nacional angolana, não tinham qualquer perspetiva de voltar a Portugal. Na casa de Alexandra em Viana, tal como na casa de Ulisses no Rangel, não havia empregados domésticos.

Isabel, Artur, Ulisses e Alexandra andaram em escolas, leram livros escolares e atravessaram ruas e conviveram com estátuas cujos nomes e conteúdos glorificavam navegadores, reis, militares e governadores coloniais portugueses. A presença de professores negros ou de vizinhos negros com profissões liberais, ou a presença ao lado, no banco da escola, de colegas negros fornecia elementos suficientes para ser plausível a narrativa Luso-tropical proposta pelo governo colonial. Os jornais da época também eram principalmente brancos. Excecionalmente poderiam aparecer artistas negros como nas notícias sobre o concerto de Percy Sledge. A forte presença das produções do mercado cultural internacional, principalmente através do cinema e da música, ramificou-se pelos hábitos de vestir e dançar. Essa cultura moderna era o lado espiritual de um forte processo de desenvolvimento urbano e de uma economia capitalista em crescimento com a chegada de mais europeus e com a expansão do seu modo de vida. Os olhares mais atentos podem encontrar no lazer importantes elementos de desigualdade como a inacessibilidade do cinema para os trabalhadores negros mais pobres, para quem o bilhete era demasiado caro, como descreve Isabel, sobre Malanje. Os olhares atentos sobre Luanda também reparam que os lugares frequentados por cada pessoa são definidos não só pelo preço do bilhete, pelas regras não escritas sobre as salas de espetáculo e pelo gosto dos diferentes segmentos socioculturais, como também pela própria localização das salas de espetáculo, numa geografia urbana muito marcada pela efetiva, embora não legal, segregação social e racial (Gomes 2021; Cunha 2021).

As desigualdades e a violência raciais estão presentes nas quatro memórias de forma diferenciada. Situações de racismo são vividas na primeira pessoa por Ulisses e por Isabel. Ulisses, aos 16 anos, sofreu assédio moral e uma agressão física e verbal por parte do encarregado-geral da obra em que estava a trabalhar no verão. Também aos 15 ou 16 anos, Isabel foi perseguida por um soldado branco português, percebendo na pele que as mulheres e as raparigas não-brancas corriam maiores riscos de serem agredidas sexualmente. Mais tarde também se deparou com a forma como as meninas brancas e mais ricas do Liceu desconsideravam as mestiças. Essas situações, no entanto, são relatadas por ambos com um final em que saem vencedores. Ulisses contou que respondeu na mesma moeda à agressão física. Isabel explicou que conseguiu fugir por atalhos à perseguição do soldado português e, em relação ao Liceu, contou que conseguiu integrar-se com as outras amigas. De qualquer das formas, apesar da consciência do racismo, Isabel e Ulisses acreditavam à época que o quadro da desigualdade racial estava a mudar. Relativamente a Artur e a Alexandra, pela sua dupla condição de mais jovens e de brancos, estavam ainda mais convencidos de que a desigualdade racial ou não existia realmente ou que estava a ser superada. Mesmo assim, e ainda que aqui residam contradições da perceção e do discurso, Artur, quando perguntado sobre isso, revela consciência de que nem todos os criados negros tinham acesso a estudar e que as crianças brancas do seu bairro não tinham de trabalhar. E Alexandra, embora não queira subscrever a ideia de que não havia igualdade de oportunidade, também descreve situações chocantes de racismo como ver no café um homem negro a ser agredido pelo patrão ou ver um colega negro a ser humilhado pela professora da escola primária.

No conjunto dos quatro testemunhos pudemos observar que mesmo sendo racializados de forma diferente (como brancos ou como mestiços), mesmo vivendo em casas e em bairros diferentes do ponto de vista das condições materiais e do estatuto social, mesmo uns tendo empregados e outros não, o otimismo sobre o futuro dos portugueses de Angola da classe trabalhadora e da classe média era forte. Havia a perspetiva de uma trajetória social ascendente muito bem resumida por Ulisses: "mesmo que não tivéssemos nada, tínhamos um horizonte largo para crescer até mais não".

O conhecimento das guerras e da repressão, apesar de tudo existia. A família de Isabel e a família de Artur ouviam as rádios proibidas, transmitidas da República Democrática do Congo. Mas a guerra travava-se longe das cidades e não sentiam interferência no seu quotidiano. Alexandra, em Viana, é a única que afirma ter vivido no desconhecimento da guerra. Diz que ouvia falar nos "turras", nome que era dado aos independentistas africanos, mas nunca os tinha visto. Mais presente para todas e todos era a existência da polícia política

portuguesa. Um afilhado negro da mãe de Isabel foi detido pela PIDE. Um criado negro da casa de Artur era da PIDE. A mãe de Alexandra não pode ir ao funeral do pai de uma amiga negra que tinha sido morto pela PIDE. E Ulisses quando viu a PIDE a levar um homem sem mais nem menos teve de perguntar à mãe o que se passava, que lhe explicou que aquilo tinha a ver com a política. Estes testemunhos interpelam a ideia feita de que a repressão da ditadura estaria mais leve na fase final do colonialismo ou que estava quase ausente das vidas dos portugueses residentes nas colónias.

Quando relatam a chegada do 25 de Abril, Artur e Alexandra são aqueles que associam mais diretamente este momento político à perspetiva da saída de Angola. Não sei se essa memória é mesmo uma correspondência com os acontecimentos biográficos da chegada da notícia ou se a forma como hoje recordam os acontecimentos se deve ao facto de serem à época dois jovens brancos em idade escolar e, por isso, eventualmente mais permeáveis a um discurso de conflação entre o 25 de Abril e o retorno. Apesar desta diferença, todos descrevem os acontecimentos subsequentes de forma semelhante: nos primeiros tempos após o 25 de Abril nada de muito significativo aconteceu. Só lá para meados de junho ou julho de 1975, com a degradação da situação político-militar entre os movimentos de libertação, é que a saída de Angola se torna uma evidência. Acabam as esperanças, anteriormente espelhadas nos jornais de janeiro de 1975 sobre um futuro democrático e pacífico com os Acordos de Alvor.

A família de Alexandra, cujo pai estava entusiasmado com a independência, por ser "contra uma Angola ocupada", é das primeiras a deparar-se com uma contrariedade. Foram de férias no verão de 1974 a Portugal e, quando voltaram, deram conta que a sua casa em Angola tinha sido assaltada. Com o passar do tempo, Viana, que era uma localidade essencialmente branca, foi ficando vazia. E esta família, com o agudizar dos confrontos, inscreve-se na ponte aérea. Entretanto, quando os confrontos armados entre os movimentos de libertação chegam a Malanje, também Isabel e a família partem. Neste caso, seguem numa coluna militar rumo ao Huambo para daí serem evacuados por via aérea para Lisboa. Já a família de Artur terá decidido definitivamente partir na ponte aérea Luanda-Lisboa devido a um conjunto de situações: a agressão brutal a um amigo negro fê-los temer uma violência ainda maior contra as pessoas brancas, o pai de Artur passou a ser alvo de situações de assédio, perguntavam a este branco de Luanda quando iria para a sua terra, e em determinada altura o seu bairro ficou no meio dos confrontos militares entre dois movimentos. Ulisses também relatou situações de assédio, os mestiços começaram a ser tratados como "o filho do branco". Mas a razão definitiva da partida, mais até do que o medo dos conflitos armados, foi uma decisão de sua mãe, que temia que Ulisses, então com 19 anos, fosse recrutado por um dos movimentos de libertação.

O olhar de quem viu chegar foi influenciado pela mediação das notícias dos jornais e das televisões. A RTP mostrou os campos onde aguardavam o retorno, as chegadas de barco e, principalmente, a ponte aérea. Ficaram marcadas na memória dos portugueses que viram chegar através dos ecrãs: a imagem da multidão no aeroporto, o amontoado de caixotes em Alcântara (imagem que é reforçada na população de Lisboa, que conviveu com esse quadro), e a notícia muito ampliada de que os retornados foram alojados em hotéis. Essa imagem dos hotéis contribuiu para a ideia de que os portugueses retornados estavam a ser tratados com privilégio. Efetivamente, as próprias notícias da época nos explicam que a intenção inicial do IARN era apenas encaminhar com guia de transporte os portugueses retornados para junto dos seus familiares nas suas regiões de origem e que, apenas provisoriamente, alojariam alguns em Lisboa para tratarem de algumas questões de que necessitassem. Mas o que acabou por acontecer foi que o grande afluxo populacional tornou necessário alojar portugueses retornados em hotéis, pavilhões, colónias balneares, prisões desativadas, cavalariças e outros lugares improvisados.

A quatro pessoas cujas memórias analisei neste trabalho não passaram por hotéis. Ulisses esteve primeiro em alojamentos cedidos por familiares de uma amiga de sua mãe. Alexandra foi para Barrancos, para a casa do seu tio. Isabel ficou na casa do pai da sua tia por afinidade que vivia no Barreiro. Quando souberam da possibilidade de ocuparem ou receberem casas no bairro do Fundo de Fomento do Vale da Amoreira, dirigiram-se para lá. Já Artur, ainda dormiu no aeroporto de Lisboa, mas seguiu depois direto para uma casa no bairro do Fundo de Fomento que estava já guardada para a sua família, por ter sido ocupada pela sogra da sua irmã. Passaram todos pelas privações iniciais. As casas não tinham água, nem eletricidade, nem saneamento. Valeu-lhes o apoio estatal através do Fuzileiros, que providenciaram camas e forneceram água e refeições durante os primeiros tempos, e através do Fundo de Fomento à Habitação, que legalizou a situação, estabeleceu as rendas e fez obras nas casas. Os pais e mães destas famílias nuns casos receberam mensalmente ou uma fração dos seus antigos salários através do Quadro de Adidos ou subsídio de desemprego através do IARN, conforme fossem funcionários públicos à espera de reintegração ou desempregados do setor privado. Mas noutros casos apenas tiveram apoios pecuniários pontuais. O apoio estatal foi fundamental, apesar de todas as dificuldades. Ainda assim, fui difícil para os que viveram o desemprego de longa duração. E mesmo a reintegração no trabalho, no setor dos seguros, não garantiu a Ulisses um rendimento suficiente para a sua família, tendo dependido de dinheiro emprestado por uma amiga da família. Dinheiro que, com orgulho, explica que conseguiu devolver mais tarde.

O Vale da Amoreira, tal como outros territórios suburbanos onde os portugueses retornados foram realojados com outros carenciados de habitação, tornou-se uma zona de pobreza e exclusão social, marcada durante anos pela falta de transportes e pela raridade de equipamentos sociais. Nas quatro memórias que me foram transmitidas, apesar de casos de desemprego de longa duração, não foram relatadas as situações mais agudas da exclusão social. Foi a partir da narrativa do telefilme *Pau Preto* que pude aceder, para os fins desta investigação, a um olhar possível nos anos 1980 acerca dos portugueses retornados em situações de marginalidade social. O retrato do filme deu um meio e personagens para histórias reais que conheci noutros contextos.

As histórias dos bairros de realojamento como Fundo de Fomento do Vale da Amoreira, concelho da Moita, e dos alojamentos provisórios que se arrastaram tragicamente até aos anos 1990 como o Lar Panorâmico, em Loures, estão ausentes da narrativa do sucesso da integração dos portugueses retornados. Mais ausentes ainda estão retratos mais dramáticos de dificuldades e de exclusão como os apresentados no telefilme *Pau Preto* em 1989. A narrativa da integração sucesso começou a ser veiculada logo com a extinção do próprio IARN, a tarefa da reintegração estava completa. Restando acrescentar que foi uma reintegração desigual.

A narrativa do sucesso da integração é uma tentativa de criar a ponte com a narrativa nacional do 25 de Abril e com a narrativa nacional dos "Descobrimentos" como encontro pacífico de culturas. Apesar de a Revolução Democrática do 25 de Abril de 1974 ser descrita no preâmbulo da Constituição de 1976 como a transformação revolucionária que libertou de Portugal "da ditadura, da opressão e do colonialismo" (Constituição da República Portuguesa, 1976), não foi feita pelo país uma rutura total com a narrativa multissecular dos "Descobrimentos". O hino nacional continuou a ser o hino adotado após a Revolução Republicana de 1910, o qual tinha sido criado no século XIX para defender as pretensões colonialistas portuguesas contra o império britânico. A ideia geral dos "Descobrimentos" sem violência colonial continua assegurada, na narrativa dominante, apontando as responsabilidades por tudo o que há de negativo à ditadura portuguesa de 1926-1974. Assim a memória imperial consegue ser inscrita em *meios* quotidianos como os livros escolares de história ou em *lugares* como o Padrão dos Descobrimentos, que celebra os navegadores, ou como o bairro das Descobertas construído nos anos 1990 ao lado do Bairro do Fundo de Fomento do Vale da Amoreira, onde cada rua é a celebração de um descobridor às "Descobertas". As memórias da vida colonial e do retorno podem perturbar este enlace entre as duas grandes narrativas nacionais. Falar da vida colonial do século XX é muito mais complicado de integrar na memória de um país democrático do que simplesmente recordar de forma difusa uma história de "Heróis

do Mar" dos séculos XV e XVI. Se a vida colonial for apresentada como pacífica e sem mácula, fica mais difícil de explicar o evento do retorno, o porquê de os portugueses das ex-colónias terem sentido a necessidade de voltar. De tal forma que o que mais se aproxima de uma possibilidade de articulação do retorno com as duas grandes narrativas nacionais é mesmo a narrativa do sucesso da integração. Dizer que a democracia conseguiu apoiar o retorno e que os portugueses retornados (os portugueses do império), pelas suas capacidades empreendedoras excecionais, contribuíram de forma decisiva para o desenvolvimento do país permite enquadrar o retorno de forma a perturbar o mínimo possível a história que o país conta sobre si próprio.

O que há de sucesso neste processo de integração dos portugueses retornados deve ser pesado com o facto de ter sido principalmente uma reintegração. Como vimos nos capítulos 4 e 5, apesar de representarem o acréscimo de 5 por cento da população, também é verdade que a maioria dos portugueses retornados tinham nascido em Portugal (ex-metrópole), sendo que a maioria dos agregados familiares, que incluíam os mais jovens nascidos nas ex-colónias, voltou para as suas regiões de origem. E entrando o país num processo de democratização e desenvolvimento económico é normal que esta população bastante jovem a necessitar encontrar um modo de vida tenha fornecido mão-de-obra esses grandes objetivos nacionais.

O processo de reintegração não apaga, porém, as dificuldades sociais pelas quais esta população também passou. As migrações coloniais para não voltar, como era o caso inclusivamente da família de Alexandra, a última dos quatro testemunhos a chegar a Angola, cortavam laços com a ex-metrópole. A maior parte dos portugueses das colónias não tinha condição económica nem motivação para enviar dinheiro e bens para a então metrópole. Por isso chegaram sem dinheiro nem modos de vida. Do ponto de vista material, dependeram dos apoios sociais. Mesmo quem esteve em casa de familiares, frequentemente precisou de apoio para ter acesso a habitação própria. E do ponto de vista simbólico, também foram alvo do ressentimento e de insultos. Os outros portugueses muitas vezes viam nos portugueses retornados aqueles cujo modo de vida teria provocado a odiosa guerra 1961-1975 e que voltaram para receber apoios do Estado.

A reportagem *Os Retornados estão a mudar Portugal* (Dacosta 1984), que viu a luz do dia em *O Jornal* em 1983, ganhou o grande prémio do Clube Português de Imprensa e foi publicada em livro no ano seguinte, até reservou as suas últimas páginas para contar situações como a dos alojamentos precários. Mas o tom geral da obra de Dacosta é inspirado pelo filósofo nacionalista místico Agostinho da Silva, segundo o qual "a expulsão dos portugueses de África será tão grave para África como a expulsão dos judeus de Portugal foi para Portugal". Assim, esta reportagem marcou a ideia de sucesso destes portugueses que, depois de terem sido

construtores do império, teriam vindo para colonizar o interior do país e desenvolvê-lo como o seu trabalho e com o seu espírito empreendedor. Mais tarde, como pude verificar numa reportagem da RTP em 1992, intensifica-se o discurso da integração dos portugueses retornados como um dos sucessos de Portugal, uma forma de captar esta população para o projeto de modernização neoliberal do país. A edição do VHS *Angola: no Outro Lado do Tempo* em 1997 trouxe ao grande público a publicidade televisiva de uma memória audiovisual, cuja narrativa apresenta uma Angola exótica e moderna onde os portugueses aparecem como protagonistas da construção de um paraíso perdido. Esta narrativa não é oficial, mas é complementar com o espírito do seu tempo, as comemorações dos 500 anos da chegada de Vasco da Gama à Índia através da Expo'98, Exposição Internacional de Lisboa de 1998. "Os oceanos: um património para o futuro" serviram de mote à Expo'98, numa forma ainda mais descafeinada de apresentar a expansão marítima portuguesa conhecida como "Descobrimentos" (Peralta 2017; Neves 2019).

Entretanto, as famílias e os bairros como o Fundo de Fomento do Vale da Amoreira persistiram como ambientes onde a memória da vida colonial e do retorno. Mas não foi só nesta esfera de proximidade que as sociabilidades mantiveram ambientes de memória. Durante algum tempo existiram encontros desportivos entre grupos de retornados alojados em diferentes locais do país, depois foram gradualmente desaparecendo. No entanto, foram também criados, logo a partir do final dos anos 1970, vários convívios que se articularam com base nos antigos ambientes de vizinhança, de grupos de colegas de escola ou de colegas de trabalho que têm tido continuidade até hoje em almoços, jantares e festas anuais. Uma das que mais se destaca, com 4 mil a 5 mil participantes habituais, é o Convívio Anual "Os Inseparáveis da Huíla", onde realizei trabalho de campo presencial e online, neste último caso aproveitando o facto de além de editarem brochuras anualmente, também manterem uma página na rede social Facebook, com vídeos de anteriores encontros. O fenómeno paralelo aos encontros presenciais, a criação de páginas e grupos de Facebook baseada em ambientes sociais próximos no tempo colonial, deu também origem à criação de um meio digital de memória que não tem par nos encontros presenciais: o grupo de Facebook Retornados e Refugiados de Angola.

Se, por um lado, como vimos, as memórias dos portugueses retornados de Angola estão marcadas pela classe, pelo género e pela "raça" do indivíduo em causa e pela sua própria trajetória social, por outro lado, as brochuras, os encontros presenciais e as interações online, à semelhança do documentário *Angola: No Outro Lado do Tempo*, veiculam uma memória que procura esbater as referidas diferenças sociais, procurando estabilizar uma identidade comum a partir das memórias da infância e da juventude, a partir da referência à nostalgia das paisagens

rurais exotizadas e das paisagens urbanas modernas, do sabor dos frutos tropicais, do sabor do pratos típicos como a moamba de galinha, da recordação das farras e do consumo de música, de cinema e de estilos de vestuário promovidos pelo mercado cultural internacional. É desta forma que o discurso da nostalgia da vida colonial apaga conflitos sociais, raciais e de género e apresenta o passado como um paraíso de modernidade, habitado por portugueses (brancos e mestiços) alegadamente mais cultos e mais empreendedores do que os portugueses da antiga metrópole.

Estas narrativas nostálgicas e o carimbo do sucesso excluem da memória coletiva nacional e da história colonização e da descolonização a experiência dos antigos colonos brancos e mestiços mais pobres e a vivência real dos assalariados e dos pequenos proprietários, em geral. Este trabalho foi à procura de testemunhos num território marcado pela exclusão social, o bairro do Fundo de Fomento do Vale da Amoreira, que nos aproximem dessas vivências. A nossa consciência coletiva da vida colonial e da descolonização só será completa se rompermos nas ex-colónias e na ex-metrópole com as fronteiras entre as cidades de cimento e os musseques. Só assim terão lugar na história do presente e na memória, com igual dignidade, a maioria negra ausente do centro, excluídos formalmente da cidadania até 1961 e praticamente daí em diante, os mestiços e negros que, pela forma que eram racializados, não iam além de determinadas posições sociais e os brancos pobres residentes na periferia das cidades, de ontem ou de hoje.

BIBLIOGRAFIA

Achille, Étienne, Charles Forsdick, e Lydie Moudileno, org. 2020. *Postcolonial realms of memory: sites and symbols in modern France*. Liverpool: Liverpool University Press.

Alto-comissariado das Nações Unidas para os Refugiados. 2003. «First group of organised Angolan returnees almost home», ACNUR, https://www.unhcr.org/news/latest/2003/6/3ef729404/first-group-organised-angolan-returnees-home.html.

Amaral, Bruno Vieira. 2013. *As primeiras coisas.* Lisboa: Quetzal Editores.

Amaral, Ilídio do. 1960. *Aspectos do povoamento branco de Angola*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: s. ed.

Anderson, Kevin. 2010. *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. Chicago: University of Chicago Press.

Axelson, Eric. 1967. *Portugal and the Scramble for Africa, 1875-1891*. Joannesburgo: Wizwaterstand University Press.

Baker, Kelly. 2012. «Identity, Memory and Place». *The Word Hoard*, n.°1: 23-33.

Bandeirinha, José António *et.al*. 2018. «O Fundo de Fomento da Habitação de 1969 a 1982: Ordenamento, alternativas e mercado». In *Habitação: cem anos de políticas públicas em Portugal, 1918-2018*, org. Ricardo Costa Agarez. Lisboa: Instituto da Habitação e da Reabilitação Urbana, 235-280.

Barber, Karin. 1987. Popular arts in Africa. *African Studies Review*, 30(3), 1-78.

Barber, Karin, org. 1997. *Readings in African popular culture*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Bastos, Cristiana. 2008. "Migrants, settlers and colonists: the biopolitics of displaced bodies", *International Migration*, 46 (5): 27-54.

Bastos, Cristiana. 2009. «Maria Índia, ou a fronteira da colonização: trabalho, migração e política no planalto sul de Angola ». *Horizontes Antropológicos*, n.° 31: 51-74.

Bender, Gerald. 1980. *Angola sob o domínio português. Mito e realidade*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.

Bender, Gerald e P. Stanley Yoder. 1974. "Whites in Angola on the Eve of Independence", *Africa Today*, 21 (4): 23-37.

Bethencourt, Francisco, e Kirti Chaudhuri, org. 1999. *História da Expansão Portuguesa: Último Império e Recentramento (1930-1998)*. Lisboa : Círculo dos Leitores.

Birmingham, David. 2017. *Breve História da Angola Moderna (Séc. XIX-XXI)*. Lisboa: Guerra & Paz.

Bissell, William. 2005. «Engaging Colonial Nostalgia». *Cultural Anthropology*, n.° 20: 215-248.

Blanchard, Pascal, Nicolas Bancel, e Sandrine Lemaire. 2005. *La fracture coloniale. La societé française au prisme de l'héritage colonial*. Paris: La Découverte.

Bourdieu, Pierre. 1986. «L'illusion biographique». *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.° 69-72: 62-63.

Bourdieu, Pierre, *et.al*. 1993. *La misère du monde*. Paris: Seuil.

Bourdieu, Pierre. 2010. *A Distinção: Uma Crítica Social da Faculdade do Juízo*. Lisboa: Edições 70.

Boym, Svetlana. 2001. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books.

Brinkerhoff, Jennifer. 2009. *Digital Diasporas: Identity and Transnational Engagement*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brown, Heather A. 2013. *Marx on Gender and the Family: A Critical Study*. Chicago: Haymarket Books.

Buala. 2012. «Bonga "I help to place Angola in the world"», Buala, https://www.buala.org/en/stages/bonga-i-help-to-place-angola-in-the-world.

Buettner, Elizabeth. 2016. *Europe after Empire. Decolonization, Society, and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Campos, Ângela. 2017. *An Oral History of the Portuguese Colonial War: Conscripted Generation*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan.

Candau, Joël. 1996. *Anthropologie de la mémoire*. Paris : Presses Universitaires de France.

Candeias, António, e Eduarda Simões. 1990. «Alfabetização e escola em Portugal no século XX: Censos Nacionais e estudos de caso». *Análise Psicológica*, n.° 1(17): 163-194.

Capela, José. 1977. *O imposto de palhota e a introdução do modo de produção capitalista nas colónias*. Porto: Afrontamento.

Cardão, Marcos. 2014. *Fado Tropical. O luso-tropicalismo na cultura de massas (1960-1974)*. Lisboa: Unipop.

Cardão, Marcos. 2017. «Turismo e império: Actualidades de Angola». In *Viagens, olhares e imagens: Portugal 1910-1980*, Sofia Sampaio. Lisboa: Cinemateca Portuguesa – Museu do Cinema, 65-77.

Cardão, Marcos. 2022. «As Time Goes By. Portuguese Retornados and Postocolonial Melancholia». In *The Retornados from the Portuguese Colonies in Africa, Memory, Narrative, and History*, org. Elsa Peralta. London: Routledge, 265-283.

Cardina, Miguel, e Bruno Sena Martins, org. 2018. *As Voltas do Passado, A Guerra Colonial e as Lutas de Libertação*. Lisboa: Tinta-da-China.

Cardina, Miguel, e Inês Nascimento Rodrigues. 2020. «The mnemonic transition: The rise of an anti-anticolonial memoryscape in Cape Verde». *Memory Studies*, n.° 2.

Carreira, António. 1977. *Angola: Da Escravatura ao Trabalho Livre. Subsídios para a História Demográfica do Século XVI até à Independência*. Viseu: Editora Arcádia.

Carter, Denise M. 2004. «Living in virtual communities: Making friends online». *Journal of Urban Technology*, n.° 3: 109-125.

Caruth, Cathy, org. 1995. *Trauma: Explorations in memory*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Castelo, Cláudia. 1998. «*O modo português de estar no mundo»: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa*. Porto: Edições Afrontamento.

Castelo, Cláudia. 2004. «Um segundo Brasil ou um terceiro Portugal: políticas de colonização branca da África portuguesa (1920-1974)». *Travessias: Revista de Ciências Sociais e Humanas em Língua Portuguesa*, n.° 4/5: 155-180.

Castelo, Cláudia. 2007. *Passagens para África: o Povoamento de Angola e Moçambique com naturais da Metrópole (1920-1974).* Porto: Afrontamento.

Castelo, Cláudia. 2009. «Migração ultramarina: contradições e constrangimentos». *Ler História*, n.° 56: 71-85.

Castelo, Cláudia. 2017. «Migração Colonial para Angola e Moçambique (Séculos XIX-XX)». In *Retornar: Traços de Memória do Fim do Império*, org. Elsa Peralta, Bruno Góis, e Joana Oliveira. Lisboa: Edições 70, 63-84.

Castro, Armando. 1978. *O sistema colonial português em África: meados do século XX*. Lisboa: Editorial Caminho.

Carvalho, Paulo de. 2011. «Angola: Estrutura Social da Sociedade Colonial». *Revista Angolana de Sociologia*, nº7: 57-69.

Cidra, Rui. 2008. «Cape Verdean Migration, Music Recording and Performance». In *Transnational Archipelago. Perspectives on Cape Verdean Migration and Diaspora*, org. Luís Batalha, e Jorgen Carling. Amsterdam: University of Amsterdam Press, 189-204.

Cidra, Rui. 2010. «Duo Ouro Negro». In *Enciclopédia da Música em Portugal no Século XX*, org. Salwa Castelo-Branco. Lisboa : Círculo de Leitores, 387-390.

Cidra, Rui. 2021. *Funaná, raça e masculinidade. Uma trajetória colonial e pós-colonial*. Lisboa: Outro Modo.

Clarence-Smith, Gervase. 1990 [1985]. *O Terceiro Império Português (1825-1975)*. Lisboa: Teorema.

Cleveland, Todd Charles. 2008. *Rock solid: African laborers on the diamond mines of the Companhia de Diamantes de Angola (Diamang), 1917–1975*. Minneapolis: University of Minnesota.

Cohen, William B. 2003. «Pied-Noir Memory, History, and the Algerian War». In *Europe's Invisible Migrants*, org. Andrea L. Smith. Amsterdam: Amsterdam University Press, 129-146.

Collins, Patricia Hill. 2008. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowermen*. London: Routledge.

Collins, Patricia Hill, e Sirma Bilge. 2020. *Intersectionality*. 2. ed. Cambridge: Polity Press.

Cooper, Frederick, e Ann Laura Stoler. 1997. *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Oakland: University of California Press.

Coplan, David. 1985. *In Township Tonight! South Africa's Black City Music and Theatre*. London: Longman.

Crapanzano, Vincent. 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.

Crenshaw, Kimberlé. 2019. *On Intersectionality: The Essential Writings*. New York: The New Press.

Cunha, Paulo. 2021. «Culturas Cinematográficas em Luanda, 1960-1970». In *Cultura Popular e Império. As lutas pela conquista do consumo cultural em Portugal e nas suas colónias*, org. Nuno Domingos. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 221-240.

Dacosta, Fernando. 1983. « Os Retornados estão a mudar Portugal ». *O Jornal.*

Davis, Angela. 2016. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo.

Davis, Fred. 1979. *Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia*. New York: The Free Press.

Delaunay, Morgane. 2019. «Le processus d'intégration des retornados au Portugal (1975-2018). Analyse comparée avec le cas français des pieds-noirs d'Algérie». Tese de doutoramento, Rennes e Lisboa, Université Rennes 2 e ISCTE-IUL.

Delaunay, Morgane. 2022. « Portugal e o regresso dos colonos de Angola e Moçambique: resposta governativa e memória». *CIDADES, Comunidades e Territórios*, n.° 44: 87-103.

Delaunay, Morgane. 2022. «The Jornal O Retornado's Readers and the Construction of a Narrative of the Return from Africa (1975-1976)». In *The Retornados from the Portuguese Colonies in Africa, Memory, Narrative, and History*, org. Elsa Peralta. London: Routledge, 61-77.

Dias, Jill. 1998. «Angola». In *Nova História da Expansão Portuguesa vol. X: O Império Africano 1825-1890*, org. Alexandre Valentim e Jill Dias. Lisboa: Editorial Estampa, 319-556.

Dias, Lúcia Nunes. 2007. *As drogas em Portugal: o fenómeno e os factos jurídico-políticos de 1970 a 2004*. Coimbra: Pé de Página.

Dias, Nuno. 2017. «'A mão esquerda' do estado pós-colonial: o papel do IARN nas dinâmicas de incorporação das populações retornadas». In *Retornar: Traços de Memória do Fim do Império*, org. Elsa Peralta, Bruno Góis, e Joana Oliveira. Lisboa: Edições 70, 121-140.

Diniz, Edinha. 2009. *Chiquinha Gonzaga: Uma História de Vida*. Rio de Janeiro: Zahar.

Domingos, Nuno. 2007. «Football and Colonialism, Domination and Appropriation: On the Mozambican case». *Soccer and Society*, 8: 478-494.

Domingos, Nuno. 2012. *Futebol e colonialismo: corpo e cultura popular em Moçambique*.

Domingos, Nuno e Elsa Peralta, org. 2013. *Cidade e Império: Dinâmicas coloniais e reconfigurações pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Domingos, Nuno, José Manuel Sobral, e Harry G. West, org. 2014. *Food between the country and the city: ethnographies of a changing global foodscape*. London: Bloomsbury, 1-17.

Domingos, Nuno. 2016. «O pensamento crítico de Pierre Bourdieu, de como escapar à história». In *Pensamento crítico contemporâneo*, Org.UNIPOP. Lisboa: Edições 70, 101-123.

Domingos, Nuno. 2017. «O retorno em perspectiva e comparação». In *Retornar: Traços de Memória do Fim do Império*, org. Elsa Peralta, Bruno Góis, e Joana Oliveira. Lisboa: Edições 70, 141-154.

Domingos, Nuno, org. 2021. *Cultura Popular e Império. As lutas pela conquista do consumo cultural em Portugal e nas suas colónias*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

Dos Santos, Irène. 2016. «L'Angola, un Eldorado pour la jeunesse portugaise? Mondes imaginés et expériences de la mobilité dans l'espace lusophone». *Cahiers d'Etudes Africaines*, n.° 221-222: 29-52.

Dos Santos, Irène. 2022. «The Retornados and Their "Roots" in Angola. A Generational Perspective on the Colonial Past and the Postcolonial Present». In *The Retornados from the Portuguese Colonies in Africa, Memory, Narrative, and History*, org. Elsa Peralta. London: Routledge, 101-124.

Eldridge, Claire. 2016. *From empire to exile. History and memory within the pied-noir and harki communities, 1962-2002*. Manchester: Manchester University Press.

Eltis, Savid e David Richardson. 2015. *Atlas of the Transatlantic Slave Trade*. New Haven & London: Yale University Press.

Emmer, Pieter C, e Leo Lucassen. 2011. *The Encyclopedia of European Migration and Minorities From the Seventeenth Century to the Present.* Cambridge: Cambridge University Press.

Emmer, Pieter C., e Leo Lucassen. 2012. «Migration from the Colonies to Western Europe since 1800». *European History Online*,
http://ieg-ego.eu/en/threads/europe-on-the-road/economic-migration/pieter-c-emmer-leo-lucassen-migration-from-the-colonies-to-western-europe-since-1800.

Eriksen, Thomas Hylland. 2007. «Nationalism and the Internet*». Nations and Nationalism, nº 13: 1–17.

European Commission. S. d. «Returnee», European Commission, https://home-affairs.ec.europa.eu/pages/glossary/returnee_en.

Fassin, Didier. 2008. «The embodied past. From paranoid style to politics of memory in South Africa». *Social Anthropology*, n.° 16: 312-328.

Feldman-Bianco, Bela. 1993. «Múltiplas Camadas de Tempo e Espaço. (Re)construções da Classe, da Etnicidade e do Nacionalismo entre Imigrantes Portugueses». *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.° 38: 193-224.

Fernandes, Marcos. 2018. «Centros de emprego na Madeira têm cada vez mais inscrições de retornados da Venezuela», M80 Rádio, https://m80.iol.pt/noticias/83608/centros-de-emprego-na-madeira-tem-cada-vez-mais-inscricoes-de-retornados-da-venezuela.

Ferreira, Eduardo de Sousa. 1974. *Portuguese colonialism in Africa: the end of an era. The effects of Portuguese colonialism on education, science, culture and information*. Paris: The Unesco Press.

Figueiredo, Eurídice. «Os Brasileiros Retornados à África». *Cadernos de Letras da UFF*, n.° 38 (2009): 51-70.

Fletcher, Robert. 2012. «The art of forgetting: imperialist amnesia and public secrecy». *Third World Quarterly*, n.° 33: 423–439.

Freyre, Gilberto. 1940. *O Mundo Que o Português Criou*. S. l.: s. ed.

Garde-Hansen, Joanne. 2009. «MyMemories?: Personal Digital Archive Fever and Facebook». In: *Save As... Digital Memories*, edited by Garde-Hansen, Joanne, Andrew Hoskins, and Anna Reading. Basingstoke: Palgrave Macmillan., 135-150.

Garde-Hansen, Joanne. 2011. *Media and Memory*. Edimburgh: Edinburgh University Press.

Garde-Hansen, Joanne, Andrew Hoskins, e Anna Reading, org. 2009. *Save As... Digital Memories*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Georgiou, Myria. 2002. «Diasporic communities on-line: a bottom up experience of transnationalism». *Hommes & Migrations*, nº 1240: 10–18.

Gilroy, Paul. 2005. *Postcolonial Melancholia*. New York: Columbia University Press.

Góis, Bruno. 2017. «Retornar à pergunta 'O que faz partir as gentes?'». In *Retornar: traços de memória do fim do império*, org. Elsa Peralta, Bruno Góis e Joana Oliveira. Lisboa: Edições 70, 88-101.

Góis, Bruno. 2021. «"Percy Sledge in Angola". Modernidade colonial e cultura popular urbana nas memórias online dos portugueses retornados de Luanda». In *Cultura Popular e Império. As lutas pela conquista do consumo cultural em Portugal e nas suas colónias*, org. Nuno Domingos. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 519-548.

Góis, Bruno. 2022. «Connected colonial nostalgia: content and interactions of the *Retornados e Refugiados de Angola* Facebook group». In *The Retornados from the Portuguese Colonies in Africa: History, Memory, and Narrative*, org. Elsa Peralta. London e New York: Routledge, 284-304.

Gomes, Catarina. 2018. *Furriel não é nome de pai.* Lisboa: Tinta-da-China.

Gomes, Pedro David. 2021. «'Folklore' e 'ritmos modernos' na cidade colonial – classe, raça e nação na história da música urbana de Luanda». In *Cultura Popular e Império. As lutas pela conquista do consumo cultural em Portugal e nas suas colónias*, org. Nuno Domingos. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 587-635.

Guerra, Henrique. 1979. *Angola. Estrutura Económica e Classes Sociais*. Lisboa: União dos Escritores Angolanos/Edições 70.

Guerreiro, Pedro. 2017. «Nas redes sociais, ódio e boatos em copy-paste». *Público*, 18 de janeiro de 2017, https://www.publico.pt/2017/01/08/politica/noticia/nas-redes-sociais-odio-e-boatos-em-copypastei-1757560.

Halbwachs, Maurice. 1984. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel.

Halbwachs, Maurice. 1997. *La mémoire collective.* Paris: Broché.

Hammond, Richard James. 1966. *Portugal and Africa: Study in Uneconomic Imperialism*. Stanford: Stanford University Press,

Hammond, Laura. 1999. «Examining the Discourse of Repatriation: Towards a More Proactive Theory of Return Migration». In *The End of the Refugee Cycle? Refugee*

Repatriation and Reconstruction, Edited by Richard Black Khalid Koser. Oxford: Berghahn Books, 227–244.

Hammond, Laura. 2014. «"Voluntary" Repatriation and Reintegration». In *The Oxford Handbook of Refugee and Forced MigrationStudies*, Edited by Elena Fiddian Qasmiyeh, Gil Loescher, Katy Long, and Nando Sigona. Oxford: Oxford University Press, 499-511.

Harrir, Christelle, Jean-Jacques Jordi, e Aymeric Perroy. 2009. *Les valises sur le pont. Mémoire du rapatriement maritime d'Algérie – 1962.* Rennes: Marines Éditions.

Heimer, Franz-Wilhelm. 1980. *O processo de descolonização em Angola, 1974-1976, ensaio de sociologia política*. Lisboa: A Regra do Jogo.

Heimer, Franz-Wilhelm. 1983. «Sobre a articulação dos modos de produção em Angola. Uma nota metodológica». *Análise Social*, Nº 77/79: 1091-1100.

Hirsch, Marianne. 1997, *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory*. Cambridge,Mass.: Harvard University Press.

Holtzman, Jon D. 2006. «Food and Memory». *Annual Review of Anthropology*, n.° 35: 361-378.

Hosseini, Seyedeh Behnaz. 2017. «An Ethnography of a Community's Re-appropriation of Yārsān in Cyberspace: The Facebook Phenomenon», *Journal of Religion, Media and Digital Culture*. vol 6, nº 1: 1 – 22.

Inseparáveis da Huíla. 2006. «Nossa Senhora do Monte – Câmara Municipal de Sá da Bandeira 1971». *29º Convívio Anual "Os Inseparáveis da Huíla", 7- 9 de Julho de 2006.* Caldas da Rainha: Câmara Municipal de Caldas da Rainha.

Inseparáveis do Lubango. 1983. «Finalmente o "Ouro Negro" no Buçaco». *6.º Grande Pic-Nic Anual, Buçaco, 24 de Julho de 1983*. Porto: Os Inseparáveis do Lubango.

Inseparáveis do Lubango. 1987. «Memorial dos 'Inseparáveis do Lubango'». *10.º Convívio Anual, 10 Anos de Saudade, Buçaco 12 de Julho 1987*. Porto: Os Inseparáveis do Lubango.

Inseparáveis do Lubango. 1998. *21.º Convívio Anual Os Inseparáveis do Lubango, 11-12 de julho 98*. Caldas da Rainha: Câmara Municipal das Caldas da Rainha.

International Organization for Migrations. 2001. «Monitoring And Protecting The Human Rights Of Returnees And Internally Displaced Persons», IOM, https://returnandreintegration.iom.int/en/resources/manual/monitoring-and-protecting-human-rights-returnees-and-internally-displaced-persons.

International Organization for Migrations. 2004. *International Migration Law: Glossary on Migration*. Geneva: International Organization for Migration.

Ignatiev, Noel. 1995. *How the Irish Became White*. New York and London: Routledge.

Instituto Nacional de Estatística. 1970. *Anuário Estatístico*, Vol 2. Lisboa: Instituto Nacional de Estatística.

Hummel, Philip. 2011. *My Life Growing up White During Apartheid in South Africa*. Blooming, IN: AuthorHouse.

Jacob, Kurdin. 2014. *The Kurdish Diaspora's Use of Facebook in Shaping a Nation: Facebook is my second home*. Chisinau: GlobeEdit.

Jerónimo, Miguel Bandeira, e António Costa Pinto, org. 2015. *The Ends of European Colonial Empires. Cases and Consequences*. New York: Palgrave Macmillan.

Jones, Steven G. 1998. «Introduction». In *Cybersociety 2.0, Revisiting Computer-Mediated Communication and Community*, org. Steven G. Jones. Thousand Oaks, California: Sage Publications, xi-xvii.

Jordi, Jean-Jacques. 1993. *De l'Exode à l'Exil. Rapatriés et Pieds-Noirs en France*. Paris: L'Harmattan.

Jordi, Jean-Jacques. 2003. «The Creation of the Pieds-Noirs: Arrival and Settlement in Marseilles, 1962». In *Europe's Invisible Migrants*, org. Andrea L. Smith. Amsterdam: Amsterdam University Press, 61-74.

Jordi, Jean-Jacques. 2018. *Idées reçues sur les Pieds-Noirs*. Paris: Le Cavalier Bleu.

Judas, Miguel. 18/11/2021. «Bonga celebra em palco os 50 anos de carreira», *Diário de Notícias*, https://www.dn.pt/cultura/bonga-celebra-em-palco-os-50-anos-de-carreira-14327844.html.

Kalinina, Ekaterina. 2014. «Mediated post-Soviet nostalgia». Tese de doutoramento, Estocolmo, Södertörns högskola.

Kalter, Christoph. 2017. «Gente pós-colonial: quem eram os retornados?». In *Retornar: traços de memória do fim do império*, org. Elsa Peralta, Bruno Góis e Joana Oliveira. Lisboa: Edições 70, 103-122.

Kalter, Christoph. 2022. «Traumatic Loss, Successful Integration. The Agitated and the Soothing Memory of the Return from Portugal's African Empire». In *The Retornados from the Portuguese Colonies in Africa, Memory, Narrative, and History*, org. Elsa Peralta. London: Routledge, 35-60.

Kalter, Christoph. 2022. *Postcolonial People: The Return from Africa and the Remaking of Portugal*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kingsepp, Eva. 2018. «The Second World War, imperial, and colonial nostalgia: The North Africa campaign and battlefields of memory». *Humanities*, n.° 7: 1-16.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1996. «The Electronic Vernacular». In *Connected: Engagements with Media*, ed. George E. Marcus. Chicago: University of Chicago Press, 21–66.

Lowenthal, David. 2015. *The Past Is a Foreign Country–Revisited* (revised edition). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Lassiter, Luke Eric. 2004. «Collaborative Ethnography». *AnthroNotes*, n°. 25:1-14.

Leal, João. 2005. «Tradição e tradução: festa e etnicidade entre os imigrantes açorianos nos EUA». *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, n.° 17: 87-108.

Lima, Mônica. 2011. «A vitória sobre as correntes, Os libertos no Brasil e seu retorno à África, 1830-1870». Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011.

Lloyd-Jones, Stewart, e António Costa Pinto, org. 2003. *The Last Empire. Thirty Years of Portuguese Decolonization*. Bristol/Portland: Intellect.

Lobo Antunes, Maria José. 2015. *Regressos quase perfeitos. Memórias da guerra em Angola*. Lisboa : Edições Tinta-da-China.

Lobo Antunes, Maria José. 2017. «O que se vê e o que não pode ser visto: fotografia, violência e guerra». In *Retornar: Traços de Memória do Fim do Império*, Editado por Elsa Peralta, Bruno Góis, e Joana Oliveira. Lisboa: Edições 70, 213-224.

Long, Katy. 2013. «When Refugees Stopped Being Migrants: Movement, Labour and Humanitarian Protection». *Migration Studies*, n.° 1: 4-26.

Lorcin, Patricia. 2013. «Imperial nostalgia; colonial nostalgia: differences of theory, similarities of practice?». *Historical Reflections*, n.° 39: 97-111.

Lorcin, Patricia. 2018. «The nostalgias for empire». *History and Theory*, n.° 57: 269-285.

Lubkemann, Stephen C. 2003. «Race, Class, and Kin in the Negotiation of 'Internal Strangerhood' among Portuguese Retornados, 1975-2000». In *Europe's Invisible Migrants*, org. Andrea L. Smith. Amsterdam: Amsterdam University Press, 75-94.

Macqueen, Norrie. 1997. *The decolonization of Portuguese Africa. Metropolitan Revolution and the Dissolution of Empire*. New York: Addison Wesley Longman Limited.

Mannur, Anita. 2007. «Culinary Nostalgia: Authenticity, Nationalism, and Diaspora». *Melus*, n.°4 : 11-31.

Marx, Karl. 1997. *O capital: Crítica da Economia Política.* Lisboa: Avante.

Mckenzie, John M. 1986. *Imperialism and Popular Culture*. Manchester: Manchester University Press.

Medeiros, Carlos Alberto. 1976. *A colonização das terras altas da Huíla (Angola)*. Lisboa: Centro de Estudos Geográficos.

Miège, Jean-Louis, e Colette Dubois, org. 1994. *L'Europe retrouvée. Les migrations de la décolonisation*. Paris: L'Harmattan.

Mintz, Sidney. 1960. *Worker in the Cane*. New York: W W Norton & Company.

Mintz, Sidney. 2008. «Food and Diaspora». *Food, Culture & Society*, n.° 11: 509-523.

Miller, Joseph C. 1976. «The slave trade in Congo and Angola». In *The African Diaspora*, org. Martin. L. Kilson, e Robert. I. Rotberg. Cambridge/Mass. e London: Harward University Press, 75-113.

Miller, Daniel, *et. al.* 2016. *How the World Changed Social Media*. London: UCL Press.

Moorman, Marissa J. 2008. *Intonations: A Social History of Music and Nation in Luanda, Angola, from 1945 to Recent Times*. Athens, OH: Ohio University Press.

Moorman, Marissa J. 2019. *Powerful Frequencies. Radio, State, and the Cold War in Angola, 1931-2002*. Athens, OH: Ohio University Press.

Morier-Genoud, Eric, e Michel Cahen, org. 2012. *Imperial Migrations. Colonial Communities and Diaspora in the Portuguese World*. New York: Palgrave Macmillan.

Nora, Pierre. 1997. *Les lieux de mémoire*. Paris: Éditions Gallimard.

Neves, José. 2019. *1998. Portugal, Uma Retrospectiva*. Lisboa: Tinta-da-China e Jornal Público.

Oliveira, Pedro Aires. 2017. «As condições políticas e sociais da descolonização». In *Retornar: Traços de Memória do Fim do Império*, org. Elsa Peralta, Bruno Góis, e Joana Oliveira. Lisboa: Edições 70, 45-62.

O'Neill, Brian Juan. 2009. «Histórias de Vida em Antropologia: Estilos e Visões, do Etnográfico ao Hipermoderno». In *Histórias de Vida: Olhares Interdisciplinares*, org Elsa Lechner. Porto, Portugal: Edições Afrontamento, 2009, 109-121.

Ovalle-Bahamón, Ricardo E. 2003. «The Wrinkles of Decolonization and Nationness: White Angolans as Retornados in Portugal». In *Europe's Invisible Migrants*, org. Andrea L. Smith. Amsterdam: Amsterdam University Press,147-168.

Pacheco, Luís Miguel, Paulo Costa, e Fernando Oliveira Tavares. 2018. «História económico-social de Angola: do período pré-colonial à independência». *População e Sociedade*, n.° 29:82-98.

Paulo, João Carlos. 1999. «Da 'educação colonial portuguesa' ao ensino no ultramar». In *História da Expansão Portuguesa, vol. 5*, orgs. Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri. Lisboa, Círculo de Leitores, 304-333.

Paulo, Gil. 2006. "1977-2006, 29 agradáveis e inesquecíveis encontros", *29º Convívio Anual Os Inseparáveis da Huíla, 7-9 de Julho de 2006*. Caldas da Rainha: Câmara Municipal de Caldas da Rainha.

Paulo, Gil. 1983, "Editorial", *VI Grande Pic-Nic Anual na Mata do Buçaco, 24 de Julho de 1983*. Porto: Os Inseparáveis do Lubango.

Peixoto, Carolina. «The (des)retorno of (bi)nationals: real and imagined experiences». In *The Retornados from the Portuguese Colonies in Africa, Memory, Narrative, and History*, org. Elsa Peralta. London: Routledge, 171-192.

Pélissier, René. 1978. *La colonie du minotaure : nationalismes et révoltes en Angola (1926-1961)*. Braga: Oficinas Gráficas de Barbosa & Xavier, Lda.

Pélissier, René. 2013a. *História das Campanhas de Angola. (1845-1941), vol. 1.*. Lisboa: Editorial Estampa.

Pélissier, René. 2013b. *História das Campanhas de Angola. (1845-1941), vol. 2.* Lisboa: Editorial Estampa.

Peralta, Elsa. 2007. «Abordagens teóricas ao estudo da memória social: uma resenha crítica». *Arquivos da Memória: Antropologia, Escala e Memória*, n.º 2 : 4-23.

Peralta, Elsa. 2011. «Fictions of a creole nation: (re) presenting Portugal's imperial past» In Bonavita, H V (Eds.), Negotiating identities: constructed selves and others. Amsterdam / New York: Rodopi, 2011, pp. 193-217.

Peralta, Elsa, e Nuno Domingos, org. 2013. *Cidade e Império: Dinâmicas coloniais e reconfigurações pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70.

Peralta, Elsa, Bruno Góis, e Joana Oliveira, org. 2017. *Retornar: Traços de Memória do Fim do Império*. Lisboa: Edições 70.

Peralta, Elsa. 2017a. «Introdução: Retornar ou traços de memória num tempo presente». In Retornar: Traços de Memória do Fim do Império, Editado por Elsa Peralta, Bruno Góis, e Joana Oliveira. Lisboa: Edições 70, 33-44.

Peralta, Elsa. 2017b. «Retornar ao fim do império: fazer a memória de uma herança ilegítima». *Revista Museologia e Interdisciplinaridade*, nº 6 (11): 14-36.

Peralta, Elsa. 2017c. Lisboa e a Memória do Império. Património, Museus e Espaço Público. Odivelas: Outro Modo/Le Monde Diplomatique.

Peralta, Elsa, e Nuno Domingos. 2019. «Lisbon: reading the (post-) colonial city». *Urban History*, n.° 46: 246-265.

Peralta, Elsa. 2019. «A integração dos retornados na sociedade portuguesa: identidade, desidentificação e ocultação». *Análise Social*, n.° 231: 310-337.

Peralta, Elsa, e Bruno Góis. 2021. «Os Moinheiro da Caála: a micro-história de uma família madeirense na colonização, descolonização e retorno de Angola». Etnográfica, n.° 25: 47-72.

Peralta, Elsa, Morgane Delaunay, e Bruno Góis. 2022. «Portuguese (Post-)Imperial Migrations: Race, Citizenship, and Labour». *Jornal of Migration History*, n.° 8: 404-431.

Peralta, Elsa, org. 2022. *The Retornados from the Portuguese Colonies in Africa, Memory, Narrative, and History*. London: Routledge.

Peralta, Elsa. 2022. «Remembering the Return: Personal Narratives of Paradox and Bewilderment». In *The Retornados from the Portuguese Colonies in Africa, Memory, Narrative, and History*, org. Elsa Peralta. London: Routledge,78-100.

Peralta, Elsa, e Bruno Góis. 2022. «"Os Inseparáveis da Huíla": comemoração e nostalgia colonial nos encontros de portugueses retornados de Angola», *Lusotopie* nº2. no prelo.

Peralta, Elsa, e Nuno Domingos. 2023. *Legacies of the Portuguese Colonial Empire: Nationalism, Popular Culture and Citizenship*. Bloomsbury, no prelo.

Perista, Pedro, Manuel Abrantes, Ana Cardoso e Paula Carrilho. 2021. *Trabalhadores Imigrantes na Grande Lisboa: da Integração Laboral à Participação Cívica*. Lisboa: Estudos OM..

Piçarra, Maria do Carmo, e Jorge António, org. 2013. *Angola. O nascimento de uma nação. Volume I. O cinema do império.* Lisboa: Guerra & Paz.

Piçarra, Maria do Carmo. 2015. *Azuis Ultramarinos. Propaganda Colonial e Censura no Cinema do Estado Novo.* Lisboa: Edições 70.

Pimenta, Fernando Tavares. 2005. *Brancos de Angola. Autonomismo e Nacionalismo (1900-1961)*. Coimbra: Minerva.

Pimenta, Fernando Tavares. 2008. *Angola. Os brancos e a independência*. Porto: Edições Afrontamento.

Pimenta, Fernando Tavares. 2010. *Portugal e o Século XX. Estado-Império e Descolonização (1890-1975)*. Porto: Edições Afrontamento.

Pires, Rui Pena, *et.al*. 1987. *Os Retornados, um estudo sociográfico*. Lisboa: Instituto de Estudos para o Desenvolvimento.

Pires, Rui Pena. 2003. *Migrações e Integração, Teoria e Aplicações à Sociedade Portuguesa*. Oeiras: Celta Editora.

Portelli, Alessandro. 2009. «What Makes Oral History Different». In *Oral History, Oral Culture, and Italian Americans. Italian and Italian American Studies*., edited by L. D. Giudice, New York: Palgrave Macmillan, 21-30.

Poster, Mark. 1998. «Virtual ethnicity in an age of global communications». In *Cybersociety 2.0, Revisiting computer-mediated communication and community*, edited by Steven G. Jones, 184-211. Thousand Oaks, California: Sage Publications.

Quinto, Sarah, e Nina Reynolds. 2018. *Understanding Research in the Digital Age*. London: Sage Publications.

Radstone, Susannah. 2007. «Trauma Theory: Contexts, Politics, Ethics». *Paragraph*, n.° 1: 9-21.

Ribeiro, Margarida Calafate. 2004. *Uma História de Regressos, Império, Guerra Colonial e Pós-Colonialismo*. Porto: Edições Afrontamento.

Roche, Julian. 2018. *Marxism, Psychology and Social Science Analysis. Taking Sève Seriously*. Oxon and New York: Routledge.

Roediger, David. 2007. *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*. London and New York: Verso.

Roediger, David. 2017. *Class, Race, and Marxism*. London and New York: Verso.

Rodrigues, H. 2007. «Amigos, vamos a isto», *30º Convívio Anual Os Inseparáveis da Huíla", 6-8 Julho de 2007*. Caldas da Rainha: Câmara Municipal de Caldas da Rainha.

Rosaldo, Renato. 1989. «Imperialist nostalgia». *Representations*, n.° 26: 107-122.

Rosas, Fernando, Mário Machaqueiro, e Pedro Aires Oliveira, org. 2015. *O Adeus ao Império. 40 Anos de Descolonização Portuguesa*. Lisboa: Nova Vega e Autores.

Rothberg, Michael. 2009. *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Standfort: Stanford University Press.

Sanches, Manuela Ribeiro. 2010. «Archeologies of the Postcolony. Ângela Ferreira's and Manthia Diawara's Maisons Tropicales». *Portuguese Cultural Studies*, vol. 3 nº 1: 82-111.

Saraiva, António José. 1975. «Retornados». Critério, Revista Mensal de Cultura, n° 1: 7.

Schaumloeffel, Marco Aurelio. 2014. *Tabom. A Comunidade Afro-Brasileira do Gana*. São Paulo: Geração Editorial.

Scioldo-Yürcher, Yann. 2010. *Devenir métropolitain, Politiques d'intégration et parcours de rapatriés d'Algérie en métropole (1954-2005)*. Paris: Éditions EHESS.

Sengupta, Indra, org. 2009. *Memory, History, and Colonialism Engaging with Pierre Nora in Colonial and Postcolonial Contexts*. London: German Historical Institute London.

Schiller, Nina Glick, e Georges Eugene Fouron. 2001. *Georges Woke Up Laughing. Long-Distance Nationalism and the Search for Home*. Durham: Duke University Press.

Sève, Lucien. 2015. *Pour une science de la biographie*. Paris: Les éditions sociales.

Sherman, Daniel. 2004. «Post-colonial chic: Fantasies of the French interior, 1957-62». *Art History*, n.°27: 773-74.

Shostak, Marjorie. 1981. *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*. London: Ellen Lane.

Silliman, Stephen W. 2009. «Change and continuity, practice and memory: Native American persistence in colonial NewEngland». *American Antiquity*, n.° 74: 211-230.

Smith, Andrea L, org. 2003. *Europe's Invisible Migrants*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Smith, Mary. 1954. *Baba of Karo*. New Haven: Yale University Press.

Sobral, José Manuel. 2007. «Nacionalismo, Culinária e Classe: a Cozinha Portuguesa da Obscuridade à Consagração (séculos XIX-XX)». *Ruris*, n.° 1:13-52.

Sobral, José Manuel. 2008. «Cozinha, Nacionalismo e Cosmopolitismo em Portugal (séculos XIX-XX)». In *Itinerários: A Investigação nos 25 Anos do ICS*, orgs. M. Villaverde Cabral, K. Wall, S. Aboim e F. Carreira da Silva. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 99-123.

Sobral, José Manuel. 2016. «Globalização alimentar, identidades e culinária». In *Estudos sobre a globalização*, org. Diego Ramado Curto, Lisboa: Edições 70, 371-395.

Stoler, Ann Laura. 1989. «Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule». *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 31 nº1: 134-161

Stoler, Ann Laura. 1995. *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durbam and London: Duke University Press.

Stoler, Ann Laura. 2002. *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press.

Stoller, Robert. 1968. *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*. New York City: Science House.

Stora, Benjamin. 1998. *La gangrène et l'oubli. La mémoire de la guerre d'Algérie*. Paris: Éditions La Découverte & Syros.

Stora, Benjamin. 2004. *Histoire de la guerre d'Algérie 1954-1962*. Paris: La Découverte.

Torres, Adelino. 1991. *O Império português entre o real e o imaginário*. Lisboa: Escher.

Turner, Victor. 1960. «Muchona, the Horner, interpreter of religion». In *Joseph B. Casagrande (ed.), In the Company of Man: Twenty Portraits of Anthropological Informants*. Nova Iorque: Harper Torchbooks, pp. 333-356.

Vacchiano, Francesco, e Cristina Santinho. S. d. (Submitted). «Integration into margins. Refugees in Portugal in a time of multiple crises». *Journal of Refugee Studies.*

Valentim, Alexandre e Jill Dias, org. 1998. *Nova História da Expansão Portuguesa vol. X: O Império Africano 1825-1890*. Lisboa: Editorial Estampa.

Valentim, Alexandre. 2017. *Contra o vento. Portugal, o império e a maré anticolonial (1945-1960)*. Lisboa: Círculo de Leitores.

Veracini, Lorenzo. 2010. Settler Colonialism: A Theoretical Overview. London: PalgraveMacmillan, 2010.

Volet, Jean-Marie. 2012. Recensão de Baba de Karo. L'autobiographie d'une musulmane Haoussa du Nigeria, de Mary F. Smith, https://aflit.arts.uwa.edu.au/revieweng_karo12.html.

Wheeler, Douglas, e René Pélissier. 2011. História de Angola. Lisboa: Tinta-da-China.

Woodfield, Kandy. 2018. The Ethics of Online Research. Bingley: Emerald Publishing Limited.

Zuckerman, Phil. 2004. The Social Theory of W. E. B. Du Bois. New York: Sage Publications.

RTP Arquivos

Arquivos RTP, 1975-07-22. «Chegada de refugiados de Angola». RTP Arquivos, https://arquivos.rtp.pt/conteudos/chegada-de-refugiados-de-angola-2/.

Arquivos RTP, 1975-08-31. «Chegada de retornados de Angola». RTP Arquivos, https://arquivos.rtp.pt/conteudos/chegada-de-retornados-de-angola-2/.

Arquivos RTP, 1975-09-13. «Chegada de retornados de Angola». RTP Arquivos, https://arquivos.rtp.pt/conteudos/chegada-de-retornados-de-angola/.

Arquivos RTP, 1975-09-26. «Reportagem sobre o transporte dos retornados de Angola». RTP Arquivos,
https://arquivos.rtp.pt/conteudos/reportagem-sobre-o-transporte-dos-retornados-de-angola/.

Arquivos RTP, 1975-10-06i. «Situação dos retornados em Luanda». RTP Arquivos, https://arquivos.rtp.pt/conteudos/situacao-dos-retornados-em-luanda.

Arquivos RTP, 1975-10-06ii. «Situação dos retornados em Luanda». RTP Arquivos, https://arquivos.rtp.pt/conteudos/situacao-dos-retornados-em-luanda-2.

Arquivos RTP, 1975-10-06iii. «Situação dos retornados em Luanda». RTP Arquivos, https://arquivos.rtp.pt/conteudos/situacao-dos-retornados-em-luanda-3/.

Arquivos RTP, 1975-10-09. «Situação dos retornados em Luanda». RTP Arquivos, https://arquivos.rtp.pt/conteudos/situacao-dos-retornados-em-luanda-4/.

Arquivos RTP, 1975-10-16ii. «Retornados de Angola». RTP Arquivos, https://arquivos.rtp.pt/conteudos/retornados-de-angola/

Arquivos RTP, 1976-11-09. «Subsídios dos retornados». RTP Arquivos, https://arquivos.rtp.pt/conteudos/subsidios-dos-retornados/.

Arquivos RTP, 1977-09-20. «Caixotes de retornados em Lisboa». RTP Arquivos. https://arquivos.rtp.pt/conteudos/caixotes-de-retornados-em-lisboa/

Arquivos RTP, 1978-08-30. «Refugiados de Angola no Aeroporto da Portela». RTP Arquivos, https://arquivos.rtp.pt/conteudos/refugiados-de-angola-no-aeroporto-da-portela/

Arquivos RTP, 1989-09-23a. Oliveira Costa, «Pau Preto – Parte I». RTP Arquivos. https://arquivos.rtp.pt/conteudos/pau-preto-parte-i/.

Arquivos RTP, 1989-09-23b. Oliveira Costa«Pau Preto – Parte II» RTP Arquivos, https://arquivos.rtp.pt/conteudos/pau-preto-parte-ii/.

Arquivos RTP, 1992-10-19. «Lar Panorâmico de Camarat». RTP Arquivos. https://arquivos.rtp.pt/conteudos/lar-panoramico-de-camarate/.

Arquivos RTP, 1993-01-13. «Desalojados de Camarate». RTP Arquivos, https://arquivos.rtp.pt/conteudos/desalojados-de-camarate/.

Arquivos RTP, 1993-05-17. «Realojamento dos desalojados de Camarate». RTP Arquivos, https://arquivos.rtp.pt/conteudos/realojamento-dos-desalojados-de-camarate/

Arquivos RTP, 1998-12-11. «Retornados». RTP Arquivos, https://arquivos.rtp.pt/conteudos/retornados/ https://arquivos.rtp.pt/conteudos/retornados/.

Imprensa

Diário, Lourenço Marques, 07/05/1974: 1, 3.

Diário, Lourenço Marques, 27/05/1974: 3.

Diário, Lourenço Marques, 31/05/1974: 3.

Diário, Lourenço Marques, 03/07/1974: 3.

Diário da Assembleia da República, 04/03/1982, I Série, n.° 60: 2502.

Diário da Assembleia da República, 20/03/1987, II Série, n.° 56: 2341.

Diário de Notícias, 22/08/2017,
https://www.dn.pt/sociedade/numero-de-deportados-dos-eua-e-canada-para-os-acores-diminuiu-65-8720095.html.

Jornal de Camarate. 23/01/2010. «Desalojados de Camarate... foi há 24 anos», http://jornaldecamarate.blogspot.pt/2010/01/desalojados-de-camarate-foi-17-anos.html.

Jornal do Fundão, 29/07/1977: 9.

Notícias, 25/06/1974: 1.

Notícias, 27/06/1974: 2.

Notícias, 12/08/1974: 1 e 2.

Notícias, 12/08/1974: contrapaca.

O Primeiro de Janeiro, 03/09/1977: 3.

Província de Angola, 07/09/1972: 4.

Província de Angola, 19/09/1972: 4.

Província de Angola, 22/09/1972: 2, 4, e 15.

Província de Angola, 23/09/1972: 19.

Província de Angola, 26/09/1972: 3.

Província de Angola, 07/05/1974: 1, 2.

Província de Angola, 27/06/1975: 1-4.

Legislação

Estatuto Orgânico dos Serviços de Colonização, Diploma Legislativo n.° 704 de 9 de Março de 1928.

Lei n.° 2048 de 11 de junho de 1951. *Diário do Governo*, n.º 117/1951, 1º Suplemento, Série I, 1951-06-11.

Decreto 40708, de 31 de Julho de 1956.

ACNUR. «Convenção relativa ao estatuto dos refugiados», 1951, http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Convencao_relativa_ao_Estatuto_dos_Refugiados.pdf.

Decreto n.º 44171, de 1 de fevereiro de 1962. *Diário do Governo*, n.º 22/1962, Série I de 1962-02-01.

ACNUR. «Protocolo de 1967 relativo ao estatuto dos refugiados», 1967, http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/portugues/BD_Legal/Instrumentos_Internacionais/Protocolo_de_1967

Decreto-Lei n.º 478/71, de 6 de novembro de 1971. *Diário do Governo*, n.º 261/1971, 1º Suplemento, Série I de 1971-11-06.

Lei 7/74, de 27 de julho de 1974. *Diário do Governo*, n.º 174/1974, 1º Suplemento, Série I de 1974-07-27.

Decreto-Lei n.º 23/75, de 22 de janeiro de 1975. *Diário do Governo*, n.º 18/1975, 2º Suplemento, Série I de 1975-01-22.

Decreto-Lei n.º 132-A/75, de 14 de março de 1975. *Diário do Governo*, n.º 62/1975, 1º Suplemento, Série I de 1975-03-14.

Decreto-Lei n.º 584-B/75, de 16 de outubro

Decreto-lei n.º 169/75 de 31 de março de 1975. *Diário do Governo*, n.º 75/1975, Série I, 1975-03-31.

Decreto-Lei n.º 270/75, de 30 de maio de 1975. *Diário do Governo*, n.º 124/1975, Série I de 1975-05-30.

Decreto-Lei n.° 308-A/75, de 24 de junho de 1975. *Diário do Governo*, n.º 143/1975, 4º Suplemento, Série I, 1975-06-24.

Decreto-Lei n.º 584-B/75, de 16 de outubro de 1975. *Diário do Governo*, n.º 240/1975, 2º Suplemento, Série I de 1975-10-16.

Decreto-lei n.° 683-B/76, de 10 de setembro de 1976. *Diário da República*, n.º 213/1976, 1º Suplemento, Série I de 1976-09-10.

Decreto-lei n.° 3/77, de 5 de janeiro de 1977. *Diário da República*, n.º 3/1977, Série I de 1977-01-05.

Resolução do Conselho de Ministro n. º 9/77, de 15 de janeiro de 1977. *Diário da República*, n.º 12/1977, Série I, 1977-01-15.

Decreto-Lei n.º 401/78, de 15 de dezembro de 1978. *Diário da República*, n.º 287/1978, Série I de 1978-12-15.

Decreto-lei 97/81, de 2 de maio de 1981. *Diário da República*, n.º 100/1981, Série I, 1981-05-02.

Resolução do Conselho de Ministros n.° 143/2005, de 7 de setembro de 2005. *Diário da República*, n.º 172/2005, Série I-B de 2005-09-07.

Documentos do Arquivo Histórico Ultramarino

Duplicado de recibo de subsídio de Integração ou Emigração. AHU_ACL_IARN Pasta 280. Arquivo Histórico Ultramarino. Lisboa.

Relatório 1 – Relatório de Atividades 1979. AHU_IARN – Relatório 1 – IARN. Arquivo Histórico Ultramarino.

Relatório 17 “Despesas pagas no período de 1 de setembro de 1975 a 8 de junho de 1976”. AHU_IARN – Relatório 17 – IARN. Arquivo Histórico Ultramarino.

Informação nº. 46/77 – GRI, 22/07/1977. AHU_ACL_IARN: Pasta 423. Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa.

Webgrafia

Mário Brito, *Angola no outro lado do tempo*, ComSom, 1996. https://www.youtube.com/watch?v=G36Ch8-LpHE&ab_channel=DosedeSucessoTV.

Facebook

Retornados e Refugiados de Angola. s/d. Facebook, *https://www.facebook.com/groups/R.R.ANGOLA/*.

Campanha por Outra Lei da Nacionalidade. 2017. Facebook, https://www.facebook.com/Campanha-por-outra-Lei-da-Nacionalidade-718352675008921/.

Blogs

Os Reis do Yé Yé. http://osreisdoyeye.blogspot.com/.

Restos de Coleção. https://restosdecoleccao.blogspot.com/.

«Textos Angola n°4», *1969 Revolução Ressaca* https://1969revolucaoressaca.blogspot.com/2015/08/1975-08-00-textos-angola-n-04.htm

Diagnóstico da Junta de Freguesia de Vale da Amoreira. 2001, https://www.freguesias.pt/freguesia.php?cod=150606.

Município das Caldas da Rainha. «Geminações». S. d., www.cm-caldas-rainha.pt/webcenter/portal/oracle/webcenter/page/scopedMD/s3cb489dd_3d2a_4d93_b095_c496cec0b515/Page7.jspx?wc.contextURL=%2Fspaces%2Fmcr&_adf.ctrl-st.

Câmara Municipal de Lisboa, «Memorial de homenagem às pessoas escravizadas». S. d., https://www.lisboa.pt/atualidade/noticias/detalhe/memorial-de-homenagem-as-vitimas-da-escravatura.

Fibrex, s. d. https://fibrex.co.ao/?page_id=23#lg=1&slide=0.

Refriango, s. d. http://refriango.com/en/refriango/history/

ANEXO 1

DANT – Programa de Doutoramento em Antropologia da Universidade de Lisboa

AUTORIZAÇÃO DO USO DE DADOS

Eu,_____, cartão de cidadão _____, autorizo a utilização do testemunho oral e dos dados biográficos por mim revelados sob a forma de entrevista a Bruno Miguel Góis Carreira (adiante designado investigador) sobre o tema portugueses retornados de Angola.

Declaro também tomar conhecimento que estes dados e materiais se destinam a obras diversas sobre o tema de investigação. A presente autorização abrange a utilização dos dados e materiais acima indicados:

- na tese realizada pelo investigador no âmbito do programa de Doutoramento em Antropologia da Universidade de Lisboa DANT.ULISBOA, programa conjunto do Instituto de Ciências Sociais e do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, com a colaboração do Centro de Estudos Comparatistas da Faculdade de Letras;
- em comunicações orais, artigos e livros académicos que o investigador venha a publicar sozinho ou em conjunto com outros investigadores.

Estes dados e materiais serão utilizados sem qualquer ónus ao investigador ou a terceiros por estarem expressamente autorizados.

Declaro, por fim, ter sido esclarecida/esclarecido pelo investigador sobre o âmbito, tema e objetos da sua investigação.

Tendo por base uma relação de confiança mútua assim estabelecida, e por ser essa a expressão da minha vontade, declaro que autorizo o acima descrito sem que nada haja a ser reclamado a título da legitimidade desse uso e assino a presente autorização.

_____, _____/_____/_____

_____

Assinatura

ANEXO 2

GUIÃO DE ENTREVISTA

I.

1. Perfis sociais e trajetórias migratórias

1.1.Ano e local de nascimento
1.2.Naturalidade dos pais/avós (local de nascimento)
1.3.Atividade dos pais/avós
1.4.Atividade/percurso profissional do próprio
1.5.Escolaridade/percurso escolar do próprio
1.6.Migração para África (quando e para onde)
1.7.Razões, motivos e circunstâncias da migração

2. Contextos Coloniais (Descrever a variação enquadrada no tempo histórico)

2.1.Local de residência em Angola: Identificar e descrever - Rural/urbano; Diversidade populacional; Categorias diferenciadoras e peso relativo; Grupos étnorraciais dominantes; principais atividades económicas; mobilidade social

2.2.Bairro onde viveu: Identificar e descrever (cimento ou musseque; trânsitos entre espaços)

2.3.Casa
- 2.3.1. Descrever o agregado familiar (próprio e da família de origem)
- 2.3.2. Identificar o pessoal doméstico (próprio e da família de origem). Qual o regime dele(s)? Internos ou iam dormir a casa? Como foram contratados?
- 2.3.3. Condições materiais da casa: apartamento ou habitação isolada

2.4.Escola
- 2.4.1. Tipos de escolas (públicas, privadas, missões, militares, étnicas do tipo madrassas/corânicas); distinguir escolas por localidade rural/urbano; qualidade das instalações e do ensino.
- 2.4.2. Identificar as crianças que não/frequentavam a escola e explorar as razões (acessibilidade, trabalho, condições socioeconómicas, elitismo, discriminação/exclusão; categorias diferenciadoras das crianças (brancas/indígenas; ricas/pobres)
- 2.4.3. Identificar o abandono e o in/sucesso escolar e explorar as razões

2.5.Lazeres
- 2.5.1. Práticas de lazer
  - Cinema, Teatro, Espetáculos de música
  - "Farras": Descreva um pouco essas festas.
  - Piqueniques, Praias

- Desporto

2.6.Relações Sociais
  - 2.6.1. Relação com a população local
  - 2.6.2. Relações entre portugueses
  - 2.6.3. Pessoas de maior proximidade (bairro, família, escola, trabalho)
  - 2.6.4. Relações de vizinhança

2.7. Assuntos políticos
  - 2.7.1. Perceção da situação política da metrópole
  - 2.7.2. Impacto do eclodir da revolta de 1961 e o desenrolar da guerra. Perceção da guerra. Participação na guerra. Familiares envolvidos na guerra. Proximidade da guerra.
  - 2.7.3. Posição face aos movimentos de libertação que combatiam as tropas portuguesas. Perceção dos conflitos políticos.
  - 2.7.4. Participação cívica, política ou militar na colónia
  - 2.7.5. Contestação ao regime (do próprio, familiares ou do meio social)
  - 2.7.6. Participação em debates ou conversas sobre temas políticos (com quem e em que circunstâncias)
  - 2.7.7. Perceção da Censura ou controle da PIDE (situações e circunstâncias)
  - 2.7.8. Perceção da mudança da situação política
  - 2.7.9. Contestação ao regime (do próprio, familiares ou do meio social)

II.

3. Transição política e retorno

3.1.25 de Abril: perceções, memórias e atitudes
3.2.Mudança da vida pós-25 de Abril
3.3.Decisão de sair de Angola
3.4.Preparação da saída
3.5.Momento da saída (quando? como? com quem? para onde?). Separação da família?
3.6.Perceções de violência
3.7.Chegada a Portugal (quando? em que condições? Diretamente ou passagem por outro sítio?)
3.8.Ajuda à chegada – alojamento? subsídios? Quanto? Apoio do IARN?
3.9.Ligações com Portugal (familiares; propriedades; etc.)
3.10. Local onde se estabeleceu à chegada
3.11. Em que circunstâncias chegou ao Vale da Amoreira?

4. Reintegração na sociedade Portuguesa

4.1.Perceções de Portugal à chegada
4.2.Perceção do acolhimento pela sociedade portuguesa
4.3.Condições materiais do acolhimento
4.4.Alterações no estilo de vida
4.5.Percurso de Reconstrução da vida até hoje – locais de residência, atividades profissionais, etc.

4.6.Perceção da integração no momento do retorno e no tempo longo
4.7.Perceção do papel do Estado português no acolhimento
4.8.Estratégias de integração
4.9.Sociabilidades com outros portugueses retornados (na altura do retorno e hoje)

5. Práticas da memória

5.1.Saudade e nostalgia (ligações com a ex-colónia; práticas de re-retorno; participação em convívios e em grupos nas redes sociais)

ANEXO 3

QUADRO RESUMO DAS QUATRO TRAJETÓRIAS DE VIDA

colonização pré 1945	**colonização pós 1945**
Isabel • mulher mestiça (3ª geração em Angola) • neta de angolanas negras, avós beirões (início séc. XX) • n. Luanda 1955, Malange 2 aos 18 anos • pai contabilista, mãe auxiliar numa escola • tinha empregados • estuda univ.; professora/oficial de justiça	**Ulisses** • homem mestiço (2ª geração em Angola) • pai cabo verdiano mestiço, mãe branca chega 1949 • n. Samba Pequena - Luanda, 1956, B. Rangel até 19 anos • pai contabilista, mãe costureira/auxiliar de saúde • não tinha empregados • estuda sec. e retoma trabalho nos seguros
Artur • homem branco (3ª geração em Angola) • avós chegaram em 1918 • n. Praia do Bispo - Luanda 1960, até aos 15 anos • pai técnico meteorologia; mãe doméstica • tinha empregados • estuda; vendedor de peças automóvel	**Alexandra** • mulher branca (1º geração em Angola) • n. Lisboa, 1961 e mora na Amadora até aos 7 anos • Viana, prov. Luanda em 1969, entre os 8 e os 14 anos • pai técnico de plásticos, mãe lava roupa para fora • não tinha empregados • estuda sec. ; auxiliar Escola / administrativa Justiça