

OS SÃO-TOMENSES E AS MUTAÇÕES SOCIAIS NA SUA HISTÓRIA RECENTE ¹

Augusto Nascimento²

Introdução

Em S. Tomé e Príncipe, a ideia de ‘mudança’ remete para momentos fortes da história recente do país, estando, evidentemente, associada à independência. Afora isso, tal noção serviu de lema para slogans políticos, há uma dezena de anos para significar a viragem para a democracia, ultimamente para sustentar contendores políticos em actos eleitorais. Presente no universo são-tomense, em torno da ‘mudança’ tecem-se diferentes sentimentos e atitudes. Nas camadas populares, arredadas dos círculos de decisão, emergem sentimentos que oscilam entre a mais esperançosa expectativa em efectivas mudanças sociais e o profundo desencanto perante a perpetuação das assimetrias sociais e da pobreza. Conjugada com o desencanto, a ignorância das mudanças passadas reforça o arraigamento da convicção da perenidade da privação social, de algum modo imputada à inelutável natureza da sua condição. Já entre os intelectuais, o discurso parece ir no sentido de obscurecer as céleres mudanças sociais em favor de uma norma que sirva de âncora aos comportamentos dos são-tomenses. Nesta posição, insinuar-se-á aqui e além uma subliminar reivindicação de moralização e de proficiência das condutas políticas. Afora isso, a recorrência de certos motes como que consubstancia uma atitude localmente cultivada, a

¹ *Este texto foi apresentado na Brown University, em Abril de 2002, no congresso PORTUGUESE / AFRICAN ENCOUNTERS. Estou grato à Brown University e aos organizadores do congresso, em especial a Stephen Lubkemann e a Clara Saraiva, pelo convite para nele participar.*

² Centro de Estudos Africanos e Asiáticos, IICT, Lisboa.

saber, a da afectação de uma profundidade reflexiva que poderá não traduzir senão a dificuldade de tratar questões candentes. Essa dificuldade surge dissimulada pela ênfase na necessidade da salvaguarda do património e da recolha de tradições ³ da agora descoberta santomensidade.

Sobressai, assim, um desfasamento entre a representação cultural e as atitudes relativamente à 'mudança'. Associado à independência e a uma refundação da pátria, tal lema suscita diferentes atitudes e estados de alma entre, por um lado, o comum da população e, por outro, os social e culturalmente diferenciados que, aparentemente indiferentes à acuidade social do seu discurso, se arrogam, de forma mais ou menos explícita, a condição de produtores e difusores da cultura local.

Neste texto exploratório, depois de referenciar algumas mutações sociais nas derradeiras centúrias, ensaiaremos passar em revista algumas das atitudes e dos discursos que traduzem a forma como os são-tomenses lidam com as mudanças, suas e do seu país. Por outras palavras, interrogamo-nos sobre atitudes e objectivos que vão compondo uma predisposição (cultural) talvez com alguma importância na deriva política e social do arquipélago. Cite-se, por exemplo, a pretendida delineação de uma identidade são-tomense autêntica, fito que pode ser interpretado, entre outras formas, como uma reacção às mudanças nas ilhas e no mundo a que os são-tomenses se tentam acomodar.

Independentemente da frieza analítica com que amiúde se procurou impregnar o discurso histórico, a verdade é que nos acostumámos a que ele comportasse uma subliminar moral, a qual nos habituámos a evocar, o mais das vezes a despropósito, outras vezes confortados pela imaginada convergência entre discurso e inexora-

³ Não se enfileira na atitude de, a partir de um juízo sobre uma cultura local supostamente pobre, se inferir um nacionalismo pobre, uma perspectiva comum entre observadores casuais que se apoiam ou na pobreza do país ou numa compreensível mas mal fundada comparação com identidades políticas de outra grandeza e com outra profundidade histórica. Porém, pretende-se escrutinar a atitude simétrica, nalguma medida também voluntarista, de querer escorar o nacionalismo ou justificar a independência num modo específico de ser são-tomense em favor do qual, forçoso é convir, não podem ser senão ser arrolados costumes e práticas social e politicamente não decisivas e que, de modo algum, compõem uma perene santomensidade.

bilidade do devir histórico⁴. Para os são-tomenses, parece inegável que a moral da história se cumpriu com a independência. Ora, no que a S. Tomé e Príncipe respeita, a nota a um tempo moral e politicamente pertinente do discurso histórico talvez devesse ser a de concitar a atenção para o facto das mutações económicas, sociais, políticas e culturais terem sido uma constante e um elemento fulcral na história recente do arquipélago. Por outras palavras, merece ênfase esta dimensão da vida social, a da mudança, a qual, sendo hoje uma noção básica e relativamente neutra para os historiadores e corriqueira para o senso comum, tem, para os são-tomenses, implicações psicossociais a não ignorar. Ligados à ideia de mudança ou de imobilidade, para não falar de regressão, podem surgir comportamentos díspares, seja no sentido da alienação social, seja no da participação na vida colectiva (esta forçosamente há-de pressupor uma remanescente crença, se não em grandes desígnios colectivos, ao menos na possibilidade de pequenas mudanças e escolhas).

Para os são-tomenses e até para o observador casual, a visão do arquipélago e da sua história recente pode ser influenciada pela regressão económica e pela marginalidade no contexto internacional, que parecem hoje – ou, pelo menos, até há bem pouco – um destino quase inelutável. O mesmo é dizer que tal visão, com possível impacto na produção histórica, tem na sociedade efeitos de ordem ética e, eventualmente, implicações políticas e sociais não desprezíveis. Ademais, porque tal ocorre no respaldo do fracasso de uma construção social mais equitativa e justa no pós independência, tal visão acarretará, decerto, a descrença em novas promessas e, portanto, em futuras mudanças atinentes a inverter a trajectória de perda social. Esta

⁴ Esta perspectiva parece corroborada no tocante à análise do colonialismo e às independências, temas em relação aos quais a produção histórica e o discurso político partiam de uma ideia de trajectória necessária que, mais cedo ou mais tarde, haveria de redimir os povos colonizados da opressão colonialista

Desta posição, que supõe uma dada evolução histórica, decorrem implicações como, por exemplo, a de considerar que havia apenas uma forma de organização política para a expressão de sentimentos identitários, o que, no arquipélago, foi desmentido pela opção dos são-tomenses que, anos a fio, tentaram por várias formas desertar da aventura do 'homem novo'.

Porventura, outro efeito pernicioso desta perspectiva finalista da história será o da condescendência nos planos moral e político em relação às formas de dominação no pós independência.

percepção de perda social é vincada por um discurso de naturalização (ou de implícita racialização, desta feita já não promovida pelos colonizadores, mas pelos próprios são-tomenses e, convém não esquecer-lo, por descendentes de serviçais importados de outras ex-colónias) das causas das adversas condições económicas e sociais. Num certo sentido, a convicção de uma inamovível natureza justapôs-se à ideia do lastro da herança colonial, nos primeiros anos insistentemente avançada como explicação das dificuldades do país e das assimetrias sociais. Por outras palavras, sugerida pela desilusão dos anos recentes, a descrença traduz-se na ideia da inevitabilidade de certos padrões de conduta e, por conseguinte, de um dado destino como que incrustado nos são-tomenses ⁵.

Evidentemente, há na história mais recente do arquipélago vários momentos de iniludível mudança. Mas, as percepções e a afectividade em torno das consequências dessas mudanças podem realçar, não os ganhos, mas as perdas e, desse modo, conduzir a uma rendição face à trajectória de perda social, como dissemos traduzida na naturalização das sofríveis condições sociais. Independentemente do que se passar doravante, decerto se convirá em que se verificaram perdas económicas e sociais ou, pelo menos, em que os ganhos ficaram muito aquém das promessas da independência e, depois, da democracia. Talvez contagiados pelo desencanto com a evolução histórica mais recente e respectivas implicações nas suas vidas, são-tomenses de condição social diversa firmam nessa evolução recente uma interpretação que valoriza a prevalência da continuidade em detrimento das mudanças. Cite-se, por exemplo, o testemunho de um político acerca da sensação de familiaridade que lhe suscitara a leitura da obra de Carlos Neves sobre as lições políticas no século XVIII ⁶. Trechos dessa obra, argumentava, pareciam reportar-se ao presente. Digamos que, parecendo sobrepor-se a várias inflexões políticas, o rumo económico e social de há anos a esta parte tem contribuído para que a perspectiva da mudança tenha

⁵ Comparativamente, e para situar estas asserções num plano estritamente analítico, lembraria que também em Portugal em época não muito distante se produziu de forma sistémica uma explicação da sua periferização por um alegado carácter nacional, oponível ao dos povos do norte da Europa, cuja capacidade de realização ultrapassava de forma inapelável a dos portugueses.

⁶ NEVES, Carlos Agostinho das, *S. Tomé e Príncipe na segunda metade do séc. XVIII*, publicada em 1989.

cedido o passo à ideia de um fado ou destino da terra. Portanto, coexistem, pelo menos, duas visões acerca da história, a finalista, que acentua o inelutável da independência, outra, com curso entre os marginalizados, que olha com resignação o curso pós independência. Para estes, o sentimento nacional também se tingiu de uma coloração negativa.

Como nota prévia à observação de alguns processos de mutação social nos derradeiros séculos, alertaria para a possibilidade dos são-tomenses poderem experimentar um sentimento de estranheza face às vicissitudes históricas bem como às mutações económicas e sociais de um passado não muito distante, para eles resumido à hegemonia de roças e de roceiros. Imputável em parte ao desconhecimento da própria história, essa estranheza decorrerá, por igual modo, da incapacidade de imaginar uma trajectória histórica diversa da sugerida pela experiência social de hoje. Em contraponto a esta estranheza face a (ignoradas) mudanças sociais e, de alguma forma, em reacção à trajectória de perda social encetou-se a procura da santomensidade, isto é, de uma identidade perene que sirva de esteio e de referência para os comportamentos sociais e políticos, a tanto parecendo circunscrita a pertinência da reflexão local sobre a evolução do arquipélago.

A exiguidade das ilhas não as torna uma micro-sociedade apenas para efeitos da análise da especificidade da prática e da cultura políticas ou das dinâmicas sociais. Somada ao recente isolamento, essa exiguidade induz também uma experiência particular dos sentimentos relativos à mudança e à continuidade, que avivados pela história recente, têm repercussões no ânimo com que os são-tomenses encaram o futuro. Ora, com base na evolução histórica, abalancemo-nos a uma reflexão sobre, por um lado, a tensão entre mudança e a continuidade e, por outro, a produção de uma identidade como resolução simbólica dessa tensão.

• **As mudanças sociais**

Olhemos, de forma sumária e nem sempre em obediência a um fio cronológico, alguns processos históricos para perceber como as mutações sociais foram uma constante nas ilhas, conquanto nem sempre unívocas nas suas consequências políticas e outras. De resto,

em cada momento essas mudanças fizeram-se acompanhar de um dado grau de indeterminação, decerto maior do que por regra se supõe a partir de visões genéricas, frequentemente teleológicas e, o mais das vezes, resumidas à oposição social e racial relacionada com a hegemonia das roças.

Em meados do século XIX, à inserção das ilhas na economia regional e atlântica baseada no tráfico de escravos sucedeu a ligação à economia mundial mediada pela metrópole colonial. Com este processo sobreviriam mudanças no grupo hegemónico e alterações profundas na estruturação económica, bem como na composição social e demográfica do arquipélago.

Embora tal não constituísse um premeditado desígnio dos europeus que, em meados de Oitocentos, efectuaram parcos investimentos na cafeicultura – e que mais do que investir capital procuravam oportunidades de o realizar –, a economia foi-se estruturando em termos que os favoreceriam, desde logo por estarem mais ligados na articulação comercial com a metrópole. Contra a ideia de perenidade das roças, diga-se, por um lado, que não existia uma plurissecular estrutura fundiária pronta a ser apropriada pelos europeus chegados com rios de capital; por outro, que, embora similares em vários aspectos, as roças de cacau e café cobrem realidades sociais diversas das dos engenhos de açúcar.

Mudanças de vulto acompanharam a transferência da capital da província da cidade de Santo António para a de S. Tomé em 1852. Esta deslocação deveu-se quer à perda de importância da ilha do Príncipe resultante da decadência e, depois, do termo do tráfico de escravos, quer a uma arrastada pendência do governador, José Maria Marques, com elementos da elite local, que aquele dirimiu movendo a sede do poder. As elites locais, com saliência para o mais tarde titulado barão de Água-Izé, acabariam por seguir o retorno da capital a S. Tomé. Consequentemente, a ilha do Príncipe atravessaria um período de penumbra até aos anos 1880, quando despertou o interesse de alguns roceiros. No decénio seguinte, as concessões de vastos tratos de terra e o investimento na importação de braços aproximariam a ilha do modelo da colónia-plantação idealizado pelos europeus, até no particular da retracção do tecido demográfico nativo. A esse processo, também pautado pela estreita subordinação de alguns governadores aos roceiros, não terá sido alheio o facto de, quando da instauração da República

em 1910, a ilha do Príncipe ter precedido a de S. Tomé na destituição do respectivo governador monárquico. Aliás, o arquipélago foi o único território colonial onde teve lugar a deposição pela força das autoridades monárquicas. Ou seja, as copiosas receitas da cultura cacaueteira não impediam fortes tensões sociais no próprio segmento europeu. A prazo, tal turbulência política não se traduziu numa redistribuição do poder. De resto, se em 1914 foi possível declarar extinta a doença do sono que assolara a ilha do Príncipe, foi porque o controlo social subjacente à hegemonia dos roceiros viabilizou a aplicação de medidas que excediam em muito o alcance da mera acção médica. Se, ao contrário do que chegaram a admitir alguns roceiros, a doença do sono acabou por não pôr em causa as roças ou plantações, já o pós I Guerra traria dificuldades de abastecimento à ilha, um prenúncio do isolamento e do empobrecimento do Príncipe nos decénios seguintes. Já mais recentemente, a letargia do Príncipe pareceu um destino inelutável, mormente depois do sufoco da 'rebelião' de 1981, mas, subitamente, a ilha voltou a ser fundamental em razão de se situar na "rota do petróleo". Não necessariamente por causa disso, a ilha foi objecto de uma política de autonomia que poderá estiolar em vista da distribuição do poder continuar sediada em S. Tomé. Ora, mau grado as sucessivas mudanças, a percepção da história da ilha acabou condicionada pela estagnação social como que reafirmada pela rotina do trabalho das roças. Na verdade, o que parece sobressair é a exiguidade do espaço público, isto é, não apropriado pelas roças numa ilha já de si pequena e onde os nativos hoje constituem, presume-se, uma minoria face aos caboverdianos e seus descendentes desprovidos de poder. Aliada à depauperação e ao êxodo no pós independência, a rotina da vida num cenário de que emergem as ruínas das roças e da cidade sugere imagens em tudo avessas à ideia de mudança e futuro, no que só querem acreditar os nativos da ilha (mormente os expatriados) que pugnam pela autonomia. Esta causa surge agora reforçada pelo petróleo, ou seja, pela convicção cimentada acerca da viabilidade económica de uma pequena unidade política, mesmo se a reivindicação política se queda pela autonomia.

Em S. Tomé, o processo de revitalização económica e social inerente à recolonização foi algo diverso. A revivificada presença colonial não trouxe a europeização do tecido demográfico. Em todo o caso, o ralo

peso demográfico dos europeus (na sua maioria degradados até à década de 1880) não obstou a uma europeização dos padrões de vida dos são-tomenses, na esteira, de resto, do plurissecular contacto com tais padrões via Brasil até inícios de Oitocentos. À medida que a prosperidade trazia posses e permitia o refinamento de costumes e gostos, mais o modo de vida europeu marcava presença e constituía um modelo para os são-tomenses. Na verdade, de uma forma ainda hoje insuspeita para os são-tomenses, a elite dos seus antepassados compunha-se de indivíduos europeizados, cujos modelos de comportamento – que eram também uma base da sua proeminência social – se localizavam, não apenas na terra natal, mas na metrópole, à qual se declaravam genuinamente fiéis, de certo modo por participarem desses padrões de conduta. A eventuais críticas, antepunha-se a ideia de que, sem embargo da impossível reprodução alargada das propaladas excentricidades de Jacinto Carneiro de Sousa e Almeida, o modelo de dispêndio sumptuário do visconde de Malanza era ambicionado pela elite dos nativos, justamente até como veículo da sua promoção social. Cite-se também o caso do comendador Cunha Lisboa. Uma recepção que ele ofereceu em Lisboa foi caricaturada n’*O Antonio Maria*, jornal votado à sátira da vida mundana lisboeta. A recepção não teria merecido uma caricatura se não tivesse sido um evento digno de nota. Mas, além destes casos, atente-se na vulgarização de certas práticas e etiquetas entre a elite são-tomense. Tomemos dois exemplos: primeiro, na passagem de Oitocentos para Novecentos, na sua correspondência parte dos ilhéus usava papel timbrado, o que era sinal de uma almejada e conseguida distinção social. O segundo diz respeito ao uso da fotografia, uma novidade na época a que prontamente aderiu a elite são-tomense. Ao tempo, o facto de uma pessoa se fazer retratar indiciava um elevado padrão de vida e uma concepção europeia de vida social. Mais significativo, a disseminação destas práticas constituía a base de uma ligação afectiva e emocional à metrópole, onde, de resto, os são-tomenses faziam educar os filhos e onde se deslocavam amiúde sem quaisquer peias. Ao tempo, o apego à terra natal e aos respectivos costumes, bem como a hábitos de raiz africana, não colidiam frontalmente com a opção cosmopolita nem com a enunciada condição de portugueses. A elite nativa dos primórdios de Novecentos queria o melhor do progresso para si e para a sua terra, como que antecipando o consenso actual em

torno da pluralidade de identidades e de sentimentos de pertença que, amiúde, concorre nos sujeitos sociais.

O século XX nasceu com uma promessa de mudança anunciada pelo pan-africanismo e outros ideários emancipacionistas da 'raça negra'. Apesar da emergente discriminação racial, nos primeiros anos de Novecentos parecia que o progresso, universalmente celebrado, não podia deixar de bafejar os são-tomenses, em razão até das suas posses económicas e do estreito contacto com a modernidade. Em parte devido à faceta nacionalista e crescentemente racista do regime republicano e, depois, à agressividade política do Estado Novo, aqueles ideários emancipacionistas, mesmo refluindo face ao avanço do ideário imperial e colonial, imperativo nos anos 1930 e 1940, terão ajudado a que entre os são-tomenses germinasse a consciência de colonizados. É sobejamente reconhecido que, contrariamente a ideias feitas sobre a opressão colonial ou sobre a privação social em geral, não são os indivíduos mais oprimidos os que necessariamente estão em condições de interpretar e de resistir à opressão. Muitas vezes, e assim sucedeu com os são-tomenses – que, ao invés da memória actualmente retocada, participaram da prosperidade do cacau –, são grupos socialmente não marginalizados, cujas queixas se prendem com inflexões políticas e sociais ameaçadoras da sua posição intermédia, que acabam por reagir, mormente através da construção de novas visões do mundo. Foi, aliás, devido à sua destacada condição económica e social que os ilhéus puderam combater a discriminação racial e afirmar-se como uma elite africana em Lisboa nos primórdios de Novecentos.

A República constituiu uma primeira ocasião de tirocínio político para os ilhéus em luta pela defesa da sua cidadania, luta na qual coube à Liga dos Interesses Indígenas um papel de relevo ⁷. A defesa da cidadania dos nativos significava salientar o traço identitário da ligação à terra natal, o mais das vezes em detrimento da programática afinidade racial. Na verdade, mais do que solidariedade activa para com os serviços que empregavam nas suas roças, os ilhéus e, em especial, a

⁷ O legado da Liga dos Interesses Indígenas foi injustamente esquecido e desvalorizado com o voluntarismo político que acompanhou o advento do nacionalismo pós II Guerra. Até há poucos anos, a memória da Liga foi mais um património dos descendentes de dirigentes da Liga do que da sociedade São-Tomense.

sua elite não podiam deixar de se sentir genuinamente diferentes dos serviçais.

A somar ao refluxo do movimento pan-africanista nos anos 1920, o Estado Novo trouxe a repressão de qualquer expressão independente. Neste contexto, os ilhéus, como os próprios europeus, experimentaram extremas dificuldades para manifestar os seus anseios. Especialmente gravoso para os ilhéus, o então cristalizado colonialismo tendeu a compactar as diferenças sociais entre eles e os demais africanos classificados na categoria do indigenato. Em tempo de dificuldades económicas e sociais, numa postura politicamente defensiva, alguns são-tomenses, usando o pensamento europeu relativo aos fundamentos etnológicos de cada povo e nacionalidade, frisaram a necessidade de resgatar o que parecia ser um valor seguro, a saber, as tradições culturais ou, se assim se quiser, as tradições folclóricas reveladoras da alma popular são-tomense. Porém, basta ler os textos de Tomé Agostinho das Neves para perceber a existência de problemas no tocante à delimitação das tradições são-tomenses. Mais, um tal resgate simbólico, implicando um esforço de afirmação social face ao colonizador, significava também um exercício de demarcação social dos serviçais com quem os ilhéus, contrariamente aos ideários apregoados, de modo nenhum se queriam ver confundidos. Tratava-se, afinal de contas, de uma atitude herdada de Oitocentos que a situação política adversa não combatera, ao invés, estimulara.

Olhemos, então, esse mundo das roças do qual os são-tomenses se distanciavam de forma contumaz. A aparente perenidade das roças – sobrevivendo à independência, elas mantiveram-se até à recente reforma agrária – contribuiu para um sentimento de opressão devido à marginalização a que elas condenaram os nativos. Em todo o caso, ao invés das verdades céleres do ideário anti-colonial e, convenhamo-lo, da nota de imobilismo sugerida pelo enquistado colonialismo de meados de Novecentos, as roças conheceram mutações desde a sua implantação. Para começar, lembremo-lo, nenhum dos pioneiros da cafeicultura, entre os quais o barão de Água-Izé – ao tempo, aquele que, por via do passado de traficante de escravos em Angola e das relações familiares na Bahia, mais se aproximou da figura do roceiro – ousaria prognosticar em meados de Oitocentos uma trajectória económica e social conducente a uma tão acabada hegemonia das roças. Em primeiro lugar, porque

na época o crescimento da agricultura de exportação estava coarctado pela falta de mão-de-obra. Com efeito, ao contrário de ideias errôneas, quiçá sugeridas pela etapa final do colonialismo, aos poucos europeus radicados nas ilhas em meados de Oitocentos não era dado arregimentar nativos para o cultivo de suas roças. Adiantem-se várias razões: uma, a elite dos ilhéus era, ela mesma, proprietária de escravos adquiridos na costa, mormente no Gabão; outra, quando a sua diferenciação social não bastasse como óbice à sua escravização, em meados de Oitocentos o assimilacionismo liberal transplantado ao arquipélago vedava tal coacção sobre súbditos que, havia séculos, gozavam do foro da liberdade. A estas razões acresciam outras mais pragmáticas como a da impossibilidade dos europeus se imporem pela força e, mais significativa, a do universo populacional local não chegar sequer para as primeiras estimativas sobre a mão-de-obra precisa para a revitalização económica do arquipélago.

Europeus e são-tomenses foram parceiros no arranque da cafeicultura, perpetuando um expediente comum nas ilhas, o da aquisição de braços no exterior. Contudo, para além de politicamente incómoda devido aos acordos relativos à abolição do tráfico, esta tornar-se-ia uma solução de remedeio porquanto o termo da escravatura seria aprazado para 1878. Aliás, a abolição chegou em 1875. Infirmando previsões catastrofistas, a crise braçal, como ficou conhecida a emancipação em massa dos libertos, traduziu-se, a prazo, na viabilização política do fornecimento de serviços – mão-de-obra formalmente livre – às roças. Embora desprovidas dos antigos escravos, as roças receberiam crescentes quantitativos de indivíduos resgatados no interior do continente e importados via Angola nos derradeiros decénios de Oitocentos. Embora importassem e tivessem serviços nas suas roças, os ilhéus, ao invés do que se passara anteriormente, não dominavam os circuitos de importação da mão-de-obra. Esta viria a ser uma das causas da sua secundarização relativamente aos europeus.

Apesar da crise braçal de 1875 e da queda abrupta da cotação do café na década de 1880, as roças sobreviveram graças à cultura do cacau, cujo desenvolvimento levou à ocupação do território e beneficiou muito do aproveitamento das terras florestais. Todavia, intensivamente agricultados, os solos cederam e apareceram as primeiras doenças nas plantas. Ainda assim, os métodos de cultivo intensivo e a abertura de

novas plantações mantiveram S. Tomé e Príncipe como produtor de referência a nível mundial nas duas primeiras décadas de Novecentos. O arquipélago era referido por militantes anti-esclavagistas ingleses como uma escola do cultivo do cacau.

Entrementes, os roceiros – a quem só por preconceito não se atribuirá uma capacidade de mudança e de ajustamento no mínimo similar à de outros actores sociais – tinham-se adaptado a alterações nos moldes de angariação de mão-de-obra impostas com a República. Sendo verdade que, durante decénios, se tinham acomodado ao não repatriamento dos serviçais, não o é menos que se dispuseram a contratar e a repatriar caboverdianos e moçambicanos, assim respondendo às críticas ao regime de trabalho das roças e superando os óbices à expatriação de braços de Angola. Ainda que com a cobertura da arquitectura política colonial, preservavam intocada a sua posição hegemónica.

Todavia, desmentindo os vaticínios de uma infinda prosperidade assente numa inesgotável fertilidade dos solos – que não assentavam senão no desejo de enriquecimento –, nem de propósito, no mesmo ano em que S. Tomé e Príncipe foi líder mundial da exportação de cacau, um terço das plantações foi devastado pela peste do rubrocintus. A queda das produções nos anos 20 confirmava o fim do período áureo do cacau. Ainda não era tudo, porquanto o impacto da crise de 1929 levou os roceiros a repatriar num par de anos milhares de serviçais, tendo sido suspensos os recrutamentos em curso. De novo, as roças eram desafiadas por dificuldades económicas. Contando, evidentemente, com o suporte de um poder colonial consolidado pela turbulência política internacional e guiado pelo clímax da ideologia imperial, os roceiros foram capazes de nova mutação de métodos de cultivo – preterindo, embora sem o confessar, os modelos europeus de agricultura intensiva, abandonando, por exemplo, tarefas como a capina – e de uma condução das roças que lhes permitiria manter intacta a estrutura fundiária, condicionar a política de mão-de-obra e, desse modo, salvaguardar os seus interesses. A este respeito, lembre-se que a clivagem racial inerente às roças era comum a outros empreendimentos de europeus nas colónias, não derivando de um carácter especialmente retrógrado dos portugueses. É verdade que aquela clivagem racial perdurou na imagética das roças, mas o principal fito dos roceiros era económico. Coacção, violência e racismo seriam, não intrínsecos aos colonizadores,

mas instrumentais, variáveis de acordo com a conjuntura política e em razão até da personalidade e do tirocínio social do administrador da roça. O mesmo se aplicará também ao “bom tratamento” e à ausência de racismo nas roças alegados pelos portugueses.

À eventual reserva suscitada por tais proposições, algo pode desde já ser retorquido: devido a uma amadurecida estratégia de conservação dos seus interesses – que, consoante a própria PIDE, a dado passo lhes passou a importar mais do que a soberania colonial – os roceiros nunca quiseram recorrer de forma sistemática aos braços nativos. Assim, houve lugar à exploração de africanos mas, no essencial, de serviçais importados de outras colónias. Para os nativos, o odioso das roças prender-se-á sobretudo com a emblemática questão da expropriação. Sobre esta temática aqui apenas se deixa a hipótese de que, sem embargo de casos de expropriação, ela aparece mitificada pela projecção na posse da terra da preterição dos são-tomenses na administração colonial, na qual, desde sempre ou desde que lhes era possível invocar a sua memória, eles tinham ocupado posições de destaque.

Então, porque é que no imaginário local perdurou – até depois da independência – a ideia da tentada sujeição dos nativos ao contrato? Tentemos uma resposta sobre uma matéria ainda a aclarar, cujas repercussões nas relações entre ilhéus e importados chegam ao pós independência. Uma parte da resposta, a que voltaremos de seguida, respeita à marginalização económica e social dos nativos. Para procurar a outra vertente da resposta à questão da intentada sujeição dos nativos ao contrato, situemo-nos no pós II Guerra, uma conjuntura de subida da cotação dos géneros coloniais no mercado internacional e, por conseguinte, de renovada demanda de mão-de-obra. Tal necessidade de braços sobrevinha num quadro político singular: com efeito, não deixa de ser irónico que logo após a II Guerra aflorasse a consciência da vindoura independência das colónias quando, afinal, apenas decorrera uma década, se tanto, sobre o clímax do ideário imperial. Após a II Guerra germinavam as condições para o amadurecimento da consciência independentista de uma elite. Mas não só, pois que, atenta a evolução política internacional, da parte dos governantes, a mudança – embora não assumida como tal para efeito de salvaguarda da aparente congruência ideológica e política e, ainda, da contenção social e política – no tocante à problemática da mão-de-obra tornar-se-ia um objectivo

político e social. Após a II Guerra, S. Tomé e Príncipe foi alvo de uma intentada engenharia social atinente à resolução do problema do abastecimento de braços. Essa projectada engenharia social ficou esboçada nalgumas reformas das relações laborais e sociais – que supostamente deviam tornar as roças atractivas para os ilhéus – e, ainda, no ingresso em massa de caboverdianos. Tal significava uma forma ínvia de afrontamento do poder dos roceiros: os governantes pretextavam imperiosas inflexões na política de mão-de-obra cujos critérios e objectivos não podiam, por razões políticas óbvias, ser discutidos publicamente.

Ao invés de uma ideia feita entre os são-tomenses relativamente ao contrato, a sua aplicação aos seus ascendentes foi um projecto de alguns governantes, mas não o era necessariamente dos roceiros. Nos anos 1930, o governador Vaz Monteiro empregara uma receita julgada infalível para a indução à prestação de trabalho, a saber, a da cobrança do imposto individual indígena. Socorrera-se, inclusive, da repressão policial para silenciar parte da elite nativa agregada no Partido Nacional Africano que conduzira protestos de rua contra o odiado imposto. Mas, quando do avanço para o recrutamento de nativos através das instâncias administrativas, na metrópole anular-se-ia por ilegal essa diligência para o recrutamento dos ilhéus. Esta posição do Conselho Superior das Colónias seria impensável se não correspondesse ao desiderato dos roceiros. Estes anteviam o ónus político e social do recurso à mão-de-obra nativa e, por isso, acenavam com a solidariedade imperial para atalhar a falta de braços, insistindo, pois, na importação de braços das outras colónias. Apesar de autoritário, o regime não conseguiu forçar a implantação de um mercado livre de trabalho. Ao invés, seriam os roceiros a forçar, quando posteriormente isso lhes conveio, a mobilidade da mão-de-obra – importada –, levando o governo a isentar de procedimentos administrativos a imigração de caboverdianos em S. Tomé e Príncipe. Nos anos 1950, adoptando expedientes em tudo contrários à costumeira defesa de constrangimentos sobre a mão-de-obra, os roceiros mantinham o seu propósito de alicerçar a sua hegemonia no concurso de segmentos populacionais externos. Não obstante a compartimentação social adoptada pelas roças, aquela opção dos roceiros teria implicações nas relações entre os são-tomenses e os serviçais. A este propósito, adiante-se que, durante decénios, aos ilhéus

pouco importara o destino dos serviçais desde que eles pudessem preservar a sua relativa independência, mesmo se o preço a pagar por isso consistia na marginalidade económica e social. Voltando, agora, à primeira parte da resposta sobre a memória do contrato, realce-se que a marginalidade e a disjunção social – que abririam caminho ao sentimento e à consciência da condição de colonizados e, por consequência, à aspiração à independência – dos ilhéus foram, nalguma medida, determinadas pelos roceiros. A par disso, é possível que, no pós Guerra, a presença de serviçais, mormente de caboverdianos capazes de competição social com os ilhéus no contexto colonial, tenha contribuído para aumentar a tensão em torno dos desvarios de governadores como Gorgulho relativamente à projectada transformação social e à adopção de nova atitude perante o trabalho. Este novelo de imbricações e a leitura do devir histórico em função da discriminação racial podem ter perpetuado uma memória (nalgumas situações, instrumental) da rejeição do contrato.

Retomando o percurso do arquipélago, no derradeiro quartel do colonialismo assistiu-se a mudanças nas práticas dos roceiros em prol do seu objectivo primeiro, o da preservação da base económica para além das pressentidas mutações políticas. A luta política em África permitia intuir que os roceiros estavam feridos de morte num ponto: eles não dominavam a evolução política que podia deitar a perder o seu objectivo. Assim sucederia. Com a independência, as roças sobreviveriam aos roceiros. Dos são-tomenses será possível escutar diferentes justificações para a manutenção da estrutura da propriedade fundiária, intocada salvo no tocante à titularidade e à nomeação dos responsáveis. Com certeza, será dito que a preservação dos moldes de exploração da terra da era colonial correspondeu a uma opção baseada na falta de pessoal técnico, em inerentes dificuldades de gestão, na inexperiência dos quadros, etc. Previsivelmente, as explicações elidirão a questão do poder em jogo na preservação, ou não, da estrutura fundiária. No fundo, o raciocínio dos líderes políticos ateve-se à adivinhada dificuldade de conduzir um processo político e social onde se introduzisse um factor de imprevisibilidade como, por exemplo, o decorrente da transformação das roças em pequenas propriedades e da consequente diferenciação social.

A preservação das roças deu corpo a uma distribuição de poder que continha paralelismos com a vigente no colonialismo, nomeadamente nas relações entre os ex-serviçais e os nativos, a quem se confiou a condução das roças. Nestas, mau grado a abolição das diferenciações jurídicas – de resto, datada já da era colonial –, manteve-se parte das posições sociais relativas dos grupos, da terra e importados. Por igual modo se perpetuou o poder das chefias através de regulamentos disciplinares e, mais importante, da latitude e arbitrariedade de decisão que lembravam as do passado colonial.

Embora realçando a mudança em relação à era colonial, o poder tutelou a evolução económica, criou um ideário monolítico, ampliou o ritual da veneração dos símbolos nacionais herdada do período colonial, impôs o apagar da conflituosidade e, corolário de tudo isto, tendeu a tolher as mudanças sociais. No pós independência, também a continuidade foi perpetuada sob a roupagem da mudança. Na verdade, uma manifestação da continuidade subsistente por debaixo da mudança chegada com a independência foi a reacção popular ao recenseamento em 1979. Tal reacção comportava um inequívoco, mesmo se não verbalizado, juízo sobre a condução política do país. Não é de supor que a população acreditasse na ideia de que a queriam obrigar ao contrato ou a um esquema de trabalho mais ou menos forçado (explicação que se afigurou o mais conveniente refúgio ao poder de então, cujos agentes preferiram veicular a ideia da inépcia no tocante à comunicação das suas intenções a abordar a sua política). Mas é admissível que a população tenha querido acreditar que estava a ser objecto de uma opressão similar à da era colonial para, dessa forma, carrear razão moral, incendiar os ânimos e amplificar a revolta ⁸.

A somar às práticas políticas, também as percepções e os sentimentos em torno da mudança e da continuidade são complexos e, assaz frequentemente, indutores de ilusão. Nisto não se distinguindo do sucedido alhures, em 1975, ao mesmo tempo que logravam importantes mudanças, os são-tomenses aceitavam também conviver com um legado

⁸ Na campanha eleitoral para as presidenciais de 2001, o tema do 'recenseamento' de 1979 e da respectiva conotação opressiva foi zurzido contra o candidato Pinto da Costa. Não deixa de ser curioso que Mé-Zoxi – o distrito dos *filhos da terra* – seja um terreno difícil para o MLSTP.

da era colonial, o das roças. Aliás, independentemente do odioso das roças para os são-tomenses, a verdade é que a ordenação social e a contenção política no pós independência viveram do contributo de uma estruturação social assente nas roças que não foi desfeita pela mobilidade social requerida pela construção do novo Estado. Este, mau grado a sua hipertrofia, revelou-se marginal nos pressupostos efeitos de dinamização económica, que não necessariamente no plano dos comportamentos e da sociabilidade, mormente no tocante à diluição de formas de controlo social que entroncavam em crenças e em preconceitos que ordenavam as relações familiares e sociais no arquipélago.

Em contraste com a aparente e forçosa mudança, realce-se outra permanência em relação à época colonial, a saber, a do fechamento do ambiente cultural, agravado pela insularidade do país. Tal é facilmente imaginável a ter-se em conta a existência de uma emissora de rádio e de um único jornal, o Revolução, ambos oficiais, a inexistência de televisão até meados dos anos 80 e, ainda, a reduzida circulação de pessoas. É possível filiar nesse quadro político e cultural parte da ignorância sobre o passado histórico, bem como a falta de debate que permitiu fossilizar a interpretação histórica (num certo sentido, o conhecimento multifacético e de vocação enciclopédica, prezado e reclamado pelos intelectuais são-tomenses nos primeiros decénios de Novecentos, foi subalternizado pelos líderes independentistas em favor da consecução de objectivos ideológicos). Mudança e continuidade tornaram-se, então, objecto de representações que as esconderam ou mitificaram.

Vincando, ainda, as ironias da história, lembrem-se as implicações das expectativas em torno do ouro negro. Já em Oitocentos, João Maria de Sousa e Almeida requerera licença de exploração do óleo mineral de que achara vestígios na sua roça Cachoeira. O petróleo reconduz-nos ao início deste excuro pela história, isto é, às relações de S. Tomé e Príncipe com o contexto circundante interrompidas pela recolonização. Nos derradeiros anos do colonialismo, a diversificação económica parecia ir passar pela oferta turística, mormente a indivíduos originários de Libreville. Embora em crescendo, a actividade turística estava circunscrita pelas parcas infra-estruturas e, provavelmente, pelo desejado controlo policial dos visitantes. Com a independência, a verdade é que também razões políticas terão pesado no cercear da actividade turística e, num plano mais geral, nas relações com países vizinhos, entre eles o

Gabão. Assim, no fechamento levado a cabo após a independência, os líderes políticos imitaram mais as autoridades coloniais do que os seus ancestrais ilustres, como se disse, interessados na importação da modernidade e no triunfo do cosmopolitismo nas ilhas. A pretexto de ameaças militares e a reboque de princípios ideológicos, o arquipélago foi votado ao isolamento em nome da salvaguarda de supostas conquistas sociais e da independência: arredada a solidariedade racial de outrora contra o colonialismo, a vizinhança política era representada como mais ameaçadora do que o fora antes pelas autoridades coloniais (salvo imediatamente após a guerra do Biafra). Depois da independência, predominou um relativo distanciamento face aos países vizinhos.

Ora, facto até há anos inimaginável, embora sem uma clara percepção dos futuros moldes e graus da integração regional, hoje S. Tomé e Príncipe estabelece uma relação privilegiada com a Nigéria (na sequência do que oscilam as relações com angolanos). Desse modo se retomam as relações cortadas quando do fim do tráfico transatlântico em meados de Oitocentos⁹. De caminho, como que se empresta substância à adesão a símbolos e a padrões estéticos emblemáticos para os africanos, embora, não por acaso nem diferentemente do sucedido noutros países, em detrimento das vestes durante décadas tidas como tradicionais, cujos padrões se aproximam dos do Brasil colonial, em particular da Bahia, e de Cabo Verde. Pelas ilhas, actualmente 'cheira a petróleo', um facto que passou a influir na construção identitária, em particular na afinidade com outros povos.

Deixe-se dito que, na esteira desta africanização dos adereços e traje, a produção intelectual segue agora a sancionar este suposto reencontro com a matriz africana. Refira-se, a propósito, que parte desta africani-

⁹ Cumpre, talvez, lembrar a existência em países do Golfo da Guiné dos agudás, uma comunidade de descendentes de negreiros e respectivos escravos. A maioria daqueles tinha ligações ao Brasil, por onde passou ou donde chegou na primeira metade de Oitocentos para se fixar na costa africana e se dedicar ao rendoso tráfico de escravos. Acrescente-se que, nessa primeira comunidade de meados de Oitocentos, estavam naturais de S. Tomé e Príncipe que, idos como escravos para o Brasil, de lá voltaram para a costa africana para posições sociais de destaque. O volume do trânsito de gentes e dos interesses económicos era de tal ordem que, por altura da independência do Brasil, chegou a ser proposta ao imperador D. Pedro a declaração de um protectorado brasileiro na costa africana. Tal proposta não vingou, mas hoje os agudás reconhecem-se como uma comunidade portadora de uma multifacética herança cultural, cuja especificidade se liga ao passado de relações com o Brasil. Essa herança cultural serve a sua afirmação social; a este respeito, veja-se GURAN 1999.

zação do visual se relaciona com a abertura nos planos político e dos costumes, para além da influência do intercâmbio económico. Mas, esta exaltação dos motivos africanos é também a celebração da diferenciação social e de um futuro ridente, evidentemente com base no petróleo. Com efeito, não deixa de ser assaz curioso que a exaltação dos motivos africanos nunca tenha tido lugar, salvo no plano da retórica e dos rituais oficiais, quando as ilhas estavam pejadas (como estão) de descendentes de ‘irmãos’ de Angola e de Moçambique e de caboverdianos. Tal reencontro com o continente – agora, o político, mais do que o histórico – corresponde mais a uma decorrência da evolução política recente do que a uma vocação inscrita na história, menos ainda no sangue são-tomense.

• Os olhares sobre as mudanças sociais

Sumariamente expostas algumas das profundas mudanças sociais num lapso de dois séculos, *grosso modo* coincidentes com o ‘colonialismo moderno’, foquemos a questão – só à primeira vista pouco relacionada com as mudanças históricas – que ultimamente ocupa espaço na produção intelectual e no discurso político são-tomenses, a saber, a da respectiva matriz identitária. Em torno deste tópico esboça-se uma reacção perante o alegado alheamento da população face ao modo de vida genuinamente são-tomense.

É sabido, as identidades são algo também de construído, amiúde de forma não deliberada, antes de maneira situacional e reactiva, seja em relação a um poder dominante ou a um determinado contexto social, como o da actual globalização, seja em relação a um determinado percurso histórico como, no que a S. Tomé e Príncipe respeita, o do ante e do pós independência. À consideração desta última vertente subjaz uma aproximação a uma perspectiva instrumental do fenómeno identitário, sugerida pela observação dos trilhos do poder, o qual montou uma identidade que representava como natural e imediata ¹⁰. Do

¹⁰ Em S. Tomé e Príncipe, tal tópico ainda era mais apelativo por remeter para uma comunidade cujo aparente sentido derivava de laços familiares que vincavam a demarcação criada pela exploração colonial. Em todo o caso, numa tal justaposição subsistia alguma ambiguidade porquanto, por um lado, os *filhos da terra* se diferenciavam dos importados e, por outro, todos eram agrupados pela exclusão resultante da política colonial. Enfatizada pelo radicalismo ideológico da conjuntura internacional e até pelos contornos do processo político em Portugal, esta dupla vertente seria habilmente usada em seu favor pelos *filhos da terra* quando da independência.

nacionalismo então difundido, o tópico privilegiado foi, a coberto do da exploração colonial, o do antagonismo racial. Por um lado, a insistência no antagonismo racial valia pela sua imaginada universalidade para todo o período colonial e pelo suposto impacto emocional que servia para catalizar as bases da unidade nacional. Por outro, a insistência num tal tópico ¹¹ mascarou as divisões sociais e a dominação no pós independência.

Ora, no respaldo das dificuldades, o comum das pessoas começou a expressar a sua visão de si mesmo enquanto são-tomense – dessa forma implicando os governantes a quem não podiam atacar abertamente –, chegando (embora não necessariamente) a uma identidade natural, mas (possivelmente) também à naturalização das diferenças e dos comportamentos sociais. Com efeito, recuperando motes do ideário racista, nativos e não nativos enunciaram um retrato por vezes pouco lisonjeiro da índole são-tomense e, por extensão, da ‘raça negra’. A presumida identidade do negro foi mobilizada para rebater de forma contida o poder: não atacando nem as intenções nem as práticas políticas, era dito que “...isso do comunismo com o negro não dá ...” ¹²

Estava-se, pois, perante uma reequação velada das relações sociais, raciais e étnicas que invertia a dos anos imediatamente anteriores à independência. Ora, durante anos tal reequação nunca foi aflorada pelos intelectuais, não obstante as comparações com o ‘tempo do colono’ terem curso nas ruas desde, pelo menos, meados dos anos 1980. Sem oportunidade para questionar a política ou as relações sociais, os intelectuais são-tomenses pareciam não ter razões para se interrogar sobre as relações raciais e étnicas, até porque, na linha ideológica de inspiração marxista, o MLSTP não se definia a partir de pressupostos raciais. Por exemplo, a episódica animosidade em relação aos ‘mulatos’

¹¹ Este tópico foi recentemente objecto de reelaboração, materializada numa história das roças onde os nativos ombreariam com angolas, moçambicanos e caboverdianos, uma reelaboração mais ditada por propósitos ideológicos do que atenta ao passado das roças.

¹² Socorrendo-se do paradigma evolucionista, também os próprios agentes do poder se justificaram com a alusão ao estágio civilizacional da população. Por exemplo, a alusão à resiliência da tão afamada rejeição do trabalho nas roças ajudava à explicação do fracasso de algumas das decisões políticas e económicas. Na verdade, após a independência, prevaleceu, se não se ampliou, a recusa da sujeição do corpo a ritmos laborais que compunham necessidades alheias e não, como era dito, nacionais.

– que recuperava a carga pejorativa do termo quando usado pelos colonos – teria sido fruto da particular conjuntura da independência. *Grosso modo*, tal era verdade, mas o relacionamento de recorte racial e étnico não se resumia a esse episódio de delimitação dos *filhos da terra* no advento da independência. O próprio silêncio a respeito destas temáticas era indício da subalternidade social dos ex-serviçais.

Distingamos dois níveis, o da oposição branco/negro e o das relações étnicas. Em relação àquela, além da referida dissonância entre o discurso da elite e o popular acerca do proveito da eliminação social dos brancos, atente-se nas implicações e significado da eleição de Fradique de Menezes para presidente. Reportando-me à experiência pessoal, não me lembro de casos gravosos de racismo contra os brancos (o que não invalidou a utilização da imagem do branco para efeitos de tessitura de unidade política; em todo o caso, tal não teve qualquer repercussão no convívio social), o que pode ser explicado por várias circunstâncias, entre elas, a perspectiva ideológica do MLSTP donde o factor raça estava, pelo menos à primeira vista, ausente. Cite-se também o facto de, ao invés das alusões a escolhos apostos à independência, Portugal ter aberto mão da soberania do arquipélago de forma pacífica. Na verdade, Portugal tão pouco preparou elites para perpetuar o neo-colonialismo e o número de portugueses que se quedou pelas ilhas foi ínfimo. Assim, quase todo o percurso de perda económica no pós independência acabou imputado aos dirigentes são-tomenses. Tal ambiente gerou a sátira da celebrada varredela dos colonos, com os quais se teria também varrido a riqueza, e, mais significativo, trouxe a naturalização das dificuldades sociais. Não custa perceber que a presença de europeus tenha sido sempre pacífica e que um racismo política e ideologicamente significativo tenha estado ausente da vida no pós independência. Só na campanha eleitoral de Julho de 2001 para a presidência da República afloraram comentários à condição racial de um dos candidatos. Miguel Trovoada foi acusado de traição ao promover uma candidatura contra os negros e emergiram acusações de racismo a Fradique de Menezes. A conceder-se importância social àqueles comentários, ter-se-ia de considerar que, num efeito de *boomerang*, Fradique de Menezes teria ganho por ser ‘branco’. Na verdade, venceu, não por ser ‘branco’ mas por ser socialmente embranquecido, nisto se compreendendo não apenas a presumida

riqueza ¹³ como também a prodigalidade por ocasião do pleito eleitoral. Assim, onde há anos naufragou a candidatura política assente na portugalidade, triunfou, agora, o embranquecimento social. Fruto da sinuosa conjugação da permanência de visões do mundo herdadas do passado que, de forma apressada e equívoca, os líderes políticos terão julgado banidas, o triunfo de Fradique de Menezes traz várias consequências: derrota a virtualidade do racismo enquanto arma política, põe a descoberto a vacuidade do discurso político cristalizado no pós independência e indicia a vulnerabilidade de uma apressada construção normativa da identidade são-tomense.

Na verdade, no pós independência, o coarctar de uma competição social aberta, na qual poderiam ser vazados os lemas étnicos, decerto contribuiu para que a questão étnica parecesse desprovida de relevância. Tal não era uma completa mentira, porquanto essa questão foi acomodada dentro da diferenciação social prevalecente, herdada do colonialismo e alegadamente em vias de ser ultrapassada. É forçoso dizer que se, por um lado, os considerandos acerca das origens ainda têm curso nas relações sociais e na interacção pessoal – se ao observador casual é difícil perceber as diferentes origens dos sujeitos, porventura o mesmo não ocorrerá entre os hoje são-tomenses, que nalguns casos podem, inclusive, identificar a família ¹⁴ –, por outro lado, a origem social não constituiu um empecilho absoluto a alguma osmose e à mobilidade social (ainda que haja que convir que, neste ponto, os elementos das famílias da terra e das redes clientelares com poder têm inegável vantagem). De facto, já em marcha nos derradeiros anos do colonialismo, alguma mobilidade se insinuara em detrimento dos crivos

¹³ Os rumores e inerentes juízos de valor sobre a forma como é dito ter alcançado a riqueza parecem ter contado pouco, seja pela lassidão social resultante da presumida generalização de tais práticas, seja pela prodigalidade nos tempos de campanha. Cumpre registar que, no decurso da campanha, Fradique de Menezes desafiou publicamente os opositores a provar que ele se apropriaria indevidamente de cacau. Da mesma forma, assumiu sem rodeios a componente lúdica e sumptuária das actividades de campanha, no que – dir-se-ia – retomou uma 'tradição' da terra que, interrompida pelos regime colonial e de partido único, remontava ao século XIX.

¹⁴ Se existem entre os são-tomenses fenótipos identificáveis com a genealogia da imigração e com a trajectória social dos vários segmentos populacionais chegados em diferentes épocas às ilhas – para o observador de fora, facto só evidente no caso dos caboverdianos –, tal ainda não foi usado como arma política.

sociais desfavoráveis a tongas, *gaban* e a ex-serviçais em geral (o caso dos caboverdianos merece outra abordagem).

Até por causa da inequívoca territorialização do mundo ilhéu, desenhou-se a tendência para considerar que, uma vez suprimida a presença do branco, a remanescente comunidade era natural, constituindo todos um grupo uno. Mesmo os caboverdianos tendiam a ser amalgamados aos da terra em virtude dos interesses comuns, isto é, em nome da propalada equiparação social em contraposição à disjunção vigente no colonialismo, assim supostamente se destruindo as sequelas da divisão dos africanos para efeito da optimização da exploração colonial. Ora, de caminho, apagou-se o papel dos caboverdianos ¹⁵, isto é, não se os reconheceu como comunidade. Em parte, tal remete para a integração social deles no meio local que, lembre-se, em curso desde o colonialismo ¹⁶, foi, no pós independência, relativa. Com efeito, a coberto da universalização da cidadania, as mutações de alcance social ficaram muito aquém do apregoado, mantendo-se as posições relativas dos grupos, um facto que só não se tornou imediatamente notório por falta da uma clara procura de afirmação social (por meio, por exemplo, da competição) desses grupos. Ao contrário dos intelectuais, que se abstiveram de questionar a assunção da naturalidade da comunidade dos ‘não brancos’ – ao encontro da qual ia a ideia do ‘cadinho’ nivelador de ‘raças’ –, os decisores políticos, quando da liberalização política nos anos 90, cercearam o direito de voto aos caboverdianos por causa do ‘natural’ pendor deles para o MLSTP.

De certo modo, a ideia de uma unidade sobreposta ao território compôs um estratagema de construção de poder de uma elite – para

¹⁵ É possível questionarmo-nos acerca dos raciocínios com que, de forma subliminar, se equacionou a evolução política e, no que para esta importava, a posição dos caboverdianos. À luz da oposição racial entre branco e negro, a célere qualificação dos caboverdianos como africanos, sendo, por um lado, congruente com a fraternidade e a ideologia política dos movimentos de libertação das colónias lusas, representava, por outro, a imposição de um destino social e o apagar de um conteúdo social inerente à ideia do caboverdiano, isto é, do pequeno proprietário em busca da determinação sobre a sua vida e, nessa medida, da possível diferenciação social. Esta era uma trajectória que colidia com a política do MLSTP de uma procurada homogeneização social a obter pela perpetuação das posições sociais relativas independentemente da mudança na titularidade das roças.

¹⁶ A tal desiderato não foram alheios eventuais propósitos de instrumentalização por parte do poder colonial, cf. NASCIMENTO 2001a e 2002.

não dizer um poder pessoal – pois que, apesar do passado de oposição racial e de dominação colonialista, não era assim tão natural a assunção da nacionalidade são-tomense ¹⁷. A outro nível, com o tempo, rapidamente começou a esboroar a convergência do recém implantado Estado com o tecido social, donde, por exemplo, o investimento em rituais de fidelização e de homenagem aos símbolos nacionais.

Actualmente, pressupondo uma identidade imperecível e imutável, reclama-se a fidelidade a valores, desta feita já não aos valores políticos de uma vindoura sociedade mais justa e equitativa, mas aos da africanidade a resgatar. Por outras palavras, uma vez abandonado o projecto político transformista, o cimento identitário (e objecto de culto) já não se situa no futuro, transferiu-se para o passado, tal a inflexão feita sem ponderação, pelo menos sistemática, do percurso anterior.

Hoje, sente-se nos são-tomenses uma desvalorização da imagem da miscelânea racial e social – lembrada por um nativo, Francisco Tenreiro – ou, pelo menos, constata-se um expurgo simbólico da presença europeia. De caminho, os são-tomenses parecem querer alijar a herança

¹⁷ Assim se compreendem os investimentos estatais no inculcar da 'consciência nacional' (por exemplo, MAINO 1999). Além do efeito ilusório da substituição dos símbolos, facilitada pela homogeneidade cultural, não é possível tomar-se sem mais a implantação do Estado pela criação e correlata assunção de um sentimento ou de uma identidade nacionais (veja-se SMITH 1999:33-34). Para alguns autores são-tomenses, ela foi adquirida e, mais, já preexistia à independência, o que, sendo verdade para um grupo, não o seria para toda a população não branca (por exemplo, não existia tradução tangível da disseminação de um tal sentimento de identidade de todos os não brancos; quando muito, prevaleceria uma disjunção relativamente ao mundo dos brancos na ressaca de decénios de marginalização económica e social). Na própria medida em que o novo Estado foi sendo objecto de usura e de apropriação para fins individuais, caucionados apenas pela correlação de força entre sujeitos e grupos, toda a mensagem política oficial não podia deixar de ser objecto de uma intuitiva e imediata desvalorização.

Tal não equivale a negar a possibilidade da criação de um sentimento nacional com base, por exemplo, numa coesão social (que leve quase todos a sentirem-se reciprocamente implicados num destino colectivo, o que não asseveraria ser o sentimento prevalecente em S. Tomé e Príncipe) propiciadora de outro enfoque das tradições e das marcas identitárias locais.

Questionaria, em todo o caso, a ideia do inculcar de uma 'identidade nacional' pelo Estado se ter revelado profícua no tocante à criação de uma certa coesão social ou a ideia de que esta, aqui entendida como a noção da implicação recíproca dos indivíduos numa mesma unidade política, não pudesse ter sido atingida de uma outra forma, por exemplo sem a hipertrofia do Estado tal qual ocorreu no pós independência, mais pela emulação de modelos importados de prática política do que por acerto com a realidade local.

ocidental, afinal a de seus ancestrais não muito longínquos que, à luz de um pensamento ocidentalizado, foram os pioneiros na enunciação dos sentimentos de autonomia e de proto-nacionalismo.

Assiste-se, em suma, a uma ênfase na componente africana da sua identidade, como se, na falta de uma história anterior à colonização, esta filiação ratificasse um destino, por um lado, idealizado como mais autêntico, isto é, mais conforme à aparente natureza dos ilhéus, por outro, tornado inelutável pela história, sentenciarão são-tomenses, por circunstâncias históricas dadas, diriam outros. Ainda a propósito do actual investimento da produção intelectual são-tomense na africanidade, restará saber se um dia, num futuro cenário da política internacional, uma 'herança portuguesa' não poderá vir a qualificar a reivindicação são-tomense de uma identidade própria (o que, como as reivindicações de autenticidade cultural, terá obviamente uma forte componente instrumental) para efeitos de afirmação política no seu espaço regional.

À margem da quase impossível definição dos traços culturais são-tomenses, permanece a incapacidade de pensar politicamente o que sejam as tradições e a respectiva valia social, de forma apriorística considerada inestimável. Tão pouco parece existir a noção do cunho conjuntural deste apelo à revivescência do viver tradicional. Não se trata, agora, de repetir que tal apelo compõe parte da produção nacionalista face à globalização ameaçadora por via da desestruturação das culturas tradicionais. O actual apelo à valorização dos fenómenos culturais ditos tradicionais – que, qual porto de abrigo, passaram a ocupar lugar central nas preocupações dos intelectuais são-tomenses¹⁸ – comporta uma crítica à opressão colonial mas não sugere sequer

¹⁸ Defendi noutro trabalho que as tradições são celebradas por não conterem mensagens de reivindicação ou valores políticos relevantes (NASCIMENTO 2001a). Na verdade, se as tradições veiculassem mensagens de protesto com peso social talvez não fossem tão propaladas.

A única temática com valor político aparente e, por isso, objecto de contumaz recriação cultural é a da oposição racial no passado colonialista, de que restou uma leitura redentora e teleológica da história da comunidade – no que se pode estar a cumprir um fim do nacionalismo, o da regeneração individual e colectiva dos membros da comunidade – e, paralelamente, alguma opacidade lançada sobre as clivagens do passado mais recente.

Pode o nacionalismo assim configurado convencer o comum dos são-tomenses da valia da sua pertença e da sua identidade nacional? Entre outros, Rafael BRANCO (1998) diz que sim. Todavia, é duvidoso que a percepção das clivagens não alimente

um inventário crítico dos anos pós independência. Para começar, talvez fosse de reter a constatação de que só depois da liberalização política e da declarada falência da construção de um ‘homem novo’, ligada à orientação marxizante do regime de partido único, se abriu espaço para as tradições.

Na realidade, por regra é esquecido que, independentemente da tutela política, os esforços de promoção de aspectos africanos da cultura local datam do final do colonialismo ¹⁹. Não se regista sequer que no pós independência tais expressões culturais, depois de terem ocupado as ruas de S. Tomé em alturas festivas, foram durante anos remetidas para o limbo ou para a mera revivescência cultural. Tal era um sinal do divórcio dos dirigentes relativamente às necessidades da população que tinha, a propósito ou sem ele, nas manifestações lúdicas ‘tradicionalistas’ uma forma de afirmação da sua personalidade social e, diga-se, de interpelação do poder. As tradições não pareceram muito úteis ao regime de partido único, já para não dizer que colidiam com a moral implicitamente em voga. Sem alternativa, o poder tolerou essas tradições – por exemplo, as danças, o ‘feitiço’ e, nalguma medida, o catolicismo – que, aqui e além, comportariam um sinal político, mesmo se não estruturado e explícito, e, nessa medida, indicações sobre a aceitação popular do regime político. Como no passado, parte da conflituosidade passou pelas manifestações lúdicas. Rezam os relatos que, em Dezembro de 1981, na pobremente organizada ‘sublevação’ no Príncipe, os manifestantes, instados pela polícia a dispersar, terão retorquido com um argumento moralmente irrefutável: “não temos nada, nem sequer podemos entreter?” ²⁰.

também outros sentimentos, que só não têm maior peso por força de circunstâncias como a marginalidade e a desarticulação política de larga percentagem da população, que procura sobretudo atingir fins pessoais. Ademais, tal sentimento nacionalista convive com refracções sociais e com clivagens étnicas quase imperceptíveis, à luz das quais é mister repensar as relações sociais e a justiça da actual distribuição de poder e dos recursos no arquipélago.

¹⁹ Veja-se, a propósito, o comentário de VALVERDE (2000:82); coteje-se igualmente a referência a mudanças nos anos 60-70 na representação do tchiloli de que resultou o alargamento da sua audiência, cf. idem:14.

²⁰ Atento à valia política da adesão emocional a partir do espaço aberto para a vertente lúdica da sociabilidade local (e, na circunstância, para o fortalecimento do vínculo à comunidade), o presidente Fradique de Menezes foi a Santa Catarina, um local relativamente distante da cidade, vincar o cumprimento da promessa eleitoral relativa à audição das emissões da Rádio Nacional, oferecendo alguns aparelhos receptores a circunstâncias, cf. reportagem in “Repórter” em Abril de 2002, RTP África.

A própria circunstância de se lamentar a inobservância das tradições e modos de vida dos ancestrais devia dar conta de que tais tradições não são tão vinculativas quanto por inércia se afirma. Ora, a razão dos lamentos poderá ser outra: enquanto, no regime de partido único, se julgou de forma taxativa que os projectos de construção social resumiam a vocação da natureza ou da personalidade social são-tomense, agora os lamentos sobre o abandono do viver tradicional traduzirão, de forma enviesada, um contido desencanto perante a diferenciação social e os respectivos efeitos corrosivos na sociabilidade local de antanho. Actualmente, são inegáveis as mudanças nos costumes que, uma vez libertos das peias da austeridade moral do regime de partido único e sob a influência do afluxo de informação e da diferenciação económica, se adequam aos padrões ocidentais mesmo quando ostentam motivos e símbolos africanos. Não espanta que perpassse nos diagnósticos sobre o devir da sociedade local uma crítica subliminar escorada no seguinte raciocínio: o interesse pela cultura nacional há-de ser fruto de políticas promotoras dessa atitude, políticas a que há-de subjazer igualmente o fito da eliminação de clivagens sociais. Estas, a persistirem, põem em perigo os valores nacionais, como o indiciam já o “sentimento de menosprezo e a recusa”, não apenas das expressões tradicionais quanto dos “símbolos pátrios”²¹. É, todavia, duvidoso que um tal programa regressivo constitua (ou possa constituir) uma preocupação para a generalidade dos dirigentes políticos, menos ainda para a população.

Assim, ao arrepio da vontade dos intelectuais, afiguram-se difíceis os avanços no sentido da politização da cultura popular ou da revitalização do sentimento nacional pelo apego aos valores populares ou aos heróis do passado²². Durante anos, esforços de promoção de apego a heróis do passado foram empreendidos pelo regime de partido único. Com a liberalização, só o culto da memória do ‘massacre de 1953’ foi ampliado e, de facto, passou a conhecer maior repercussão. Entrementes, a profusão de registos e discursos culturais tornou a meta da politização da cultura popular nacional de difícil consecução e sugeriu alguns dos lamentos acerca do abandono dos valores tradi-

²¹ BRAGANÇA 2000:15

²² Acerca da politização da cultura e da purificação da comunidade, veja-se SMITH 1999:59 e ss.

cionais (lamentos que parecem obrigatoriamente compor a atitude do intelectual ilhéu). Afinal, o discurso cultural permanece avulso e subordinado ao discurso político e os actores políticos mais atentos ao que chega de fora.

As 'tradições' permanecem por estudar. Salvo excepções, o discurso intelectual e político, pautado pelo 'toque a rebate' nacionalista, tem passado quase completamente ao lado da observação do percurso das ditas tradições, mormente da conflituosidade social a elas associada. Não espantam, por isso, as derivas desse discurso: por exemplo, em parte como resultado das encruzilhadas a que o voluntarismo transformista conduziu o país e como ressonância das ritualizadas evocações históricas, é interessante como recorrentemente emanam dos são-tomenses interrogações, em tons próprios da metafísica, acerca da identidade ou, mesmo, da autenticidade do são-tomense ²³. Denotando, nalguma medida, dificuldade em tornar o discurso cultural operante – na verdade, até pode ser aceite com reverência mas é igualmente visto como coisa marginal –, não se procuram perceber as mudanças. Além disso, tende-se a esconjurar as que são desafectas, como, por exemplo, o testemunham os juízos sobre a perda de valores por parte da população por esta, quando de actos eleitorais, se bandear para os opositores em troca de bens materiais efémeros – leia-se, por exemplo, cerveja –, para a elite politizada, risíveis (o que também indicia quanto essa elite andou, e anda, apartada das necessidades do comum da população). A dificuldade em tornar o discurso cultural operante só não acabará como uma rendição à naturalização dos condicionalismos sociais porque, a crer em mudanças sociais, a cristalização *ad eternum* de qualquer atitude é uma impossibilidade histórica.

Outra deriva do toque a reunir em torno das tradições consiste na contumaz centração dos são-tomenses em si mesmos. É rara a assunção de uma perspectiva relacional e, a acontecer, é amiúde assumida sob a óptica da vitimização. Independentemente de subliminares propósitos políticos, note-se a produção em torno das elites são-tomenses, passadas

²³ Para alguns intelectuais, tal interrogação reflectirá a preocupação de ir mais longe do que alcança o estereotipado discurso político. Porém, parece enredar-se em propósitos irrealizáveis e, logo, limitativos de uma actividade intelectual profícua.

²⁴ e presentes ²⁵, produção que independentemente dos fins políticos, é congruente com a subsistente valorização apriorística do ‘nosso’.

Entre os argumentos da valorização da cultura nacional contam-se os de índole política ²⁶ e, entre eles, o de que ela é necessária ao desenvolvimento nacional, asserção na qual se confundem a suposta constatação de facto e o desejo, baseando-se este desejo, por seu turno, na crença da possibilidade de indução de sentimentos de apego à ‘terra’ e ao ‘nosso’. Outro efeito atinente a credibilizar a cultura é o de a ligar à independência: assim, uma vez posta em perigo a cultura nacional, ficaria questionado “o resultado histórico que vencemos com a conquista da independência nacional”, aspecto sobremaneira importante porque teria sido na “na identidade e na resistência cultural que fomos mais afoitos [e] denodados combatentes da liberdade” ²⁷. Mas, arredadas as generalidades circulares nos seus pressupostos e efeitos, dificilmente se vislumbra o alcance prático de tais propósitos voluntaristas. Por exemplo, é difícil imaginar que, conforme aos votos atinentes à institucionalização e a práticas políticas formais pautadas por parâmetros locais – mais precisamente africanos –, a política possa ser determinada por formas culturais específicas dos são-tomenses, excepto no que ela porventura deva à moldura cultural local, por exemplo à cultura clientelar, bem como à prevalência de tramas sociais como a do parentesco. Pense-se, por exemplo, nas práticas políticas: em regime de total liberdade política, após as eleições legislativas de 2002, circularam rumores sobre a indignação de uma individualidade para primeiro-ministro. Tais rumores suscitaram litígios, acusações de traição, demissões e desmentidos no partido vencedor das eleições. Esses rumores

²⁴ Carlos Espírito Santo editou há anos o livro *Almas das elites são-tomenses*.

²⁵ Há dias um jornalista lançou um livro intitulado *Who's who?*

²⁶ Numa revisão do processo de independência, BRAGANÇA aduz “que o argumento fundamental da reivindicação da independência era o dos santomenses poderem viver e desenvolver-se de acordo com as suas próprias concepções e valores, isto é, com a sua cultura” (2000:8). Além de assaz discutível, esta ideia como que implica uma noção imobilista dos padrões culturais, os quais, como decorre de outros passos do próprio texto do a., não são socialmente predominantes, não sendo possível falar de valores ou de uma personalidade são-tomense.

Deixe-se repetido que o argumento ideológico em torno de que se socorreram as práticas políticas no pós independência respeitava, não à cultura, mas à ignominiosa exploração de recorte racial.

²⁷ AGUIAR 1993:25.

acabaram confirmados dias depois, facto que merece nota, menos pela veracidade da informação veiculada, quanto pelo que os rumores indiciam acerca da aparente resiliência de certos traços das cultura e prática políticas no arquipélago. Neste caso, não estamos necessariamente perante dados culturais específicos dos são-tomenses, quanto perante traços de comportamento porventura também produzidos pela experiência histórica do colonialismo e do regime de partido único, experiência acomodada nos condicionalismos de uma micro sociedade insular. Aliás, associar tais matrizes sociais e seus resultados políticos à especificidade são-tomense equivaleria, afinal, a decretar nulas as possibilidades de inversão de trajectórias sociais e políticas.

Atendo-nos a outro aspecto da procurada valorização da cultura local, merece atenção a aposta na promoção do(s) crioulo(s) da terra. Não se discute a elevação de um ou dos crioulos à categoria de língua nacional, embora deva ser notado que, de caminho com o preenchimento de um quesito de uma cultura própria – o de uma língua adequada para nela ser vazada a cultura nacional –, não apenas se delimitam falantes de não falantes como, por arrasto, se abre caminho à apreciação, uma vez mais arbitrária, do grau de apego aos ditos valores culturais próprios dos são-tomenses. Mais, e para lembrar a amputação social e política do discurso cultural e científico, não deixa de ser significativo que tal esforço de promoção do santomé e demais línguas aconteça quando os quadros políticos correm a aprender inglês para aproveitarem as oportunidades a surgir com a exploração do petróleo. Ou seja, a ascensão social faz-se a partir de uma gestão mais pragmática das pertenças e das identidades do que a sugerida pelo discurso cultural.

Este discurso permanece refém da definição da autenticidade do facto cultural são-tomense. Percebe-se, por exemplo, o desencanto dos que fizeram de canções de outrora um instrumento de luta e de afirmação social ao verem o abandono a que é votada a tradição musical local ... mas não há eficácia possível contra a inelutável influência exógena num lamento que remete, em qualquer caso, menos para a identidade são-tomense do que para o passado dos mais velhos. Quando se assevera que a diferença de comportamentos dos jovens recusa “aspectos fundamentais da sua própria identidade, alegadamente sob

o pretexto de que são ultrapassados e retrógrados”²⁸, não se denuncia senão o nulo poder vinculativo de tal identidade. Ademais, fruto das mutações sociais, tal discurso nem parece ser escutado, salvo por quem o produz com uma inquietação tão legítima quanto a de outras pequenas escolhas que, induzidas por outros referentes e motivos, vão actualmente ordenando o quotidiano do grosso da população. Há uma clara disfunção entre o discurso científico e cultural e as motivações que regulam o quotidiano. Aliás, a questão só tem pertinência por se ainda atribuir uma valia política ao discurso cultural – assim se compreendendo, por exemplo, a reivindicação de uma história nacional – que alimenta pretensões de influência sobre os comportamentos.

Ao procurar-se um veio primacial da identidade são-tomense, condiciona-se a priori, através de uma hierarquização não explícita, a pesquisa da multiplicidade de experiências sociais presentes e passadas dos são-tomenses. Mais do que isso, pode vincar-se a ideia de uma tradição imutável e intemporal não escorada senão no bom acolhimento de que, na presente conjuntura da globalização, são objecto as manifestações culturais supostamente expressão de irreduzíveis particularismos locais, conquanto amiúde despolitizados ou inócuos. Seja como for, na senda da procura de uma pressuposta autenticidade, os são-tomenses resgatam uma herança africana visível nas ‘tradições’ e em manifestações folclóricas, herança essa alegadamente soterrada pelo colonialismo e, não obstante, resistente²⁹ e sobrevivente a esse colonialismo. Com efeito, reelaboram agora os são-tomenses, as tradições permitiram-lhes opor-se ao colonialismo. Mas, logo emerge uma questão: porque é que as tradições foram subalternizadas durante o regime de partido único, se não na sua reprodução socialmente acantonada (e, se calhar, politicamente resistente), pelo menos no plano do discurso político? A secundarização de todas as formas culturais ancorou-se na consideração do seu arcaísmo face ao voluntarismo da transformação social do regime marxizante. Contra isso, poucos se terão movido para

²⁸ BRAGANÇA 2000:9.

²⁹ A propósito do tchiloli, veja-se a crítica de VALVERDE às abordagens de VALBERT e de SEIBERT que de forma apriorística atentam mais no contexto repressivo colonial do que na incidências das várias representações (VALVERDE 2000:27-28). Análise das ‘tradições’ à parte, é singular que ninguém tenha estranhado o completo esvaziamento do respectivo potencial resistente no pós independência, cf. NASCIMENTO 2001a:227 e 241.

demonstrar a valia da tradição. As tradições (o modo de vida, as regras dos ancestrais) parecem agora, mais do que num passado recente, apropriadas para a redenção política – e, também, moral – que o voluntarismo marxizante não logrou.

Ora, as marcas identitárias de um povo não precisam de ser referidas como intemporais nem absolutamente ímpares, carecem tão só de ser historicamente vivenciadas, desse modo se actualizando a sua autenticidade. De alguma forma, a adesão à ideia de mudança e, actualmente, à da recomposição dos modos de vida – tanto pela recuperação da tradição quanto pela integração de novos elementos – poderá servir de esteio e lembrar a importância da pluralidade e da mudança, armas necessárias a qualquer sociedade para lidar com as constantes e inexoráveis mudanças no mundo de hoje.

A identidade são-tomense será, como qualquer outra, algo de compósito, o que, evidentemente, há-de ter consequências na actual prática política e nos discursos cultural e científico. Antes de mais, tal implicará a descentração da perspectiva com que usualmente os são-tomenses olham para a sua história. Significará, igualmente, aceitar a pluralidade de referências culturais dos vários segmentos e indivíduos que compõem a população local. Implicará, por fim, encorajar diversas formas de expressão cultural e, bem mais difícil, diversos modos de vida, reconhecendo-os, senão como expressão de interesses diversos, pelo menos como expressão de uma história diversificada.

Se a história comporta uma lição moral – ideia a que não acedo facilmente, mas a que, arriscaria afirmar, os são-tomenses mostram apego –, diria que ela lembra a necessidade de perspectivar historicamente a identidade são-tomense, não como essencialista mas como mutante e integradora de diferentes contributos culturais e sociais. Assim encarada, ela apetrechará melhor os são-tomenses para as mudanças suscitadas pelo mundo contemporâneo ³⁰.

³⁰ De alguma forma, uma maior abertura parece, agora, compor a atitude dos são-tomenses que, ironizando em torno da sua trajectória social, se imaginam no futuro sujeitos à 'ditadura' do modismo do traje importado pelos nigerianos ou dos que aceitam o peso dos factores exógenos sobre os endógenos nos processos de mutação social (por exemplo, BRAGANÇA 2000). Alguns não excluem inclusive processos de recomposição social e demográfica suscitados pela riqueza a chegar com o petróleo, o que é não é muito difícil de conjecturar atenta a imigração de comerciantes dos países vizinhos (BRAGANÇA 2000:15), naturalmente a posicionar-se desde já para futuras oportunidades.

Notas conclusivas

Dada a natureza do objecto e os propósitos deste texto, é difícil ser-se conclusivo. Em todo o caso, arriscaríamos dizer que o convívio dos são-tomenses com a ideia de mudança se afigura complexo. À admissão da conflituosidade social, que não a política – mais facilmente admitida porque fulanizada –, prefere-se a afirmação de uma identidade perene que, de alguma forma, serve para cerzir as clivagens sociais.

Do regime de partido único e da rejeição da conflituosidade aberta ficaram certos traços com peso na produção científica e cultural: num efeito comparável à unilinear visão radical da evolução na terra, alimentada pelas elites expatriadas tanto nos primórdios de Novecentos como no derradeiro quartel do colonialismo, já no pós independência houve lugar a uma mitificação que tolheu a discussão e a progressão do exercício analítico tanto ao nível cultural como, evidentemente, ao nível político. Somada a conjuntura política aos constrangimentos herdados da política colonial e aos da exiguidade física e social de um pequeno país insular sem experiência migratória de relevo, é difícil perceber como poderiam os intelectuais ter um discurso dissonante do discurso do poder. Depois de submerso pelo efeito de arrastamento ideológico da independência política, que não apenas pelo ambiente e pela actividade censória do poder, o pensamento cultural não se emancipou da tutela política e, ainda hoje, não apenas existe larga intersecção entre os universos dos agentes políticos e dos criadores culturais, como, por exemplo, com veemência alguns políticos insistem na necessidade de uma 'história nacional'.

A procura de uma identidade, concebida como um veio remanescente – além de corresponder a uma subliminar justificação de uma independência cujos frutos se tornaram questionáveis –, também implica uma relação com a mudança. Na verdade, pensar num veio identitário, à luz de uma concepção mais ou menos essencialista, implica desprezar as mudanças das derradeiras centúrias. Mas, mais importante pelas consequências políticas, implica também pensar nos eventos políticos como uma infinda representação de uma história já sabida.

Ao passo que o grosso da população procura a 'mudança', mesmo se já descrê dela e dos seus arautos, o discurso científico – incapaz por razões várias de lidar com a prática do poder político, a quem

permanece subalternizado – fixa-se na questão da identidade (aparentemente em congruência com os rumos da actual investigação sociológica e histórica). A resistência à mudança como que se transfere para a perspectiva com que se olham os dados culturais. Enquanto isso, a invocação de padrões culturais tradicionais parece uma atitude sem risco porque a ‘cultura’ se apresenta como consensual e nem por um momento se questiona a ideia da filiação plurissecular das manifestações culturais que, amiúde, têm menor profundidade do que se crê. Por isso, não se aborda – salvo excepcionalmente e na perspectiva do poder – a conflituosidade social imanente ao modo de vida tradicional, por exemplo à prática dos ditos feiticeiros.

Deixemos dito que, para além de tributária de artefactos culturais, a identidade nacional há-de provir da coesão social que, embora não necessariamente sinónimo de uma utópica equidade social, implicará, por certo, uma mais justa redistribuição de riqueza e maior participação em realização colectivas. Assim, a procura da identidade são-tomense deixará de ter uma função de lenitivo para a menor coesão social no arquipélago.

Bibliografia

- AGUIAR, Armindo, 1989, “As migrações na génese da nacionalidade são-tomense” in *I Reunião Internacional de História de África - Relação Europa-Africa no 3º quartel do séc. XIX*, Lisboa, IICT-CEHCA
- AGUIAR, Armindo, 1993, “Poder local e cultura nacional” in *Batê Mom* nº0, S. Tomé, revista da UNEAS
- ANDERSON, Benedict, 1991, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso Editions
- BRAGANÇA, Albertino, 2000, “Mudanças culturais em São Tomé e Príncipe”, dactilografado
- BRANCO, Rafael e VARELA, Afonso, 1998, *Os caminhos da democracia*
- CABRAL, João de Pina, 1991, “O sagrado e o drama” in *Análise Social* nº111, Lisboa
- CEITA, Maria Nazaré, 1991, *Ensaio para uma reconstituição historico-antropologica dos Angolares de S. Tomé*, policopiado
- CHABAL, Patrick, 1993, “Some reflections on the post-colonial state in the Portuguese-speaking Africa” in *Africa Insight*, vol. 23, nº3

- EYZAGUIRRE, Pablo, 1986, *Small Farmers and Estates in Sao Tome, West Africa* (Ph. D. dissertation), Yale University
- FENTRESS, James, e WICKHAM, Chris, 1994, *Memória social*, Lisboa, Editorial Teorema
- GELLNER, Ernest, 1993, *Nações e nacionalismos*, Lisboa, Gradiva
- GURAN, Milton, 1999, *Agudás. Os 'brasileiros' do Benin*, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira
- HENRIQUES, Isabel Castro, 2000, *São Tomé e Príncipe. A invenção de uma sociedade*, Lisboa Vega
História da República Democrática de São Tomé e Príncipe. Esboço do desenvolvimento social, económico, político e cultural, s.d., policopiado
- 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°2, Porto
- NASCIMENTO, Augusto, 1995, "S. Tomé e Príncipe nos séculos XIX-XX: os estudos pós-independência" in VIEIRA, Alberto (coord.), *Guia para a história e investigação das ilhas atlânticas*, Funchal, Centro de Estudos de História do Atlântico
- NASCIMENTO, Augusto, 1998, "Humberto Delgado versus o isolamento político de São Tomé" in *Humberto Delgado. As eleições de 1958*, Lisboa, Vega
- NASCIMENTO, Augusto, 1999, "Todos compadres?..." in *Revista Internacional de Estudos Africanos* n°18-22, Lisboa, C.E.A.A.-I.I.C.T
- NASCIMENTO, Augusto, 2000a, "Relações entre Angola e S. Tomé e Príncipe na época contemporânea (esboço de problematização em torno da transferência de mão-de-obra e das relações políticas)" in *Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação. Actas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses
- NASCIMENTO, Augusto, 2000b, "Relações entre Brasil e S. Tomé e Príncipe: declínio e esquecimento" in *As Ilhas e o Brasil*, Funchal, Centro de Estudos de História do Atlântico
- NASCIMENTO, Augusto, 2001a, "Identidades e saberes na encruzilhada do nacionalismo são-tomense" in *Política Internacional* n°24, vol.3, Lisboa
- NASCIMENTO, Augusto, 2001b, "O papagaio e o falcão. A génese da autonomia na ultra-periférica ilha do Príncipe" in *Autonomia e História das Ilhas*, Funchal, Centro de Estudos de História do Atlântico
- NASCIMENTO, Augusto, 2002, "Caboverdianos em S. Tomé e Príncipe: do chapéu de chuva à pátria na mão" in *O sul da diáspora. Caboverdianos em plantações em S. Tomé e Príncipe* [a publicar]

- PHILLIPS, Anne, 1989, *The Enigma of Colonialism. British Policy in West Africa*, Londres, James Currey
- PINTO, Lúcio, 2000, “Valores ético-sociais. O caso de S. Tomé e Príncipe (II)” in Batê Mom n°3, vol.2, S. Tomé, revista da UNEAS
- SEIBERT, Gerhard, s.d., “A luta pela libertação em São Tomé vista pela PIDE (1963-1973)”, policopiado
- SEIBERT, Gerhard, 1991, *São Tomé and Príncipe after Independence From One-Party-State to Parliamentary Democracy*, Utrecht, University of Utrecht
- SEIBERT, Gerhard, 1993, “A Problemática do Estado Pós-Colonial em África e o caso de São Tomé e Príncipe”, policopiado
- SEIBERT, Gerhard, 1995, “A política num micro-estado. São Tomé e Príncipe, ou os conflitos pessoais e políticos na génese dos partidos políticos” in Lusotopie, Paris, Karthala
- SEIBERT, Gerhard, 1996, “O massacre de Fevereiro de 1953 em São Tomé. Raison d’être do nacionalismo santomense”, policopiado
- SEIBERT, Gerhard, 1998, “A questão da origem dos Angolares de São Tomé”, policopiado
- SEIBERT, Gerhard, 1999, *Comrades, Clients and Cousins. Colonialism, Socialism and Democratization in São Tomé and Príncipe*, Leiden, Leiden University
- SMITH, Anthony D., 1999, *Nações e nacionalismo numa era global*, Oeiras, Celta
- TENREIRO, Francisco, 1956, *As Ilhas de S. Tomé e Príncipe e o território de São João Baptista de Ajudá*, Lisboa, Sociedade de Geografia de Lisboa
- TENREIRO, Francisco, 1961, *A ilha de S. Tomé*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar
- VALBERT, Christian, 1989, “Le ‘tchiloli’ de São-Tomé. Un exemple de subversion culturelle” in *Les littératures africaines de langue portugaise*, Paris, Centre Culturel Portugais
- THOMPSON, E. P., 1998, *Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*, S. Paulo, Editora Schwarcz, Companhia das Letras
- VALVERDE, Paulo, 2000, *Máscara, mato e morte em São Tomé*, Oeiras, Celta

CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES NOS RIOS DE GUINÉ DO CABO VERDE

Carlos Lopes

INTRODUÇÃO¹

Este texto refere-se ao triângulo geográfico que separa os rios Gâmbia e Nunez, no extremo ocidental do continente africano. Vários nomes podem ser atribuídos a esta região: Nigritia, Guiné, Rios do Sul, Sudão Ocidental, Senegâmbia Meridional, ou as designações contemporâneas de Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance. Por razões subjectivas escolhemos para este texto a consagrada expressão de André Álvares de Almada de “Rios de Guiné do Cabo Verde”. Desta feita fica estabelecida a relação histórica entre territórios que muito devem um ao outro, desde o povoamento das ilhas provocado pela presença europeia nestas paragens, a partir do século XV. Álvares de Almada, ele mesmo mestiço cabo-verdiano do século XVI, é a melhor representação do argumento fundamental deste texto.

O debate sobre identidades é normalmente marcado por digressões emotivas e falta de clareza conceptual. Tal como a definição de sociedade tudo o que se relaciona com identidades é susceptível de várias interpretações. Importa-nos provar que existe uma dinâmica permanente na definição de qualquer forma de identidade vista como a gnosis que separa um grupo dos que se lhe parecem diferentes num determinado tempo histórico, sempre susceptível de novas leituras em

¹ Este texto preparado para o Colóquio sobre Identidades em Cabo Verde, é largamente inspirado em Carlos Lopes, “Kaabunke. Espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais”.

função de acontecimentos correntes. A matriz que define este tempo histórico é a relação de poder bem como as formas de apropriação ou expropriação das características comuns e diferenciais. Tanto as pressões vindas de dentro de um grupo social, que podemos chamar de endógenas ou centrífugas, como aquelas que advêm do exterior, ou exógenas ou centrípetas, contribuem para uma determinada relação de poder. A relação espacial desempenha igualmente um papel importante, sobretudo depois da identificação do Estado, através do seu papel motor importante nas relações de poder, com um território bem demarcado. O argumento central deste texto é propor uma leitura breve mas concisa do espaço dos Rios de Guiné do Cabo Verde a partir desta grelha de análise. Para tal teve que se privilegiar as identidades dominantes ou englobantes em detrimento das dominadas ou englobadas.

CONDICIONANTES HISTÓRICAS DAS IDENTIDADES

Novas correntes da antropologia francesa propõem uma partida radical dos percursos etimológicos sulcados pela etnologia tradicional. Esta corrente vem-se juntar a uma renovação da própria leitura historiográfica e filosófica sobre África, protagonizada pelas novas correntes do pensamento africano. No respeitante a História depois de se ter passado pela reivindicação do direito a uma História do continente para além da presença europeia, liderada por Joseph Ki-Zerbo, está-se já bem para além do conceito de pirâmide invertida. Esta última corrente tentava de uma forma às vezes caricata reivindicar uma História africana por comparação ou oposição simplista, sobretudo em relação à História europeia (Lopes, 1997).

Também filósofos como Adotevi, Towa, Hountoundji e Mudimbe, põem em causa o princípio ingénuo de caracterizar os sistemas de pensamento africanos em termos religiosos ou filosóficos ao içá-los ao nível dos seus homólogos ocidentais. Para eles trata-se de uma projeção etnocêntrica que transforma esse pensamento em estruturas fechadas por um relativismo absoluto de identidades, entre as quais não se pode estabelecer nenhuma comunicação. É porém no questionamento da razão etnológica (Amselle, 1990) que se encontra o fermento para uma nova apreciação do caminho antropológico. Por razão etnológica Amselle