

Notas sobre as demandas sociais e a construção de conhecimento entre o fervor identitário e a tutela política em São Tomé e Príncipe*

Augusto Nascimento**

p. 117-136

Introdução

Este texto revisita as condições da produção científica dos últimos tempos em São Tomé e Príncipe, sopesando os seus constrangimentos políticos e sociais e os desafios decorrentes da corrosão do parco legado colonial, mormente nos domínios institucional e cultural, bem como das (impensadas) transformações políticas, económicas e sociais do pós-independência.

Após 1975, enquanto o saber histórico se confundiu com concepções teleológicas da evolução da humanidade (em razão do que todas as outras disciplinas sociais eram remetidas para uma espécie de limbo), a importação do conhecimento ideologizado de fora não suscitou inquietações¹. Para anos mais recentes, não será preciso um esforço notório para nos lembrarmos da paulatina sedimentação da ideia de que, para a resolução dos problemas em países recém-independentes, mormente africanos, cumpria arrear o receituário sobre o desenvolvimento apresentado por estrangeiros. Na verdade, após as independências, também no plano ideológico se aventara que o socialismo, abraçado por todas as ex-colónias portuguesas, teria de ter a coloração local. Mas esta enunciação não teve qualquer consequência.

* Este texto foi concluído a 31 de Março de 2011 e revisto em Julho de 2012.

O texto alude aos fenómenos de possessão ocorridos na escola de Guadalupe entre finais de 2010 e inícios de 2011. Cumpre indicar que, após aproximadamente um ano de relativa acalmia, o fenómeno de possessão nas escolas, causador de perplexidade política e social, conheceu novos afloramentos (por exemplo, <http://www.telanon.info/sociedade/2012/06/12/10611/transe-persiste-na-escola-patrice-lumumba/>, acesso: 4 de Julho de 2012). A ocorrência de novos casos atualiza as interrogações sobre a valia dos saberes locais, a qual porventura derivará menos dos conhecimentos propriamente ditos, se assim se pode considerar, do que da envolvente política e social com que os saberes dialogam ou, em contrapartida, perante a qual se mostram inoperantes. Com o ressurgimento dos casos de possessão, reatualizaram-se os dilemas de ordem política e moral relativamente à forma de lidar com tais situações.

** Investigador auxiliar do IICT, Lisboa; colaborador do CEA/ISCTE-IUL, CEAUP e IHC da FCSH.

1 Após a independência de São Tomé e Príncipe, a entrega da concepção do sistema de ensino, do ensino primário ao secundário, à assessoria de cubanos – mais precisamente, às suas tutela e vigilância – gerou um ensino altamente ideologizado, cientificamente obsoleto e didacticamente paupérrimo. A inquirição das razões da completa rendição à tutela cubana suscitava uma resposta pronta, a de que os cubanos é que sabiam porque tinham levado a cabo uma revolução cultural. Porventura mais significativo do ambiente imperante, as vozes contrárias foram remetidas para o boca-a-boca, politicamente impotente perante a cadeia de comando da assessoria cubana colocada junto de cada instância de decisão, desde os directores de grau de ensino ao ministro. Ao tempo, não se questionava a importação de modelos estrangeiros, de que um exemplo era o próprio sistema político implantado, inspirado nos modelos dos países de leste e de Cuba.

No arquipélago, também se ensaiou um distanciamento relativamente ao que chegava do exterior. Por exemplo, pretextou-se que os estudantes expatriados adquiriam conhecimentos desajustados das realidades locais². Existia algum acerto nestas enunciações, pelas quais se ensaiava a delimitação do que era são-tomense, assumindo-se, de forma tácita, a valia das soluções locais (ainda que, nalguns casos, asserções do género não reflectissem mais do que a ênfase na ideia de que o poder mudara de mãos e, com isso, a verdade sobre os factos, um dado a considerar pelo estrangeiro que se propusesse interpretar o curso da realidade observada).

Diga-se, para poderem ter sido profícuos, tais enunciados careceriam eles mesmos de ter sido escrutinados e, bem assim, as práticas políticas que abruptamente mudaram a agulha dos destinos dos países e das pessoas após o fim do colonialismo. Centrando-nos no arquipélago, arriscaríamos dizer que, com maior ou menor consciência, aqueles enunciados funcionaram como justificações enviesadas dos fracassos, principalmente quando cotejados com os desmesurados objectivos de desenvolvimento que os dirigentes independentistas, fiados na dimensão religiosa da sua ideologia e na suposta capacidade de transformar a natureza humana com um clicar de dedos, tinham julgado alcançáveis. Tais asserções também revelavam a incomodidade dos instalados no aparelho de Estado face aos que chegavam de fora com mais conhecimentos e com espírito de inovação, mas para quem não restava espaço político e social no meio local. Na verdade, mais do que descreverem e caracterizarem situações, tais enunciados justificaram arquitecturas de poder, quer para os de fora, quer para os conterrâneos em posição de subalternidade.

Entretentes, a ideologia de coloração marxista (cuja aplicabilidade ao meio africano e, concretamente, são-tomense, ao menos publicamente não se questionava) esvaneceu-se, abrindo espaço para outros veios de certeza ou de crença, mormente os que radicam na afirmação da identidade. Como noutras sociedades, também em São Tomé e Príncipe a reflexividade e os sentimentos derivados da *política* vêm a conferir força a uma noção abrangente, a de identidade, ligada à (reclamada) especificidade da cultura, nomeada *são-tomensidade* ou *santomensidade*. Porventura, alguns entendê-la-ão como um *locus* de consenso interno, desde logo pela aparente utilidade política no imaginado desafio simbólico aos derradeiros resquícios do colonialismo na terra. Assim, a cultura seria mobilizada para sustentar a identidade, para fortalecer o *povo*, no intuito de escorar a convicção de que ele pode sobreviver a sucessivas circunstâncias desfavoráveis³, na sua afirmação como uma entidade livre e soberana. Numa sociedade a braços com dificuldades na concertação política e que olha com sentimento de perda para a disrupção da (tão real quanto também idealizada) irmandade são-tomense contra o colono, a identidade ou a cultura são redutos apropriados para acomodar máximas de um saber social que denota flagrante incapacidade de aprofundamento, ao mesmo tempo que se constata que os seus dados dificilmente são transpostos para o debate político.

2 Frequentemente, tal enunciado compôs uma forma de desqualificação e de exclusão política dos que não aceitavam subordinar a sua aprendizagem ao primado da ideologia e, mais recentemente, aos liames políticos na terra. Essa subliminar desvalorização do saber pelo poder político perdura até hoje. Por vezes, afrontam-se expatriados, denominando-os, justamente, de “estudantes”, uma forma de menosprezar o percurso e a valia dos que se qualificam por fora e que, perfilhando padrões vigentes nos países de acolhimento, passam a exigir patamares mínimos de clareza nas práticas políticas na sua terra.

Hoje, mediada pela internet, a relação com a diáspora permanece difícil. Tal não deixa de constituir uma dimensão da problemática da operacionalidade e da valia dos conhecimentos endógenos.

3 Veja-se Falola, 2003, p. 279.

Em todo o caso, o sucesso do intento não demandará outras variáveis?

Por essa noção de *são-tomensidade* não parece passar a ideia de que a cultura não é algo de substantivo, de que não é um reduto de homogeneidade, de que, ao invés, ela se processa em contextos sociais determinados por relações de poder. Esta perspectiva é, aqui e além, lembrada para interpretar o tempo colonial, mas daí não decorre o competente desdobramento na análise dos nossos dias, como se hoje não existissem assimetrias que, por assim dizer, tornam uns mais *são-tomenses* do que outros⁴. Como à retórica dos políticos, também ao pensamento social parece repugnar a ideia de animosidade e de crescente desigualdade entre *são-tomenses*, realidades contrastantes com as promessas de harmonia e de equidade social do tempo da não muito distante independência.

Eis, em traços muito sintéticos, a tendência de evolução do pensamento político e social no tocante ao dever do arquipélago e da sua relação com o mundo. Na verdade, essa relação não se pauta por idealizações dos estudiosos *são-tomenses* ou outros, mas, ainda assim, cabe perguntar se se julga poder prescrever um destino aos *são-tomenses*, vinculando-os a uma identidade imaginadamente enraizada na terra ou no seu entorno, cerceando-lhes, por conseguinte, a ambição e as possibilidades de serem outros, identitariamente heterodoxos e múltiplos, em consonância com as mudanças políticas, culturais e sociais no mundo actual?

É interessante constatar que, nem pela reclamada influência no tocante aos destinos colectivos, o saber social procurou ser mais versátil e ajustado, por um lado, e teoricamente trabalhado, por outro. Ao invés, em São Tomé e Príncipe, o saber social tende a entrenchear-se na repetição de lemas identitários que, indo bem com a afectividade em torno dos valores locais ou com a adopção de mitos históricos, nada acrescentam ao conhecimento acerca da história e dos contornos da sociedade *são-tomense*. Nestas circunstâncias, dificilmente o saber social poderá competir com o discurso televisivo, com a *rádio boca-a-boca* e, ultimamente, com a internet na delineação, por exemplo, de uma auto-percepção dos *são-tomenses*.

O passado recente e o saber social: o fervor identitário e a tutela política

Sem um lastro institucional que lhe suporte a autonomia, o saber social surge como estritamente vinculado aos contornos políticos do passado recente. A utilidade analítica tem sido trocada pela repetição de lemas políticos (supostamente) emblemáticos, conquanto implausíveis. Logo, em vez de pedirmos ao saber social que explique o passado recente do arquipélago, comecemos por atentar nas indicações deste relativas aos percursos do saber social no arquipélago. Não esqueço que, na primeira metade dos anos 80, ouvi a um *são-tomense* “... isto do comunismo com o preto⁵ não dá”, uma alusão à resis-

4 Em tempo de voluntarismo político, os dirigentes não se coibiram de traçar fronteiras internas entre os *são-tomenses* que os seguem e os que renegavam a condição de *são-tomenses* por se colocarem ao lado dos inimigos do povo (acerca das obrigações decorrentes da condição de nacional *são-tomense*, veja-se Nascimento 2008a, p. 9). Já depois da abertura política e da necessária inclusão de todos na cidadania *são-tomense*, o problema voltou numa formulação expectável e vaga, a saber, “quem é o *são-tomense*?”. A esta pergunta, formulada num evento científico, alivrei como resposta “são todos”. Acerca das derivas e das perplexidades em torno de um esteio identitário, veja-se Nascimento 2008a, pp. 70-71 e 2008b.

5 Em termos que alguns considerarão rudes e impróprios, reproduzo a frase do *são-tomense*. Diga-se, o uso do termo preto é relativamente comum em São Tomé e Príncipe e não é necessariamente ofensivo. É possível que a afirmação de uma irredutibilidade não compaginável com designios do comunismo fosse acentuada pela palavra *preto*, um retorcido recurso retórico fornecido pela interiorização de categorias ideológicas do passado colonial. Com essa frase, que muitos dirão pagar tributo à alienação do tempo colonial, o *são-tomense* enunciava um distanciamento em relação ao poder vigente na sua terra. Diga-se, não se pode esperar que as resistências aos poderes (que os intelectuais não denunciavam como autoritários) se processassem de acordo com a civilidade dos fóruns ou a etiqueta do politicamente conveniente.

tência passiva com que os indivíduos atomizados sacudiam a canga com que um Estado mais presente do que o colonial os sobrecarregava. Com isso, o são-tomense prenunciava, não necessariamente o fim do regime de partido único implantado com a independência em 1975, mas o impasse para que o arquipélago caminhava e que ajudaria a ditar a mudança para a democracia representativa. Na altura, poucos intelectuais⁶ se atreveriam a prever uma viragem política para daí a poucos anos. A quem vivesse nas ilhas, era dado perceber que às autoridades ia faltando base de apoio social – e, se quisermos, moral –, não forçosamente devido ao falhanço das políticas económicas e às consequentes privações vividas pela generalidade da população, mas, sobretudo, por causa do alastramento da percepção da duplicidade dos dirigentes, cuja vida não resistia ao mínimo escrutínio muito facilitado pela exiguidade do território e pela forte interacção pessoal que, como fonte de informação, durante anos colmatou a desacreditada propaganda nos órgãos de informação arregimentados pelo poder.

Veiculada à boca pequena e confirmada com pequenas estórias que ridicularizavam os dirigentes, amigos de criação dos detractores, aquela máxima ganhava corpo enquanto sentença da *rua* – cuja sabedoria se contrapõe à produção de conhecimento formal – relativamente aos projectos políticos delineados pelos dirigentes independentistas, anos antes chegados de fora com uma “boa nova”⁷ para o seu arquipélago.

Num lance não muito frequente em África, em Agosto de 2010, a *rua* apeou o governo em exercício. Aliás, há anos, um ex-responsável político do Movimento de Libertação de São Tomé e Príncipe não conteve o seu espanto com a animosidade popular para com o partido histórico que, na realidade, tanto concita animadversão quanto também apoio⁸. Como alegava, tal animosidade face ao partido único era algo de inusitado, como que colocando o país à margem da restante África. Independentemente da ponderação da evolução política do arquipélago, perpassava por esta declaração alguma estupefacção com a desafeição dos são-tomenses relativamente aos vultos da história do país. Parecia que os são-tomenses se revelavam menos africanos do que supostamente ele esperava ou desejava. Na verdade, tipificações estereotipadas como esta não são apenas produzidas desde fora. Com mais ou menos inconsciência e emotividade, não faltam exemplos de delimitação de uma pertença comum, da qual se excluem uns e a que se agregam outros.

Também impensada e contraditoriamente se tecem sucessivos juízos sumários sobre o que convém aos são-tomenses, questionam bem mais prosaica do que, por exemplo, a da integração política e económica dos Estados da região que, a avaliar pela rala discussão, parece longínqua e respeitar sobretudo ao formalismo das esferas políticas. Na verdade, não é assim, seja porque os processos de transformação (supostamente por contágio) dos valores são sentidos no dia-a-dia, seja porque a filiação ou a pertença do arquipélago em

6 Cumpre também perguntar porque é que investigadores estrangeiros não puseram a nu a falência de um projecto de sociedade que, ao contrário das promessas, espoliava a vida a muitos são-tomenses e não só. Ressalve-se que, por entre equívocos sobre a história do arquipélago, Eyzaguirre (1986) explicou como é que, por via da nacionalização, a independência desembocou na apropriação da terra pelos são-tomenses em desfavor dos ex-serviçais das roças, aqueles que efectivamente se devotavam à agricultura.

7 Foi exactamente com esta expressão, revestida de uma carga redentora, que, há cerca de uma dezena de anos, um ex-governante são-tomense caracterizou a sua acção de propaganda em prol da independência na fase de transição. Jovem, adepto da independência e do MLSTP, anunciou aos seus conterrâneos e aos trabalhadores das roças os novos destinos do país, na circunstância, delineados pelo MLSTP composto por são-tomenses que, de alguma forma, tinham perdido o contacto com a sua terra. Tinham uma incomensurável fé na ideologia cuja ligação à terra era remota e que, sem embargo da aplicação em várias partes do mundo, tinha uma matriz eurocéntrica.

8 Este ex-dirigente possui formação universitária, é um homem do mundo que dedicou a vida à actividade política pela independência e que, não obstante as divergências que, a dado passo, teve com o MLSTP e, sobretudo, com Pinto da Costa, preserva uma ligação emocional com este partido.

razão da geografia, da história ou da política determinam, por exemplo, a margem de auto-condescendência que tacitamente os políticos reivindicam para si quanto à inobservância de regras institucionais e dos seus compromissos políticos. A aceitação deste facto acaba creditada à expectável conformidade dos comportamentos, mormente dos políticos, com as *tradições* ou com o que é corriqueiramente observável em África⁹, perpetuando, por caminhos escosos, a regra da diferença colonial¹⁰ que, lembre-se, tornou insanável a imoralidade do colonialismo.

Na delineação da pertença ou da filiação, que define o *nós* e o *nosso*, acresce o isolamento, um factor crucial para avaliar a pertinência dos conhecimentos locais. Para além dos que até hoje imputam o isolamento do arquipélago ao colonialismo, esquecendo a sua replicação, quando não o aprofundamento, no pós-independência, há quem vislumbre no micro-ambiente insular, não só constrangimentos de ordem económica, quanto também uma armadilha “de ordem psicocultural” e que “tem a ver com o isolamento que torna quase invulnerável o complexo cultural às contribuições do mundo exterior.”¹¹ Com efeito, o isolamento não tem a ver com a exiguidade ou com as dificuldades económicas, cujas implicações no que ao conhecimento respeita são muito matizadas pela facilitação de suportes da respectiva difusão. Determinado pelos desígnios do poder, o isolamento tem sido favorecido pelas armadilhas da interacção pessoal e do peso da fulanização na condução política. Todos estes traços da evolução política recente pesam na construção do saber social.

Aqui chegados, importaria perguntar: quem ajuíza com clarividência e que conhecimento serve à sociedade são-tomense? Mais do que respostas de uma perspectiva maniqueísta entre os da *terra* e os de fora, estas e muitas outras questões requerem que se indague a atitude dos cientistas sociais propensos a aderir aos enunciados (insinuados ou ditados pelos) políticos, mormente aos de cariz mais consensual porque emblemáticos. De resto, em São Tomé e Príncipe, onde a política exerce uma poderosa força centrípeta, muitos intelectuais tendem a mover-se para o exercício político, a coberto do intuito de conferir uma finalidade nacional – e, bem assim, africana e local – ao seu saber.

As respostas têm de sopesar o efeito da pressão política sobre o saber. Actualmente, a arregimentação ideológica é menos ostensiva do que no tempo do regime de partido único, mas a pressão política sobre o saber continua, acentuando-se na exacta medida em que se degradam as condições de produção de saber. Os efeitos de anos de pressão ideológica sobre o saber social e da subliminar equação racial na construção da sociedade são-tomense laboram no sentido de mascarar as lacunas do conhecimento, impelindo os estudiosos a trocar o competente auto-escrutínio pela afirmação panfletária de um saber de coloração nacionalista que se valida por uma espécie de sanção moral derivada da rejeição do que é de fora.

Mas não nos situemos apenas no campo da evolução política. Por exemplo, com a acelerada transformação social, mesmo no meio supostamente rural, com o acesso ao conhecimento do mundo para além dos horizontes arquipelágicos, alargam-se as

9 O desespero dos excluídos, que transparece no facto de apodarem de ladrões os políticos, não denotará uma marginalidade e uma alienação de alguma forma comparáveis à alienação resultante da naturalização das diferenças sociais e de poder da era colonial? Decerto os referentes e as possibilidades de actuação são diferentes, mas o efeito corrosivo das assimetrias sociais conduz à disrupção social.

10 Chatterjee, 2004, pp. 22-23.

11 Mata, 2004, p. 49.

aspirações e as exigências dos mais jovens. Neste quadro, como caracterizar o que é endógeno? Ou que sentido tem a ideia de mobilizar o que é considerada sabedoria são-tomense para a resolução dos problemas económicos e sociais¹²? Não haverá confusão com a necessidade de mobilização da vontade política dos são-tomenses firmada em consensos mínimos mas efectivos?

Ao invés de enveredar pela nota de exaltação do saber local, não importaria tomar o saber são-tomense como um objecto de análise e não mais como um sujeito ou um narrador, que, por isso, se esquivaria às críticas que forçosamente terão de ser abrangentes, multidireccionais, plurais e constantes?

Também em função de uma crescente reflexividade nas sociedades coevas, a edificação de um saber próprio parece crucial em São Tomé e Príncipe, quer no plano estritamente cognitivo, quer na esfera mais lata da acção política e social. Tal via parece impor-se a todos. Arredando cepticismos, a construção de um saber local e apropriado demanda diálogo científico aberto, concertação política e, não esqueçamos, eficaz suporte institucional¹³. O problema não reside na adopção do que é de fora (movimento, aliás, a todo o momento inscrito na história são-tomense, como na de outros povos), reside, sim, na necessidade de um empenhado compromisso de chegar, através do exercício local das regras da arte, a ideias e a perspectivas que forçosamente resultarão da dialéctica do local com o que chega ou é observado por fora.

Não é pela defesa tonitruante da sua necessidade que se constrói um saber local. Podendo atentar no que a condição de estrangeiro não impede a investigar, os estudiosos são-tomenses terão, contudo, de se referir a perspectivas teóricas e a procedimentos metodológicos passíveis de escrutínio, que não apenas validados por sentenças como, por exemplo, a de que “*nós é que sentimos a nossa [são-tomense] história*”. Ora, os sentimentos não a explicam, amiúde deturpam a história.

Para além de efeitos retóricos e ideologizados respeitantes à memória da opressão, admitamos a existência um espaço político e social para os sentimentos. Ainda assim, aos estudiosos não cabe acenar com os sentimentos. Porventura, cabe-lhes perguntar a que servem os sentimentos, mormente os decantados da “história” sentida e vivida pelos são-tomenses, é certo, mas em termos que, arriscaria dizer, decorrem não apenas das memórias individuais quanto também de um discurso político e ideológico assente numa sùmula historiográfica que não resiste a um escrutínio minucioso.

A reflexão científica – cuja premissa é a enunciação dos problemas – tem sido substituída pela adopção de bandeiras de cariz ideológico que, podendo dizer muito às afeições, tolherão a interacção com o mundo. Diga-se, da eficácia mobilizadora de algumas versões emblemáticas de episódios históricos – entre eles, os probatórios da opressão colonial – alguns são-tomenses esperarão a prevalência de determinados sentimentos,

¹² Tem um micro-universo como o arquipelágico condições para se ordenar económica e socialmente de acordo com valores locais supostamente dissonantes dos da estruturação económica decorrente das “regras” do mercado actualmente imperantes no ordenamento global?

¹³ Vejamos o que trará o Centro de Ciências Sociais, criado em Fevereiro de 2011, cuja inauguração foi solenizada pela presença do Ministro da Educação, Cultura e Formação e de outros governantes. Para o Ministro, o “Centro vem ajudar-nos a alargar o grupo de investigadores como ajudar-nos a estabelecer parcerias e um campo de solução e debate.” Devotado à investigação em diversas áreas – referiram-se a história, ciência, antropologia e a literatura –, o Centro foi considerado como uma ajuda na promoção de um novo quadro de conhecimento, devendo também “prestar serviços a Universidades, ao Governo, a Instituições, Agências e outras instituições que trabalham na área da ciência e investigação”. Para além de instar à publicação do “resultado da nossa investigação”, o Ministro mostrou-se ciente de que para “desenvolver ciência é preciso recurso”, cf. <http://clientes.cstome.net/opais/destaque%209.html>, acesso: 14 de Março de 2011.

por exemplo, favoráveis à capacidade de diálogo. Todavia, do ponto de vista do conhecimento, quedam por apurar os danos do curso de versões estereotipadas da história e da sociedade são-tomense, cujos efeitos ecoarão para além do imaginado.

Alguns pronunciamentos rejeitam decalques de visões de fora, mormente do que agora aparenta conter traços de uma herança colonial, e convocam os saberes locais para as tarefas da reconstrução do país. A reivindicação de um saber próprio parece legítima, imperiosa e plausível, para mais tratando-se de um universo micro-insular, relativamente ao qual alguns são-tomenses julgarão exequível traçar com detalhe e precisão a filogénese das várias heranças culturais¹⁴. Todavia, até há anos, esta procurada afirmação de uma teoria e de métodos próprios quedou-se pela reiteração da necessidade de produzir *in loco* conhecimento apropriado às realidades locais. Tal constituirá um pronunciamento político e moral, *lato sensu*, mas não aduzirá muito ao saber nem à acção política e social.

Até onde se poderá levar a reivindicação de um saber endógeno (tendencialmente sinónimo de irredutível) sem perda de objectividade e, mais significativo, de relevância política e social? Ou até onde se pode reclamar um enfoque próprio sem que este redunde num estudo de causa cujas conclusões não podem senão estar determinadas aprioristicamente, desse modo, ratificando viciosamente um saber menos propenso para se auto-interrogar. Por exemplo, será adequado criar uma resistência ao que vem de fora, por vezes precipitadamente considerado uma mera réplica do adestramento colonial que, como outrora, distorceria, disfarçadamente embora, a personalidade dos são-tomenses? Uma tal visão não denotará, a par da pouca colagem à realidade, incapacidade ou pouca inclinação para estudar a persistência desde o tempo colonial de mecanismos de interiorização das assimetrias sociais e de acatamento da autoridade? Não se encontrará nessa interiorização das assimetrias sociais a razão para a depreciação da organização política e cívica e, daí, para a desistência de participação na *mudança*, esperando-a como resultado da acção paternalista dos dirigentes?

A título de hipótese, a ilusão relativa ao atrofamento do saber social em São Tomé e Príncipe consiste em não aprofundar as suas causas locais e em atribuí-lo a danosas influências exógenas ou, se quisermos, neo-coloniais. Sem deixar de repisar que o maior pecado do colonialismo, se assim se pode dizer, foi o paupérrimo grau de preparação dos são-tomenses, em virtude do que, à data da independência, eram manifestas as faltas de qualificação dos indivíduos e de elites, os actuais estrangulamentos do saber social em São Tomé e Príncipe não têm a ver com a inadequação dos paradigmas das ciências sociais ditadas dos centros de saber *ocidentais*, mas com um clima político, institucional e económico adverso à produção de saber, matéria ainda pouco a florada, desde logo pela já citada atracção que a política exerce sobre os são-tomenses academicamente diferenciados. Os efeitos do varrimento do saber social pela política inibem a sua própria desconstrução e o exercício crítico do poder em que se treina e aperfeiçoa o saber social¹⁵.

Na falta da ponderação dos contributos técnicos nas instâncias decisórias, o saber não tem visibilidade nem aplicação que demande maior interesse e empenho aos cientistas são-tomenses. A ausência de suporte institucional não promove a liberdade académica e a autonomia científica. Ademais, a procura pelos são-tomenses académica-

¹⁴ Contraporia que tal desiderato será assaz difícil por não estarmos a falar de somatórios ou justaposições, o que não inibe visões aproximadas das filiações culturais, as quais, em caso algum, autorizarão ilações políticas.

¹⁵ Predominantemente reactivo, tem prevalecido a tendência para um saber construído para a posteriori se justificar os passos políticos e económicos errados. Neste particular, durante anos operou um quase unanimismo que agora se começa a desfazer.

mente graduados de um quotidiano compatível com padrões de vida consentâneos com a formação superior e com as aspirações do mundo, obriga a múltiplos e esgotantes desempenhos que exauram a disponibilidade para a reflexão (também prejudicada pela elevada interacção pessoal).

Nas ilhas, começa a emergir a percepção das consequências da debilidade da produção científica. Alude-se à ausência de ensino superior e à alienação intelectual, concretizada, por exemplo, no decalque de métodos alheios à margem do conhecimento das realidades idiossincráticas da terra¹⁶. Assim como não existem instituições de saber na terra, também não se constrói uma sólida produção científica. Esta constatação antepõe-se à questão de saber se os instrumentos analíticos são adequados. Atomizada e produzida fora, há uma produção de saber que tenta criar um cunho local, mas que acaba por não ter repercussões. Até o diálogo com a produção africana é muito ralo¹⁷.

As armadilhas da reivindicação de um saber próprio

Como noutras sociedades, africanas e não só, como se pode falar de conhecimento endógeno no arquipélago se o saber não constitui uma actividade independente, institucionalmente escorada e auto-suficiente?

Uma questão a colocar respeita à definição do que é local, questão que, devendo compor uma diligência de cariz epistemológico, acaba por resultar frequentemente numa convenção ou delimitação por vectores não teóricos, antes políticos, afectivos, identitários ou outros. O ser local confere objectividade ao saber?

Até onde pode ir a pretensão de forjar e de usar instrumentos analíticos próprios para a interpretação da própria sociedade, que, sentindo-se, com ou sem fundamento, diferente das demais, reclama auto-suficiência na produção de saber sobre si própria?

Seja como for, deste saber próprio não poderá decorrer a inacessibilidade da sociedade e indivíduos são-tomenses aos olhares exteriores. A aceitar-se tal ideia, sentenciar-se-ia a inutilidade de qualquer opinião de terceiros sobre o rumo do arquipélago. Teria, além disso, outra consequência mais relevante: como num passado recente, a fronteira da objectividade acabaria por servir para dividir são-tomenses.

Até ao presente, esta procurada afirmação de uma epistemologia própria tem-se traduzido apenas na reiterada afirmação da necessidade de escrever a *nossa história* – da qual se possuem ideias gerais, tributárias do pensamento anti-colonial e supostamente validadas pela memória dos ascendentes – e de valorizar a cultura. Por causa das pulsões em torno do discurso histórico, a falta de reflexão aprofundada e pertinaz acerca das dimensões históricas presentes na sociedade são-tomense conduz à ausência da ponderação das mudanças sociais, uma dimensão fundamental nas várias sociedades, mesmo naquelas que, propendendo a perscrutar as *raízes*, deslizam para a perenidade inamovível

¹⁶ João Bonfim aponta a correlação entre ausência de ensino superior, e não só, e a fragilidade ou dependência do sistema de reprodução de identidades, que não logra estruturar-se de forma a garantir a sua sobrevivência, cf. 2000, p. 96. Todavia, cumpre dizer que os processos de identificação, concretamente, o da pertença nacional, não se firmam nem apenas nem sobretudo sobre as construções intelectuais.

¹⁷ Para além do escolho da exiguidade do território e da massa crítica, a afirmação emblemática da são-tomensidade alinha pelos traços sumariados por Anderson para caracterizar o nacionalismo, a saber, uma força social considerável que vai de par com a pobreza em termos filosóficos (cf. 1991, p. 5). Não discuto o nacionalismo dos são-tomenses, mas, com o que comporta de histórico, ele não carece de formulações que o radiquem num qualquer veio cultural.

e para a essencialização, facto que não vai sem consequências políticas e sociais, ainda que a política se jogue cada vez menos no tabuleiro do saber¹⁸.

Cumprir notar, a costumeira associação entre identidade e cultura nacionais não tem de se estender ao conhecimento ou à ciência, de resto, um caminho tentado em vão pelos regimes autoritários do século passado. Mas, parte crescente da produção científica, com uma vertente cultural e simbólica não desprezível, vive da remanescente pose pós-colonial¹⁹, a que lhe garante créditos, mormente no espaço nacional em construção simbólica.

Colocar o enfoque na produção de conhecimentos endógenos é ir de encontro ao que é representado como uma premissa da emancipação cultural e científica dos são-tomenses. Mas tem-se ficado por aí. Evidentemente, o *nosso* saber comporta uma orientação pós-colonial que identifica o *nós* são-tomense com o *nós, sujeito africano*. Mas esta fusão em colectivos arbitrariamente delimitados pode passar sem escrutínio? Afigurando-se hoje verdadeira, porque é que, em abstracto, a pertença são-tomense será mais autêntica do que o assertivo *nós, portugueses* da era colonial? Hipotética, a questão serve de alerta para o muito caminho a percorrer.

Percebe-se que a afirmação de um saber próprio corresponde a uma afirmação de soberania, mas, admitindo que tal afirmação tem sentido nos dias de hoje nos planos político e cognitivo, a questão é se o exercício da soberania se afere apenas pela (ou não acaba resumida à) reiterada recusa do saber alheio em nome da necessidade da construção de um saber próprio. A soberania não terá outras implicações políticas? A soberania nem sempre se desdobra em cidadania e, em tempos não muito longínquos, as ciências sociais não criticaram, antes justificaram, a amputação da cidadania em detrimento da afirmação do Estado formalmente livre e soberano.

Num outro plano, como é que se pode imaginar que a postura científica ande em contra-mão com os postulados da economia que se quer aberta e com os desígnios de política externa de múltipla ancoragem e de integração regional? Significaria então que ao conhecimento caberia a criação de um reduto inexpugnável contra a deturpação de uma dada personalidade cultural dos são-tomenses que cumpriria manter incólume perante as aceleradas mudanças no dia-a-dia?²⁰ No tocante a estas interrogações, interessam menos as crenças em asserções ideológicas (mesmo se replicadas por alguns são-tomenses que aludem à identidade sem que se perceba exactamente de que objecto falam) do que a indagação do acerto da prescrição de uma dada função política do conhecimento, que, se meramente panfletário, aparece desfasado da realidade crescentemente acelerada e imprevisível.

Para além de credível, o saber tem de se constituir como um vector socialmente imprescindível. Em última instância, e independentemente de juízos de valor acerca da

¹⁸ Como para outras sociedades, também para São Tomé e Príncipe duvido da possibilidade de um consenso político em torno das evidências técnicas e científicas forjadas localmente para lidar com os problemas do país. Em todo o caso, análises profundas são essenciais para a decisão política.

¹⁹ Num certo sentido, tudo se passa como se a construção do saber fosse uma ocasião para o expurgo dos resquícios da dominação colonial. Na realidade, inclino-me a considerar a inutilidade de proclamações ideológicas com as quais supostamente se desagrava as ofensas aos são-tomenses da era colonial.

²⁰ Para além das vozes que lamentam a perda dos valores (ao que alguns respondem com a necessidade de uma política de pulso forte), alguns estudiosos expressam receios perante a possível descaracterização social e cultural dos são-tomenses advinda com a intensificação das relações com o entorno geográfico. Por exemplo, Menezes considera que, em virtude da situação geo-estratégica, avultam os riscos de “desestruturação sócio-antropológica” do arquipélago, construído ao longo de séculos, pondo em risco a sua independência cultural, cf. 2002, p. 117.

pertinência social de cada forma de consciência, da religiosa à científica, a interpelação do poder e dos demais actores sociais é o que distingue o desempenho de uma elite amparada em convicções firmadas numa ética ligada ao cúmulo do saber científico. Mais do que a da recusa ou aceitação de um modelo exógeno, este é o crivo de afirmação do saber social no arquipélago.

De outro modo, parecendo um esforço de afirmação de uma identidade são-tomense, a reivindicação de paradigmas próprios arrisca-se a redundar numa confissão de impotência perante os políticos e a sociedade, impotência de alguma forma mascarada por laudas à africanização enquanto processo de reencontro com as raízes culturais.

Diga-se, a africanização, que não se restringe à apropriação do Estado pela sociedade²¹, nem se limita à decomposição do Estado pós-colonial na antecâmara da futura reconstrução política segundo padrões africanos²², tem como consequência a mudança de valores na condução da vida política e social. Na realidade, não falamos de algo abstracto e sem implicações no saber e na vida colectiva.

“Queremos uma solução, queremos uma solução” ou as (surpreendentes) demandas (políticas e) sociais

Ao menos em parte, a reivindicação de um paradigma próprio decorre de uma intenda politização do passado, da cultura popular – aquela que se teria abrigado da adulteração induzida pela dominação de instituições europeizadas – e da língua.

Aparentemente esvaziadas, as ideologias cederam lugar à exaltação da cultura popular, qual repositório de virtudes morais que inspirarão os procedimentos para a superação das dificuldades. Sobressai um movimento atinente à redescoberta de si mesmos, um exercício de afirmação de valores assumidamente próprios, embora os instrumentos e as formas de expressão desse valores (similares aos de movimentos culturais noutros países) sejam assaz diversos entre os diferentes grupos e camadas sociais. Concomitantemente, e em consonância com a mercantilização do exotismo, os intelectuais são-tomenses aderiram a uma lógica de mostra cultural que, tenham ou não consciência disso, não se distancia muito da observável no final do colonialismo. A par disso, o próprio saber parece (querer) fundir-se com o que descreve e regista. Tal não significa diminuir a importância social da cultura popular, conquanto esta mereça uma avaliação diferente da reverência laudatória tão em voga por estes dias. Neste caso, a exaltação dessa cultura popular – aquela que, tendo supostamente resistido ao colonialismo, surge também sem a mácula da actividade política que desmentiu as promessas da independência – poderá ir de par com a incapacidade de a interpretar e, bem assim, com a demissão da confrontação democrática nos planos social e político, de alguma forma denotadora da falência das instituições e do próprio saber social.

Em todo o caso, admitamos uma dimensão não europeizada no quotidiano dos são-tomenses, uma faceta não perceptível a olhos orientados por uma ciência que, já não pagando tributo ao colonialismo, o pagaria a uma racionalidade com laivos de pretensão

²¹ Por exemplo, veja-se Chabal, 1993.

A sociedade vinga-se da espoliação, corroendo o Estado. Mas a dinâmica de corrosão dos laços institucionais não se voltará contra a sociedade?

²² Young, 2004. A questão é a seguinte: em que valores africanos se fundará a arquitectura política substituta do Estado pós-colonial?

hegemónica e que se tende a encarar como universal²³, conquanto nem por isso possa reclamar clarividência acerca de tudo. Admitamos também que certas áreas da vivência de são-tomenses requerem o empenho dos estudiosos locais, capacitados para uma composição de abordagens mais esclarecedora dos contornos dessas vivências²⁴.

Ainda assim, quem avançou na investigação de cariz antropológico – de alguma forma, tendencialmente ao encontro de raízes imaginadamente africanas ocultadas debaixo de um quotidiano colectivo europeizado – foram estrangeiros. Os trabalhos de Paulo Valverde, que por diversas formas se ligou à terra²⁵, e de Joana Feio provam que as dimensões mais recônditas e pessoais das mundividências podem ser interpretadas por quem é de fora (diga-se, a questão da pertinência do escrutínio científico da terra ou de fora dela não se encerra nesta constatação, em si mesma de pouco alcance).

Tentemos descer à *terra*. Sem pretensão de discutir fenómenos de possessão²⁶, registo a paralisia durante meses da vida lectiva e social em Guadalupe em razão de fenómenos de possessão na escola local²⁷. A partir de notícias *online*²⁸, resumamos os eventos na escola de Guadalupe, uma pequena cidade da ilha de São Tomé. Em inícios de Dezembro de 2010, a escola, frequentada por cerca de 800 alunos, fechou porque alguns quedavam possuídos por espíritos, fenómeno localmente conhecido por “*tomar santo*”. Apesar da familiaridade com o fenómeno, disse-se nunca se ter observado “*coisa igual*”. Num estado de aparente convulsão, crianças, especialmente meninas, “*possuídas por espíritos, dançam cantam e rebolam no chão*”. Também classificado de feitiçaria ou descrito com o recurso à menção a ataques “*diabólicos*”, o fenómeno, dito sobrenatural, teria afectado cerca 50 alunos, com idades entre 14 e 16 anos, e uma funcionária. Posteriormente, o “*mau espírito*” seria responsabilizado por “*atacar*” 14 jovens, com idades entre os 12 e os 16 anos.

23 É certo que nessa ideia de universalidade também se baseia a reivindicação, por vezes contraditória e certamente interessada, de uma fasquia de decência cívica, moral e política que, a bem de todos, se creia universal. Tal pode dissimular intentos hegemónicos, mas não deixa de ser uma necessidade, ao que anuirão, julgo, os são-tomenses, para já não falar de tunisinos, egípcios e outros que reclamam por valores que, até há pouco, muitos diriam ser alheios à sua matriz cultural e à desses países.

24 Note-se, a certeza do conhecimento produzido não pode inferir da condição de filhos da terra. Após a independência, operou em detrimento dos colonos e, mais relevante, do comum dos trabalhadores das roças uma legitimidade derivada do vínculo orgânico à terra-mãe, a seu modo incontestável, de que estes grupos estavam desprovidos. Porém, se isto permitiu a construção de uma arquitectura política diversa da do tempo colonial, daqui não deriva qualquer ilação no tocante à pertinência do saber.

25 Paulo Valverde deixou um notável trabalho e interações muito sugestivas, mesmo se passíveis de discussão. O seu ângulo de aproximação, sincrónico, levou-o a criticar a ilusão de partilha cultural apregoada no tempo colonial. Focado no corte sincrónico, Valverde não conferiu o peso devido às inflexões produzidas pela história recente do arquipélago, assaz céleres e inimagináveis à data da independência. Os dias de hoje parecem dar razão a Valverde, mas tal não elimina o acerto da leitura de Francisco Tenreiro, interessado em relevar certos traços económicos e sociais de forma a sustentar uma sublimar reivindicação política a favor dos seus conterrâneos.

Considerações similares podem ser feitas a respeito da crítica de Inocência Mata à eleição da indução europeia como determinante da matriz cultural dos são-tomenses em detrimento do processo reinterpretativo e aculturativo realizado, segundo Mata, pelo segmento etnocultural maioritário – hoje, não mais maioritário, mas, sim, quase exclusivo, os africanos – resultante na criação de uma síntese cultural e do novo imaginário e na configuração da identidade, no plano da expressão mundivivencial, cf. 1998, p. 21. Diga-se, ao tempo, Tenreiro poderia estar certo ao enfatizar a matriz europeia e, hoje, quando se olha para São Tomé e Príncipe, parecerem absolutamente pertinentes as críticas à sua interpretação. Mas essas críticas precisam de entrar em linha de conta com o lapso temporal decorrido. Obviamente, os são-tomenses mudaram, em razão do que, aliás, os mais velhos falam dos nossos valores para manifestar a sua inadaptação ao São Tomé e Príncipe de hoje, quando, até há décadas, imaginavam a sua terra imutável. Afinal, resta saber, que traços da síntese cultural e do novo imaginário decorrerão da existência de um segmento etnocultural maioritário? E não corresponderá tal inferência a uma concessão à essencialização de um “segmento etnocultural” que, podendo ser maioritário, não deixará de ser heterogéneo e plural?

26 Para uma breve contextualização da trajectória desse tema na evolução da antropologia, consulte-se Valverde 2000, p. 157 e ss.

27 Os fenómenos de possessão não constituem um atributo cultural africano. Mas, a par de outros fenómenos como a perseguição de feiteiros e de feiteiras, a sua irrupção no quotidiano insular ocorre num quadro de desagregação social concomitante com a valorização das raízes africanas (valorização que já interpretei como racionalização a posteriori da falta de perspectivas para a evolução do país).

28 Este resumo socorre-se de vários sites, designadamente o do grupo de discussão sobre o arquipélago, <http://uk.groups.yahoo.com/group/saotome/>, e de jornais digitais, entre os quais o *Tela Nón* e *O Parvo*.

Ao longo de Dezembro, “os alunos abandonaram as aulas com medo” dos sucessos na escola, quando não foram os pais a impedi-los de ir à escola. Com a escola fechada, chegou-se a um impasse. A medicina não explicava nem resolvia o problema. Os curandeiros não conseguiram impedir o transe massivo nem os casos individuais. A população julgou ser necessário efectuar um *d’jambi*²⁹ na escola para acalmar os espíritos aí presentes, enquanto a direcção da escola pensou na realização de uma missa católica. Aprazou-se aquela “*manifestação tradicional são-tomense*”³⁰ para arredar os maus espíritos para a noite de 24 de Dezembro, a que seguiria uma missa católica na manhã de 25 no pátio da escola. Nessa noite, o *d’jambi* não se efectuou porque o curandeiro exigiu 15 milhões de dobras (cerca de 610 euros). Sem a paga, o curandeiro recusou libertar a escola do “*espírito*”. A falta de dinheiro adiou o evento.

O ministro da Educação, Olinto Daio, um ex-padre, opôs-se à realização da “*manifestação cultural*” na escola. Tal não demoveu os pais, empenhados em angariar o dinheiro para promover o *d’jambi*, sem o qual os alunos não retornariam às aulas. A interdição do ministro não atrapalhou a realização do *d’jambi* em finais de Janeiro³¹, o qual, apesar da morte do curandeiro, pareceu surtir efeitos³². Dias depois, quando no local ainda se veriam as cinzas do fogo que animara a puita do *d’jambi*, a tranquilidade retornara à escola. Segundo os professores, o *d’jambi* atenuara a pressão dos espíritos que, havia perto de cinco meses, incomodavam os alunos e devolvera a tranquilidade à escola, “*depois da realização do d’jambi, estamos a funcionar normalmente*”.

Todavia, volvidos alguns dias, o “*santo*” retornou à escola³³. Nestas circunstâncias, considerou-se que essas “*acções de transe*” deixavam de mãos atadas as autoridades e a população. Alguns estudantes mostraram receio de voltar as aulas. Dada a interrupção das aulas durante semanas, o ano lectivo ficou comprometido. Alvitrou-se a necessidade de passagem administrativa caso o Ministério da Educação não encontrasse uma forma de os alunos poderem continuar os seus estudos.

29 Em termos sintéticos, as manifestações ditas sobrenaturais ocorridas em Guadalupe são observáveis aquando da realização de um *d’jambi*. Durante um *d’jambi*, os espíritos de falecidos apossam-se de várias pessoas e, segundo descrições a respeito do caso em apreço, manifestam-se muitas vezes falando as línguas tradicionais de Angola. De algum modo, durante o *d’jambi*, um curandeiro combate os espíritos imundos que alegadamente perturbam as pessoas. Pode ser descrito como “uma exibição cultural orientada por curandeiros tradicionais para combater ‘maus espíritos!’”

30 Conforme a edição do *Téla Nón*, de 2 de Fevereiro, a manifestação *d’jambi* é marcada por um forte batuque, que, normalmente, acompanha a puita ou a tafua, danças trazidas pelos escravos de Angola e que, inicialmente, apenas se dançavam nas sanzalas das roças. Para além de reticências em relação aos elementos etnográficos aduzidos, realço a produção e a circulação de uma composição etnográfica acrítica que confere historicidade e densidade africana à situação vivida, reafirmando o estatuto “tradicional” do *d’jambi*, contribuindo, desse modo, para estreitar as opções de análise da situação vivida em Guadalupe.

31 Citando a Rádio Nacional, a 2 de Fevereiro o *Téla Nón* relatou que, sem solução para pôr termo ao domínio dos espíritos na escola, os pais tinham decidido organizar um *d’jambi*. “Um jovem de 23 anos de idade, pai de 4 filhos e que alegadamente tem-se destacado nos últimos tempos como um dos melhores curandeiros da praça do feiticismo e da bruxaria são-tomense, foi contratado para realizar o *d’jambi*”. Com base no espírito que se apossava dele, o jovem curandeiro começou, à luz do mundo do feitiço e da bruxaria, por fazer um trabalho brilhante. Pelos relatos, “ele conseguiu retirar uma caveira que alegadamente se encontrava no quintal da escola”. Aqui, existe um poste da linha que conduz energia de alta tensão em Guadalupe. Guiado pelo espírito, o curandeiro mostrou a sua força e poder sobrenatural, tendo escalado até ao topo de um dos postes de condução de energia eléctrica. Talvez empurrado pela força satânica imperante na escola, o curandeiro, conhecido por *Petche-Petche*, dançou em cima do poste e depois sentou-se. Logo a seguir, deu-se uma explosão no topo do poste e o curandeiro caiu, estatelando-se sem vida no meio do *d’jambi*. O espírito que se manifestava no curandeiro *Petche-Petche* teria sido mais fraco que a corrente eléctrica ou, talvez, do que os outros espíritos que há mais de seis meses dominavam a escola de Guadalupe.

32 Na ressaca destes eventos e da morte do curandeiro, na edição de 2 de Fevereiro, o *Téla Nón* escreveu que esse *d’jambi* fora uma manifestação tradicional são-tomense, que representara o ponto alto da força dos espíritos e do combate entre os mesmos. Segundo a tradição, neste combate o espírito mais forte vence o mais fraco, ou seja, submete o espírito mais fraco ao seu domínio.

33 Num momento em que as autoridades aparentavam incapacidade de resolver o problema na escola de Guadalupe, parecia comprovar-se que a acção do feiticismo ou da bruxaria também era impotente para lidar com o que imperava na dita escola. Assim, prosseguiu a saga do “santo” em Guadalupe.

Após mais de trinta novas ocorrências, em inícios de Março, os alunos marcharam 12 km até ao Ministério da Educação, Cultura e Formação para demandar ajuda em relação ao fenómeno impeditivo do funcionamento da escola. Durante a manifestação, pelo menos três alunas foram apossadas por espíritos. A polícia interveio apenas para tentar controlar uma aluna em transe. Sete agentes tiveram de se aplicar para conseguir colocar a aluna na viatura para a conduzir à residência em Guadalupe. Na manifestação, os alunos gritavam *“queremos uma solução, queremos uma solução”*. Com o Ministro da Educação ausente, compareceram os da Justiça e da Defesa e Segurança Pública. Aos alunos foi prometido o envio de *“polícia para garantir a segurança da escola, e um psicólogo, para atender os alunos quando entram em transe”*. Terá sido dito que se, após duas semanas, esta intervenção não surtisse efeito, se pensaria noutra solução. Para os alunos, afigurou-se *“melhor fechar a escola de Guadalupe. Os alunos montam (entrar em transe) de manhã e a tarde. Não dá para contar o número de crianças que já montaram na escola. Algumas montaram aqui também”*. Uma aluna manifestante sugeriu a mudança da escola para o antigo hospital da roça Agostinho Neto: *“O hospital de Agostinho Neto é grande pode albergar-nos. Não tem sentido continuarmos na escola de Guadalupe”*.

A persistência do fenómeno sugeriu várias explicações. Uma delas apontava para a influência de um campo magnético na escola. Esta explicação foi desvalorizada pelo líder da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, para quem os eventos em Guadalupe são explicáveis pela teologia por *“interferência”*, *“isto é quando o ser humano é tomado por um espírito, dizemos que ele está interferido (...) entrou nele um espírito oposto, que não é o espírito de Deus, [antes um] com tendência diabólica de se apossar do homem e fazer dele aquilo que quiser”*. O pastor da dita igreja, que considerou o caso similar a outros pelo mundo fora, não duvidou da interferência diabólica: *“Alguém fez algum contrato com o diabo e de alto nível. O diabo revoltado está se apossando nas pessoas”*. Esta igreja anunciou ter começado a actuar contra o mal que dominava a escola, tendo logrado a rendição dos curandeiros em Guadalupe. Um destes teria dito já não ter condições para continuar ali por ter sentido a chegada de uma força mais poderosa. Para o pastor, que asseverou que a sua igreja já expulsara muitos demónios invocando o nome de Jesus, o caso de Guadalupe provaria que o poder de Deus está acima de todas as coisas.

Posteriormente, o presidente da Associação da Medicina Tradicional veio dizer que a sua associação estava a estudar o fenómeno diabólico em Guadalupe. *“Tem-se que ir buscar pessoas que entendem de facto da magia negra para fazer isso. Se vão buscar um padre ele faz a missa e acabou. O Pastor da Igreja vai fazer uma ou outra pregação, com base na Bíblia, e o diabo continua lá”*. Um *d’jambi* era uma das soluções, mas desde que diferente do efectuado em Janeiro. *“Porque alguém que vá aí tocar o d’jambi para apenas ganhar dinheiro, resulta no que aconteceu”*. O mal devia ser expulso invocando o seu próprio nome. *“Diabo está lá. Deus actua lentamente tem-se que chamar o diabo que lá está para resolver o problema”*, declarou o presidente da Associação, para quem era urgente agir. *“Podem acreditar que se não resolverem este problema vai haver mortes. Pena são as crianças inocentes. Transe existe. É um poder estranho que transforma as pessoas numa espécie de robots, Transe existe se não existisse também não existiria religiões”*. A Associação da Medicina Tradicional rejeitou intervir na escola sem solicitação do Governo. *“Se o Governo não convocar ninguém vai lá porque a escola é do Estado. Se o Governo convocar a Associação de Medicina Tradicional, é óbvio que temos homens capazes para ir resolver o problema”*.

No mesmo dia, 11 de Março, o *Tela Non* publicou a opinião do bispo católico. Para este, o facto “*não tem nada a ver nem com espíritos nem com diabos, nem com santos, nem com nada disso*”. Para o bispo, os eventos em Guadalupe derivavam somente de traumas e crenças, por vezes ridículas. O bispo realçou questões sociais, entre elas, a má nutrição, como uma das causas do “*histerismo colectivo*”, por seu turno, indutor de medos. Acrescentou que enquanto as pessoas “*acreditarem o fenómeno vai estar presente*”.

O recurso a ritos tradicionais para lidar com a situação foi criticado pelo bispo. Para este, o *d'jambi* de Janeiro mostra o aproveitamento da situação: “*As caveiras não estavam enterradas no pátio da escola, alguém as colocou lá. Agora quando se acredita nestes ritos, pelo amor de Deus, isso é um primitivismo total*”. D. Manuel António defendeu o competente acompanhamento profissional para tratar dos casos, também denotadores de desequilíbrios psicológicos. O bispo asseverou que nunca se realizaria nenhuma missa no pátio da escola de Guadalupe, o que, obviamente, comportava um juízo moral sobre a autenticidade do fenómeno, patente, de resto, na sua sugestão de se fechar a escola.

A nível político, a solução não se afigurou fácil³⁴. No plano científico, não correu nenhuma investigação com vista a decifrar o enigma imperante na escola de Guadalupe. Da diáspora, chegou uma opinião que elegera as carências sociais como a explicação dos distúrbios³⁵, numa linha não muito divergente da do bispo católico. Estas opiniões estavam destinadas a não vingar, menos pela sua implausibilidade do que dificuldade de tirar ilações políticas de qualquer alvitre razoável.

Com efeito, a perplexidade tornou-se a nota dominante e, em certa medida, aplica-se a todos o que se pode dizer da situação do governo, a saber, a de embaraço³⁶. Em parte, tal embaraço decorre do facto de não se lograr explicar o fenómeno, nem se poder ousar considerar os jovens – em particular, as jovens – uns farsantes, caso em que uma solução política, administrativa e até policial pareceria não só simples como imperiosa. Afinal, e trata-se de uma hipótese, ninguém quererá arriscar um passo (em falso) no sentido da politização do caso.

Seja como for – e independentemente de um desfecho num futuro mais ou menos próximo –, o arrastamento do fenómeno encerra uma interpelação a decisores políticos e a estudiosos são-tomenses³⁷. Embora relembrando o voluntarismo ocioso e ingénua de autoridades coloniais e de políticos independentistas contra os

34 Em termos políticos, a directiva pareceu ser a da prudência e da cautela. Segundo professores e habitantes de Guadalupe, a TVS, televisão pública são-tomense, teria filmado o *d'jambi* de finais de Janeiro, mas não divulgou a notícia. A TVS teria também confirmado não ter publicado a reportagem em obediência a instruções superiores no sentido de não trazer o assunto para o domínio público.

35 Situando as manifestações na encruzilhada das heranças culturais, “cristianismo-paganismo-feiticismo”, Hector Costa veio explicar-las pela fragilidade dos laços sociais e pela degradação das condições económicas das famílias dos envolvidos num clima propício ao contágio do pânico social. Céptico quanto aos efeitos da prática de *d'jambi*, Costa recomendou o apoio de técnicos especializados, cf. <http://clientes.cstome.net/oparvo/Laços.htm>, acesso: 30 de Março de 2011.

A esta hipótese, eu acrescentaria a da fragilizações dos laços políticos, *lato sensu*, que costumam conferir segurança aos indivíduos.

36 Em 12 de Março, Gerhard Seibert escreveu que o caso criaria “um grande embaraço para o governo que não sabe lidar bem como resolver o problema da escola secundária que começou já há seis meses”, cf. <http://uk.groups.yahoo.com/group/saotome/messa-ge/30734>, acesso: 16 de Março de 2011.

37 Já em 2000, Bragança, fervoroso nacionalista, ao mesmo tempo que dava nota da incapacidade da classe política de mobilizar a sociedade em torno de “um projecto colectivo, assente nas raízes culturais santomenses e aglutinador das vontades”, citava os efeitos nocivos do recurso cada vez mais comum aos curandeiros e à prática do *d'jambi*, em resultado do que se tolhia a capacidade de decisão. Tais atitudes constriam o desenvolvimento, cf. 2000, p. 10, 11 e 15.

feiticeiros³⁸ – em vão perseguidos para efeito de uma inconsequente afirmação da autoridade assente no temor –, assinalo também que episódios com a dimensão deste de Guadalupe provavelmente não ocorriam nem no final do colonialismo nem no pós-independência, tendo de admitir a hipótese de que não se falasse deles (à boca pequena, aludia-se ao medo do feitiço entre são-tomenses diferenciados e até com responsabilidades políticas³⁹).

O episódio de Guadalupe dá nota de uma disfunção social para que as explicações não serão fáceis e terão, em todo o caso, de atender a conhecimentos locais. Mas, com excepção da intervenção dogmática – e para o comum dos crentes susceptível de criar confusão – da Igreja Católica, não parece que se tenha avançado na explicação e o caso permanece por resolver. Pareceu debelado depois de um *djambi* para expulsar os maus espíritos⁴⁰, mas sobrevieram novas manifestações, seguidas de novos pronunciamentos de mais instâncias religiosas e da área do saber tradicional, aumentando o imbróglio e o impasse para a frequência escolar dos jovens. Não é certamente da prevalência de tais situações que falam os que reclamam pelos *valores* são-tomenses.

Mesmo quando não se perfilhe uma perspectiva utilitarista da produção de saber social, falar deste implica encarar a questão da sua pertinência e utilidade, não para adestrar mentes e sujeitar corpos, mas para, em todo o caso, lidar com dilemas políticos e sociais e conferir segurança às pessoas e aos laços sociais (de outra forma, as autoridades poderão não perseguir feiticeiros, mas velhos indefesos poderão ser vítimas de boatos e de violências fatais, como, há anos, ocorreu com alguma frequência⁴¹).

No plano cognitivo (e, já agora, político), é interessante o peso do silêncio da área do saber, indício da incapacidade de agir, cedendo espaço às interpretações e à acção de protagonistas de outras formas de consciência. Acrescente-se, se porventura se acreditar-se que uma imperiosa unicidade derivada da condição de *nacional* são-tomense – nessa medida, portador de uma cultura – se estenderia, no plano cognitivo, à oposição ao que vem de fora, este caso revela como as clivagens atravessam a imaginada cultura da *terra* e pulverizam as certezas relativamente à cultura, apartando são-tomenses perante um caso gerador de perplexidades e inacção.

38 Ao tempo não cuidei de averiguar a verosimilhança de tais narrações que remetiam para o confronto desigual entre, por um lado, um poder voluntarista e tendencialmente irrestrito porque crente na capacidade transformadora dos homens por efeito da inculcação da sua ideologia e, por outro, os apodados de feiticeiros, protagonistas de manifestações que seriam, ainda e sempre, resquícios de obscurantismo da era colonial (aliás, também Valverde aludiu a acções persecutórias contra curandeiras no pós-independência, cf. 2000, p. 77; acerca da desconfiança local relativamente aos curandeiros, veja-se *idem* 2000, pp. 80-81).

Nos anos 80, subliminarmente admitia-se que não valera a pena perseguir curandeiros, propósito de que se abdicara talvez também por haver mais que fazer. Outra ilação relacionava o esmorecimento desse propósito com os receios existentes entre os próprios decisores relativamente a represálias no domínio do *feitiço*.

Dou conta dessas narrações e, nessa medida, do facto do seu (in)sucesso eventualmente compor o leque dos factores ponderados nas tomadas de decisão que, à medida que o tempo passava, perdiam em sobrançeria perante os escolhos da realidade social que se mostrava crescentemente avessa aos desígnios políticos propalados aquando da independência.

39 No pós-independência, dizia-se que os governantes tinham medo do *feitiço* (por esse tempo, a convicção com que um ex-governante afirmava não acreditar nem temer o *feitiço* ia de par com a anuência a que já com outros responsáveis políticos não se passava o mesmo). Em todo o caso, a questão do peso social dos feiticeiros não era discutida.

40 Antes da realização da derradeira tentativa de expulsar os espíritos e de aquietar os alunos, eu não teria sido capaz de predizer o resultado, embora me pareça que qualquer um diria, depois da morte do curandeiro no *djambi*, que tal tentativa não poderia senão coroar-se de êxito, desde logo, pela exaustão social em torno do caso. Argumento bem pobre mas plausível e, todavia, desmentido pela ocorrência de novos casos. Nestas circunstâncias, que dirão os que conhecem e invocam a cultura popular são-tomense? eis uma das questões a colocar para se compreender e adequar as atitudes políticas perante um caso que interpela a consciência social e política.

41 Até há anos, era relativamente fácil ouvir relatos de maus-tratos a velhos, em regra solitários, tão infundada quanto mas convictamente acusados de serem feiticeiros.

Consulte-se Valverde 2000, p. 127 e também Rodrigues, 2004.

Actualmente, tende a imaginar-se a cultura enquanto pólo de unidade dos são-tomenses. Ora, não só a cultura dos são-tomenses e eles mesmos são plurais, como essa pluralidade se repercutirá no conhecimento científico. A existirem, as fronteiras dos saberes não separarão apenas os saberes endógenos dos exógenos.

Os vínculos com os poderes

Deixe-se dito, a perspectiva da adesão (com o quê de involuntário) à africanização – que, como outros processos de transformação cultural, se fará acompanhar de formas concretas de poder, por ora por escrutinar, mas nem por isso imaculadas no tocante ao que directa ou indirectamente sancionam enquanto assimetria social e sujeição dos indivíduos – encarada como encontro com as raízes culturais de um passado remoto não tem só como efeito a valorização do folclore no mercado de bens culturais. Desde há anos, a africanização tem, entre outras consequências, aquilo que é recorrentemente descrito por são-tomenses como a perda dos *nosso valores*⁴².

O equívoco da evocação do *nosso* deriva da percepção (inexacta) de uma coesão entre os são-tomenses, percepção tributária quer da exiguidade social e da memória por parte da elite das diferenças relativamente ao colono, quer da ausência de fracturas culturais observáveis noutros países africanos⁴³. Com essa evocação se reforça uma visão essencialista (e perpetuadora de clivagens sociais, um processo não necessariamente consciencializado por quem alardeia tais lemas), indiciada pela tendência em afirmar uma postura de defesa de *valores são-tomenses* sem que se perceba ao certo que valores são esses. De resto, este mecanismo foi usado no pós-independência para induzir ao acatamento da autoridade, porquanto se iam impondo normas não claramente prescritas, aumentando a margem de discricionariedade e, por conseguinte, o temor.

Justamente porque os esquemas de poder e, concretamente, de sujeição dos indivíduos não se removem apenas pela mudança das designações dos regimes ou das entidades políticas, a desconstrução (ligada à politização) não pode servir só para reinterpretar a relação com o antigo colono, abominando-se, desse modo, o que é fácil de abominar por já ser passado e não ter peso político específico. Igual acutilância analítica terá de se aplicar à evolução da sociedade são-tomense, sem o que, note-se, não se extirparão os resíduos da antiga mentalidade induzida pelo colonialismo.

O saber social tem de se encarar, também, como um dos vectores cruciais da evolução do arquipélago. Ora, apesar de alguma mudança nos últimos anos – em muito induzida pelos *apports* do exterior ou de são-tomenses na diáspora –, a política da *terra* não se alimenta do debate cultural. O poder político convive bem com a inépcia do saber que, quando muito, quererá coadjuvante e cingido a uma inócua dimensão técnica ou convenientemente panfletário. Enquanto isso, agendas internacionais com projectos e orientação de políticas – até de relacionamento social, como sucede com as que combatem a

42 Diga-se, algo equivocadamente, porque, sendo os da memória de quem os enuncia e os vê amputados pela mutação social, os *valores* serão, nalguma medida, os adquiridos pela socialização do tempo colonial. Não tendo de ser necessariamente os do colonialismo, nalguma medida serão também um legado do respectivo ordenamento social.

43 Há anos, bastava andar pelo mato ou pelas roças para perceber que o *nós* era menos um motivo de exaltação do que a alusão subliminar a uma trajectória de perda, a uma espécie de canga, qual verbalização de uma experiência de infortúnio humano que parecia irremediável.

violência doméstica e a desigualdade de género – antecipam-se a diagnósticos locais. Por tudo isto, mais do que uma reflexão sobre a trajectória do saber prevalecem as trajectórias de produtores de saber – uma forma de distinção social e de micro-poder – em direcção aos núcleos de gestão do *desenvolvimento* e às áreas de decisão política.

O diálogo do conhecimento com o poder actual não existe. Existe, sim, uma tutela informal resultante de uma tradição política de subalternização dos actores sociais – entendidos como serventuários – que apenas deixa espaço para a resistência passiva, quando não para o alheamento e o conformismo. Estas atitudes derivam também da falta da institucionalização da prática de saber que defenda os pensadores. Em virtude da tutela informal da política sobre o saber, a politização (e as respectivas ilações éticas) do saber são-tomense projecta-se sobretudo, para não dizer exclusivamente, para o passado e, em termos emblemáticos mas inócuos, em fóruns no exterior.

Proclamar um saber como autenticamente são-tomense não apaga as fronteiras internas da sociedade são-tomense, ao longo das quais esse saber se refracta, seja por não falar de todos os são-tomenses com a mesma acutilância – com o que se admite a existência de várias identidades e linhas de clivagem mesmo num arquipélago tão exíguo –, seja por não chegar (nem ele nem os seus potenciais benefícios) a todos de forma equitativa⁴⁴, como sucede com outros bens, de que se salienta a *terra*, a mesma que enfaticamente se alega ter sido espoliada pelos colonos. O saber são-tomense pode ser acenado para efeitos de congregar, mas, acto contínuo, a sua aplicação condicional e a sua difusão desigual evidenciarão internamente o efeito mistificador do aceno contra o que provém de fora.

O saber social não deveria ser um instrumento de escrutínio da política na terra e, alijando carga panfletária, o saber não deveria responder a questões sociais prementes? As disfunções nos processos de decisão política, *lato sensu*, a rala participação política e cívica, as desigualdades no acesso às oportunidades económicas e, ainda, algum desfazamento dos códigos culturais, políticos e éticos dos governantes relativamente aos do comum da população (por isso mesmo, e à semelhança do ocorridos noutros contextos políticos, o grosso da votação das eleições de Agosto de 2010 não teve a ver com conteúdos programáticos, mas com a predisposição emotiva fomentada pela repetição de lemas como “*ladrões, rua*”⁴⁵) geram tensões que, até hoje, têm sido acomodadas pela alternância na governação permitida pela arquitectura política e, alvitriaria, por um plasma cultural que ainda leva os são-tomenses a ter uma réstia de esperança nas soluções saídas da política. Já em contextos de privação e de insegurança, a dissonância entre governantes e governados causa reacções, por vezes violentas (que, curiosamente, os intelectuais são-tomenses já se sentiram na obrigação de prevenir, difundindo mensagens de acalmação e de pacificação dos ânimos). Com ou seu fundamento, a *rua* intui que a condição de são-tomense dos *políticos* não os impele a uma actuação moralmente determinada pelos imperativos decorrentes da propalada identidade são-tomense.

44 A ideia da existência de múltiplas Áfricas, aventada contra uma essencialização de África pela ciência hegemónica do Norte ou, em alternativa, contra o (suposto) intento hegemónico que, a coberto dos lemas ilusórios das partilhas culturais e da língua, divide a África em ‘fónias’ referidas às antigas metrópoles, suscita ponderação. Mesmo quando se olha com simpatia desígnios ou devaneios como o de uma lusofonia depurada de tais passadismos e voltada para a cooperação futura, a postura crítica de inércias tributárias do saudosismo neo-colonial ou de grosseiros arquétipos colonialistas merece ser pensada.

Mas não só, o mesmo sentido crítico obriga a pensar as alteridades dentro de África e até em São Tomé e Príncipe, onde, como noutros países e situações históricas, a acomodação das pessoas se fez à custa de violências. No caso do arquipélago, um olhar crítico – que não pode ser apenas dirigido ao europeu, ao ocidental, a um branco essencializado – descobrirá os veios contraditórios que subsistem dentro numa sociedade exígua. Alguns deles remontam ao colonialismo, mas nem todos lhe são imputáveis.

45 Nascimento, 2010b.

Parte-se do princípio de que as pessoas se guiam por um suposto imperativo – o da fidelidade a uma (dada) condição de são-tomenses (que vem sendo descrita no âmbito da *são-tomensidade*). Porém, o vínculo identitário – o da pertença são-tomense – não parece ser um liame moral suficiente. Não o pareceu no tempo do pós-independência, nem agora. Por mim, aventaria que, independentemente das tradições, as pessoas querem viver como sabem que os outros, humanos como eles, vivem em paragens mais ou menos longínquas consoante a geografia, a história e a política. Tais são as percepções mais ou menos interiorizadas e que permitem aos são-tomenses tecer um quadro de possibilidades de vida em que assentam o juízo que tecem dos *políticos*.

A modernidade e a pluralidade de identificações não têm de colidir com o nacionalismo nem com a cultura: há uma definição universalmente aceitável de modernidade, a do uso da razão para encontrar, em São Tomé e Príncipe como noutros contextos políticos e sociais, os traços específicos de modernidade⁴⁶. A esses traços acrescentaria as fasquias mínimas de uma ética cosmopolita que, repito, não tem de colidir com especificidades culturais. Trata-se, em todo o caso, de um caminho trabalhoso, difícil, que requer diálogo e capacidade de enunciação dos dilemas que, a cada momento, se colocarão a quem arriscar opiniões e decisões.

Notas conclusivas

Num ambiente de desvalorização do saber social, é difícil distinguir enunciados teóricos das racionalizações políticas, dada a contaminação do saber social pelas pulsões políticas (contaminação revelada quer nas palavras de ordem transpostas para o discurso científico, quer na interiorização de atitudes de colaboração com o poder). Ora, conferir independência e acutilância ao saber é uma tarefa difícil mas crucial.

No arquipélago (como, de resto, em Portugal), as cargas políticas de passados mais ou menos recentes – por exemplo, a da prevalência de uma cultura institucional pobre e de rala motivação para a participação colectiva – afirmam-se como o principal óbice à construção de epistemologias próprias, tributárias tanto de saberes locais, quanto de contributos de fora (não se querer reconhecer os contributos de fora afigura-se um erro crasso; com a recusa de paradigmas de fora, muitas vezes apenas se mascara a dificuldade de encontrar explicações e soluções para problemas locais).

Algumas das questões mapeadas prendem-se com a evolução do saber social e a sua posição relativa no mundo contemporâneo. Elas manifestam-se de uma forma particular no arquipélago, onde não sobra espaço social para o saber científico. Logo, reclamar a possibilidade de incremento de perspectivas teóricas e metodológicas fincadas na terra significa falar de política ou, se quisermos, da ideologização do saber social para efeitos da sua instrumentalização na arregimentação da sociedade (ou, hipótese mais remota, para efeitos de confrontação simbólica com o poder).

A reivindicação de um paradigma epistemológico próprio pode corresponder a uma ponderação irrestrita dos “factores culturais” para a justificação da escusa ao escrutínio das políticas, situação em que os estudiosos continuariam ao serviço dos políticos. Para lá das leituras enviesadas da intencionalidade dos políticos, que dificilmente se dis-

⁴⁶ Chatterjee, 2004, p. 51.

tanciam das enunciações destes, o discurso sobre uma análise própria da realidade do arquipélago comporta o risco de abrir a porta ao relativismo e, mais importante, à condescendência perante formas de dominação. Ademais, propende-se a tomar uma alteridade específica como aspiração dos são-tomenses, o que se faz sem a competente inquirição dos indivíduos, quando é plausível supor que, no meio das transformações na sua sociedade, eles desejem padrões de vidas similares àqueles de que têm notícia.

Cada época conhece as suas racionalizações para as respectivas dificuldades, sejam as da construção do Estado e da nação após a independência, indutora de uma dada matriz identitária imperiosa para os indivíduos, seja a da edificação de uma elite alegadamente empreendedora e capaz de promoção do desenvolvimento, processo indutor de uma inevitável desigualdade social. Tais processos não foram objecto de consequente interpelação dos estudiosos que, mais do que os descodificarem, parecem enredados neles.

Ao arrepio do hibridismo cultural no mundo de hoje e, em particular, da multiplicidade identitária associada às diásporas, será que emergirá um novo nacionalismo são-tomense baseado na essencialização de uma cultura, que, com aparente suporte científico, sancione as fronteiras internas e a desigualdade entre são-tomenses, as quais, no respeitante aos recursos e às oportunidades, já há muito são operantes? Não é uma impossibilidade. Mas, lembre-se, também dependerá muito dos ventos de fora.

Referências bibliográficas

- Almeida, Miguel Vale de (2004), *Outros destinos. Ensaios de antropologia e cidadania*, Porto, Campo das Letras.
- Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.
- Bonfim, João do Sacramento (2000), *Os processos migratórios em S. Tomé e Príncipe e a corrente portuguesa*, dissertação de mestrado, Universidade de Coimbra, Faculdade de Economia.
- Bragança, Albertino (2000), “Mudanças culturais em São Tomé e Príncipe”, dactilografado.
- Cahen, Michel (1991), “Arquipélagos da alternância: a vitória da oposição nas ilhas de Cabo Verde e de São Tomé e Príncipe” in *Revista Internacional de Estudos Africanos* n.º 14-15, IICT-CEAA, Lisboa, pp. 113-154.
- Chabal, Patrick (1993), “O Estado pós-colonial na África de expressão portuguesa” in *Soronda. Revista de Estudos Guineenses* n.º 15, Bissau, INEP, pp. 37-55.
- Chatterjee, Partha (2004), *Colonialismo, modernidade e política*, Salvador, Edufba-CEAO.
- Eyzaguirre, Pablo (1986), *Small Farmers and Estates in Sao Tome, West Africa*, Ph. D. dissertation, Yale University.
- Falola, Toyin (2003), *The power of african cultures*, Rochester, University of Rochester Press Feio, Joana Areosa (2008), *De étnicos a ‘étnicos’: uma abordagem aos ‘Angolares’ de São Tomé e Príncipe*, dissertação de mestrado, ISCTE, Lisboa.
- Maino, Elisabetta (1999), “A identidade santomense em gestão: desde a heterogeneidade do estatuto de trabalhador até à homogeneidade do estatuto de cidadão” in *Africana Studia* n.º 2, Porto, CEAUP.

- Mata, Inocência (1998), *Diálogo com as ilhas. Sobre cultura e literatura de São Tomé e Príncipe*, Lisboa, Edições Colibri.
- _____(2004), *A Suave pátria. Reflexões político-culturais sobre a sociedade são-tomense*, Lisboa, Edições Colibri.
- Menezes, Aires Bruzaca de (2002), *Implicações sócio-económicas da exploração do petróleo em São Tomé e Príncipe*, dissertação de mestrado, Lisboa, ISEG-UTL.
- Nascimento, Augusto (2007a), “Diáspora são-tomense e política na terra” in <http://www2.iict.pt/?idc=1028&idi=11758>.
- _____(2007b), “São Tomé e Príncipe: a independência ou o parto do autoritarismo” [entregue para publicação].
- _____(2008a), *Ciências sociais em S. Tomé e Príncipe: a independência e o estado da arte*, edição digital, Porto, CEAUP, <http://www.africanos.eu/ceaup/uploads.EBoo5/pdf>.
- _____(2008b), “O saber social no S. Tomé e Príncipe independente” in *Correio da Semana*, Ano 3, n.º 158, 29 de Março de 2008, São Tomé, pp. 12-13.
- _____(2009), “Aquino de Bragança, um intelectual orgânico da independência” in *Africana Studia* n.º 13, Porto, CEAUP, pp. 169-173.
- _____(2010a), “S. Tomé e Príncipe: a independência, o monopartidarismo, a democracia e o empobrecimento”, in *Caminhos Cruzados*, Lisboa, ICS, pp. 309-327.
- _____(2010b), “São Tomé e Príncipe na idade adulta: a governação e o descaso da rua” [entregue para publicação].
- Rodrigues, Cristina Udelsmann (2004), *“Os filhos não ligam. Os filhos não visitam” O abandono de idosos em São Tomé e Príncipe*, Lisboa.
- Seibert, Gerhard (2001), *Camaradas, clientes e compadres. Colonialismo, socialismo e democratização em São Tomé e Príncipe*, Lisboa, Vega.
- Tenreiro, Francisco (1961), *A ilha de S. Tomé*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.
- Valverde, Paulo (2000), *Máscara, mato e morte em São Tomé*, Oeiras, Celta.
- Young, Crawford (2004), “The end of the post-colonial state in Africa? Reflections on changing Africa political dynamics” in *African Affairs*, vol. 103, n.º 410, Londres, pp. 23-49.

